



udp UNIVERSIDAD
DIEGO PORTALES

EL TRAUMA, ESA DEUDA IMPAGABLE:
Huella, pasividad y temporalidad en el traumatismo en Sigmund Freud y
Emmanuel Levinas

MANUEL UGALDE DUARTE

Tesis para optar al grado de Magíster en Pensamiento Contemporáneo

Profesora Guía: Aïcha Liviana Messina

INSTITUTO DE FILOSOFÍA

Santiago, Chile

2020

Agradezco la inclusión y el financiamiento parcial de esta tesis en el Proyecto Fondecyt Regular n° 1140113 titulado *“El problema de la responsabilidad frente a la deconstrucción de la Ley en la obra fragmentaria de M. Blanchot. Perspectivas sobre la articulación entre ética y filosofía”* cuya investigadora responsable fue la Dra. Aïcha Liviana Messina.

Dedico esta tesis a mi madre, Teresa Aurora Duarte Torres, quien ha abandonado este mundo sólo en parte, y que sigue como testimonio en aquellos en los que, sabiéndolo o no, fuimos marcados por su huella.

Tabla de contenidos

1. Agradecimientos	2
2. Dedicatoria	3
3. Introducción y problema	5
4. Metodología	27
5. Capítulo 1: El trauma como huella sensible	29
5.1. La huella del Otro	29
5.2. La huella sensible	36
5.3. La huella freudiana: de la memoria como representación a la huella	44
6. Capítulo 2: El trauma como diacronía temporal	59
6.1. La temporalidad anárquica de Levinas	59
6.2. La temporalidad del trauma en Freud	74
7. Capítulo 3: El trauma como pasividad	82
7.1. La pasividad pneumática	82
7.2. Corporalidad, sexualidad y <i>schreck</i> en Freud	95
8. Conclusiones y comentarios finales	107
9. Bibliografía	116

Introducción y problema

El perpetuo gesto de interrogación que Emmanuel Levinas infunde dedicada y decididamente en su obra a la institución filosófica es uno que, de acuerdo a lo que plantea Derrida en su ineludible ensayo sobre el autor titulado *Violencia y Metafísica*, "...[s]e despliega con la insistencia infinita de las aguas contra una playa" (Derrida, 2012 [1964] p.114n). Arrastrando una y otra vez con su vaivén de aguas una interrogante que no pretende disolver a la misma pregunta que articula a la filosofía como proyecto, sino más bien desplazar el horizonte que delinea su respuesta.

Y es que para Levinas la respuesta ante la pregunta ya clásica de qué es lo que nos trasciende –qué hay más allá de nosotros mismos en la exterioridad– ha tenido la propensión a ser respondida por la filosofía en la convicción de su dominio por medio de la representación o de su asimilación por el pensamiento. El Ser de los fenómenos, su esencia o su sentido, se asegurarían por medio de su intelección. Esto significa que toda relación con lo exterior tarde o temprano se traduce a conocimiento: se despliega como una operación a través de la cual lo singular se reduce por su asociación a categorías y a predicaciones, y por ello deviene abstracto y particular¹. El sujeto de conocimiento que toma la posición o que intenciona un fenómeno por medio de este sistema de referencias, remitentes y categorizaciones, es quien decide qué es el objeto². Dicho en otros términos, es en *relación a nosotros como cognoscentes* que se mostrarían los fenómenos en su quietud, silencio e inercia:

El conocimiento objetivo, aunque siga siendo desinteresado, no por ello deja de estar menos marcado por el modo en que el ser cognoscente ha abordado lo Real. Reconocer la verdad como develamiento es conectarla al horizonte

¹ Un particular, cabe mencionar, es de todas formas miembro de una categoría, individuo de una predicación, a diferencia del singular, que en un sentido estricto sería extranjero a cualquier medida.

² Esta descripción reduce la complejidad del asunto, pero para efectos del presente estudio no ahondaremos exhaustivamente en ello. No es que el sujeto propiamente tal sea quien determina y amolda a lo otro, al modo que Procusto lo hiciera en su lecho. Ocurre que el sistema de categorías del Ser y del Pensamiento también suspenden al propio sujeto cognoscente y lo transforman en un elemento de su mismo circuito, al mismo modo de ese oficial que termina sacrificado en la máquina que había silenciado a tantos condenados en la *Colonia penitenciaria* de Kafka.

del que la devela [...]. El ser develado es con relación a nosotros y no καθ' ἑαυτόν [por sí mismo] (Levinas, 1997 [1961] pp.87-88).

Es por esto que, para Levinas, el sujeto de conocimiento se queda "...encerrado en su conciencia subjetiva", porque esa pretensión de trascendencia intrínseca a toda la filosofía ha tendido ha permanecer "...encallad[a], dejando al yo cautivo de sí mismo" (Levinas, 1997 [1961] p.9). En otras palabras, como afirma Levinas: "la filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser" (Levinas, 1997 [1961] p. 66). Allí entonces, donde la ontología reduce lo otro a una organización fundamentada en categorías que silencian la expresión de lo que aparece, es que se construye un sistema cerrado e impermeable que Levinas denomina *totalidad*. En ese punto deja de ser posible cualquier forma de trascendencia.

Ante esa suerte de cierre y asfixia es que Levinas en cambio se dedica a buscar "...un pensamiento filosófico refractario a los prestigios y a las pretensiones del Mismo", que pueda contemplar "*lo singular que el discurso ni puede expresar sin idealizarlo*" (Levinas, 1987 [1978] p.316, énfasis añadido). Para esto, afirma que una filosofía que se deje guiar por la alteridad del otro podrá encontrarse con ese "resplandor de la exterioridad o de la trascendencia" (Levinas, 1997 [1961] p.51), en la medida que lo propiamente otro del Otro se da como excedencia al pensamiento, en su expresión o relación con nosotros, superando los lineamientos de la representación, y expresándose como un significado desproporcionado e incontenible desde el pensamiento, frustrándolo. Aquello que del otro excede los lineamientos de las categorías del cognoscente, y que no se da ni al pensar ni a la vista, sino que como su expresión, es el *rostro*³. Levinas usa la noción de rostro

³ El rostro resulta un concepto capital en la obra de Levinas. Por ello merece decirse algunas cuestiones, aunque sea al margen, sobre lo que dicha noción implica en el marco de su obra *Totalidad e infinito*, puesto que es allí donde parece trabajarla con mayor énfasis y cuidado. El rostro se manifiesta destruyendo (Levinas, 1997 [1961] p.73) y deshaciendo (Levinas, 1997 [1961] p.89) la misma manifestación y forma que ofrece, pero de ello no se implica que se presente como lo informe (Levinas, 1997 [1961] p.159). Esto puesto que su modalidad de relación no tiene que ver con el aparecer o la tematización, sino con el modo en que esta modalidad se frustra cuando se le enuncia desde ahí. Por cierto, no es que no se le pueda enunciar y violentar por medio de la representación, pero el rostro es, en su cara positiva el desborde y exceso a la idea y la representación (Levinas, 1997 [1961] p.73), su relación con el Yo que pretende abordarlo es "...*más allá* de la forma." (Levinas, 1997 [1961] p.89,

metafóricamente para lenguaje entendido como expresión y contacto desde el Otro en su alteridad, como una presentación personal (Levinas, 1997 [1961] p.160) expresiva del otro como exposición a la interrogación (Levinas, 1997 [1961] p.196) sin referencia a ninguna otra instancia más que él, perforación de toda imagen y representación (Levinas, 1997 [1961] p. 172) por plástica y compleja que pueda ser, cuestionamiento de la soberanía del yo (Levinas, 1997 [1961] p. 189) . Es en la manifestación del rostro, por lo tanto, que puede darse esa trascendencia propia de lo infinito, en la que su concepto siempre será sobrepasada por el exceso de manifestación que no logra nunca retratar:

La manifestación καθ'εαυτόν [por sí mismo] consiste para el ser en decirse a nosotros, independientemente de toda posición que hayamos tomado frente a él, en expresarse. Aquí, contrariamente a todas las condiciones de la visibilidad de los objetos, el ser no se coloca en la luz de otro, sino que se presenta él mismo en la manifestación que debe sólo anunciarlo [...]. La experiencia absoluta no es develamiento sino revelación: coincidencia de lo expresado y de aquel que expresa, manifestación, por eso mismo privilegiada del Otro, manifestación de un rostro más allá de la forma (Levinas, 1997 [1961] p.89).

De este modo, Levinas va interrogando desde el mismo hálito que contiene el pensamiento filosófico de Occidente, en búsqueda de ese otro modo de relacionarse con la exterioridad que viene siendo siempre el Otro. Lleva, como señalé, un intento

énfasis añadido). En ese sentido lo que intenta señalar o destacar Levinas con la noción de rostro se vincula a una experiencia con lo propiamente exterior, con lo que no se presenta ni se asimila, sino que se expresa "...por sí mismo y no con referencia a un sistema." (Levinas, 1997 [1961] p.98). Esta falta de referencia a todo sistema permitiría dar cuenta propiamente tal de "...la noción de lo inmediato". (Levinas, 1997 [1961] p.74). Esa inmediatez, del que se expresa por sí mismo, es el contacto de la exposición de la primera palabra, previa a toda captación, ya no un "qué" sino un "quién" que se contacta sensiblemente no sólo al modo ante-predicativo, sino que excede toda relación a la predicación. El rostro es el modo en que Levinas intenta afirmar la existencia de una relación de sentido anterior filosóficamente a las representacionistas, una que -como seguiremos viendo- no tiene que ver con lo que el Yo tenga que decir sobre el otro, sino con la expresión cara a cara del prójimo que ocurre por vía de una afectividad pasiva. Como afirma Levinas: "En ningún grado, pues, [el rostro] es el ser objeto, está fuera de toda dominación. Esta separación frente a toda objetividad significa positivamente, para el ser, su presentación en el rostro, su expresión, su lenguaje. Lo Otro en tanto que otro es Otro. Es necesaria la relación del discurso para «dejarlo ser»: el «develamiento» puro, en el que se propone como un tema, no lo respeta suficientemente. Llamamos justicia a este acceso de cara, en el discurso. Si la verdad surge en la experiencia absoluta en la que el ser brilla por su propia luz, la verdad sólo se produce en el verdadero discurso o en la justicia." (Levinas, 1997 [1961]p. 94).

de dar una respuesta filosófica al mismo tiempo que problematiza a la misma institución filosófica en la búsqueda de esos hiatos e intersticios que pueden dar cuenta de un más allá. Como se pregunta el autor: ¿acaso “...la intencionalidad es el único método de la `donación de sentido`? ¿Lo sensato es siempre el correlato de una tematización y de una representación? ¿Está **No se encontró ningún encabezado**. el pensamiento encomendado de entrada a la adecuación y a la verdad?” (Levinas en Poirié & Levinas, 2006 p. 125)⁴.

