

LA EPIFANÍA DEL ROSTRO Y EL FENÓMENO ERÓTICO

Roberto J. Walton

Con el lema “todos nos hemos convertido en levinasianos, y definitivamente”¹, Jean-Luc Marion defiende una “reducción a lo dado”² en razón de que el rostro no se fenomenaliza en el modo del objeto o del ente sino que se da en el modo de la interpelación, y la desarrolla, en su obra *Le phénomène erotique* (2003), como “reducción erótica” en la que cada uno toma la iniciativa de amar. Marion señala que su reflexión no tiene que ver con el amor al prójimo en general pensado como “responsabilidad” por Emmanuel Lévinas, es decir, que el amor es amor por una única persona. El amor reposa sobre la individuación, es decir, se juega en una relación de individuo a individuo para siempre. Niega lo universal porque lo que ocurre entre el amante y el amado no puede ocurrir entre nadie más. El amor no puede convertirse en universal: no hay amor ético: “Este es un punto sobre el que tuve largas discusiones con Lévinas y pienso que finalmente admitió mi argumento”³. En esta comunicación me propongo examinar los siguientes temas: 1) la transformación por Levinas de la noción de reducción fenomenológica como consecuencia de la significancia del rostro; 2) su análisis del más allá del rostro en relación con el fenómeno del eros; 3) la transformación de la reducción en reducción erótica según Marion; 4) la relación entre el significado del rostro y la relación erótica en Marion; 5) un esbozo de confrontación entre ambas posiciones.

1. La transformación de la noción de reducción

En el escrito de 1940 “L’oeuvre d’Edmond Husserl”, Lévinas destaca que la fenomenología es “un método para aprehender ‘todo lo que implica un pensamiento como sus propios horizontes’”⁴. En su colaboración para un volumen de homenaje a Husserl en la serie *Phaenomenologica*, afirma que la noción de intencionalidad, en virtud de “los horizontes innumerables de sus implicaciones”, ha mostrado el pensamiento como ligado a algo implícito que no es déficit respecto de lo explícito, de modo que no es puro pensar ni pura representación. Con ello, sostiene Lévinas, comienza un nuevo punto de vista en que el ser no es puesto como correlato del pensamiento sino como fundamento del pensamiento que lo constituye. Este modo de condicionar la actualidad consciente por la potencialidad de la intencionalidad compromete el ideal de soberanía de la representación porque ella encuentra un límite en la implicación necesaria y a la vez imperceptible para el sujeto intencional. Puesto que la actividad de la representación totalizante ha sido superada, y la representación se encuentra colocada en horizontes no queridos, se hace posible una actitud de respeto al otro. Lévinas señala que, en el análisis husserliano de la intersubjetividad, “se depierran bruscamente la relaciones sociales, irreductibles a la institución objetivante que

¹ Jean-Luc Marion, “La voix sans nom. Hommage – à partir – de Lévinas”, *Rue Descartes*, N° 19, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 12.

² Jean-Luc Marion, *Étant donné*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 60. Cf. p. 405 s.

³ “Entrevista a Jean-Luc Marion”, *Nombres*, N° 19, 2005, p. 138.

⁴ Emmanuel Lévinas, *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, p. 44.

pretendía mecerlos en su ritmo”⁵. Merece subrayarse, además, que, en sus reflexiones sobre la técnica fenomenológica contenidas en su contribución al volumen de los *Cahiers de Royaumont* dedicado a Husserl, Lévinas señala que en la pasividad de la impresión descrita por Husserl “se efectúa el arrancamiento del sujeto a todo sistema y a toda totalidad, una trascendencia hacia atrás, a partir de la inmanencia del estado consciente, una retrocendencia” de tal modo que ella “nos conduce más allá de la correlación sujeto-objeto y su privilegio”⁶.

Al interpretar la reducción trascendental como una reducción de lo otro a lo mismo ligado a la propia subjetividad, Lévinas le contraponen, en virtud de “la *demasia* (*surplus*) de la responsabilidad” inherente al para el otro, “la significancia de un significado que va más allá de lo dado y que se distingue de la famosa *Sinngebung* o ‘donación de sentido’”⁷. Esta significancia es la del rostro, considerado no como un espectáculo sino como una voz que llama a la responsabilidad. Negativamente, es lo que escapa a la intencionalidad. Al recapitular los puntos decisivos de *Totalidad e infinitud*, Lévinas señala que “el hecho primero del significado se produce en el rostro”⁸. El rostro significa por sí mismo y no por relación a otra cosa. Toda explicación comienza a partir del rostro que no necesita ser explicado. Solo a partir del para otro puede surgir el fenómeno del sentir como correlativo de una intención. Así, el rostro en su epifanía resplandece como un principio detrás del cual no hay nada. La significancia del rostro “se produce concretamente como una tentación de la negación total y como la resistencia infinita al homicidio de lo otro en tanto otro, en la dura resistencia de sus ojos sin protección, de lo que hay de más dulce y de descubierto”⁹. Positivamente, puesto que habla, el rostro es lo que me hace responsable del otro de modo que no guardo nada para mí y respondo de un modo infinito según una responsabilidad inconmensurable y asimétrica. No hay un yo instalado en el nominativo en su identidad, sino un yo emplazado en acusativo a través de una asignación que me convierte en único e irremplazable sin evasión posible: “Héme aquí: envíame” (Is 6 8). La responsabilidad ante la interpelación del otro constituye “la relación excepcional en que lo mismo puede ser concernido por lo otro sin que lo otro se asimile a lo mismo”¹⁰. Respecto del rostro no me encuentro ante una aparición que se pueda incluir en mis representaciones porque entraña una defeción de la fenomenalidad. En lugar de fenómeno, Levinas habla de epifanía del rostro para subrayar su exterioridad absoluta. En un texto de 1953, Levinas afirma: “La absoluta desnudez del rostro, este rostro absolutamente sin defensa, sin cobertura, sin vestimenta, sin máscara, es sin embargo lo que se opone a mi poder sobre él, a mi violencia, lo que se opone a ello de una manera absoluta, con una oposición que es oposición en sí. El ser que se expresa, el ser que está frente a mí, me dice *no* por su

⁵ Ibid., p. 130. Sobre este aspecto de la relación con Husserl, cf. Jacques Colette, “Lévinas et la phénoménologie husserlienne”, en *Les Cahiers de ‘La nuit surveillée’*, N° 3 (Emmanuel Lévinas, ed. Jacques Rolland), Lagrasse, Verdier, 1984, p. 25 s.

