

- _____. *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*, Trotta, Madrid, 1999.
- _____. "Sobre la frase de Horkheimer: "es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios", en *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Trotta, Madrid, 2011, 131-172.
- JAUSS, H. R., *Las transformaciones de lo moderno. Estudios sobre las etapas de la modernidad estética*, Visor, Madrid, 1995.
- LUHMAN, N., *Poder*, Anthropos, Barcelona, 1995.
- PANNENBERG, W., *Teoría de la Ciencia y Teología*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1981.
- SHILLER, F., *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Anthropos, Madrid, 1990.
- STEINFELS, P., *The Neoconservatives*, Simon & Yuster, NY, 1979.
- TIHON, P., "La iglesia, las religiones y la cultura moderna", en *Selecciones de Teología*, 176, (2005), pp. 312-320.
- VON BALTHASAR, C. U., *Gloria. Una Estética Teológica*, Encuentro, Madrid, 1985.
- WELTE, B., "El ateísmo como posibilidad humana", en *Teología*, 12, (1968) pp. 11-24.

Artículo recibido en diciembre de 2016. Aprobado por el Consejo Editor en marzo de 2017.

El desnucleamiento erótico del *ipse* y el futuro puro de lo femenino

por Gisela Suazo*

Resumen

Este artículo propone sistematizar las claves hermenéuticas de la fenomenología del eros levinasiano que permiten comprender la subjetividad desde la heteronomía y pasividad radical de su sensibilidad, a contracorriente de la representación del sujeto-fundamento de la modernidad. Los análisis se centran especialmente en la última parte de Totalidad e infinito - "Más allá del rostro" - y se detienen en el estudio de los enfoques del autor sobre el deseo erótico, la *ultramaterialidad* de lo femenino y su significancia temporal de futuro puro, y el fenómeno del des-nucleamiento del *ipse* como efecto de la relación con la alteridad erótica.

Palabras clave: eros, deseo, femenino, futuro puro, tiempo, subjetividad, sensibilidad, *ipse*.

The erotic denuclearitation of *ipse* and the pure future of de feminine

Abstract

This article proposes to systematize the hermeneutical keys of the levinasian phenomenology of eros, that allow to understand the subjectivity from the heteronomy and radical passivity of its sensitivity, against the current representation of the subject-foundation of modernity. The analyzes are focused especially on the last part of *Totality and Infinity* - "Beyond the face" - and stop at the study of the author's proposals about erotic desire, the *ultramateriality* of the feminine and its temporal significance of pure future and the phenomenon of de-nucleation of the ego as an effect of the relationship with the erotic alterity.

Keywords: eros, desire, feminine, time, pure future, subjectivity, sensitivity, *ipse*

* Doctora en filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Investigadora docente de la Universidad Nacional de General Sarmiento. gsuazo@ungs.edu.ar

Introducción

Levinas concede al eros la distinción de ser una relación “absolutamente original” porque mediante esta relación, y su derivación en los fenómenos de la fecundidad y de la paternidad, la subjetividad se consume como una existencia originariamente y en sí misma plural. La sexualidad plantea una ligazón con lo que se oculta, es decir, con aquello que se retira en su misterio y se preserva ante el sujeto de poder como lo esencialmente otro; alteridad insuperable que en marco de *Le temps et l'autre* se identifica con lo *femenino*. En línea con esto, el filósofo escribe “Es en el eros donde la trascendencia puede pensarse de una manera radical, y aportar al yo, atrapado en el ser, y que retorna fatalmente a sí, otra cosa que este retorno: desembarazarlo de su sombra”¹. Eros mediante, el hombre halla la vía de evasión de la reclusión en su propia inmanencia por la posibilidad de reabrir en el tiempo un presente inédito, absolutamente nuevo.

En este artículo nos ocupamos de analizar el fenómeno de ruptura de la identidad autorreferencial del sujeto a partir de una lectura de la fenomenología del eros levinasiano. Con este objetivo organizamos nuestro estudio según el siguiente recorrido: en primer lugar, abordamos la caracterización levinasiana de la noción de deseo como relación con la trascendencia y la de deseo erótico en particular como relación con la exterioridad sexual. En segundo lugar, nos referimos a la caracterización de lo femenino erótico como *ultramaterialidad* y a su dimensión temporal de futuro puro. En tercer lugar, proponemos una lectura de la fenomenología de la caricia levinasiana como un trasbordo del yo hacia dicho futuro puro. En cuarto lugar, presentamos la concepción levinasiana de lo masculino y de lo femenino como dimensiones que habitan en toda subjetividad, a partir de la cual se sostienen algunas interpretaciones contemporáneas sobre la feminización de la subjetividad en el marco de la relación erótica. Finalmente, y a modo de recuperación de las ideas antes expuestas, intentamos sistematizar las claves hermenéuticas de la fenomenología levinasiana que permitirían advertir en el fenómeno erótico un primer desnucleamiento del *ipse* que, en tanto hace residir en la heteronomía y pasividad absoluta de la sensibilidad lo propio de la subjetividad, colisiona con la representación del sujeto de la filosofía moderna.

1. Caracterización del Deseo erótico en *Totalité et infini*

En las primeras páginas de *Totalité et infini*, Emmanuel Lévinas define la noción de deseo en oposición a la de necesidad. En sentido estricto, el autor se refiere al “deseo metafísico” para diferenciarlo del deseo comprendido habitualmente como una variante de la necesidad. El deseo metafísico nada tiene en común con la necesidad, porque no es el apetito de un ser necesitado o incompleto de aquello que lo satisfaría o llenaría. No es conciencia de lo perdido, porque

¹ Emmanuel LEVINAS, *De l'existence à l'existent*, Paris, Vrin 1978, p. 164. (Se citará con la sigla *EE*)

aquello a lo que se apunta en el deseo jamás se ha tenido, ni siquiera en el orden de la anticipación, ni de la fantasía, y no es tampoco un objeto de apropiación posible. En este sentido, “el deseo metafísico tiende hacia lo totalmente otro, hacia lo absolutamente otro”², y por ello la relación de deseo descarta cualquier forma de coincidencia entre el sujeto que desea y lo deseado. Privado de todo punto de convergencia entre los términos de la relación de deseo, la subjetividad deseante no aspira —como en la satisfacción de los apetitos fijados por la necesidad— a un retorno sobre sí mismo. Desde esta perspectiva, el deseo carece de toda familiaridad con lo deseado, y lo deseado no viene nunca a colmar y a devolver la tranquilidad y el reposo sobre sí originarios que el sujeto del deseo habría perdido.