Si no se atiende bien la pregunta de Levinas, puede no verse la gravedad con la que toca el núcleo mismo de la constitución de sentido. Y, fruto de ello, Levinas se ve en la necesidad de retornar al núcleo de esta cuestión, es decir, a la pregunta por el sujeto y la subjetivación. De alguna forma uno podría plantear que ese es uno de los movimientos que va de *Totalidad e Infinito* hacia *De otro modo que ser*, de forma que al preguntarse por la posibilidad de relaciones más originarias y no teóricas con la alteridad, el movimiento se desplaza a preguntarse por el tipo de sujeto y de subjetividad que se implica en esa relación. Mientras que el pensamiento de Occidente⁵ ha considerado que el sentido se constituye

⁴ Levinas afirma que su esfuerzo es filosófico y que por ello no está en contra del conocimiento. Esto me parece de suma importancia apuntalarlo. Del hecho que el rostro del otro ha sido dejado fuera del pensamiento filosófico y del pensamiento occidental, no se colige una preterición a la ciencia y a la técnica, o al conocimiento que de ellas se desarrolla. El cuestionamiento es profundo, sin duda, pero no implica negar o guillotinar al conocimiento teórico. Esto, por ejemplo, lo afirma de modo claro en su *Prefacio* a su compilación de artículos *Fuera de sujeto*: “No se trata de poner en duda el conocimiento. El ser humano admite sin duda el ser tratado como objeto y se abandona al saber en la *verdad* de la percepción y a la luz de las ciencias humanas. Pero tratado exclusivamente como objeto, el hombre es también maltratado y no reconocido. Ello no quiere decir que la verdad hiera o sea indigna de él. Pero el propio surgimiento de lo humano en el ser es la interrupción del ser perseverando en el ser [...] *despertando súbitamente al pensamiento un orden más alto que el conocer* [...]” (Levinas, 1997 [1987] p.16, énfasis añadido).

⁵ Se puede entender que al hacer referencia a Occidente, Levinas no habla de una cierta territorialidad, espacialidad o geografía, como tampoco de un hecho o momento puntual históricamente determinado. “Occidente” (que opera similar a la noción de “Grecia”, “pensamiento europeo”, o en otros lados lo llama “Humanismo”) da cuenta –más bien- de un modo o forma de estructuración de la relación con los fenómenos o de aprehensión de los entes, que nació con el pensamiento y reflexión de los griegos. Esa relación se da a través de la ilustración de la exterioridad por medio del pensar. Paola Marrati entiende la acción del Levinas de *Totalidad de infinito* en esta línea justamente como “...la tentativa [...] de interrogar el conjunto de la tradición filosófica occidental a partir de su origen griego. *Origen griego que no remite a ningún lugar empírico, sino a un sistema de categorías y de conceptos fundamentales, elaborados por primera vez en Grecia, que estructuran todo el discurso filosófico*. Estos conceptos son dominados, según Lévinas, por ‘la supremacía del Uno y del Mismo’ (Lévinas, *Le temps* 20) y hacen de la larga historia de la filosofía una historia que se mantendría a la sombra de Parménides...” (Marrati-Guénoun, 2013[2005] p.197, énfasis añadido). Por lo mismo es que se puede plantear que uno de los autores que funda en la tradición filosófica esta suerte de ‘estructura’ o ‘episteme’ es Platón en la *República* en el Libro VI (507c y ss.) en donde explica el conocimiento analogándolo a partir de la percepción sensorial visual en su relación entre el ojo y el color *mediado* por la Luz. Allí Platón afirma que el conocimiento inteligible al ser análogo al perceptual, supone un medio (en tanto soporte y mediador) que como la luz, abre su transparencia para ser aprehendido. Ese medio es la Idea. (cf. Platón, 2007). Mientras que la percepción iluminada permite establecer lo múltiple de los objetos, el pensamiento mediado por la idea

estrictamente por vía del conocimiento, la representación y la presencia, el correlato subjetivo ha emergido recortado exactamente a la medida que contesta esa necesidad: “la esencia sigue su desarrollo de presencia como ostentación, como fenomenalidad o como aparecer, y precisamente en cuanto tal, *requiere un sujeto a modo de conciencia y lo reviste como llamado a la representación*” (Levinas, 1987 [1978] p.261, énfasis añadido). Cuando el sujeto se descubre y se funda a sí mismo tal y como conoce el mundo de fenómenos, termina por ocurrir que todo lo subjetivo se limita “...conforme a la fórmula de Brentano y retomada por Husserl, o representación o bien algo fundado por la representación” (Levinas, 1987 [1978] p.262). Debido a esa economía de la representación, el conocimiento de los fenómenos convoca y solicita a un cierto tipo de sujeto y de subjetivación. En la filosofía occidental se ve que el Yo es un ser de conciencia pura, que se autocontiene a sí mismo como pensamiento ejemplar: “...lo subjetivo [...] se convierte en la matriz de todo lo pensable” (Levinas, 1987 [1978] p.163) precisamente porque la subjetividad se hace puro pensamiento⁶. En ese contexto es que Levinas entiende claramente que la pregunta por otras formas de

establece lo Uno que se constituye como esencia. El modelo de la luz como mediador será fundamental en la estructura de inteligibilidad y de relación con todo alteridad. Esto es afirmado continuamente por Levinas en *Totalidad e Infinito*: “Para la tradición filosófica del Occidente, toda relación entre el Mismo y lo Otro, cuando no es ya la afirmación de la supremacía del Mismo, *se remite a una relación impersonal en el orden universal. La filosofía se identifica con la sustitución de las personas por las ideas, del interlocutor por el tema, de la exterioridad de la interpelación por la interioridad de la relación lógica*” (Levinas, 1997 [1961] p.110, énfasis añadido). Esa ‘supremacía’ del pensar o de la intelección sobre los fenómenos que se abordan o se presentan es lo que denominará como ontología. Como ya se afirmó antes con Levinas: “La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser.” (Levinas, 1997 [1961] p.67). Occidente sería el sistema en el que se fundarían y fundamentaría un sistema total en la que nada ni nadie puede hablar por sí mismo. Eso es lo que significa la sustitución de personas, interlocutores y exterioridad. Ahora bien, no es que los sujetos no emitan signos ni símbolos, ni usen el lenguaje, sino que el lenguaje no dice nada propiamente de ellos. Quien habla no habla, sino que es hablado por un sistema. Sistemas que “acechan a los interlocutores” (Levinas, 1976 p.309, traducción propia) haciendo que las palabras se transformen meramente en “los síntomas de la superestructura” (Levinas, 1976 p.309, traducción propia). Los singulares se transforman y pertenecen cada cual a una especie asignada (Levinas, 1982b) Por ello es que eso que parece lenguaje termina siendo “arma de astucia y dominación” (Levinas, 1982a p.56), “cartas falsificadas” (Levinas, 1976 p. 310, traducción propia) o “brujería del lenguaje” (Levinas, 1982a p.56) dado que no tiene “la fuerza de salir de las ficciones” (Levinas, 1976 p.310) en las que se mete. Esas ficciones o seducciones no solo desorientan a los sujetos, sino que los hacen perderse entre ellos y de sí mismos. Es por esto que Levinas afirma que “[e]n ese mundo sin palabra, se reconoce el Occidente entero” (Levinas, 1976 p.310, traducción propia)

⁶ Del mismo modo lo sostiene en *Entre Nosotros* (Levinas, 2001 [1991]/ 1985 p.187): “Pensamiento, inteligencia, espíritu, psiquismo, todo ello sería *conciencia* o estaría en el umbral de la conciencia. Y la conciencia del hombre sería una modalidad perfecta de ello, conciencia de un yo *idéntico* en su yo *pienso* que contempla, engloba y se apercibe, bajo su mirada tematizante toda alteridad. Esta perspectiva del pensamiento se llama intencionalidad”.

relacionarse con la exterioridad solicita a su vez un sujeto disponible y abierto a vincularse desde otras modalidades que el Ser, el Pensamiento y la Intencionalidad.

Lo llamativo es que el interés de Levinas no se limita sólo a señalar que existe un sujeto abierto a relacionarse desde otra modalidad radicalmente distinta al pensar, sino más drásticamente sostiene –y ahí la novedad de la reflexión y la propuesta del autor– que la subjetividad se fundaría en esa otra modalidad. Al introducir *De otro modo que ser* Levinas es claro al respecto de su intención: “[e]ste libro se presenta entonces como una defensa de la subjetividad, pero no la tomará al nivel de su protesta puramente egoísta contra la totalidad, ni es su angustia ante la muerte, sino como fundada en la idea de lo infinito” (1987 [1978] p. 52, énfasis añadido). Podemos observar que lo que se busca es sostener que la subjetividad se funde no ya en un Yo cognoscente, sino en que pone el fundamento en el exceso que implica el Otro; un movimiento que resulta absolutamente inédito y radical desde la filosofía porque pretende renunciar al Ser como forma de entender la humanidad y la singularidad.

Pero, ¿por qué puede resultar tan inusitado este movimiento para la filosofía? Porque ya no entiende a la subjetividad como una expresión del Ser y el pensar, sino justo a la inversa: como la modalidad en la que se da un desgarrón de la esencia, como un *de otro modo que el ser*. “Nuestra interrogación sobre lo *de otro modo que ser* presenta en la hipóstasis misma del sujeto, en su subjectivación, una excepción un no-lugar [...] *al margen* del absoluto que ya no se dice en términos de ser” (Levinas, 1987 [1978] p.63)⁷. Se puede afirmar de otra forma, que fundando la subjetividad en el rostro, en eso que no puede transformarse en fenómeno, se da una relación propiamente más allá que desgarrar la ontología. Por ello se ve que el sujeto no es dueño ni señor de sí, sino que está *sujeto a otro*, pero de un modo invisible, que no puede ser representado. El sujeto es justamente un sujeto en ese preciso punto donde se funda y se relaciona ya no desde una actividad y control, por mínimos que sean, sino en su *absoluta pasividad por el rostro del Otro*:

⁷ Subjetividad como la excepción al Ser, es sostenida en distintos lugares por Levinas: “...la excepción de «lo otro que el ser» [...] significa la subjetividad o la humanidad, el *sí-mismo* que repudia las anexiones de la esencia” (Levinas, 1987 [1976] p.51).

El sí mismo no puede hacerse, sino que ya está hecho de pasividad absoluta y, en este sentido, es víctima de una persecución que paraliza toda asunción que pudiese despertarse en él para ponerlo para sí, pasividad del apego ya tejido como irreversiblemente pasado, al margen de toda memoria, de todo recuerdo [...] una huella que no se puede convertir en recuerdo (Levinas, 1987 [1978] p. 170).