⁶ E. Lévinas, *En découvrant l’existence*, pp. 119, 121.

⁷ Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset, 1993, p. 202. Cf. Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité, Phaenomenologica* 8, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 22.

⁸ E. Lévinas, *Totalité et infinité*, p. 238.

⁹ Ibid., p. 240.

¹⁰ Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l’idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 32.

expresión misma. Este *no* no es simplemente formal, pero tampoco es el de una fuerza hostil o una amenaza; es la imposibilidad de matar a aquel que presenta este rostro, es la posibilidad de reencontrar un ser a través de una interdicción”¹¹.

De ese modo Lévinas llega a una nueva versión de la reducción. Al decir como donación de sentido –como noesis que tiene su correlato en un significado dicho en tanto noema–, antecede un Decir que excede lo dicho, y que, por tanto, no puede ser absorbido por el contenido de lo ya dicho. Toda comunicación exige exponerse al otro, y esto quiere decir que lo dicho no resulta meramente de un decir en tanto donación de sentido, sino que se origina en un Decir que antecede a esa donación: “Antes de colocarse al servicio de la vida como intercambio de informaciones a través de un sistema lingüístico, el Decir es testimonio, Decir sin Dicho, signo dado al Otro”¹². Puesto que antecede a toda identificación del ente como ente en lo dicho correlativo de un decir identificante, el Decir significa “de otro modo que ser o más allá de la esencia”. El ser y la esencia con instituidos por lo dicho en tanto correlato de un decir segundo identificador y tematizador. En tanto significancia de la exposición al otro, el Decir se desfigura al mostrarse en algo dicho, y por eso es necesario reducir o desdecir lo dicho para encontrar el Decir ya no por medio de la identificación y la tematización atada a la esfera del ser y la esencia sino por medio de testimonio del uno-para-el-otro: “El ascenso hacia el Decir es la Reducción fenomenológica en que se describe lo indescriptible”¹³. Interpretar el significado de lo dicho a partir de la significancia del Decir permite el desdecir como “modo propio del filosofar” en su tarea de conocimiento y tematización de lo que no es tematizable. Lévinas se refiere a “la reducción de lo Dicho al Decir, más allá del Logos, del ser y del no ser – más allá de la esencia – de lo verdadero y lo no verdadero – la reducción al significado, al uno-para-el-otro de la responsabilidad”¹⁴.

2. Rostro y más allá del rostro

Lévinas pone de relieve una ambigüedad en el amor humano en tanto es “un acontecimiento que se sitúa en el límite de la inmanencia y de la trascendencia”¹⁵. Por un lado, la intención amorosa va hacia el otro, es decir, hacia el amigo, el niño, el hermano, la amada, los padres, un libro, una cosa, una abstracción, etc. Por el otro, la intención amorosa se encuentra ya atada a un componente de inmanencia antes de descubrir algo trascendente hacia lo cual se orienta. Armonizamos con una personalidad, somos atraídos por un alma hermana, nos orientamos hacia una persona con la que congeniamos. Hay una suerte de elección o ligazón previa por la que ya estamos predeterminados antes de efectuar una elección. Esto significa que el amor se despoja de su trascendencia y se reduce a la inmanencia porque se orienta hacia un ser que le es connatural de modo que la búsqueda se convierte en un retorno a sí. Lévinas recuerda el mito de Aristófanes en el *Banquete* de

¹¹ Emmanuel Lévinas, *Liberté et commandement*, Paris, Fata morgana, 1994, p. 43 s.

¹² Emmanuel Lévinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, *Phaenomenologica* 54, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. 192.

¹³ *Ibid.*, p. 69.

¹⁴ *Ibid.*, p. 58. Cf. p. 231; y Emmanuel Lévinas, *Éthique et Infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 114.

¹⁵ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 1971, p. 232.

Platón: los dioses han dividido a los hombres originarios en dos mitades, y cada hombre busca desde entonces la mitad que se le ajusta a fin de reestablecer la integridad de su existencia. De modo que el amor resulta ser una relación consigo mismo en la inmanencia.

Otra ambigüedad del amor reside en que Lévinas ha distinguido entre el deseo (*désir*) que tiene un carácter metafísico y la necesidad (*besoin*) que puede responder a motivos biológicos, psicológicos o sociales. El deseo se coloca más allá de la satisfacción y la insatisfacción. En cambio, en el amor humano parece haber una coincidencia porque el deseo trascendente que se orienta hacia el otro se transforma en una necesidad y, en cuanto tal, en una manifestación de egoísmo. Nos encontramos con la paradoja de que el otro desempeña el papel de un objeto que satisface una necesidad a la vez que conserva su alteridad: “El amor permanece como una relación con el otro, girando en necesidad; y esta necesidad presupone todavía la exterioridad total, trascendente, del otro, del amado. Pero el amor va también más allá del amado. Por eso a través del rostro se filtra la oscura luz que viene de más allá del rostro, [...]”¹⁶. En la medida en que se tocan en ella la trascendencia y la concupiscencia, la erótica es el equívoco por excelencia que no puede expresarse ni en el lenguaje espiritual que se relaciona con el deseo de lo trascendente ni en el lenguaje sensible que lo interpreta como sensación.