Según lo expuesto, el deseo no logra apaciguarse en el contacto con lo deseado, antes bien, el cumplimiento del deseo conlleva paradójicamente profundización. La intencionalidad del deseo apunta, por tanto, más allá de aquello que ofrece satisfacción y más allá de todo lo anticipable. Arrojado hacia un sitio invisible, el deseo se parece a una aventura propulsada por el misterio de lo secreto e intangible que, del otro lado, no promete nada, ni donación, ni ofrecimiento. He ahí el carácter generoso y bondadoso del deseo. En efecto, la realidad inmensurable de lo absolutamente otro motoriza el deseo desmesurado y, tras el cumplimiento de su marcha, el acercamiento a lo deseado se va transformando en una conciencia de la infinita distancia que separa a uno y otro polo del vínculo. Frente a la visibilidad del objeto que se fenomenaliza, la alteridad expuesta y expresada en el rostro del otro, es —en términos fenomenológicos— invisible: no-imagen, es in-imaginable³. Por su invisibilidad misma, la alteridad absoluta del rostro del otro constituye una dimensión de altura e instaura un vínculo de asimetría entre el sujeto del deseo y lo deseado.

Ahora bien, Lévinas diferencia el deseo metafísico del deseo erótico. De acuerdo con el autor, el deseo erótico es “un hambre sublime”⁴, pero impuro. Lo elevado del deseo voluptuoso reside en que él —a diferencia de la necesidad— no se conforma con la simple e inmediata satisfacción de un apetito; al contrario, el deseo erótico busca aquello que lo acrecienta. Sin embargo, el deseo de eros es impuro debido al equívoco que lo conforma, pues hay en él algo de deseo y algo de necesidad. A diferencia del deseo metafísico, que indica una partida hacia un terruño desconocido y sin retorno a *Chez soi*, en el deseo erótico cabe un cierto retorno a sí, puesto que amar, es amar el amor que el amado nos tiene; esto es, amarse en el amor del otro y, así, retornar a sí mismo. Hay en el amor aún complacencia, egoísmo que

² Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, La Haye, Martinus Nijhoff 1961, p. 3. (Se citará con la *TI*)

³ Joan-Carles Mèlich observa que “lo deseado es lo Invisible porque no es representación, no es ícono, objeto o fenómeno. Lo deseado no puede ser interpretado. No hay hermenéutica de lo Invisible. Lo Invisible no puede ser Dicho...” En: “El tiempo y el deseo. Nota sobre una ética fenomenológica a partir de Lévinas”, en: *Enrahonar* n°28, 1998, p. 184.

⁴ *TI*, p. 4.

no se registra en el deseo metafísico. El erotismo se presenta en este sentido como experiencia del *equivoco*, de la ambivalencia, de la sugerencia sin realización, de la promesa de un *futuro inabordable*.⁵ Como señala Marta Palacio, la distinción entre el deseo metafísico y el deseo erótico en *Totalité et infini* tiene como uno de sus ejes la re-semantización de la alteridad femenina.⁶

De acuerdo con ello haremos, en primera instancia, un recorrido por esta resemantización de lo femenino desde la noción de ultramaterialidad. Luego reconstruiremos los rasgos esenciales de la fenomenología levinasiana de la caricia como vehículo de la revelación de lo femenino. Finalmente nos demoraremos en las implicaciones que estas nociones tienen para la concepción de una subjetividad des-nucleada.

2. El futuro puro de la ultramaterialidad

En *Totalidad e infinito* la idea de *ultramaterialidad* refiere a una carencia de formas que estructuren la experiencia del cuerpo de la alteridad, que en este caso es específicamente el de la amada. El régimen de manifestación de la ultramaterialidad de la sensibilidad erótica femenina es, según el filósofo, el de lo tierno, porque su extrema fragilidad y vulnerabilidad vuelve inoperantes las categorías que a diario se utilizan para identificar y nombrar a los entes. En el seno de la intimidad erótica la amada en cuanto tal se manifiesta a través de una vivencia sensible como una realidad incongruente a la actividad intencional de la conciencia y, por eso, planteada como una experiencia perteneciente a un plano diferente al de los objetos que conocemos, usamos, transformamos, etc.

La desnudez de la amada exhibe la irreverencia de un cuerpo que no se presta a la aprehensión intencional, por eso ella es la presencia de un secreto que no puede ser develado y que se anuncia en su inefable clandestinidad. Dice Lévinas que “lo esencialmente oculto se arroja a la luz, sin llegar a ser significación”⁷, sin lograr cristalización en ningún concepto; como si la desnudez femenina fuera el signo de lo innombrable. El equívoco comportado por la “simultaneidad de lo clandestino y de lo descubierto define precisamente la *profanación*”⁸ que fuerza

⁵ En este sentido, Martin LAUGIER expresa que “el Deseo debe entenderse como una acción paradójica del sujeto, pues no hace nada y no puede jamás hacer nada fuera del campo de la inmanencia. Es la apertura sobre lo absolutamente Otro, es una búsqueda sin recompensa puesto que el Otro no estará nunca a disposición”. “Le concept de trace chez Lévinas”, Tesis doctoral dirigida por R. Barbaras, Pantheon-Sorbonne, Philosophie 2015.

⁶ Cf. Marta PALACIO, *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas. Un debate en torno a la alteridad femenina*, Córdoba, EDUCC 2008, p. 349.

⁷ *TI*, p. 233-234.

⁸ *TI*, p. 234. Matthieu DUBOST sostiene que el equívoco definitorio de lo femenino posee una relevancia insoslayable en la fenomenología levinasiana, puesto que resume las notas características del fenómeno a-lógico cuya dinámica que toda su obra persigue señalar: “Lo femenino es ante todo una figura múltiple que concentra sintomáticamente los aspectos principales (y problemáticos) de la fenomenalidad según Lévinas: La ambigüedad, la enigmática

la aparición de lo secreto sin poder escrutar su contenido velado. Vale destacar que la simultaneidad del secreto y de su exhibición en la desnudez del cuerpo femenino erotizado no refiere a una interioridad secreta y a un recubrimiento que enmascara esa interioridad. No es así, en primer lugar, porque la debilidad esencial de lo femenino significa, justamente, esa inversión de la interioridad en exposición. Lo femenino en su debilidad esencial es aligeramiento de (su propio) ser, que se realiza paradójicamente a través de una evanescencia que el autor describe como *desindividualización* y “la fuga de sí en el sino mismo de su manifestación”⁹. En segundo lugar, porque el cuerpo femenino en su desnudez erótica es tanto el decir como lo indecible: es el señalamiento de su inviolabilidad esencial, de su equívoco inextirpable, por el cual obsesiona y acrecienta el apetito del amante. El manifestar es, a la vez, ocultar, un mostrarse —si se nos permite— que enfatiza la no-donación, el *aún-no*: “La desnudez erótica dice lo indecible, pero lo indecible no se separa de este decir (...) El modo de ‘decir’ o de ‘manifestar’, oculta al descubrir, dice y calla lo indecible, hostiga y provoca”¹⁰.