Entender a la subjetividad como una excepción de ese tipo, resulta una tarea perdida de antemano para la filosofía y el pensamiento occidentales. Será de una enorme complejidad porque la filosofía que le permitió generar una cierta forma de apertura a esta cuestión, estará recortada exactamente por los mismos límites que el pensamiento ontológico occidental. Para Levinas en parte existe una reivindicación del “...espíritu de la filosofía husserliana” (Levinas, 1987 [1978] p.266), toda vez que es la reducción la que le permitiría “...la restitución de las nociones al horizonte de su aparecer, horizonte desconocido, olvidado o desplazado en la ostentación del objeto, en su noción, en la mirada absorbida exclusivamente por la noción” (Levinas, 1987 [1978] p.266). Sin embargo, la noción de horizonte que le provee y entrega la fenomenología en el acto intencional, resulta insuficiente para ese pensar que va más allá, que busca el exceso incontenible. El horizonte como operación e idea siempre se restringe de *ir hacia lo más allá*. Ello porque el horizonte como línea visual que demarca y delimita lo visible de lo invisible supone *un quedarse acá*, de este lado, en la superficie del espacio visible y medible que observa ese límite. Es allí donde la fenomenología es tributaria nuevamente del Ser a pesar de su aliento que indica el más allá, pero no lo atraviesa.

Así, la intencionalidad, concepto central del proyecto husserliano, se transformará en una carga pesada. Desde ese filamento “...nada pueda suceder[le] al ser clandestinamente, [...] nada pueda desgarrar el hilo de la conciencia[;] es algo que *excluye del tiempo la diacronía irreductible*” (Levinas, 1987 [1978] p.82, énfasis añadido), o dicho en otros términos, no hay pasividad originaria posible. Por ello es que Levinas se ve en necesidad de “...renunciar a la intencionalidad como el hilo conductor” del sentido (Levinas, 1987 [1978] p. 125), dado que se ve solicitada una *inversión* absoluta de ésta (cf. Levinas, 1987 [1978] p.99): “Esta inversión de la

conciencia es indudablemente pasividad”, pero una sin asunción posible, y por lo mismo, desgarró clandestino de la conciencia (Levinas, 1987 [1978] p.166).

Pero no sólo es la intencionalidad la que impide e imposibilita el deseo de dar cuenta a la subjetividad como ese más allá. También lo hace más ampliamente, nuestras lenguas en general, que se han construido y han sido “...tejidas alrededor del verbo ser” (Levinas, 1987 [1978] p.46), y que por tanto operan en el mismo sentido de la intencionalidad que se quiere abandonar.

Allí emerge una doble complicación: no es sólo que deba pasar el horizonte de la intencionalidad, sino que el trabajo de decir lo más allá del verbo “ser” deberá ser hecho con un lenguaje habitado por este verbo. En esa labor Levinas no se deja engañar, puesto que entiende que la tarea de la filosofía es justamente hacer ver las chispas de lo indecible y del más allá por medio de este mismo lenguaje que usamos. Esa traición que “probablemente constituye la tarea misma de la filosofía” es el precio a pagar por la “indiscreción respecto a lo indecible” (Levinas, 1987 [1978] p.50)⁸.

Levinas entiende que tal tarea debe ser hecha en la audacia⁹ de la búsqueda de materiales y lenguajes que permitan dar el salto para enunciar esa excepción que es la subjetividad. Pero para que esta excepción ocurra, el lenguaje debe ser empleado de un modo tal que permita sugerir o destellar los enigmas que van más allá del Ser: “El lenguaje excedería los límites del pensamiento sugiriendo, dejando sobreentender sin hacer entender nunca” (Levinas, 1987 [1978] p.251). Y dichas sugerencias y sobreentendidos que exceden pueden aparecer “...desnudas en el dicho poético y en la interpretación al infinito que éste reclama”, o también “...en el dicho profético, que desprecia sus condiciones en una especie de levitación” (Levinas, 1987 [1978] p.251)¹⁰. Levinas podría denominar a este tipo de formas

⁸ Levinas lo afirma con claridad en este fragmento: “El Decir indecible se presta a lo Dicho, a la indiscreción sierva del lenguaje abusivo que divulga o profana lo indecible, pero se deja reducir sin difuminar lo indecible en la ambigüedad o en el enigma de lo trascendente donde el espíritu alentado retiene un eco que se aleja” (Levinas, 1987 [1978] p.96)

⁹ cf. Levinas, 1987 [1978] pp.95-96

¹⁰ Esto no sólo está elaborado en la década de los setenta con toda claridad. Durante los cincuenta, que es donde aún no abandona el horizonte de la fenomenología es reiterado de modo desperdigado una y otra vez por el autor en distintos textos. Ahí todavía contorsionaba a la fenomenología para poder hacerla decir lo indecible para ella. Es en ese contexto que el autor consideraba que para poder dar cuenta de ciertas realidades que van más allá de la fenomenología había que hacer “ciertas *formulaciones absurdas*” en relación con lo que

lingüísticas como ‘incoherentes’ o ‘ilógicas’ en la medida que “...no descuentan ni la locura sin retorno, ni tampoco los intervalos de la locura” (Levinas, 1987 [1978] p.251).

De allí es que el interés filosófico de Levinas se vea dirigido a “introducir barbarismos” (Levinas, 1987 [1978] p. 260) y a buscar “formas de pensamiento diferentes de la intencionalidad, es decir, formas de pensamiento *solicitadas por lo que las desborda*” (Levinas, 1994[1975-1976] p. 178, énfasis añadido). La tarea para dar cuenta de esta subjetividad fundada en el otro es clara: buscar, apelar y evocar esas tradiciones que le puedan prestar lo que arriesgaré a denominar como “terminología del desborde”, en su posibilidad de expresar lo que excede al pensamiento, y así abrir “otros modelos de inteligibilidad” (Levinas, 1994[1975-1976] p. 192) que no entiendan una correlación inexpugnable entre ser y sujeto. Levinas afirma con mayor o menor claridad que en el lenguaje poético, profético y delirante¹¹ se pueden dar tales condiciones.

En ese contexto, resulta digno de atender el lugar que ocupa la conceptualidad psicopatológica en la obra *De otro modo que ser*¹². Porque, como se puede observar, en ésta aparecen una serie de nociones y apelaciones vinculadas a dicha área de reflexión. Entre estas podemos encontrar los conceptos de, por ejemplo, *delirio, locura, insomnio, obsesión, psicosis y traumatismo*. Nociones que no se introducen en lo absoluto a modo de ejemplo, o comentario

la misma fenomenología había propuesto (Levinas [1959b] p.207n, énfasis añadido), dado que tales formulaciones podrían solamente ser los “...caminos que hay que recorrer si se quiere *aprehender estas realidades*” (Levinas [1959b] p.207n). De ahí que el autor trató hacer algunas formulaciones que resultaban absurdas para el mismo discurso fenomenológico con la finalidad de liberar las formulaciones sobre el más allá de las *absurdas formulaciones* del “... terreno de lo patético y de lo religioso en el que hasta entonces se acantonaban” (Levinas [1959a] p.191, énfasis añadido). Lo dice de otro modo también, que éstas formas absurdas son “[a]proximaciones que las lenguas acumulaban en sus etimologías y que hasta el momento sólo se permitían los *poetas* y los *profetas* gracias a la metáfora y la ‘visión’” (Levinas, 1959b p.194, énfasis añadido). Vemos como antes ya vislumbraba a la incoherencia y a la ruptura de la lógica como el camino a tomar.

¹¹ Para insistir el punto en boca de Levinas, y no pensar que es una mera audacia o un barbarismo de mi parte, cito un fragmento de *De otro modo que ser* que va en esa dirección: “En su Decir, es Dicho enunciado y Ser, pero también testimonio, inspiración del mismo por el Otro, más allá de la esencia, desbordamiento del propio dicho mediante una retórica que no es otra cosa que un espejismo lingüístico, que es un exceso de sentido del cual la conciencia sola no sería capaz, posibilidad al mismo tiempo de ideología y de *delirio sagrado*; ideología que se debe circunscribir por medio de la lingüística, la sociología y la psicología; *delirio que debe ser reducido por la filosofía para referirlo a la significación, al uno-para-el-otro, a una misión hacia el Otro en la gloria del Infinito*” (Levinas, 1987 [1978] p.231, énfasis añadido)

¹² Esta misma evidencia es la que hace interrogarse a Ricoeur: “¿Por qué ésta subida a los extremos: obsesión, herida, traumatismo? ¿Por qué esta escalada de lo pático en *patético y patológico*?” [“Pourquoi cette montée aux extrêmes : obsession, blessure, traumatisme? Pourquoi cette surenchère du pathique en pathétique et pathologique?”]. (Ricoeur, 1998. p.21, énfasis añadido).

marginal para el problema filosófico que se trabaja, sino que resultan centrales en la conceptualidad y en la arquitectura misma de los problemas que intenta resolver Emmanuel Lévinas.

Ahora bien, el caso de la noción de traumatismo es de particular importancia, puesto que se plantea como parte del objetivo de la misma obra. En su *Nota preliminar* del libro, Levinas afirma que su intención es la de "[r]econocer en la subjetividad una ex-cepción que echa por tierra la conjunción de la esencia [...]; pensar esta abnegación [...] como una exposición sin [piedad¹³] *al traumatismo de la trascendencia* conforme a una susceptión más pasiva [...] que la receptividad, la pasión y la finitud" (Levinas, 1987 [1978] p.42, énfasis añadido). De este modo, Levinas define con cierta claridad que el traumatismo resulta fundamento de la subjetividad. En ese punto, la pregunta cae por su propio peso, pues ¿por qué se ve Levinas en la necesidad de recurrir a un término que hasta ese punto había sido fundamentalmente utilizado y discutido en el marco de los trastornos mentales por la psicología, el psicoanálisis y la psiquiatría? De lo que he desarrollado hasta acá, puede adelantarse que lo que puede parecer virtud, resulta una necesidad de un cierto lenguaje que se preocupa justamente de dar testimonio de esas experiencias de exceso y desborde al pensamiento occidental.

En ese punto es de particular interés para nuestro problema la omisión en la que Levinas incurre –una omisión que, desde luego, no se debe en lo absoluto a la ignorancia, y que puede hablar en cambio de un proyecto que se ejerce en virtud de esa omisión– en relación a Sigmund Freud; autor relevante a su época y que acompaña, podría decirse, todo su trayecto filosófico sin apenas haber sido mencionado más que en contadas ocasiones. Como señalamos, esta omisión podría parecer antojadiza, pero un examen más cuidadoso lo muestra como un genuino problema.