Una nueva ambigüedad aparece si se examina la relación sexual. Es la ambigüedad del pudor insuperable del amor y del impudor en la presentación de la desnudez. Por un lado, el amor intenciona al otro en debilidad. Amar es socorrer al otro en su vulnerabilidad. La mujer amada aparece en una fragilidad extrema, y el amor se asocia con el cuidado, la ayuda y la protección. La epifanía de la amada tiene lugar en un régimen de ternura que se encuentra en el límite del ser y del no ser como un calor dulce cuyo ser se disipa. Por el otro, esa fragilidad muestra un aspecto de crudeza, de ultramaterialidad exhoritante, un espesor no significativo, un paroxismo de materialidad, que se manifiesta en la “desnudez exhibicionista de una presencia exorbitante”¹⁷. El pudor es profanado por la desnudez lasciva, pero no es superado o abolido por la materialidad: “La profanación no es negación del misterio, sino una de las relaciones posibles con él”¹⁸. La profanación implica el quebrantamiento de un secreto que aparece sin aparecer porque hay una simultaneidad de descubrimiento y clandestinidad: “*Lo esencialmente oculto se lanza hacia la luz sin convertirse en significado.* [...] La manera en que la desnudez erótica se produce –se presenta y es– dibuja los fenómenos originales del impudor y de la profanación”¹⁹. En suma: la feminidad es el equívoco de una simultánea fragilidad y no-significancia. Pero la no-significancia de lo lascivo no es la indiferencia estúpida de la materia, de los elementos y las cosas, que se mantienen fuera del ámbito del respeto y el no respeto. Hemos pasado por el rostro y nos encontramos más allá del rostro. Por eso dice Lévinas: “El rostro femenino reúne esta claridad y esta sombra. Lo femenino es rostro en que lo turbio asedia y ya invade la claridad. [...] Esta presencia de la no-significancia en la significancia del

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid., p. 234.

¹⁸ Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979, p. 81.

¹⁹ E. Lévinas, *Totalité et infinité*, p. 234.

rostro, o esta referencia de la no-significancia a la significancia – y donde la castidad y la decencia del rostro se mantiene en el límite de lo obsceno todavía rechazado, pero todavía muy próximo y prometedor – es el acontecimiento original de la belleza femenina, [...]”²⁰.

Otra ambigüedad corresponde a la caricia. Por un lado, en la medida en que es contacto, la caricia se asocia con la sensibilidad, con la afección sensible. Por otro lado, trasciende el nivel de la sensibilidad, es decir, muestra un carácter trascendente. En el contacto con el otro, el sujeto va más allá de este contacto: lo acariciado no es tocado si se habla con propiedad. En medio del abrazo más apasionado, el cuerpo de la amada deja de ser objeto, ente o sustancia para mí. Si bien expresa el amor, la caricia no puede alcanzar una expresión adecuada porque está orientada algo que sobrepasa su supuesto objeto intencional. La caricia solicita algo que escapa a su propia forma en dirección al porvenir. Porque el cuerpo se desnuda de su forma para ofrecerse como desnudez erótica. Por eso mienta más allá de un ente. Solicita lo que se sustrae como si no fuera todavía. Es una intencionalidad de búsqueda y no de desvelamiento porque marcha hacia lo invisible. Es alimentada por lo que no es todavía, pero por algo que es totalmente distinto de lo posible porque no se ofrece a una anticipación. Se trata de una dimensión original de la ausencia. Lévinas contrapone esta ausencia al vacío de una nada abstracta porque como ausencia se refiere al ser de una manera peculiar que escapa a la esfera de lo posible. Precisamente porque busca algo que no es posible, la caricia no es una aspiración a la posesión en el sentido de superar la resistencia y obtener el consentimiento de la amada. Esto se debe a que el cuerpo acariciado no es el organismo de la fisiología ni el cuerpo propio o “yo puedo” vivido de la fenomenología: “La anticipación aprehende posibles; lo que busca la caricia no se sitúa en la perspectiva y en la luz de lo asible. [...] En lo carnal de la ternura, el cuerpo abandona la condición de ente”²¹.

Según Lévinas, el comportamiento erótico no mienta intencionalmente un objeto en el sentido de Husserl ni es la realización de posibilidades inherentes a un proyecto en el sentido de Heidegger. No se orienta hacia una meta futura porque el arrebato y el placer del abrazo erótico no implica un estar orientado hacia metas futuras. Además, en el comportamiento erótico, lo que es sentido es a la vez algo que siente de modo que el supuesto objeto es al mismo tiempo sujeto y el supuesto sujeto es también objeto. Por eso la relación intencional sujeto-objeto resulta ser inadecuada. El erotismo no convierte al otro en objeto sino que es el juego de dos subjetividades en que otra siente lo mismo que siente la otra. Puesto que excluye al tercer en una soledad a dos, la relación entre enamorados no es una relación social: “La acción común de lo sintiente y de lo sentido que la voluptuosidad realiza, clausura, cierra, sella la sociedad de la pareja. La no socialidad de la voluptuosidad es positivamente la comunidad de lo sintiente y lo sentido: el otro no es un sentido solamente sino que en lo sentido se afirma lo sintiente, como si un mismo sentimiento fuera sustancialmente común a mí y al otro; no a la manera en que dos observadores tienen un paisaje común o dos pensadores una idea común”²².

²⁰ Ibid., p. 240.

²¹ Ibid., p. 235.

²² Ibid., p. 243.