En consecuencia, el régimen de manifestación de lo femenino señala un modo de existencia clandestino confesado en el impudor de la desnudez erótica. La desnudez del cuerpo femenino es la confesión de lo nocturno por definición, de lo que no puede llevarse a la luz del espíritu (no porque sea menos que el ente, sino porque en esta perspectiva fenomenológica representa un *de otro modo que el ser o que el ente*). Más aún, su manifestación es concretamente el *factum* de refracción a la imagen y a la develación, como si la vida carnal tuviera un espesor discrepante con las formas de espacio y del tiempo que guían la experiencia sensible. En efecto, lo femenino es vida sensible de la cual no se puede *hacer experiencia*, quedando eternamente en la clandestinidad. Dicha clandestinidad, advierte Lévinas, no se debe a una ineptitud gnoseológica, sino que se debe a su realidad no-esencial, ajena a las posibilidades de síntesis de la aprehensión; es decir, a la imposibilidad de tocar la sensibilidad de la amada y de encerrar en una forma lo ultramaterial que la caricia palpa sin tocar nunca del todo.

El carácter amorfo del *aún no* de lo femenino experimentado en la voluptuosidad llega al extremo de la no-significación. La no-significación erótica muestra un sentido de lenguaje y un sentido de tiempo. El lenguaje que se desarrolla en la relación erótica entre los amantes constituye, para nuestro autor, la “indecencia del lenguaje”¹¹, porque pugna por decir lo indecible, lo inconceptualizable. En la subjetividad erótica, el yo “expresa el amor, pero sufre

insinuación del Otro en el Mismo como *huella*, y la apreciación de la alteridad en otro siempre situado como cuerpo.” (M. Dubost, “Féminin et phénoménalité selon Emmanuel Lévinas”, en: *Les Études Philosophiques*, 2006/3 n°78, p. 319).

⁹ *TI*, p. 233.

¹⁰ *TI*, p. 237.

¹¹ *TI*, p. 243.

por incapacidad de decirlo¹² y es conducido a una dimensión de porvenir diversa al porvenir engendrado en la conciencia.

Con la desnudez erótica de lo femenino se arroja bajo la luz lo esencialmente oculto sin lograr develarlo, porque lo oculto pertenece a una modalidad de existencia irreductible a la intencionalidad. El eros “es la presencia clandestina de una vida nocturna”¹³; al margen del ser. También el rostro del otro es desnudez que expone su fragilidad y vulnerabilidad en tanto existente sensible. Pero la desnudez erótica de lo femenino no es mera pasividad o exposición de la carne discolpa respecto del ser, sino exhibición de esta pasividad y, de ese modo, profanadora de un secreto.

De las descripciones de Lévinas se desprende que la corporalidad femenina carece de un núcleo duro a modo de sub-stancia sensible. Está sensibilidad des-substanciada “no tiene ya el estatuto de un ‘ente’, que sale de los ‘números y de los seres”¹⁴ y, de hecho, la encarnación femenina se manifiesta como un abandono del plano óptico. La debilidad característica de su manifestación estriba en esa retirada más acá del ser; como renuncia al *conatus* por el que los entes se mantienen en el ser. La flojedad de lo tierno no debe interpretarse entonces como el efecto de lo que sucumbe ante el ser, por la violencia del ser: “La virgen (...) muere sin asesinato, desmaya, se retira en su porvenir”.¹⁵

La idea del desvanecimiento de lo tierno frente a las categorías y formas de aprehensión y de apropiación tiene el sentido de la resistencia esencial que caracteriza una condición de existencia; la de lo femenino. Los rasgos particulares de esta resistencia residen en que ella es no-objetivable, no-experimentable y no-manipulable debido a la inconmensurabilidad entre el registro sensible de la corporalidad erótica y el orden de la intuición y de la representación.¹⁶ La resistencia que hace a lo femenino no se explica ni se mide por comparación con la oposición de fuerzas que caracteriza la virilidad del sujeto, su indocilidad o rebeldía reside en un nivel originario que ninguna fuerza puede someter, sencillamente porque es anterior y refractaria al orden del ente donde tienen eficacia los poderes del sujeto.

¹² *TI*, p. 235.

¹³ *TI*, p. 234.

¹⁴ *TI*, p. 237.

¹⁵ *TI*, p. 237.

¹⁶ Insistimos en subrayar como dato hermenéutico necesario para situarnos en una correcta lectura del texto levinasiano, que el autor emplaza su discurso fenomenológico sobre la alteridad erótica de lo femenino en la perspectiva del varón heterosexual. No obstante nos preguntamos si esta perspectiva sobre la alteridad erótica, que puede resultar sesgada para el análisis del fenómeno erótico en tanto las descripciones se efectúan a partir de las vivencias válidas para el hombre heterosexual, no habilita nuevas nociones fenomenológicas –ultramaterialidad, futuro absoluto y desnucleamiento del yo, entre otras– para pensar la relación erótica y los efectos de ésta en la configuración de la subjetividad en general.

La salida del dominio del ser, del ente y de la esencia aparece recurrentemente ilustrado con la expresión “aún no”. El aún-no tiene el sentido de un porvenir que corta la temporalidad interna del sujeto trascendental sin anudarse con ella. Por ende, el porvenir en el que se *sitúa* lo femenino implica una dimensión temporal de futuro distinta a la que articula el tiempo interno por el cual lo que se concibe como futuro puede ser –en mayor o en menor medida– anticipado a partir de las vivencias retencionadas, la intencionalidad de protención y la capacidad de representación. La *experiencia* fenomenológica que contribuye a elucidar el sentido de *porvenir* que Lévinas le atribuye a lo femenino es la de la *caricia*. La fenomenología de la caricia se explicita en Lévinas como la relación con *lo que aún no es*, con el futuro puro.

3. La fenomenología de la caricia: el arrobamiento de la subjetividad hacia el porvenir absoluto

La debilidad de lo femenino, cuya *ultramaterialidad* difiere del cuerpo-objeto estudiado por el fisiólogo y del cuerpo propio caracterizado como el “yo puedo” del *ego cogito*, no admite contacto intuitivo ninguno. La forma que el amante tiene de acercarse a su ternura esencial y huidiza es la caricia. La caricia es intencionalidad sensible no cognitiva como la intuición, porque la caricia no alcanza ni toma lo que busca. A contracorriente de la intuición, que ve, aprehende, in-forma, la caricia tiene una intencionalidad de búsqueda y no apunta a la develación de lo que aspira encontrar. Ella es la marcha ineludible hacia una existencia esencialmente invisible, con una intencionalidad que “apunta más allá del ente”¹⁷. Sin esperar encontrar el contacto con el misterio sensible de lo femenino, de coincidir con él hasta hacerlo parte de su identidad, la caricia es persecución de lo que se escapa hacia un porvenir. En relación con ese futuro inasible, la búsqueda ejecutada en la caricia acrecienta el hambre que la origina.