Ello porque fue precisamente Sigmund Freud y no otro quien habilitó y puso en circulación el sentido que el concepto de traumatismo mantiene hasta nuestros

¹³ En la versión castellana se traduce "sans merci" como "sin agradecimiento" en vez "sin piedad". Para restablecer ese equívoco de sentido lo cambio en el fragmento citado. (Levinas, 2004 [1978] p.10)

días en su vinculación a otras nociones como el de pasividad, afectividad, alteridad y subjetividad.

Si bien la noción de trauma tiene una trayectoria larguísima como concepto dentro de toda la cultura occidental, y en el área de la medicina somática también es empleada desde sus albores; es relativamente reciente su lugar en la psicopatología, la psiquiatría y la psicología. Es recién en los ochenta del siglo XIX que su uso empieza a aparecer. Uno de los primeros autores al que se le atribuye un uso más sistemático es al psiquiatra Emile Kraepelin que vincula esta noción a la producción de sintomatología psíquica; sin embargo, su uso se limitaba a señalar el efecto mecánico de noxas orgánicas en el sistema psíquico. Lo que significa que el trauma es la herida psíquica causada como el efecto de daño orgánico y funcional. Por su parte, y paralelamente es Oppenheim que en 1888 publica su libro "*Die Traumatischen Neurosen*" en el que estudia en profundidad a 42 pacientes analizados y tratados en el Hospital *Charité* de Berlín, víctimas de accidentes laborales. Allí limita la concepción de cierto tipo de afección neurótica que tendría una génesis traumática. En su descripción afirmó que las condiciones suficientes y necesarias para la aparición de este tipo de afección se vincula a una vivencia afectivamente potente (*shock*) que pone en riesgo la propia vida y, del mismo modo, la aparición de una herida física producto del accidente. Lo que parece interesante de esta definición es que la sintomatología psíquica requiere no sólo de tal herida física, sino también de una experiencia violenta en lo psíquico que no deja ninguna secuela corporal, salvo la sintomatología que se constituye como una neurosis¹⁴. De todos modos, para Oppenheim, el resto de las neurosis no resultaban unidades patológicas como la que él proponía, sino como meras simulaciones.

Se podría establecer que el significado del traumatismo entendido como algo propiamente psíquico comenzaría recién a gestarse tanto con Hoppenheim como junto a la figura de Charcot y a sus discípulos de *La Salpêtrière*. Fue este último autor el primero en establecer que los signos y síntomas corporales que una serie

¹⁴ "Tel est, au sens strict des termes employés, la signification de la notion de névrose traumatique : une maladie du système nerveux (névrose), sur la base d'un traumatisme physique à l'occasion duquel l'esprit a été également choqué" ["Este es, en el sentido estricto del término, el significado de la neurosis traumática: una enfermedad del sistema nervioso (neurosis), basada en un traumatismo físico en el que la psique también ha recibido una conmoción".] (Pignol & Hirschelmann, 2014 p.429).

de pacientes manifestaban resultaban producto de impresiones afectivas. Esas impresiones afectivas operaban como traumas psíquicos que engendraban las histerias, las obsesiones y una serie de otras enfermedades mentales que el psiquiatra francés detallaría con una meticulosidad muy propia de los alienistas de la cual él resultaba heredero, y que hasta el día de hoy resultan útiles. De todos modos, y aún cuando Charcot le daría cierta relevancia al contenido afectivo como Hoppenheim, aquél seguiría sosteniendo que el fenómeno traumático es el resultado de una susceptibilidad originada por alteraciones orgánico-cerebrales, y por lo mismo, el estímulo que causara el trauma resultaba ciertamente indiferente: para el psiquiatra era irrelevante si los síntomas aparecían tras una fuerte impresión de un choque de trenes, debido a una hipnosis inducida en los salones de clases del Hospital, o como efecto de una seducción infantil, puesto que la explicación residía en una particular actitud patológica derivada de la noxa cerebral. Charcot, como el localizacionista que era, suponía que la *sugestibilidad* derivaba de una alteración cerebral específica aunque nunca corroborada –denominada diátesis¹⁵– que transformaba las percepciones en *traumáticas*, y no el trauma psíquico el que generaba la sugestibilidad en relación a los otros.

Con todos estos antecedentes es recién en Freud y Janet que el trauma tomará la forma en la que la entendemos hasta la actualidad.

Pierre Janet fue un psiquiatra discípulo de Charcot, y como ha mostrado Ellenberger en su minucioso y ya clásico estudio sobre el Inconsciente, con Freud mantuvieron una compleja relación de deuda y negación mutua –que terminó, en los hechos, en un mayor olvido de Janet que de Freud hasta nuestros días–. De todos modos es importante señalar que es Janet uno de los primeros autores que interpreta la sugestibilidad y el resto de los síntomas como derivada del retorno de contenidos de un espacio *subconsciente* reprimido. Como Freud, Janet interpretaba

¹⁵ La diátesis charcotiana puede definirse así: “La diathèse, comme la dégénérescence, c’est la réponse métaphorique la plus élégante qu’on puisse trouver à la nécessité de penser une cause qui échappe à la localisation. La “diathèse”, c’est une sorte de lésion inlocalisable, une lésion non lésionnelle, si l’on veut, une lésion “constitutionnelle” et non localisée, un état général, une tendance de l’organisme” [“La diátesis, como la degeneración, es la respuesta metafórica más elegante que se puede encontrar a la necesidad de pensar en una causa que escapa a la localización. La “diátesis” es una especie de lesión no localizable, una lesión no lesional, si se quiere, una lesión “constitucional” y no localizada, un estado general, una tendencia del organismo”...] (Gauchet & Swain, 1997 p.115).

que ciertos materiales afectivos inaceptables se separaban de la consciencia generando efectos sintomatológicos. La génesis de este subconsciente, y por ello de los síntomas, resultaba de una serie de afectos penosos que el sujeto reprimía en una suerte de consciencia segunda no accequible al Yo. El tipo de vivencia que activaba la constitución de esta represión y de la fundación del subconsciente para Janet podía ser de diversas fuentes y cualidades.

Es en ese punto donde Freud se diferencia del resto de sus colegas¹⁶, puesto que es el primero que afirma que sólo es cierto tipo de vivencias específicas las que pueden configurarse como trauma¹⁷; del mismo modo, afirma que las psicopatologías son producidas por este tipo específico de traumas. Así es que Freud, en contra de las convicciones de la comunidad de médicos y psiquiatras, eleva la tesis de que el contacto sexual temprano es vivenciado pasivamente como un exceso ilegible e intraducible para el Yo, que se transforma en síntomas corporales. Para Freud, la histeria opera como modelo basal de las distintas patologías mentales. Ellenberg sostiene con claridad el modelo freudiano afirmando que para éste "...la causa específica de la histeria era un abuso sexual por un adulto, sufrido pasivamente en la infancia" (Ellenberg, 1994[1970]) p.487, la traducción mía¹⁸). Esta idea de que los distintos tipos de trastornos mentales, a saber, la neurosis obsesiva, la histérica, como también la psicosis, era efecto de una experiencia, o más específicamente, de una interacción particular con otro sujeto, vivido pasivamente y por ello jamás experimentada ni traducida a consciencia, es

¹⁶ También ver Van Der Kolk & Van Der Hart 1995 en Caruth, 1995.

¹⁷ Así lo comenta Ellenberg: "At the beginning of 1896, Freud sketched his new classification of neuroses. He still invoked the great name of Charcot, but emphasized his divergence from Janet" ["A principios de 1896, Freud esbozó su nueva clasificación de las neurosis. Seguía invocando el gran nombre de Charcot, pero subrayaba su divergencia con Janet"] (Ellenberg, 1994[1970] p.487)

¹⁸ "The specific cause of hysteria was sexual abuse by an adult, passively suffered in childhood"

una de las novedades que abre Freud en su teoría de la construcción de la psiquis que sus contemporáneos rechazaron¹⁹²⁰.

Es por esa razón que resulta difícil comprender cómo un pensamiento como el de Levinas, que se proponía buscar en los escondrijos de la reflexión de occidente aquellas crepitaciones que hicieran contacto con lo más allá de la esencia, en la configuración subjetiva, no pudo seguirle la pista al trauma freudiano. Y esta inquietud se transforma en cierta forma de perplejidad, cuando se aprecia que dicha ausencia de vínculo no se formula –como resultaría esperable– del desconocimiento o el desinterés, sino que se funda en la desconsideración que el autor declaraba al proponer al psicoanálisis como una ontología²¹. Si bien son pocas las referencias que se pueden encontrar a Freud o al psicoanálisis en los trabajos de Levinas –y que curiosamente resultan inexistentes en *De otro modo que ser-*, éste lo nombra o vincula a una ontología. Esto puesto que la perspectiva freudiana reduciría tanto al sujeto como al otro al acallar su expresión por un sentido que se remite y es explicado por una instancia segunda que lo ilustraría (es decir, el Inconsciente y las pulsiones). Uno de los comentarios que se ajusta más a su pensamiento sobre el psicoanálisis está contenido en el ensayo *Le Moi et la Totalité*, lugar donde dedica más páginas de discusión en torno a la obra de Freud:

“Para dominar la totalidad y elevarse a la conciencia de la justicia, es preciso salir del discurso equivoco del psicoanálisis, un discurso inevitable mientras que el pensamiento forme parte del sistema que debe asimilar. Esta inclusión

¹⁹ Roudinesco en su biografía de Freud también lo afirma: “By virtue of his new perspective, which led him to explore unconscious phenomena, he considered that the origin of neurotic symptoms— and in particular those that characterized hysteria— lay in sexual traumas experienced in childhood. [...] And he used the terms “seduction” and “attack” for the childhood sexual abuse experienced by his patients, who often recounted these episodes during treatment with an abundance of details, accusing a father, an uncle, or a family friend.” [“En virtud de su nueva perspectiva, que le llevó a explorar los fenómenos inconscientes, consideró que el origen de los síntomas neuróticos -y en particular los que caracterizaban a la histeria- residía en los traumas sexuales vividos en la infancia. [...] Y utilizó los términos “seducción” y “ataque” para los abusos sexuales sufridos en la infancia por sus pacientes, que a menudo relataban estos episodios durante el tratamiento con abundancia de detalles, acusando a un padre, un tío o un amigo de la familia.”] (Roudinesco, 2016 [2014] p.57)

²⁰ Ver Bonomi, C. (2015) *The cut and the building of Psychoanalysis. T.1. Sigmund Freud and Emma Eckstein*. Nueva York: Routledge. También Fletcher, J. (2013). *Freud and the scene of trauma*. Nueva York: Fordham University Press

²¹ Ver en Bergo 2004 en Katz, & Trout [Ed.] 2005. pp.25-27. También revisar Bergo s.f. En: Nelson, Kapust & Still [Ed.], 2005.

en sí misma se disuelve en relaciones que constituyen un sistema. De modo que el significado de una verdad no reside en la intención planteada por el pensamiento, sino en el acontecimiento ontológico del cual esta verdad en sí no es más que un epifenómeno. No es a través del psicoanálisis, que conduce a los mitos, que puedo dominar la totalidad de la que formo parte, sólo al encontrar un ser que no está en el sistema, un ser trascendente. Si ninguna verdad manifestada podría sin engaño obtenerse como una verdad primaria, el interlocutor como un ser y la relación con el ser del interlocutor – es decir el lenguaje- nos sitúa por encima de la totalidad, y nos permite que uno pueda buscar, si no descubrir, el engaño involucrado en las verdades proferidas”. (Levinas, 1954 pp. 42-43/47-48, traducción mía)

Si nos damos cuenta, Levinas implica con claridad y dureza que la reflexión psicoanalítica resulta una de las formas en que el pensamiento se da como una asimilación de lo otro a la totalidad (*'sistema'*). Lo otro resultaría así un epifenómeno que se disuelve en un sistema de conceptos, y por ello resultaría un mero acontecimiento ontológico. De ahí que afirme que *no es a través del psicoanálisis* que se puede ir más allá, a comprender lo trascendente del otro.