3. Nueva transformación de la reducción

Según Marion, el rostro produce una inversión de la intencionalidad y la fenomenalidad según la cual se pasa del objeto visible al rostro vidente e invisible. Esto modifica radicalmente el horizonte del análisis fenomenológico porque debe dar cuenta de un contrafenómeno que es irreductible a la objetividad intencional. Partiendo de la definición heideggeriana de fenómeno como aquellos que se muestra en sí mismo y a partir de sí mismo, Marion sostiene que un fenómeno solo llega a mostrarse en sí y a partir de sí mismo porque en primer lugar se da en sí y a partir de sí mismo. El rostro se fenomenaliza porque se da en el modo de la interpelación: “[...] el rostro se da como una interpelación y no se muestra (no se fenomenaliza) sino en la medida en que el adonado responde”²³. Que no muestre nada significa que el rostro no se da. Antes bien, se da a través de la interpelación. Marion interpreta la interpelación que el otro realiza como un viraje de la “visión vidente producida por el ego” a la “palabra entendida, recibida por el ego”. Esto implica la ruptura de la primacía de la mirada del yo, porque la interpelación no muestra sino que da testimonio de un rostro que permanece no visible. No se ve el rostro sino que se experimenta su impacto. Soy tocado y conmovido por el rostro que no se descubre como un fenómeno identificable como los otros. Es necesario leer su donación a partir de la superficie de lo dado porque solo puede aparecer indirectamente y de contragolpe como un pliegue. Entonces toda la fenomenalidad se debe a la donación sin privilegiar los modelos del ente y el objeto. Además, Marion generaliza la cuestión de modo que una fenomenalización ajena a la objetividad y la entidad no se limita al rostro ni al horizonte de la ética, sino que pertenece a la fenomenalidad saturada en que lo dado excede lo anticipable por medio de significados y lo manifestable como objeto. Esto sucede no solo con el rostro sino con el acontecimiento histórico, la obra de arte, la propia carne y la revelación. La interpelación proviene del fenómeno saturado que se declina de estas maneras sin que la naturaleza del llamado dependa de su especificación. En todos los casos, hay también una función originaria de la responsabilidad, y ella consiste en tener que responder al fenómeno en tanto se da.

Según Marion, un caso de la reducción radical a lo dado es “la reducción erótica del ego al amante”²⁴. Ella se contrapone a la reducción epistémica como reducción que remite los objetos, y el ego como objeto, al sujeto que certifica a la vez la certeza de los objetos y su propia autocerteza. Si bien la certeza de los objetos puede desvanecerse, la autocerteza del ego no puede desvanecerse. De ahí su privilegio, pero encierra dos problemas. Por un lado, la certeza es certeza de objetos, y el ego no tiene el modo de ser de los objetos sino el modo de ser del poder ser y la apertura del mundo. Por el otro, la certeza depende del ego. El yo se autocertifica del mismo modo que certifica los objetos. La certeza es un producto del ego porque resulta de la decisión de producir la certeza, y esto la afecta de contingencia. Por estar referida a un objeto y resultar de una autocertificación, la certeza es vana.

²³ Ibid., p. 404.

²⁴ Jean-Luc Marion, *Le phénomène erotique*, Paris, Grasset, 2003, p. 202.

Para descubrirse como un fenómeno libre de vanidad, es necesario reemplazar la pregunta “¿soy yo?” por la pregunta “¿se me ama de otra-parte?” como primera formulación de la reducción erótica. Solo puede darme seguridad contra la vanidad aquello que me sobrepasa radicalmente, esto es, el ser amado. Por tanto, a la certeza de sí por sí se contrapone una seguridad venida de otra parte en virtud de la reducción erótica, que da lugar a una triple transformación del espacio, el tiempo y la ipseidad. Respecto del espacio, cancela el orden de lo homogéneo porque instituye un lugar insustituible y fijo desde el que recibo el en otra-parte y que no puede ser convertido en un aquí. No habito aquí sino allí desde donde me adviene el en-otra-parte. En este sentido se trata de un aquí más radical e irreductible que nada tiene que ver con el aquí en que me encuentro geográficamente porque es un aquí del que no puedo alejarme. Respecto del tiempo, la reducción erótica cancela el tiempo como orden de lo sucesivo porque instituye el futuro como espera indefinida y dolorosa del advenimiento del en-otra-parte, el presente como momento inesperado e imprevisto del pasaje del en-otra-parte, y el pasado como clausura de la espera y la cancelación de todo en-otra-parte. Respecto de la ipseidad, la reducción erótica me refiere al punto en que me descubro afectado en tanto yo insustituible. Si la pregunta “¿se me ama de otra parte?” tiene una respuesta positiva, el advenimiento del otro me afecta del modo más íntimo, y lo mismo sucede si tiene una respuesta negativa. Me encuentro ahí donde me afecta un posible en-otra-parte: “El *ahí* que me recibe o me consigna no depende, pues, en primer lugar del ser (‘ser o no ser’, la cuestión no es tal), sino de un posible amor (‘¿se me ama de otra-parte?’ tal es la cuestión)”²⁵.

Puesto que no se puede responder a la pregunta “¿se me ama de otra-parte?” por medio del amor a sí mismo y la ilusión de perseverar en el propio ser, es necesario radicalizar la reducción erótica mediante una segunda formulación “¿puedo amar, yo el primero?” que se despliega en tres momentos. Un primer momento es la decisión de hacer como si yo amara el primero en un avance en que se procede por anticipación sin presumir la reciprocidad. El ego se descentra en vista de un centro por venir. Con la decisión de amar que toma el amante que se avanza antes de que el otro aparezca, se da una intuición que tiene el carácter de una tonalidad afectiva amorosa y se incrementa en la medida en que el amante progresa hasta convertirse en una intuición saturante. Esta intuición está polarizado hacia un otro virtual como referencia intencional, y es ciega porque carece de un significado.