No es que la caricia no toca el cuerpo de la amada, pero lo tierno que constituye la manifestación propia de lo femenino no se convierte por el tacto en dato *hylético*; permanece ausente para la intuición y su registro es semejante al de la huella, incongruente con el de la imagen. Huella que la intuición no puede ver, pero que la caricia puede seguir. Por eso la amada es, para Lévinas, tan apresable como “intacta en su desnudez”¹⁸, porque lo específico de su desnudez erótica –lo femenino por excelencia– se ofrece a la caricia como una realidad latente, misteriosa y secreta. Detrás de cada caricia, lo inasequible femenino se retira surcando-se en huella y situándose, de ese modo, más allá del orden óptico. En este sentido, lo femenino es, para nuestro autor, *eterno*. Virginitad inviolable, porque su secreto está siempre a salvo y recomienza a la zaga de toda caricia. Animada por el deseo, la caricia es “relación con lo intocable mismo de la voluptuosidad, en el

¹⁷ *TI*, p. 235.

¹⁸ *TI*, p. 236.

presente-futuro"¹⁹. Vale decir, un futuro que no es patrimonio del presente que se lo representa, sino un futuro que incursiona él mismo en el presente revelándose como anarquía indómita para el pensamiento objetivo y provocando la voluptuosidad del deseo. Presente-futuro de lo femenino que es, entonces, ruptura o interrupción del presente de la representación por un acontecimiento sensible que está al margen de toda representación. Fuera del dominio objetivo, no obstante, el futuro de lo femenino afecta a la subjetividad del amante generándole más deseo. De ahí que para este filósofo el amor es "la aventura por excelencia" y también "elección de lo que no ha sido elegido"²⁰ en la conmoción de un presente dominado por lo que no emana de él: por el aún-no o porvenir de lo femenino.

La caricia va detrás de lo que se escapa de su forma retirándose en un porvenir que —declara el autor— no es "jamás lo bastante porvenir", porque encierra un futuro irrepresentable para el sujeto y, por tanto, imposible de hacerlo *su presente*. El porvenir del aún-no encarnado en el cuerpo de la amada es un futuro distinto al futuro representado o futuro del presente, articulado por la temporalidad inmanente. El movimiento de la caricia ilumina el sentido temporal de lo femenino porque en ella éste se manifiesta como lo que no es aún y como lo que se extiende más allá del presente y del futuro del presente, en un porvenir no anticipable, conformando así una realidad no convertible en posibilidad. Lo oculto que se descubre no es un ente oculto, sino carencia de substancialidad, no-*quididad*. Lo oculto es el más allá (de la conciencia) de la vida sensible, renuente a las categorías del ser y no convertible en posibilidad ninguna. El contacto establecido por la caricia difiere sustancialmente de la intuición, no busca presentarse ni representarse nada, pues tal como lo expresa Forthomme ella "es un modo de ser donde el sujeto —en el contacto mismo de lo femenino— va más allá de este contacto en la espera de un futuro puro"²¹.

El porvenir absoluto que descubre el *eros* habilita para los amantes una dimensión de existencia nocturna y clandestina; esto es, absolutamente anárquica respecto de la hegemonía de la intencionalidad. En la zona de anarquía la búsqueda de la caricia pierde toda condición de *acto* y se sumerge en la pasividad de lo tierno: "la caricia no actúa, no toma entre sus posibles"²². La relación erótica establece una relación con el futuro diferente a la proyección y al cálculo de posibilidades; la búsqueda de la caricia se transforma en el seno de la relación erótica "de la actividad de cazador de imágenes a la pasividad de la presa"²³. En vez de tomar, es tomada en el deseo por lo deseado. En consecuencia, la pasividad inherente a la manifestación

¹⁹ *TI*, p. 236. El subrayado es mío.

²⁰ *TI*, p. 232.

²¹ B. FORTHOMME, *Une philosophie de la transcendence*, Paris 1979, La Pensée Universelle, p. 327.

²² *TI*, p. 237.

²³ Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff 1974, p. 121. (Se citará con la sigla *AE*)

tierna de lo femenino se extiende al amante cuyo movimiento, por excelencia, es el de la caricia. Ésta "trastorna la relación del yo consigo y con el no-yo"²⁴, porque su identidad de sensibilidad deseosa no procede de sí, el yo simplemente la padece con complacencia como si fuese un sufrimiento transformado en felicidad; a este modo de darse de lo femenino en la voluptuosidad del deseo Levinas de denomina "ternura"²⁵.

La significación temporal del *eros* en la fenomenología levinasiana (desde la perspectiva del amante) se asienta en la *capacidad* que se le atribuye a la materialidad de lo femenino —"un no-yo amorfo"— de conducir al amante hacia un porvenir en sentido pleno, inasible, misterio inquebrantable, donde por la voluptuosidad del deseo "pierde su condición de sujeto"²⁶. El *aún no* temporal indica un más allá de todo proyecto. La relación entre los enamorados testimonia este porvenir, ubicado fuera del orden de lo posible, en la voluptuosidad del deseo. La relación erótica constituye, ciertamente, otra forma de vínculo con la trascendencia que, según diferentes lecturas, puede comportar una modalidad no-ética de la trascendencia, o bien, a la inversa, la realización eminente de la trascendencia ética.²⁷

²⁴ *TI*, p. 237.

²⁵ *TI*, p. 237.

²⁶ *TI*, p. 237.

²⁷ En este sentido, Mario Lipsitz sostiene que "Eros realiza la esencia última de la ética" [*Eros y nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Lévinas y Michel Henry*, Buenos Aires, Prometeo Libros — Universidad Nacional de General Sarmiento 2004 p. 149]. La tesis de Lipsitz se sostiene sobre el argumento de que aún en la intimidad extrema lograda por los amantes se verifica tanto la imposibilidad de contacto con la alteridad como "la preeminencia del otro en el mismo"; elementos constitutivos de la experiencia ética. Habría en este planteo una reducción del deseo metafísico al deseo erótico; siendo éste último la *puesta a toda prueba* de la separación que distingue la estructura de la relación interpersonal y de la *obsesión* que la trascendencia del otro *inspira* en el Mismo. En divergencia con esta lectura, Garrido-Maturano sostiene que, por su equivoicidad, la trascendencia erótica es irreducible a la ética. El argumento que esgrime este autor es que si bien el amor, al igual que la ética, establece un vínculo con una alteridad siempre separada, exterior e inabarcable, azuzando el apetito del deseo, la búsqueda de esa trascendencia está animada por el apetito egoísta del gozo, siendo el *eros*, de este modo, una de las más altas formas del satisfacción personal. "La 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" [Ángel Garrido-Maturano, "El Eros como trascendencia no ética y tránsito fecundo. Lectura de la fenomenología del Eros de E. Lévinas", *Thémata*, Revista de Filosofía, Núm. 18, 1997, p. 78.], puesto que en ésta última la trascendencia del rostro se manifiesta como vulnerabilidad que exige y cuestiona, instituyéndome como responsable por él sin mira ninguna de gozo. Otro de los puntos de disrupción entre las interpretaciones propuestas por Garrido-Maturano y Lipsitz reside en la significación social de la intimidad de los amantes. Si para Lipsitz "el rostro de los amantes siempre alberga al tercero, a la humanidad en general: el erotismo levinasiano se desarrolla en una intimidad siempre observada, siempre juzgada, (...) que impide la fusión ontológica" [Mario Lipsitz, op.cit., p. 155], para Garrido-Maturano —y según nuestra propia lectura, con razón— "El amor, siempre equívoco, es irreducible 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" [Garrido-Maturano, op.cit., p. Stromata 73 (2017) 135-151]