En este punto de tensión y ambivalencia se pueden plantear una serie de interrogantes: ¿cómo es posible que el pensamiento freudiano pueda erigirse como una desdeñable ontología y que a la vez pueda proveer una serie de nociones, como la de traumatismo, que juegan un papel central para los propósitos de la metafísica levinasiana?; ¿hasta qué punto la crítica de Levinas efectivamente da en el corazón o en cierta parte del corazón del psicoanálisis freudiano o en cambio resulta injusta?; ¿hasta qué punto Levinas resulta heredero del pensamiento del traumatismo en Freud, y por ello del psicoanálisis, a pesar de la negación y desestimación explícita que hace en su propia obra?; ¿los conceptos de trauma de Freud y Levinas son realmente equivalentes?; finalmente, ¿qué clase de relaciones podemos establecer entre un pensamiento y otro si los analizamos atentamente desde la noción de traumatismo?

Teniendo esas preguntas como horizonte es que la presente investigación se propone pesquisar las continuidades y rupturas en relación a la noción de traumatismo en la obra de Emmanuel Levinas y de Sigmund Freud.

Considero que plantearse dicho objetivo tiene relevancia en diversos niveles. En primer lugar, porque puede permitir establecer el carácter de la crítica de Levinas al psicoanálisis freudiano. Como desarrollaremos luego con detalle, nuestra hipótesis frente a este punto es que ella no es formalmente incorrecta pero sí resulta parcial. A grandes rasgos es correcta porque hay una cierta vía del psicoanálisis que efectivamente limita el desarrollo de la subjetividad y de la relación entre un sujeto y una alteridad desde el punto de vista de la pulsión y del Inconsciente. Pero al mismo tiempo resulta parcial porque, como hemos ya indicado brevemente, es en la teoría del trauma desarrollada entre 1895 a 1898 que Freud le da un lugar privilegiado a la realidad concreta y específica del otro en la configuración de un cierto tipo de sujeto y de subjetividad: uno en donde la alteridad del otro en su exceso enigmático es lo que la fundaría y sostendría. Lo interesante de esta cuestión, es que la línea divisoria que marca el corte exacto entre una y otra versión del psicoanálisis aquí indicadas se dirime en ese punto en donde la teoría del trauma es sostenida o, en cambio, abandonada como centro de las consideraciones sobre la subjetividad. En un punto determinado de sus reflexiones, alrededor de 1897²², Freud cancela y niega la realidad material particular del contacto sexual con el otro y como consecuencia cae "...por tierra la insistencia en el elemento «traumático»" (Freud, 1906 p.266). Así lo comenta Freud:

Cuando me sosegué, extraje de mi experiencia las conclusiones correctas, a saber, que los síntomas neuróticos no se anudaban de manera directa a *vivencias efectivamente reales*, sino a fantasías de deseo, y que para la neurosis *valía más la realidad psíquica que la material* (Freud, 1925 p.33, énfasis añadidos).

²² "Antes de 1897, no se puede tampoco decir que lo reprimido sea la pulsión, porque Freud va prácticamente a abstenerse de la noción de pulsión hasta 1905. Para situar las cosas en una fórmula lapidaria, podríamos decir que, a partir de cierto momento, el inconsciente nacerá de la pulsión, y la pulsión, de lo somático, pero que, antes de 1897, es la pulsión la que nace del inconsciente" (Laplanche, 1992 p.21)

De ahí que “los «traumas sexuales infantiles» son sustituidos por el «infantilismo de la sexualidad»” (Freud, 1906 p.266). Cuando Freud habla en este contexto tanto de infantilismo de la sexualidad como de realidad psíquica, lo que hace es remitir el sentido de las neurosis y, por tanto, de la subjetividad, ya no al otro concreto, sino a las fantasías y pulsiones del infante que producen imaginariamente las escenas sexuales, en donde poco importa cuán reales o deformadas sean.

En segundo lugar, hay otro aspecto que me parece relevante para aportar a la discusión. Por medio de lo que sigue, se podrá hacer algunas indicaciones del lugar que efectivamente ocupa Levinas en su relación con el psicoanálisis, más allá de sus propios comentarios. Si bien ha sido desarrollado esto por algunos autores, como comentaré más adelante, hasta ahora ninguno le ha dado suficiente detalle a los distintos aspectos implicados en la teoría del trauma. En relación a este aspecto sostendré que éste está moviéndose paralelamente entre las dos versiones del psicoanálisis ya propuesta desde dos lugares completamente distintos. La hipótesis específica que desarrollaré es que Levinas expresa un reconocimiento al psicoanálisis desestimándolo en ese exacto punto en que Freud renuncia y abandona a la teoría del trauma, en tanto que, paralelamente, niega su reconocimiento allí justo donde ejerce como heredero al sostener la noción de traumatismo en su propia teoría de la subjetividad. Utilizo la idea de herencia porque si aceptamos, como se indicó, que el pensamiento freudiano es el que inaugura y posibilita la circulación de un cierto sentido de la noción de traumatismo, tendremos que aceptar en consecuencia, que todos aquellos que lo ejerzan serán herederos de dicho pensamiento lo reconozcan o no. Esto será así, sobre todo, en ese punto en que se logre mostrar que el uso de ese concepto por parte del heredero mantiene en los hechos una fidelidad y un apego como los que sólo un discípulo puede tener con su maestro. La consistencia en tal caso, no puede ser producto de la mera casualidad, sino que necesariamente implica el traspaso y transmisión por vías que si bien no son del todo reconstruibles, sí pueden reconocerse como testimonio de la necesidad de circulación de un sentido habilitado desde un pensamiento a otro. Me parece que al reconocer dicha herencia se visibilizan ciertos

vasos comunicantes habilitando el encuentro y el diálogo con una filosofía que dejó a sus lectores claras indicaciones de una alergia al psicoanálisis.

Finalmente, resulta relevante el objetivo propuesto en la medida que permite pensar los aportes y las superaciones que Levinas hace a la teoría freudiana del trauma. Claramente el interés de la investigación no se limita a apuntar la deuda, sino que también en ver en qué aspectos el desarrollo teórico que Emmanuel Levinas hace a propósito del trauma puede ser una forma de interrogar, superar e interpelar al psicoanálisis. Sostendremos que efectivamente se puede evidenciar una continuidad y desarrollo del trauma freudiano en la obra de Levinas. La hipótesis que se intentará sostener es que el trabajo de este último autor puede ser interpretado como una fértil rehabilitación de un camino truncado en el que Freud termina por renunciar como vía legítima para el psicoanálisis; ese que entendía que es el otro en su alteridad el que constituye lo más propio de la subjetividad de cada individuo. Ello en consecuencia, puede permitir la habilitación de una lectura distinta de diversas nociones avanzadas por Freud desde un punto de vista ontológico, hacia un lugar en que entienda los conceptos atravesados por su afinidad a la alteridad. Así, Levinas podría permitir restablecer con radicalidad el lugar que el prójimo ocupó en la configuración de la subjetividad freudiana.

Serán sostenidos esos objetivos e hipótesis al rastrear los conceptos de trauma en Freud y Levinas, identificando la existencia de afinidades, encuentros, como también al indicar las diferencias que puedan existir. Para poder desarrollar dicho análisis realizaré una revisión del traumatismo desde tres vías de ingreso distintas que pueden resultar orientadores para dicha comparación. Esos elementos son las nociones de *huella*, de *pasividad* y de *temporalidad diacrónica*. Cada una de estas vías de ingreso me permitirá analizar comparativamente elementos que parecen estructurales en ambas nociones de trauma. Si bien es cierto que cada uno de esos conceptos operan solicitándose mutuamente entre ellos por medio de un lenguaje que puede parecer elíptico y alusivo en muchos momentos, al punto que los contornos de su conceptualidad se apoyan, superponen, se funden y confunden en sus comienzos y términos, la división permitirá iluminar la

continuidad y fidelidad que deseo proponer entre ambos conceptos²³. Esto implicará cierta reiteración en los temas que se tocan, pero también cierta dificultad en la separación completa de los conceptos, que intentaré solventar dándole más énfasis a ciertas cuestiones sobre otras.