La definición habitual de fenómeno como lo que plenifica un significado a través de la intuición no puede aplicarse al fenómeno del otro. Por un lado, en la reducción erótica radicalizada, me decido a amar por avance, y el amar amar provoca tan solo desde mí mismo la tonalidad afectiva amorosa que tiene el carácter de una intuición. Esta autoafección por mi vivencia amorosa solo confirma mi condición de amante, pero no hace visible al otro que yo amo. El problema no consiste en confirmar por intuición un significado vacío sino en fijar un significado preciso a la intuición sobreabundante y vaga provocada por la decisión de amar por avance. Por otro lado, el significado debe validar a

²⁵ Ibid., p. 65.

título de otro la decisión que resulta de mi decisión de amar por avance. Debe fijar mi intuición y de ese modo hacerme manifiesto el otro como un fenómeno de pleno derecho. El significado no debe representarme el otro y rebajarlo a objeto, sino hacerme experimentar la alteridad radical del otro como un significado que ya no es provocado por mi intencionalidad sino por una conraintencionalidad como un choque irrefutable de la exterioridad que contradice mi intencionalidad.

No puedo conferir al otro ni los significados que atribuyo a los objetos y entes del mundo ni los vagos significados que despliega mi intuición de amante. Unos y otros no me imponen nada de otra-parte sino que disimulan y aun destruyen al otro. Entre los significados que puedo imponer al otro está el de matarlo, y precisamente este significado se vuelve contra mí a través del rostro que se me impone y me significa de un modo constrictivo “No matarás”. El rostro no proporciona una nueva intuición frente a la del cuerpo. Desde el punto de vista intuitivo, el rostro “no se beneficia con ningún privilegio frente a otras partes del cuerpo humano”²⁶. No permite ver más que otras superficies. Y no se trata de que me oponga la palabra porque el silencio puede interpelarme. No hay nada intuitivamente especial en el rostro, y, sin embargo, fija mi mirada y mi atención como ninguna otra cosa porque me opone el origen de la mirada que el otro pone sobre el mundo y sobre mí. El rostro del otro se apodera de mí por la mirada que pone sobre mí, es decir, por la conraintencionalidad que ejercen sus ojos. Sobre este significado que se impone al imperio del ego, Marion escribe: “En estricto rigor, no habría que hablar de rostro del otro, porque la alteridad del otro solo se impone a mí ahí donde un rostro se opone a mí; tampoco habría que hablar, conforme a una buena lógica, de rostro en general, ni de otro en general, sino solamente de *tal* otro, designado por *tal* rostro – entendiéndose que no veo jamás un rostro universal o común, sino siempre tal rostro, que me opone *tal* alteridad, diciéndome que no lo mate – de no llegar ahí donde él se yergue”²⁷.

El segundo momento de la reducción erótica radicalizada es el de la recepción del significado del otro. El rostro se me opone y me impone un significado que solo consiste en la prueba de su exterioridad, resistencia y trascendencia respecto de mí. Ahora bien, el significado se caracteriza por su universalidad ética y la intuición de amante por su individualidad y su carácter erótico. No obstante, no se debe renunciar al horizonte del amor sino ir más allá del horizonte ético y desplegar el significado “No matarás” explicitando no tanto lo que significa éticamente para mí sino lo que significa respecto del otro. Así, la conminación de no matar significa la exterioridad pura que yo buscaba en el avance que desencadenó la reducción erótica radicalizada a fin de fijar mi vaga intuición amorosa. La exterioridad tiene la iniciativa, y esto se revela en que toma de palabra. Y la exterioridad de la palabra –del Decir en términos de Levinas– no tiene medida común con el lenguaje que se despliega gracias a ella –lo dicho en términos de Lévinas– y no puede convertirse en objeto: “[...] el lenguaje puede convertirse en objeto, no la palabra en tanto palabra tomada por otro, que puede retirarla”²⁸.

²⁶ Ibid., p. 158

²⁷ Ibid., p. 160.

²⁸ Ibid., p. 164.

Puesto que se da de tal manera que nunca se convierte en un significado disponible, el significado del otro se da como un “¡Heme aquí, yo, tu significado!”. El significado se impone a mí como venido del otro y se da como pudiendo no darse. Surge del fondo de un en-otra-parte que no puedo producir, provocar o invocar. Además de una inversión de la relación entre significado e intuición, hay una donación de un significado inconstituible y absolutamente exterior a mi intuición de amante: “El fenómeno amoroso no se constituye a partir del polo del ego que yo soy; surge de sí mismo cruzando en él el amante (yo que renuncio a la condición de ego autárquico y aporto mi intuición) y otro (él, que impone su significado oponiendo su distancia). El fenómeno erótico aparece no solamente en común a él y a mí y sin un polo egoico único, sino que solo aparece en este entrecruzamiento: *Fenómeno cruzado*”²⁹.

Ahora bien, la recepción del significado del otro se efectúa en el común “¡Heme aquí!” del juramento. El otro no solo debe decirme “¡Heme aquí!” en el instante sino que debe prometerlo para todo instante todavía por venir: “No debe decirme el significado, debe prometerlo. El significado, que permite él solo a mi intuición hacer aparecer el fenómeno del otro para mí surge como un *juramento* – o falta para siempre”³⁰. No se debe hablar de un fenómeno común ni de dos fenómenos distintos sino de un fenómeno cruzado con dos intuiciones fijadas por una único significado. Cada uno de los dos egos se da como un mismo significado, “¡Heme aquí!”, con el que asegura al otro por medio de un juramento. Este significado común es puesto en fenómeno por dos intuiciones irreductibles: “Un solo fenómeno porque hay un solo significado; sin embargo, un fenómeno a doble entrada, porque es manifestado según dos intuiciones”³¹. El fenómeno cruzado tiene, pues, el privilegio de hacer visible la comunión de una dualidad: dos intuiciones corroboran un solo significado.