En el *eros* la existencia del yo es un arrojamiento sin retorno hacia el porvenir de lo que no es aún. El modo del arrojamiento es la voluptuosidad, pues el amante disfruta del placer del otro, sin previo conocimiento de ese cuadro de placer. Según hemos expuesto, la voluptuosidad es este encuentro con lo invisible en la comunidad de un sentimiento construido y sentido de a dos, a condición de que ninguna de las partes se diluya por completo en ella. En el amor, el yo es egoísta, persigue el placer, la complacencia, pero se aleja al mismo tiempo de sí en la medida en que esa complacencia se alcanza en un abandono de la posición de sujeto. En la conferencia titulada “Au-delà du possible”, pronunciada en 1959 en el *Collège philosophique*, Lévinas aclaraba el sentido equívoco de lo erótico con las siguientes palabras: “La posibilidad para el Otro de aparecer como objeto de una necesidad manteniendo al mismo tiempo su alteridad, o la capacidad de disfrutar del Otro, es decir, de ser a la vez más acá y más allá del discurso, esta posición hacia el interlocutor, que es a la vez se alcanza y excede—es lo erótico que en este sentido es también lo equívoco por excelencia.”²⁸

La sensibilidad erótica es relación de un Yo con una diferencia irreductible en la identidad del sintiente y lo sentido. En el acontecimiento de amarse, el amante y la amada conforman una identidad excepcional puesto que en ella no prima la fusión sino la irrecusable separación entre los términos del vínculo. Según Lévinas, la “identidad del sentir” que gestan los amantes posee una estructura compleja que permite dar cuenta fenomenológicamente de la transfiguración de la identidad del sujeto activo, viril, masculino, en una identidad recobrada de la pasividad del amor recibido, deudora de lo femenino.²⁹ Intentaremos mostrar que esta transfiguración de la identidad remite a un proceso de subjetivación en el que el sujeto—caracterizado como masculinidad viril—assume su condición de *ipse* a partir de un modo de existencia que Lévinas designa “femenino” y que proponemos aquí adoptar en un sentido ontológico y no biológico, ligándolo a la mujer.

A continuación, desarrollamos las nociones de lo femenino y lo masculino en Lévinas, con el estricto interés de sistematizar el sentido ontológico de ambas categorías y sus implicancias en la fenomenología del tiempo. Dichas

85]. Por la aspiración al gozo agazapada en el Deseo, el *Eros* configura una relación cerrada, interesada en el gozo, egoísta y excluyente del tercero. En efecto, la voluptuosidad de lo erótico implica que detrás del Deseo se mantiene irredento el ánimo del gozo que busca amarse en el amor que el otro me tiene, persiguiendo así una relación de reciprocidad en la que no habría lugar ni para la altura del rostro ni para el tercero.

²⁸ Emmanuel Lévinas, “Au-delà du possible” en: *Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, Bernard Grasset/IMEC, 2009, p. 315. En el mismo texto, se expresa la equívocidad del *Eros* con las siguientes palabras: “El amor es disfrute de lo que es trascendente. El amor sexual no es dicho en verdad ni como el erotismo donde se lo interpreta como sensación, ni en el lenguaje espiritual que lo eleva al deseo de lo trascendente.” (*Ibidem.*)

²⁹ Cf. *TJ*, pp. 247-248.

categorías serán vinculadas en un apartado posterior con la temática de la transfiguración de la identidad en la subjetividad erótica en *Totalité et infini*.

4. Lo masculino y lo femenino. ¿Modalidades de la subjetividad?

En *Ética e infinito*, lo masculino y lo femenino aparecen ligados a significaciones que pueden ir más allá de las determinaciones biológicas y referir dimensiones ontológicas diferentes de todo ser humano: “todas esas alusiones a las diferencias ontológicas entre lo masculino y lo femenino parecerán menos arcaicas si, en lugar de dividir la humanidad en dos especies (o en dos géneros), quisieran significar que la participación en lo masculino y lo femenino fuese lo propio de todo ser humano. ¿Sería este el significado del enigmático versículo del Génesis I, 27: ‘hombre y mujer los creó’?”³⁰

El artículo de 1960 titulado “El judaísmo y lo femenino”—texto talmúdico compilado más tarde en *Difficile liberté*—Emmanuel Lévinas distingue y asocia las figuras de lo masculino y lo femenino en la tradición bíblica en sintonía con las sistematizaciones filosóficas que realiza en *Totalité et infini* sobre los mismos aspectos. Lo femenino es asociado a la existencia evanescente del *relajamiento* o *desmayo* en el que la sensibilidad se retira del régimen del ser hacia su porvenir “en la noche de lo oculto, de lo clandestino, de lo misterioso”³¹, retornando a una pura vida sin conceptos que Lévinas describe—en términos peyorativos como indican Palacio³² y Chalier³³—como “animalidad irresponsable”, “infancia sin

³⁰ Emmanuel LEVINAS, *Étique et infini*, Dialogues avec Phillip Nemo, Paris, Fayard, 1982, p. 59. En *El Eros y la Ley*, Stéphane Mosès realiza un estudio exegético del Génesis respecto del sentido de lo masculino y lo femenino, en el que intenta mostrar que “Para la Biblia, la diferencia de géneros está inscrita, desde el origen, en la estructura misma de lo humano. Es necesario entender—afirma—que no se trata de dos atributos de una misma sustancia, sino de una sustancia—lo humano—originalmente dual.” E incluso, más contundente, enfatiza “En otras palabras, la paradoja de la unidad dual, que define la naturaleza misma de lo humano, no es un mero dato antropológico sino que, por el contrario, expresa la verdad misma del Ser.” *El Eros y la Ley. Lecturas bíblicas*, Katz, Buenos Aires 2007, pp. 16-17. Desde una perspectiva de un análisis del pensamiento levinasiano desde una perspectiva estrictamente fenomenológica, Matthieu Dubost afirma que “más allá de la diferencia biológica, lo femenino deviene una categoría transgénica.” (*Op.cit.*, p. 318)

³¹ *TJ*, p. 236.