Ahora bien, es relevante señalar que la puesta en juego de ambos autores no es inédita, en tanto existen en los hechos intentos efectivos por vincular la obra de Levinas y Freud, sobre todo en relación al trauma. Sin embargo, tales esfuerzos parecen limitados en número como en términos de sus objetivos. Uno de los análisis iniciales y que ya resulta clásico, es el realizado por Simon Critchley en su texto

²³ Si bien el modo de trabajo y empleo del lenguaje y del despliegue conceptual de los términos y argumentos merece un apartado para ser adecuadamente discutido, nos contentamos con dejar una nota e indicación. Como afirma el mismo Levinas como índice de su estudio: "Los diversos conceptos que suscita el intento de decir la trascendencia se reclaman mutuamente [...] sin que los temas en los que estos conceptos se presentan se presten a un desarrollo lineal, sin que puedan verdaderamente aislarse y no proyectar unos sobre otros sus sombras y sus reflejos." (Levinas, 1987 [1978] pp.64-65) Calin y Sebbah sintetizan esto en su *Vocabulaire Levinas* de un modo que aclara el intento conceptual levinasiano, y parece pertinente puesto que su objetivo era operacionalizar en cierto modo conceptos empleados por Levinas, por ello lo citamos *in extensa*: "Il y a une difficulté intrinsèque à donner un sens sinon univoque du moins suffisamment déterminé aux notions employées par Levinas [...]. D'abord, loin des chaînes de raison où les notions se succèdent et se subordonnent les unes aux autres, où elles s'ordonnent, les textes levinassiens laissent les notions coexister sans hiérarchisation logique. Cette coexistence des notions implique la polysémie induite par une syntaxe non grecque où les notions passent pour ainsi dire sans cesse les unes dans les autres, sans qu'on puisse les délimiter nettement autrement qu'arbitrairement : difficulté d'autonomiser des entrées là où le texte donne la perpétuelle transmutation et l'empiètement des notions les unes dans les autres, les unes sur les autres [...]. Mais ce premier geste est compliqué d'un autre, peut-être plus levinassien encore : la syntaxe de l'empiètement et de la mise en contexte dynamique du sens est enveloppé dans une « logique » de l'exaspération de l'empasse ou de l'hyperbole." ["Hay una dificultad intrínseca para dar un sentido, si no inequívoco, al menos suficientemente determinado a los conceptos utilizados por Levinas [...]. En primer lugar, lejos de las cadenas de la razón en las que las nociones se suceden y se subordinan unas a otras, en las que se ordenan, los textos de Levinas permiten que las nociones coexistan sin ninguna jerarquía lógica. Esta coexistencia de nociones implica la polisemia inducida por una sintaxis no griega en la que las nociones pasan, por así decirlo, incesantemente las unas a las otras, sin que sea posible delimitarlas claramente más que de forma arbitraria: la dificultad de autonomizar las entradas donde el texto da la perpetua transmutación e invasión de las nociones entre sí, unas sobre otras [...]. Pero este primer gesto se complica con otro, quizá aún más levinasiano: la sintaxis de la invasión y la contextualización dinámica del sentido se envuelve en una "lógica" de exasperación del énfasis o de la hipérbole". (Calin & Sebbah, 2011 pp.6-7). Es interesante que el asunto esté relativamente decidido por la idea de una gramática judía, como distinta a la griega. En ese punto Levinas lo sostiene en sus textos filosóficos religiosos contenidos en *Más allá del versículo* de diversas formas, que destacamos de *La Revelación en la tradición judía*: El Antiguo Testamento en "...hebreo, revela la extraña, la misteriosa ambigüedad o la polisemia que la sintaxis hebrea autoriza: las palabras coexisten en lugar de coordinarse o subordinarse sin más las unas con las otras, contrariamente a lo que suele ocurrir en las lenguas llamadas evolucionadas o funcionales. [...] la distinción del sentido obvio y del sentido a descifrar, la búsqueda de este sentido oculto y de sentido más profundo aun que este, todo esto marca la cadencia de la exégesis específicamente judía de la Escritura. No hay un solo versículo, una sola palabra del Antiguo Testamento –leído como lectura religiosa, como Revelación. Que no abra sobre todo un mundo, mundo inicialmente insospechado que envuelve lo legible" (Levinas, 2006 [1977]p. 203) . Con esas indicaciones se puede entender en qué sentido parecía equivocado un autor como Ricoeur al etiquetar a Levinas de "terrorisme verbal" (Ricoeur, 1998 p.26) dado que su filosofía es "...prononcées sur un ton qu'on ne peut dire déclaratif, pour ne pas dire kérygmatic, soutenu par un usage insistant, pour ne pas dire obsédant, du trope de l'hyperbole" ["...pronunciado en un tono que puede decirse que es declarativo, por no decir kerigmático, apoyado en un uso insistente, por no decir obsesivo, del tropo de la hipérbole".] (Ricoeur, 1998 p.20)

“Traumatisme Originel” (1998). En dicho artículo el objetivo es desarrollar, a partir de la noción de traumatismo en Levinas, una propuesta donde ese término requiera un sujeto con cierta forma de sensibilidad. En seguida lo articula a la segunda tópica freudiana reinterpretando la pulsión de muerte, lo que vincula a Lacan por medio de la noción de repetición: “Me gustaría interpretar el concepto levinasiano de trauma, y los conceptos asociados de sujeto y lenguaje ético, [en relación a un sentido *económico* más que en términos estrictamente filosóficos]²⁴; es decir, en relación a la metapsicología freudiana de la segunda tópica, elaborada en “*Más allá del principio del placer*” (Critchley, 1998 p.167)²⁵. Para ello apunta las nociones de sensibilidad y de temporalidad, sin embargo no las compara del todo, sino que más bien las utiliza a propósito de una reconstrucción del concepto de trauma en Levinas, poniéndolo en conexión con la pulsión de muerte y la repetición. Por otra parte, está el trabajo del fenomenólogo Robert Bernet que en su ensayo “Le sujet traumatisé” (2000) se interroga, como nosotros, la constitución de un sujeto desde el trauma. Para dar cuenta del tipo de sujeto que emerge del trauma el autor decide, “...aprovechando libremente a Levinas, Freud y Lacan en cada etapa de nuestro camino”, detenerse “...sucesivamente en la cuestión de saber qué es un evento traumático, qué es un sujeto traumatizado o «traumatizable» y, en última instancia, qué significa realmente para un sujeto confrontarse a un trauma” (Bernet, 2000 p.162)²⁶. Si bien en ese desarrollo aborda la temporalidad del trauma en Freud, y la apunta en Levinas, no la sigue con suficiente detalle. Al mismo tiempo, no analiza la problemática del lugar del otro como huella en la teoría de la seducción. Sólo delinea algunas nociones claves para poder afirmar un concepto de *sujeto traumatizado*. Ambos plausibilizan adecuadamente la relación existente en Levinas

²⁴ Este agregado está en la traducción al inglés y deseo mantenerlo: “I would like to interpret this word trauma [...], in *economic* rather than strictly philosophical terms...” (Critchley, 1998 p.92)

²⁵ “Je voudrais interpréter le concept levinassien du trauma, et les concepts associés du sujet et du langage éthique, par rapport à la métapsychologie freudienne de la deuxième topique, élaborée dans *Au-delà du principe de plaisir*” (Critchley, 1998 p.167)

²⁶ “Drawing freely on Levinas, Freud, and Lacan at each step along our way, we will dwell successively on the question of what is a traumatising event, what is a traumatised or traumatisable subject, and finally, what it really means for a subject to confront trauma”.. (Bernet, 2000b p.164) “Tirant librement parti de Lévinas, de Freud et de Lacan à chaque étape de notre cheminement, nous nous arrêterons successivement sur la question de savoir ce qu'est un événement traumatisant, ce qu'est un sujet traumatisé ou « traumatisable », et, finalement, ce que faire face au traumatisme peut bien vouloir dire” (p.143) (Bernet, 2000^a p.143)

y Freud a propósito de la idea de trauma proponiendo efectivamente que la subjetividad en ambos autores emerge a propósito de la noción de traumatismo. No obstante, su análisis no se propone como un intento pormenorizado de trabajar y reconstruir los distintos conceptos que se convocan para dar cuenta del lugar que ocupa el traumatismo y su relación con una serie de términos adyacentes. En ese sentido, si bien ambos autores son arriesgados en sus hipótesis al establecer continuidades entre Freud y Levinas, justamente a propósito del trauma, dejan fuera un análisis minucioso de los conceptos que debieran tener en consideración al tomar el marco de la teoría de la seducción. Así, su objetivo es la de ofrecer vías de conexión, en lugar de una comparación sistemática de los nudos conceptuales en torno al trauma, que es justamente el tipo de trabajo que pretendo realizar yo en el presente texto.

Si bien hay otros textos más actuales, cada uno se centra en aspectos diferenciales y parciales de la presente investigación. El texto más inspirador e interesante de ellos es el de Rudi Visker (2005), titulado "*The Price of Being Dispossessed Levinas' God and Freud's Trauma*". Ello en la medida que efectivamente se dedica a interpretar el análisis de caso de Emma desarrollado en el *Proyecto* de Freud desde el punto de vista de la terminología de Levinas. Si bien esto permite acercar ambas lecturas, tiene el inconveniente que impide ahondar en las líneas diversas que tiene la teoría del trauma en su vínculo con la seducción, tal y como pretendemos acá. Por su parte Cathrine Michaelsen (2015) en "*Tracing a Traumatic Temporality: Levinas and Derrida on Trauma and Responsibility*", si bien aborda a Freud, lo despacha señalando que se limita al ámbito de la psicopatología y la enfermedad mental, cuestión que no es el caso en Levinas y Derrida. Nosotros en ese punto no estamos de acuerdo en lo que respecta a Levinas y lo desarrollaremos más adelante. Finalmente el texto más actual es la publicación de Catherine Coe (2018) que se titula "*Levinas and the trauma of responsibility*". Si bien resulta un libro minucioso o interesante, aborda parcialmente a Freud y deja en lo fundamental fuera los textos que nos parecen más relevante en cuanto al traumatismo, que son los que respectan a la teoría de la seducción. Es por ello que

tal vez ve más diferencias relevantes que similitudes estructurales en ambos autores²⁷.

²⁷ Creo, de cierta manera, que lo que lastra los argumentos de los autores que han pensado esta relación al trauma en Freud y Levinas es una cierta disposición de lectura previa en Freud. Si bien puede ser correcta formalmente, es inadecuada porque no lee ni en perspectiva ni se confronta a leer filosóficamente a Freud, tal y como lo hicieran autores como Derrida, Foucault, Jean-Luc Nancy, entre otros. A mi juicio esa disposición parte recortando el sentido de Freud al situar sus palabras en un marco fiscalista y psiquiátrico, en tanto que Levinas lo amplifican en un contexto metafísico y ético, y, por tanto, lo atienden en su propio mérito reflexivo (cf. Coe, 2018 p.33; Visker, 2005 p.98; Michaelsen, 2015 p.45). Esto impide que el texto freudiano pueda decir más de lo que contiene, que es justamente el barbarismo y la traición que la filosofía tiene que verse confrontada a pagar si desea enunciar las crepitaciones de lo más allá del ser, en vez de sólo arremeter en contra. Heidegger en este aspecto presta palabras muy sensatas sobre el diálogo entre pensadores: "Hay una cosa indispensable para el diálogo con los pensadores, a saber: la claridad sobre la manera como nos encontramos con ellos. Y aquí en el fondo hay solamente dos posibilidades: la una es salir al encuentro y la otra arremeter en contra. *Si queremos salir al encuentro de un pensador, hemos de engrandecer todavía más lo grande en él. Entonces llegamos a lo impensado en lo que él pensó.* Pero si nosotros queremos solamente arremeter contra lo pensado de un pensador, a través de este querer mismo hemos tenido que empequeñecer ya lo grande en él. Entonces desplazamos lo pensado por él a las evidencias de lo que nosotros sabemos mejor" (Heidegger 2005 [1951-1952], p.103)

Metodología

Dado que el objetivo del presente proyecto es en lo fundamental el de comparar el concepto de trauma en la obra de Sigmund Freud y Emmanuel Lévinas, se hace necesario en primer término la reconstrucción de los conceptos de ambos autores. Para emprender esa tarea analizaremos en detalle la obra de cada autor buscando todos aquellos lugares en donde se haga explícito el uso del concepto de trauma. En segundo lugar se reunirán todos aquellos enunciados intentando de darles continuidad y buscarles sentido, identificando todos los puntos que puedan parecer contradictorios. Para resolver los hiatos y contradicciones sobre el concepto de cada autor, se desarrollarán los conceptos que parezcan afines al de trauma, para reconstruir los presupuestos y las premisas implícitas en el material teórico que explícitamente se hace cargo del concepto. Frente a dudas de interpretación serán utilizadas las interpretaciones propuesta por la bibliografía secundaria.