4. Rostro y erotización

Al momento de recepción del significado del otro en el común “¡Heme aquí!” del juramento sigue, como tercer momento de la segunda formulación de la reducción erótica, la erotización única de cada carne por la otra. Mi cuerpo difiere de las cosas físicas inertes porque tiene además la condición de carne, es decir, el privilegio excepcional de sentir las cosas. Y solo puede sentir las cosas en la heteroafección porque a la vez se siente a sí misma en una autoafección. Siento una cosa al tocarla y además me siento a mí mismo. Además de las cosas inertes y mi carne están los otros, es decir, otras carnes cuyo sentir no puedo sentir yo en mi propia carne. Si sintiese al otro en mi propia carne, lo relegaría a cosa física. Y aunque pudiera sentirlo sin convertirlo en cuerpo, desaparecería como otra carne porque se identificaría con la mía. Experimento la otra carne como tal porque, a diferencia de las cosas físicas, no me resiste sino que me hace un lugar en ella. Esta recepción por la carne del otro me da mi propia carne a la vez que doy su propia carne al otro por medio de mi carne en una doble pasividad.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid., p. 165.

³¹ Ibid., p. 167 s.

Puesto que el otro me da lo que no tiene, es decir, mi carne, y yo le doy lo que no tengo, es decir, su carne, cada uno es “el depositario de lo más íntimo del otro”³². Por eso solo conozco como mío lo que me adviene de otra-parte en una inadecuación erótica que es lo único que me permite acceder a mí mismo. Esta inadecuación erótica por la cual mi intimidad está depositada en el otro no me enajena sino que me permite acceder a mí mismo. Mi carne vive confundiendo esta pasividad con su actividad. El otro no aparece directamente como cosa u objeto sino indirectamente, según la fenomenalidad de su carne, como aquel que me fenomenologiza a mí mismo como mi carne. Por tanto, la dificultad del fenómeno del otro no se debe a su alejamiento, a su pobreza o a su trascendencia supuestos, sino a su inmanencia absoluta en la medida en que posibilita una recíproca toma o asunción de carne: “[...] el otro aparece en la medida misma en que me da mi propia carne, que despliega como la pantalla en que se proyecta la suya; su propia fenomenalización se juega en su toma de carne, y, recíprocamente, mi toma de carne manifiesta su puesta en gloria. Nos convertimos cada uno en el fenómeno del otro convirtiéndonos cada uno en carne el uno para el otro”³³. Esta reciprocidad depende del juramento y a la vez lo realiza. Por un lado, depende del juramento sin el cual ni el otro ni yo podríamos asumir racionalmente el cruzamiento de nuestras dos carnes, cada una apareciendo no en sí, sino en la otra y únicamente en la otra: “Ella lo realiza porque, sin esta erotización compartida, el juramento común permanecería como un comportamiento lingüístico abstracto, que no se fenomenologiza en ninguna parte, y no me individualizaría como tampoco a ningún otro”³⁴.

La erotización substituye el cuerpo que yo tengo como una residencia asignada o secundaria por mi carne en la que gozo o sufro en persona. Como toma o asunción de carne me viene de otro, y este otro es el único que puede darme esta carne. Es necesario llegar a transcribir en mi carne propia la carne del otro. Ésta me da inmediatamente mi carne, y se manifiesta en mi propia carne indirectamente. Al dejarme erotizar por el otro, erotizo también al otro y lo dejo aparecer en mi carne. Mi erotización ofrece a la carne del otro su único fenómeno posible: “Este proceso erótico mutuo no admite límites ni condiciones – porque solo él nos asegura nuestra fenomenalidad de amantes. Lo que implica que el otro se me convierte en carne sin restricción ni excepción, así como yo me convierto también en carne para él. Mi carne no experimenta una parte sino la totalidad del otro, y recíprocamente. Nada de él ni de mí debe quedar al margen. La erotización debería idealmente recapitular todo en una ola que sumerge y levanta toda carne unívocamente. La erotización sin resto se realiza en todas partes en el mismo sentido”³⁵. En la relación sexual, por tanto, una onda atraviesa a dos cuerpos para convertirlos en una infinita toma o asunción de carne. Todo se erotiza, incluidos los órganos sexuales que dependen del cuerpo y no de la carne ya que trabajan para la especie sin mí y aun en contra de mí. La puesta en carne, o asunción de carne, se extiende a ellos y los sumerge en una kenosis erótica.

³² Ibid., p. 191.

³³ Ibid., p. 192.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid., p. 195.

En el rostro erotizado se ve la carne en tanto ella se siente y se experimenta. Se ve la carne individualizada y adonada a sí misma. Y esa carne es inaccesible a la mía. Exhibe una trascendencia por la que difiere por siempre y desde siempre de mí. Su mirada me hace comprender que vibra bajo el impacto de su carne que yo le doy, y que puedo darle porque no la experimento. Y en su mirada él ve que me convierto en mi carne. Se establece una comunión que no elimina la separación de las dos carnes. Cada uno aparece en el otro sin confundirse con él. Así, las carnes se cruzan en un único fenómeno amoroso. Sobre el rostro erotizado, Marion escribe: “Veo en él la trascendencia realizada del otro por la cual difiere de mí para siempre y desde siempre – su carne en gloria. Si él me mira todavía, me hace comprender que él recibe en este instante mismo en que se distingue de mí, justamente porque él vibra bajo el impacto de su carne que yo le doy porque no la experimento y puedo así abandonársela a él. Y, recíprocamente, él ve en mi mirada que me convierto al fin en mi carne, a distancia irremediable de la suya. Comulgamos pero en la distancia de nuestras dos carnes. Ellas se cruzan por la misma reducción erótica en un único fenómeno amoroso – cada uno apareciendo en el otro sin confundirse jamás. El cruce de nuestras carnes en nuestras miradas suspendidas hace aparecer por fin nuestra alma común. Al menos a nosotros los amantes”³⁶.