³² M. Palacio señala, desde una perspectiva crítica, la coincidencia de este planteo con la visión patriarcal de la tradición bíblica. (Cf., *La mujer y lo femenino...*, *Op.cit.*, p. 355). M. Dubost, emite una valoración epistemológica positiva sobre el androcentrismo levinasiano (sin mención de las implicancias filosófico-políticas de la terminología con la que Lévinas caracteriza lo propio de lo femenino): “Entendemos ante todo que el androcentrismo levinasiano, lejos de ser un límite, señala que *es siempre a partir de un cuerpo y por su cuerpo que el otro es recibido*. Dicho de otro modo, toda relación con el otro está sexualmente originada. [...] La diferencia sexual constituye un elemento coherente del pensamiento levinasiano que permite plantear el problema de la aparición de lo inaparente” (*Op.cit.*, p. 319). Tina Chanter plantea que la diferencia sexual opera en la fenomenología levinasiana de un modo análogo a *Stromata* 73 (2017) 135-151

responsabilidad” o “cabeza coqueta, esta juventud, esta pura vida ‘un poco bruta’”³⁴. Lo masculino, por el contrario, está ligado a la vida del espíritu fabricante de conceptos y transformador de la materia, por cuya actividad se produce “la ruptura de la vida espontánea, el fin de la vida instintiva hundida en la naturaleza inmediata”³⁵, a raíz de lo cual se cumple el acontecimiento de *separación* del *ipse* de lo elemental informe. El concepto es retomado en *Totalité et infini* casi en los mismos términos, caracterizando al *yo* a partir de las imágenes de lo *heroico y viril*, compatible con la visión del sujeto de la filosofía occidental. El acontecimiento del *yo* asociado a la conquista del ser a través del *esfuerzo* por mantenerse a distancia del ser sin disolverse en él pero alimentándose de él, coincide con el posicionamiento del sujeto capaz de hacerse cargo de su propia existencia. La modalidad masculina de la subjetividad reside en esta función de conquista del horizonte informe de lo natural pre-objetivado del que se despegaba para ponerlo luego a su disposición mediante los ejercicios de representación y transformación. Por su posicionamiento en la existencia, el sujeto “detenía, al implantarse, el anonimato del *il ya* y determinaba un modo de existencia que hace la luz”³⁶. En este sentido, lo masculino se identifica con la transformación del medio en objeto y con la construcción de verdades traducibles en cifras, constituyendo por esas dos vías el dominio de lo público o de lo común: el mundo de la razón.

No obstante, para Lévinas, el mundo de la razón no es necesariamente razonable, antes bien, la neutralidad de los números y la universalidad de los conceptos hacen de él un lugar inhóspito: “Es duro y frío como esos depósitos donde se acumulan mercaderías incapaces de satisfacer: no logran vestir a quienes están desnudos, ni alimentar a quienes tienen hambre; es impersonal como los galpones de las fábricas y los complejos industriales, donde las cosas fabricadas siguen siendo abstractas, (...) arrastradas hacia el circuito anónimo de la economía”³⁷.

Mientras que la masculinidad del espíritu dirigido hacia afuera conquista el mundo, afirmándose en el ser y arrancándole a la naturaleza “el trigo y el lino por el trabajo del hombre”³⁸, la feminidad se opone a la significación ontológica

la diferencia ontológica en Heidegger y posee una dimensión temporal en clave ética: el porvenir del eros y lo femenino aportan una remisión al presente de la hipóstasis. El carácter positivo de lo femenino en Lévinas reside para la autora en que posee la potencialidad de quebrar las categorías del ser y de crear la posibilidad de la ética. No obstante, la arista negativa subyace en la descripción de lo femenino en acuerdo con el estereotipo tradicional en el que la mujer es reducida al silencio, el ocultamiento, la modestia, la acogida, la domesticidad y la maternidad (Cf. Tina Chanter, *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas*, Pennsylvania, Penn Station Press 2001, pp. 10-20)

³³ Cf. Catherine Chalié, *Figures du féminin*, Antoinette Fouque, Paris 2006, p. 40

³⁴ *TI*, p. 241.

³⁵ Emmanuel LEVINAS, *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel 1976, p. 122 (Se citará con la sigla *DL*)

³⁶ *TI*, p. 137.

³⁷ *DL*, pág. 122.

³⁸ *Ibidem*.

de la conquista y, a contracorriente de ésta, representa un acontecimiento de interrupción de la violencia, de la alienación y de la soledad masculinas. Por cierto, la virilidad del sujeto auto-ponente sufre del contra-peso de la *soledad ontológica* originada por la constante e inacabable remisión del *yo* a sí mismo después del fragor de cada conquista, donde éste, inevitablemente, se recobra en la soledad de su ejercicio de ser el sujeto fundamento de sí y del mundo. La posición de sí, que es también la experiencia primigenia de la posesión, acarrea el deber de remolcarse irremediamente a sí mismo, comportando un hastío de sí. Por la incursión de lo femenino en la vida erótica el espíritu tiene la posibilidad de liberarse del hartazgo e iteración que supone lo masculino.

Tratada como dimensión de recogimiento e interioridad en la Segunda Sección de *Totalité et infini*..., lo femenino inmensurable es, paradójicamente, la condición de medida y coto a la soledad ontológica, consumada tras el sometimiento de la naturaleza y la instauración de un logos universal. En ella la singularidad del individuo es irrelevante. Lo femenino es detención de la alienación y del solitario errar del sujeto abismado en la exterioridad que incesantemente tiene que apresar. Sin vocación de conquista, la sensibilidad femenina es espíritu de acogimiento y abrigo –hogar-. Su función ontológica es la de “alumbrar los ojos ciegos, devolver el equilibrio –superar, en consecuencia, una alienación última, resultante de la virilidad misma del logos universal y conquistador que expulsa hasta las sombras que hubieran podido abrigarlo”³⁹.