Con esto, se articularán las tres dimensiones o líneas argumentativas que proponemos para el leer el traumatismo, a saber, *la huella*, *la diacronía* y *la pasividad*. Cada uno de estos tópicos permitirá estructurar el material con sus similitudes y diferencias a partir de los nodos que parecen relevantes en las estructuras de cada conceptualidad y teoría de los autores.

Esto lo haré revisando fundamentalmente material primario acotado a ciertas épocas. En el caso de Freud revisaré todos aquellos textos de la época de *la teoría de la seducción*, en la medida que es en esa época en donde delimita y releva el traumatismo como un concepto central en la constitución de la subjetividad. En ese sentido los textos centrales serán escritos inéditos en su vida, a saber *El proyecto de psicología para neurólogos* y la correspondencia con Fliess. Al mismo tiempo trabajaré tales textos en relación con las publicaciones realizadas por Freud entre 1894 y 1897, tiempo en el que sostuvo públicamente la teoría de la seducción. Por su parte, en relación a Levinas, me centraré en revisar fundamentalmente la obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, en la medida que es allí donde plantea que la subjetividad se constituye en tanto que un traumatismo. De todos

modos, revisaré una serie de textos publicados en los años que circundan esa obra, aproximadamente desde 1965-1976, según la bibliografía propuesta por Bruno Charmet. Entre ellos los *Escorzos* agregados al libro *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, dado que allí se evidencia paso a paso el abandono del hilo de la intencionalidad que opera completamente en *De otro modo que ser*. Como también las reflexiones que emergen de las reflexiones en paralelo o como producto de dicha obra, entre ellas el seminario *Dios, la muerte, el tiempo*.

Capítulo 1: El trauma como huella sensible

La huella del Otro

La noción de huella que es desarrollada conceptualmente en el ensayo “*La huella de lo otro*” (1963) y proseguida luego en “*Fenómeno y enigma*” (1965) le sirve a Levinas para dar cuenta del modo particular en el que el *otro* se manifiesta sin presentarse, es decir, sin darse en los términos de un conocimiento o una representación. Esto significa que el otro se expresaría por sí mismo, sin tener que remitir a ningún otro sistema de referencia, sea por similitud, identidad o diferencia. Dicha noción resulta relevante puesto que se hace cargo de pensar la manifestación del otro sin remitir a equivalencias, pero al mismo tiempo sin absolverlo de su entrada a este mundo de fenómenos. Sebbah lo afirma del siguiente modo: la huella se da “...en el mundo mismo de los fenómenos concretos y percibidos en el que las cosas se presentan en su forma” (Sebbah, 2015 p.169) pero manteniéndose a la vez sin asumir ella misma el estatuto de la presencia ni de la forma; esa *no asunción* es el modo en que lo otro propiamente tal hace contacto. En un sentido, se puede partir por decir que la huella propiamente tal es “...la presencia de lo que, hablando con propiedad, *jamás ha estado ahí, de lo que siempre ha pasado*” (Levinas, 1963 p.285, énfasis añadido): así, el Otro se manifiesta *presentándose* como una *ausencia*. Esa suerte de ambivalencia, que Levinas denominará enigma, es la que seguiremos desarrollando en lo que resta del capítulo.

Me interesa esa particular tensión que presentan los conceptos levinasianos, del cual la huella no es sino un testimonio: ese carácter en el que su aparición se da por medio de una puesta en cuestión del mismo estatuto del aparecer, y por ello se ve la necesidad de hacer un ejercicio complejo de trabajo con cada uno de los conceptos. Tal trabajo resulta necesario, porque, como ya se ha establecido, nuestras lenguas están *atravesadas por el verbo ser*, de modo que Levinas se ve necesitado en desplazar al lenguaje en la búsqueda de modos de expresión en los que esa correlación entre el decir y el dicho estallan y son puestas en cuestión. La huella resulta uno de esos conceptos, en la medida que le permite dar cuenta de lo más allá de lo representable. Como se verá, es por eso que la huella en su sentido

originario, no puede pertenecer a la fenomenología, ni a ningún pensamiento del Ser, justamente porque atraviesa el horizonte de lo que aparece, haciendo hablar a lo ausente, que es donde la alteridad se expresa. Por eso, si se quiere entender bien, "...cabría aproximarse a ella [a la huella] mediante *otra vía*..." que no es la de la fenomenología. Si ésta puede tener un lugar en dicha descripción es "...situando al hecho de tener significación a partir de *la fenomenología que dicho hecho interrumpe*" (Levinas, 1963 p.283, énfasis añadidos). Esto quiere decir, que una fenomenología de la huella puede dar cuenta del tipo de significación de ésta hasta ese límite en donde es manifiesto como presencia, y por ello pudiendo bordearla *hasta ese punto en donde se interrumpe esa forma de sentido*. En ese contexto, la fenomenología no logra pasar más allá, donde la apariencia y la forma desaparecen. Al otro lado de ese horizonte, el significado y sentido de la huella deberán ser pensados por otras vías que logren, a través de barbarismos y excesos, hacer decir al lenguaje ese más de lo que puede contener en la expresión. Por ello, la noción de huella y enigma resultan introductorias en los textos, porque Levinas conscientemente hace hablar a la fenomenología hasta su límite para dar cuenta de estas dos nociones que precisamente van más allá de ésta²⁸. Al llevar a su límite a las posibilidades de la fenomenología se implicará que lo que la excede tendrá que volver a pensar a la huella y el enigma ya despegándose desde esta posición, ya pudiendo dar cuenta de ese *más allá* que en definitiva es el Otro.

Me detendré brevemente a explicar la noción de huella para poder precisar el lugar que ocupa y luego la pondré en relación con la desarrollada con Freud. Para hacerlo me guiaré de los ensayos ya anunciados, en la medida que se complementan y se completan en función de apuntar la relación huella, alteridad, y subjetividad.

Cuando uno interroga cuál es el sentido propio de una huella y cuál es el modo particular que ella tiene para manifestarse, una primera consideración que se

²⁸ Por ejemplo en '*Enigma y fenómeno*' señala que el concepto de perturbación que el Enigma implica corresponde tan sólo al "...esbozo de la descripción formal de tal perturbación..." y que esa descripción formal "...permitiría nombrar un tiempo [...] que no se reducen a la comprensión del ser..." (Levinas, 1965a p.295). Lo que quiero indicar acá, es que en ambos ensayos Levinas emplea a la fenomenología como método formal, y que su límite le permite indicar eso más allá del ser, pero no desarrollarlo. Para ello, tiene la obligación de hacerse cargo de la audacia de emplear este lenguaje que denominamos acá como *terminología del desborde*.

puede realizar para clarificar la especificidad que intenta darle Levinas, es la separación que tiene ésta desde el comienzo con nociones que pueden parecer similares, como la de indicio, rasgo, vestigio, síntoma o rastro. Si bien cada uno de estos fenómenos, al igual que la huella, corresponden a marcas, impresiones o alteraciones en el espacio y tiempo presentes, a la vez, pueden ser entendidas como símbolo; es decir, al modo de un elemento que representa con mayor o menor fidelidad a un fenómeno que previamente tuvo presencia; en ese sentido el presente de esa marca es sincronizable con el fenómeno pasado que siempre remite a ella, delineando un temporal flujo de presencias (una actual y una pasada). En tanto, lo propio de una huella es el hecho de que la presencia de esa marca remite a un paso irremisible. Irremisible en cuanto el pasado de la huella se mantiene necesariamente como una incógnita o un misterio, sin remitir a ninguna identidad o identificable, a tal punto que la huella pierde su estatuto en ese preciso punto en el que puede devenir símbolo. Así es que se puede afirmar que el sentido de la huella referirá siempre al trazo que anuncia un pasado irrecuperable, una ausencia jamás sincronizable, o que indica eso que no que no pudo ni podrá aparecer²⁹. Si nos damos cuenta, la huella ya plantea inmediatamente una referencia particular, como también una tensión, en relación al presente y al pasado en una misma marca. Esta relación a la temporalidad será tratado en el siguiente capítulo sobre el *trauma como diacronía*; sin embargo quería ya hacer una indicación del modo particular que remiten y se superponen cada uno de los conceptos desarrollados en la presente investigación.

Por otro lado, se puede afirmar que la huella siempre refiere a la marca dejada por *alguien*. La huella en su manifestación no se puede corresponder a los signos dejados por la naturaleza o por maquinarias, que son la mera manifestación de efectos causados por leyes y mecanismos previos. Los surcos en las rocas marinas dejados por el insistente entrecocar de las aguas batientes no son ni el testimonio ni la huella del mar –salvo en un sentido metafórico– sino un efecto de desgaste. La huella es un particular trazo o testimonio dejado por otro. Pero como

²⁹ "Ninguna memoria podría perseguir en la huella a este pasado. Es un pasado inmemorial y quizá lo sea también la eternidad cuyo hecho de tener significación no es extraño al pasado. La eternidad es la irreversibilidad misma del tiempo, fuente y refugio del pasado" (Levinas, 1963 p.282)

comentaba, no cualquier trazo, sino justamente aquél que no puede ser símbolo o representación. Por eso se puede afirmar que la huella siempre se constituye como una *huella-de-otro* en la medida que supone unas intenciones que siempre son superadas: la huella necesita las intenciones pero para ir más allá de éstas en su manifestación. Por eso, toda huella siempre es la manifestación de un *a pesar de las intenciones*. Así lo afirma Levinas: “Pero la huella, tomada por un signo respecto de los otros signos, tiene de excepcional esto: significa al margen de toda intención de significar y al margen de todo proyecto del que ella sería mención” (Levinas, 1963 p.283). En ese sentido y para insistirlo, se podría decir que la intencionalidad es una condición necesaria para dejar huella, del mismo modo que lo es su traspaso y ruptura, puesto que la huella se da al exceder e ir más allá de esa intención, y este *a pesar de* solamente lo puede gestar un sujeto.