Marion concluye que la cuestión del amor solo puede abordarse correctamente “a partir del momento en que se ha reconocido la necesidad fenomenológica de una reducción radical a lo dado – de la reducción erótica del ego al amante, al avance y finalmente a la carne en gloria”³⁷.

5. *Dos visiones sobre el amor*

La siguiente comparación se centra en la fenomenología levinasiana del eros y en el análisis de Marion sobre la carne que se excita, y es incompleta porque no se examinan los fenómenos de la fecundidad del lado de Lévinas y el tercero que viene del lado de Marion. Cabe detenerse en algunas diferencias en medio de las obvias semejanzas y el reconocimiento por Marion de sus raíces levinasianas.

En primer lugar, Lévinas contraponen la responsabilidad como nombre severo del amor al prójimo al eros. En cambio, Marion sostiene que el concepto de amor ha sucumbido porque la filosofía ha recusado no solo su primacía sobre el ser sino su unidad. Un concepto serio de amor se caracteriza en principio por su unidad o por su potencia para mantener en conjunto significados que el pensamiento no erótico separa. No cabe la distinción entre amor (ἔρως) y caridad (αγάπη), es decir, entre el deseo supuestamente posesivo y la benevolencia supuestamente gratuita, entre la pasión irracional y el amor racional (de la ley moral). Según Marion, “el amor solo se dice en un sentido único”³⁸.

En segundo lugar, Marion rechaza el universal ético. El privilegio del rostro depende de que pone en escena el mandato de no matar de un modo imperativo como una

³⁶ Ibid., p. 200.

³⁷ Ibid., p. 202.

³⁸ Ibid., p. 15.

exigencia ética que el otro establece en una trascendencia absoluta: “[...] extraño al mundo, otro que yo, teniendo derecho sobre mí por la intencionalidad que me impone, el otro aparece muy directamente como una cara icónica (sin fachada para ver), que me ve a distancia”³⁹. Es una adquisición definitiva que el rostro introduce la conminación: “¡No matarás!”. Ahora bien, Marion se pregunta si este fenómeno ético no es anulado por la onda erótica que invade la carne del otro y llega hasta su rostro. El problema es si la ola de la erotización que baña el rostro va más allá del otro y lo hace desaparecer como tal.

La respuesta señala que el privilegio del rostro no depende ya de una altura ética. El rostro del otro ya no dice “¡No matarás!”, no solo porque carece de dudas al respecto y dice “¡Heme aquí, ven!” sino también porque hemos abandonado el universal ético para esforzarnos uno y otro en su particularidad y en mi particularidad. No se trata de un prójimo que obliga universalmente, sino de un yo y de un tú: “En situación de erotización mutua, en que cada uno da al otro la carne que no tiene, cada uno solo intenta individualizarse al individualizar al otro, y por eso traspasa y transgrede precisamente el universal. O por lo menos lo intenta. Poco importa, de hecho, que se sitúe el rostro erotizado (el suyo, el mío) más allá o más acá del rostro ético, siempre que se reconozca que *aquí* el universal no tiene ningún derecho ni la última palabra. Lo cual confirma la imposibilidad en este caso de la sustitución: no puedo ni sustituir otro a este, ni sobre todo sustituirme a él; mi carne tampoco podrá nunca sustituirse a la suya, ni recíprocamente, puesto que ella se experimenta al experimentarla – y solo se trata de eso” (198 s.).

La ética pierde su privilegio porque se esfuma el universal ético y no renuncio a mi prioridad para reconocérsela al otro. Respecto del otro ya no se trata de “cumplir mis deberes con él” (*lui rendre mes devoirs*) sino, manteniendo mi avance sobre él, de “rendir las armas en él librando su carne” (*lui rendre les armes en lui délivrant sa chair*). Debo conservar mi avance sobre el otro a fin de dar al otro su carne que yo no tengo y recibir la mía que el otro me da sin tenerla, esto es, de adonarse el uno al otro dándose recíprocamente la condición de adonado. El adonado es “aquel que se recibe él mismo (su carne) de lo que él recibe (la carne del otro)”⁴⁰.

En tercer lugar, aprovechando los aportes de Michel Henry, Marion nos ofrece una muy precisa explicitación del tema levinasiano del acto común de lo sintiente y lo sensible. Marion se ocupa de un “experienciar (se) experienciar (se)” como un modo de fenomenalización en el cual 1) yo experiencio que siento la otra carne (por definición de mi carne), 2) yo experiencio que la otra carne me siente (por definición de la otra carne), 3) la carne del otro siente que la siento y que la siento sentirme, y 4) cada una de las dos carnes, por tanto, siente el experienciar del experienciar de la otra. Se trata de un experienciar que experiencia un experienciar y que a la vez es una autoafección que experiencia una autoafección. Hay una “indistinción entre el sentir y el experienciar de mi carne que

³⁹ Ibid., p. 198.

⁴⁰ Ibid., p. 199.

experiencia no solo el sentir recíproco sino el experimentar de la otra carne”⁴¹. En el cruce de las carnes no hay confusión ni mezcla. Son irreductibles porque cada una surge de su sentir. Cada una da a la otra lo que no tiene. Tampoco hay separación ni división, porque las dos carnes experimentan la misma realización erótica. Hay una inmanencia y trascendencia recíproca. Se trata de un único cruce de dos carnes irreductibles que se unen de un modo inmediato de tal modo que cada una se recibe de la otra.