Este sujeto viril deviene, en cuanto erotizado, pasivo. El deseo erótico cumple el pasaje de la subjetividad de una modalidad a otra: de *sujeto viril* –identificado con la condición de la posición de sí y de la separación- a una *modalidad femenina* del *yo* que deberá ser comprendido como “La turbación del sujeto no asumida por su dominio de sujeto, su modalidad femenina, que el *yo* heroico y viril recordará como una de esas cosas que contrastan con las ‘cosas serias’”⁴⁰. En efecto, desde la perspectiva de Lévinas, la subjetividad erótica sufre un desorden o alteración de su *masculinidad* en feminidad⁴¹ que podríamos comprender como el pasaje erótico del sujeto comprendido como posición y posesión de sí a una subjetividad dominada por la pasividad de la vida sensible.⁴² En este mismo sentido, Bernard Forthomme advierte que en la fenomenología del eros levinasiano, donde se puntualiza el fracaso de la identidad árquica y monista del sujeto, se introduce la idea de una *afeminación* [*effémination*] del sujeto o desestructuración de la virilidad de la hipóstasis por

³⁹ *DL*, pág. 123.

⁴⁰ *TI*, 248.

⁴¹ Cf. *TI*, pp. 248-249.

⁴² La fenomenología levinasiana que aborda la inversión en la subjetividad erótica de su espontaneidad en pasividad, producida como la imposibilidad de todos los posibles del sujeto trascendental, es una “puesta en cuestión de la virilidad de la sustancia” y una crítica al sesgo de la concepción del sujeto moderna. Cf. “Vocación de herencia. El concepto de hospitalidad en Jacques Derrida y Emmanuel Lévinas”, Tesis Doctoral, 2014, Repositorio Digital de la Universidad de Barcelona., pp. 300-301. Sitio web: www.tdx.cat

la debilidad y el misterio de lo femenino. El factor que impide el empantanamiento del yo en sí como retorno constante del yo a sí es justamente la feminización de la subjetividad. Por tanto, concluye correctamente Forthomme⁴³, la incursión de la subjetividad en la pasividad diacrónica a la que invita lo femenino desembaraza al yo de su sombra y lo abre a un futuro absoluto. Esta apertura o trascendencia hacia el futuro descubre otro modo de subjetivación para el hombre distinto del ejercicio auto-referencial de la conciencia auto-fundante: “El yo, como sujeto y soporte de poderes, no agota el ‘concepto’ del yo, no ordena todas las categorías en las cuales se producen la subjetividad, el origen y la identidad.”⁴⁴

Recuperando una categoría propuesta por Mariana Leconte⁴⁵, denominaremos esta situación de “apertura”, “des-nucleamiento del Mismo”, en tanto manifiesta una sujeción del Mismo a la trascendencia inasible de lo femenino. Consideramos que este des-nucleamiento padecido por el amante cabe ser comprendido a partir de los desarrollos de *Totalité et infini* como un proceso específico de subjetivación cuya interpretación ofrecemos a continuación.

5. A modo de cierre: El des-nucleamiento del *ipse* en la subjetivación erótica. Análisis del sentido temporal de la *ipseidad* dual.

En el eros, el sujeto se dirige hacia un porvenir de lo que *no es aún* comportado por la *ultramaterialidad* del cuerpo de la amada.

La subjetividad erótica conlleva el des-nucleamiento de la identidad monolítica del Mismo por la visitación del futuro puro de la amada, revelada como clandestinidad esencial y misterio en el marco de la proximidad sexual. Dicho des-nucleamiento se destaca por las tres notas siguientes:

En primer lugar, el sujeto no es origen del sentido de su movimiento de trascendencia hacia lo deseado, sino que es lo deseado, la amada, quien anima y ordena el deseo hacia una dimensión desconocida e incognoscible para el sujeto, que nuestro autor da en llamar “futuro puro”. Arrojado por la eficacia sensible del deseo erótico hacia un porvenir irreductible al presente, el yo interrumpe su modo de ser auto-referencial, en la medida en que ninguna de las vivencias que atraviesa en ese ámbito recobrarán sentido a partir de la actividad intencional del sujeto.

En segundo lugar y en correlación con lo anterior, en la relación erótica el fenómeno del gozo –que en *Totalité et infini* constituye la primera modalidad de separación del *ipse*– se lanza en búsqueda de una presa que colme su apetito y lo devuelva más confirmado y sólido a su sustancialidad; pero una vez en relación con la amada, éste se convierte en lo apresado, puesto que el gozo queda sujeto al gozo de la amada, obstaculizando el desarrollo de la “independencia en la dependencia” esencial al

⁴³ B. Forthomme, *op. cit.*, p. 329.

⁴⁴ *TI*, p. 246.

⁴⁵ C.f. Mariana LECONTE, *Racionalidad y proximidad. La significancia ética como origen de la significación en Emmanuel Lévinas*, Corrientes, Edición del autor 2009, p. 84.

gozo. La estructura del gozo – operación primaria de la sensibilidad – implica una dependencia de la sensibilidad respecto de los elementos de los que se nutre, pero sobre todo una superación de dicha dependencia en la independencia de la auto-afectividad que conlleva el ejercicio del gozo de cualquier elemento, pues al gozar de cualquier nutriente, la sensibilidad es también gozo de sí. La independencia del “gozo del gozo” es la primera forma de la separación que pone a la subjetividad sensible en relación consigo misma. Para Levinas el nacimiento de la *ipseidad* se sitúa en la dimensión del gozo y se precisa como una suerte de conciencia primera no reflexiva mediante la cual se concreta la separación de una interioridad respecto de la exterioridad anónima e impersonal del existir puro. El filósofo denomina instante de la hipóstasis a este nacimiento o comienzo de la conciencia (no lógica, sino sensible). Mas en su variedad erótica, el gozo queda atado al gozo de la amada, pues, como refiere nuestro autor: “el yo se lanza sin retorno, se encuentra en el sí de otro: su placer, su dolor, es placer del placer del otro, o placer de su dolor, sin que esto sea por simpatía o compasión. Su futuro no recae sobre el pasado que debía renovar...”⁴⁶. En otras palabras, a diferencia de la lógica que especifica el gozo de los elementos del medio (físico), el gozo erótico indicaría una fisura de la interioridad auto-referencial y autosuficiente de la subjetividad, pues el gozo del amante exige un abandono en el insuperable e invisible “aún no” de lo femenino.