En cuarto lugar, la fusión de rostro y gozo en la gloria del rostro resulta ser para Marion una alternativa frente al contraste levinasiano entre el rostro y el más allá del rostro, entre rostro y clandestinidad. Según Marion, una vez erotizado, el otro se muestra con más evidencia como un rostro que recibe de mí su “carne en gloria” o “carne glorificada”, es decir, recibe de mí una gloria que, en su carne, ilumina en primer lugar el rostro. El rostro nunca ha sonreído tanto como ahora que goza. El desdibujamiento de la universalidad ética no significa un desvanecimiento sino una acentuación de la trascendencia del otro porque su rostro me dice algo. Su rostro testimonia la realización sin resto de la carne. Cuando la onda de erotización lo sumerge, el rostro del otro me dice que la toma de carne recapitula ahora todo su antiguo cuerpo. Toda su carne se convierte en rostro: “[...] en este instante, su rostro testimonia la realización sin resto de su carne y, en este sentido, toda su carne se convierte en rostro, como un ‘cuerpo glorioso’ se resume en una sola gloria, la gloria misma de su rostro”⁴². Marion da dos ejemplos: “Miremos la carne de una joven parturienta que tiene al niño recién nacido en sus brazos, carne que remonta hasta su rostro en que se encarnan indistintamente el sufrimiento que desaparece, el placer difuso y la alegría que se vuelve sobre sí. Miremos al Resucitado (y no siempre tan solo el cadáver del Crucificado) en el retablo de Isenheim, donde el rostro emblaquece y casi desaparece, salvo los ojos, en la gloria que sumerge su carne – desde ahora definitivamente viva, irresistible por haber sabido *no* resistir, aun a la peor muerte. El rostro erotizado también recapitula toda su carne; en su mirada, veo – si es que veo algo – la ola irreprimible de su carne que surge en él, que lo da a sí mismo por la primera vez”⁴³.

La ausencia de un contraste entre la dimensión del rostro y una dimensión que va más allá del rostro se consolida con la consideración de la fidelidad. El fenómeno erótico requiere una fidelidad larga y profunda. Y esta fidelidad requiere la eternidad. No puedo adonarme a amar si limito la intención y su significado, es decir, el “¡Heme aquí!” a un tiempo finito. Esto anula el amor desde el principio, y no en el vencimiento del plazo. Amar por un tiempo determinado, y aun con un mutuo acuerdo, significa no amar en absoluto: “Amar provisoriamente – sin sentido, contradicción en los términos”⁴⁴. Si se convierte en una mentira, la intención de una fidelidad con la afirmación “¡Te amo!” puede engañar al otro pero no a mí que la profeso. No es posible decir “¡Te amo!” y excluir la obligación de fidelidad porque se trata de una contradicción performativa. Soy infiel a mí mismo porque no quiero permanecer fiel al otro: “Así, amar exige no solamente la fidelidad, sino la

⁴¹ Ibid., p. 190.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid., p. 199 s.

⁴⁴ Ibid., p. 287.

fidelidad para la eternidad. La fidelidad temporaliza, pues, el fenómeno del amor, asegurándole su único futuro posible”⁴⁵.

La interrupción del fenómeno erótico no pone en cuestión su definición por medio del juramento. El avance del amante se extiende mucho más lejos que la erotización automática de la carne que no puede sostener por mucho tiempo el juramento. A diferencia de la erotización, el avance requiere la eternidad. Así, el amor niega la contingencia porque no se puede amar sin decir que se amará eternamente en una individuación del absoluto. Todo amor en el momento de realizarse implica una eternidad: “Decir que el absoluto se juega en un individuo, una jugada personal y que por lo tanto puede lograrse históricamente, implica un desafío inaudito a la racionalidad de la razón suficiente. Aquí la individuación solo puede mantenerse por la fe, en el sentido de la *fides*, por la confianza de uno hacia otro. La confianza como riesgo, pero primero y sobre todo como la confianza frente a frente”⁴⁶. Hay una dimensión escatológica del amor. La relación con el absoluto no puede mediatizarse en el presente, y por eso un amor verdadero se caracteriza por ser un amor que va hasta el final: “Un amor que no contemplara la posibilidad de ir hasta el final no merece ni el nombre ni la dignidad del amor. No hay amor en el presente. ¿Qué es amar a alguien sino garantizarle, cuando menos, que estaremos allí para cerrarle los ojos cuando muera –y tal vez para abrir los ojos con él cuando todo ya esté muerto y la muerte también”⁴⁷.

Por último, Marion ofrece una nueva versión de la anterioridad diacrónica de la responsabilidad. La tercera formulación de la reducción erótica surge cuando se advierte que ella no es el resultado de mi avance sino que ella se adelanta a mi avance: “Tú, tú me has amado el primero”. Esta última oscilación en el centro de gravedad del análisis se debe a que descubro que el otro había comenzado a volverse amante antes que yo. Aquello que yo buscaba ya me había hallado: “Cuando avanzaba perdido en mi propio avance, amante ciego, sin saber a quién amar, ni cómo, sin duda otros amantes, más antiguos que yo, me seguían con la mirada, velaban por mis pasos y me amaban ya a mis espaldas a pesar de mí. Para que yo entre en la reducción erótica, hace falta que otro amante me haya precedido, y, desde allí, me interpele en silencio”⁴⁸.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ “Entrevista”, p. 134.

⁴⁷ Ibid., p. 137.

⁴⁸ J.-L. Marion, *Le phénomène erotique*, p. 331.