La última parte de *Totalité et infini* explicita el modo en que el eros cumple con la evasión del instante de finitud hacia el futuro puro. En el contacto erótico el amante afecta el desvanecimiento de sus propias potencialidades de apropiación de lo otro – la amada – a la vez que recibe gozoso el amor que la amada tiene de él bajo el régimen inaprehensible de la ternura. La configuración del *ipse* del amante no reside en un gozo que es, en última instancia, independiente. En el caso del gozo erótico el yo se descubre en el sí de otro, de la amada, sin perder por ello su inicial identidad. En la vivencia de la voluptuosidad encuentra un modo de ser para sí que es recibido del amor con que la amada lo ama. En este sentido, el yo-amante es eyectado de sí por el deseo y recobra su identidad en cuanto amante de la trascendencia del otro, esto es, partir de la afección del amor con que la amada lo ama. en el gozo erótico del amante anclado en el futuro absoluto de la ultramaterialidad de la desnudez erótica de la amada implica

En tercer lugar y en conexión con lo anterior, el desnucleamiento erótico de la subjetividad adquiere un sentido temporal que no está presente en el gozo de lo elemental. El arrobamiento del sujeto a su existencia pasiva o femenina en el plano de la vida erótica implica un proceso de subjetivación en el que interaccionan dos niveles temporales diferentes; por un lado, el presente de la representación del sujeto (que reúne también el presente del pasado y el presente del futuro) donde se afinan las condiciones de separación y autonomía del sujeto y, por otro lado, el futuro puro de lo femenino en su inacabable excedencia de aquel presente de la representación. Por tanto, el des-nucleamiento del sujeto, atravesado por la inquietud que genera

⁴⁶ *TI*, p. 249.

esta asimetría temporal, conduce a una fisura de la identidad monista y a la concepción de la identidad dual del sujeto que la fenomenología de la fecundidad retomará y llevará hasta sus últimas consecuencias, encontrando en la relación de paternidad-filialidad la liberación de sí de la subjetividad.

El contenido sensible del Eros consiste en la búsqueda de lo infinitamente futuro (para la conciencia y aún para la caricia) y se dirige, así, hacia “lo que se ha de engendrar”⁴⁷. Incluso en la sociedad íntima de la pareja, donde ambos comulgan en una identidad del sentir, los amantes no se confunden, son separados. La separación del Yo y del Otro en la identidad del sentir es la combustión misma de la voluptuosidad; conserva la apertura constante de porvenir que anima el deseo. La caricia que domina la relación sexual, es la aventura de persecución de ese futuro que Lévinas hará culminar en la mencionada idea de *trans-substanciación* y en el fenómeno de la fecundidad. Coherentemente con los desarrollos efectuados en los textos tempranos (como *De l'existence... y Le temps...*), en *Totalité et infini*, Lévinas encuentra la significación última de *eros* en su orientación hacia la fecundidad.⁴⁸ Orientación que, como veremos a continuación, posee una dimensión temporal. No obstante esto, la relevancia de lo erótico en la filosofía del tiempo del autor no se agota – a nuestro parecer – en la función de fenómeno de tránsito del presente hipostático del sujeto, junto con la temporalidad interna de la conciencia, hacia el futuro puro del hijo (que prorrogaría el tiempo más allá de la muerte de dicho sujeto).

Desde nuestra perspectiva, *Eros* es el acontecimiento que en ambos períodos de escritura lévinasianos realiza aquello que lleva por esencia todo *lapso diacrónico*; a saber, el acaecer de modo refractario al tiempo interno de la conciencia, produciendo en el sujeto un trastorno que pone entre paréntesis todos sus posibles y frente al que se encuentra *expuesto a su pesar u obediente*. Mediante la categoría de *deseo* se precisa la estructura de dicha relación que cumple con lo que es esencial al sentido diacrónico del tiempo: el operar una *desformalización* de su concepción idealista. Dicho en otros términos: por la subjetividad afectada eróticamente le es descubierto al sujeto *otro modo del transcurrir* de su propia existencia, no ordenado ni ordenable por la capacidad de representación del presente, del pasado y del futuro. En el deseo erótico el yo existe en relación con la alteridad de lo femenino que desestructura la intencionalidad de la *Sinngebung*, y vive tal *suceso* sin que el sentido de esas mismas vivencias pueda ser

⁴⁷ *TI*, p. 244.

⁴⁸ Stella Sandford subraya que en la cuarta sección de *Totalité et infini*, el eros sin la descendencia queda fatalmente contaminado de immanencia y sólo puede ser convaldecido a través de la fecundidad. De ahí que el aspecto positivo del Eros parece ceñirse en Lévinas a su funcionalidad con la fecundidad. La autora critica el no desarrollar una fenomenología del Eros sin esa remisión. La sexualidad por el placer y la gratificación misma – observa –, no es considerada; su sentido parecería estar alineado a la posibilidad futura de la ética. (S. Sandford, “Écrire en tanto qu'homme. Lévinas y la phénoménologie de l'Éros”, En: *Sens Public. Revue électronique Internationale*, 2009, p. 21).

constituido a partir de la intencionalidad anticipatoria (tipificante de los objetos)⁴⁹ que permiten a la conciencia asociar una experiencia actual de percepción de un objeto con las anteriores (retenidas), para comenzar a sintetizar su identidad y significación. De modo tal, que el acontecimiento erótico arranca al sujeto del plano temporal *sincrónico* en el que se produce la relación sujeto-objeto y en la que el primero determina al segundo. Ciertamente, el plano de porvenir puro en relación con el cual se articula la subjetividad deseante de los amantes puede conducir a la fecundidad y, a través de la existencia del hijo, otorgarle al Yo una dimensión de tiempo nuevo, por el que éste alcanzaría una “victoria sobre la muerte”. Pero la apertura de una dimensión de tiempo en la fecundidad, aunque conforme el sentido último del eros, no agota por eso todo el espesor temporal de este fenómeno, puesto que ya en su sólo cumplimiento (se produzca o no una desembocadura en la fecundidad del hijo) el Yo asiste a una *desformalización* del tiempo extático y a una vivencia del transcurrir de su existencia producida por la visitación del *futuro puro* de la amada.⁵⁰

Artículo recibido en marzo de 2017. Aprobado por el Consejo Editor en abril de 2017.

⁴⁹ En el planteo husserliano sobre el conocimiento objetual (Hua I, §50) Toda experiencia cotidiana oculta una transferencia analogizante de un sentido objetivo, ya originariamente instaurado, al nuevo caso, con su aprehensión anticipativa del objeto como objeto de un sentido similar. A esta condición concreta del conocimiento se refiere Lévinas cuando dice que “la intencionalidad, por el contrario, lleva en ella horizontes innumbrables de sus implicaciones y piensa en infinitamente más ‘cosas’ que en el objeto al cual se fija.” (Emmanuel Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, Vrin 1967, p. 130).

⁵⁰ La visión de E. Soto Moreño de que “la relación crónica no constituye en sí misma, por tanto, el punto final del trayecto de la liberación del Yo. Ella sola es incapaz de abrir las puertas del tiempo, abrir paso a lo que Lévinas llama auténtico porvenir” (“Vocación de herencia. El concepto de hospitalidad en Jacques Derrida y Emmanuel Lévinas”, Tesis Doctoral, 2014, Repositorio Digital de la Universidad de Barcelona, p 304), nos parece al menos discutible por su exceso, puesto que en la propia situación del eros, se cumple el acaecimiento de un futuro puro, la sensibilidad crónica de lo femenino, revelado como ajeno al Yo y produciendo efectos concretos en éste como la des-nucleación de su identidad.