Finalmente, un último punto que me interesa indicar de la huella, remite a su relación y coordinación con el espacio y tiempo actuales en su expresión. La huella al ser una manifestación que es dejada siempre en ese *a pesar* suyo, ingresa como perturbación, traslocación, desorden o trastorno. Siempre que la huella aparece es haciéndose lugar allí donde no debería estar, heteróclita, como una interrogante sin respuesta y por eso mismo no ordenable ni coordinable con el resto de la organización de los elementos, es decir, insubordinada. Levinas lo afirma así: “La huella auténtica [...] perturba el orden del mundo. Llega en sobre-impresión.” (Levinas, 1963 p.284) La sobreimpresión, conviene recordarlo, es la acción de imprimir algo sobre un texto e imagen ya compuestas, y por tanto la huella en su sobreimpresión vendría a descomponer la forma original que a ésta organizaba. El tipo particular de trastorno que en la huella se ve implicado se desarrolla con mayor detalle en *‘Enigma y fenómeno’*. Allí señala nuevamente que la huella manifiesta “...una perturbación irreductible” (Levinas, 1965a p.292). Pero, ¿qué tipo de perturbación es esa que resulta irreductible? Si de algún modo todo lo que desordena un campo puede ser entendido o leído desde otro lugar, desde otro marco o punto de vista como organización, entonces es pura sincronía y representación. La irreductibilidad de dicha perturbación debe entonces expresarse *de otro modo*, como una imposibilidad de sincronización para poder constituirse

como genuinamente una perturbación: “una relación que no crease simultaneidad entre sus términos, sino que ahondase la profundidad a partir de la cual la expresión aproxima, debería referirse a un pasado irreversible, inmemorial, irrepresentable” (Levinas, 1965a p. 295). Por ello es que la perturbación que la huella implica *no trastorna el orden*, sino que “...se retira antes de entrar” (Levinas, 1965a p.296), precisamente porque sobrepasa a todo el “...conocimiento sin más” (Levinas, 1965a p.303)³⁰. Paradójicamente entra sin entrar, y está presente estando ausente. Por su modo de relacionarse el trastorno de la huella se muestra como mensaje excesivo, que resulta “...intraducible en lenguaje objetivo, indefendible por el discurso coherente” (Levinas, 1965a p. 302, énfasis añadido). En *De otro modo de ser* lo sintetiza así: “huella de lo que no ha podido entrar, huella del ex-ceso, de lo excesivo, de lo que no ha podido ser contenido, del no-contenido, desproporcionado respecto a toda medida y a toda capacidad” (Levinas, 1987 [1978] p.155).

En ese sentido el trastorno que imprime la huella no toca a la representación, sino que visto desde ésta, le resulta imperceptible como si todo se mantuviera exactamente idéntico. Si uno busca el trastorno desde la representación la huella sólo aparecerá como un simple signo, materia de rectificación y aclaración. Pero el trastorno se da allí mismo en donde todo se *ve en su lugar*, porque como hemos dicho “*precede* a su entrada en el orden” (Levinas, 1965a p. 300) *afectando* a eso que no es representación. Así, la huella que puede ser leída y reducida a un simple signo entre los signos; pero también ella puede ser entendida como algo previo o pre-histórico a cualquier forma de categorización o tematización, que podría pasar desapercibido si no se es *sensible* a tal sentido excesivo fuera e intraducible a la representación: “las significaciones *dichas* ofrecen asidero al *decir* que las ‘perturba’ como si se tratara de escritos que esperan su interpretación” (Levinas, 1965a p. 301). Esa espera del Decir, puede ser eterna de no haber un cierto tipo de sujeto que se contacte con ‘esos escritos que esperan interpretación’. Esa suerte de ambivalencia, de indecidibilidad es lo *enigmático* de la huella, su poder ser leída y

³⁰ En ‘*La huella de lo otro*’ lo dice así: La huella resulta en “...la apertura donde el hecho de que lo Trascendente tenga significación no anula la trascendencia para hacerla entrar en un *orden* inmanente, sino donde, al contrario, la trascendencia se mantiene como trascendencia siempre concluida de lo trascendente” (Levinas, 1963 p.282)

reducida a representación pero también su posibilidad de contacto más allá, y al margen de toda representación.

Así, *la huella resulta en ese modo en el que se da el otro* en este mundo; en esa forma (sin forma) de expresión que se da a pesar de las intenciones mías y de él, manteniéndose siempre ausente a la mirada y representación y que en su expresión viene a desordenar y descomponer sin hacerse ni símbolo ni representación, puesto que resultan *como* una escritura, una marca, intraducible en el lenguaje de los objetos, de las representaciones. Es en ese sentido que la huella logra “significar sin hacer aparecer”, y es lo mismo que hace decir a Levinas que ésta “...no pertenece a la fenomenología” (Levinas, 1963 p.283).

Si bien se puede decir que propiamente en ‘*La huella de lo otro*’, se hace cargo hasta ese punto de la cuestión del lugar que ocupa el Otro en su contacto y expresión, más que en la temática de la subjetividad y subjetivación; de todos modos ya se apuntala aquí que frente a la huella del Otro, el Yo tendría una cierta “orientación” (Levinas, 1963 p.279), o una “...actitud que no puede convertirse en categoría” (Levinas, 1963 p.272). Es esa actitud la que puede tener la “...oreja al acecho, pegada a la puerta del lenguaje...”(Levinas, 1965a p.302) para captar el Enigma insinuado. Y es que sin esa actitud, tendencia u orientación la huella no se mostraría como Enigma, sino como mero símbolo o representación. Por lo mismo Levinas afirma luego en “*Enigma y Fenómeno*” que “...la subjetividad es la pareja del Enigma y de la trascendencia que perturba al Ser” (Levinas, 1965a p. 303). El Otro para ser atendido en su expresión propia, y que no pase por alto como otro fenómeno entre los fenómenos, solicita un cierto tipo de sujeto: “...es necesario, como ya hemos dicho, *alguien que ya no esté adherido al ser* y que, con sus riesgos y peligros, responda al enigma y *capte la alusión: la subjetividad, sola, única, secreta...*” (Levinas, 1965a p.305, énfasis añadido).³¹ Así, la huella es propiamente huella que trastorna para un cierto tipo de sujeto; la huella trascendente del Otro,

³¹ Esto lo insiste en otro lugar también: “Esta puerta, a la vez abierta y cerrada, es la extra-ordinaria duplicidad del Enigma. Pero el Enigma concierne tan señaladamente a la subjetividad que sólo puede retener de ella la insinuación, [...] que esta exclusividad toma el sentido de un requerimiento que únicamente incumbe a un ser tal como una subjetividad” (Levinas, 1965a p. 303)

solicita a cierta subjetividad incomparable que abandona los límites de la representación y del Yo pienso, y que se funda en cambio desde otra posición y lugar.

Lo que en esos textos queda apuntado, a saber que la huella puede marcar un cierto tipo de subjetividad, no es desarrollado más allá. Esto, en la medida que como Levinas sostendrá en *De otro modo que ser*, la subjetividad resulta esa excepción y desgarrón al Ser, lo que implica que su reflexión debe pasar necesariamente por un lenguaje distinto a la fenomenología. Esto hace que en esos textos, todavía muy apegados al método fenomenológico apunten a ese más allá del horizonte, que resulta invisible para la mirada, y por lo mismo que desde ahí no lo desarrolle. De todas formas, esos textos dejan abierta la pregunta de *dónde se traza la huella del otro y qué es lo que propiamente viene a desorganizar en la expresión de su marca*. El Otro se expresa como una huella que viene a trastornar el imperio o el ordenamiento de la conciencia imperceptible pero irrecusablemente, y que tocarían en otra dimensión que no está en el orden de los fenómenos, que genera sentido y relación sin ordenarse, coordinarse o plegarse al dominio de la representación, del pensar. ¿Qué clase de relación es esa que se establece?, ¿Qué es lo que de mí toca la huella del otro en su manifestación? Eso es lo que vendría a contestar Levinas en *De otro modo que ser*, y que me interesará para vincularlo a la noción de huella en Freud, que en seguida desarrollaré. Diré desde ya que la respuesta está en la sensibilidad o afectividad. Eso sería la *orientación y actitud*, recién enunciada. Esto porque la huella "...expresa un modo de estar afectado que de ningún modo se deja cercar por la espontaneidad; *el sujeto queda afectado sin que la fuente de la afección se convierta en tema para la representación*" (Levinas, 1987 [1978] p.165, énfasis añadido). Por ello Levinas puede afirmar que la huella es "...posiblemente nada o «forma pura de la sensibilidad»" (Levinas, 1987 [1978] p.156) o bien "sensibilidad incomunicable y no-conceptualizable" (Levinas, 1987 [1978] p.59). Y es en este punto donde volvemos o regresamos propiamente a la cuestión de la subjetividad; porque la huella al expresarse como sensibilidad pura, es decir, como una afectividad al margen de toda representación, lo está delineando es el modo en que el sujeto puede vincularse y constituirse en relación a toda la

exterioridad de la cual es parte. Lo que intentará sostener en este punto Levinas es que la afectividad en su sentido más originario o sustancial resulta en una relación no objetivadora con la exterioridad, y eso sólo puede darse al modo de una huella.

La huella sensible

Al interrogarse el estatuto del Otro como huella, Levinas se hace una pregunta relevante porque unifica y pone en relación a la vez a los campos del conocimiento, de la ética y de la subjetividad. Ello en tanto al hacerse tal interrogación no sólo se pregunta sobre los modos en los que se dan el sentido; o simplemente una pregunta que remita al modo en que el sentido se da de una particular manera cuando es la otredad la que se pone en juego; sino que al tiempo que se formula esas preguntas, también se está preguntando por la condición o el carácter en los que se dan y se funda la subjetividad cuando se pregunta por otras formas de relación *más allá* de la representación y la intencionalidad: “La ética indica una inversión de la subjetividad, *abierto a los seres* [...] en subjetividad que entra *en contacto* con una singularidad que excluye la identificación en lo ideal, que excluye la tematización y la representación, con una singularidad absoluta y, como tal, irrepresentable” (Levinas, 1967 p.320). Como señalé, para Levinas habría un modo no temático ni representativo de fundar la subjetividad, que se aleja de la forma en que los griegos y los modernos lo insistieron una y otra vez a través de las nociones de Ser y del Pensar. Lo que Levinas intenta proponer es que el Otro se expresa como huella, y que la huella se marca como sensibilidad. Así lo afirma Levinas: “el contacto es obsesión por la huella de una piel, por la huella de un rostro invisible [...] *La caricia dormita en todo contacto y el contacto en toda experiencia sensible*: lo tematizado desaparece en la caricia, en la cual la tematización se convierte en proximidad” (Levinas 1987 [1978] p.135n, énfasis añadido) . Con ello se afirma que la huella sensible, en su sentido originario, nada tiene que ver con la representación. Así, si la huella sensible nos puede tocar porque somos una subjetividad sensible que está más allá del Ser, que se da en el contacto y la proximidad sensible.

Lo que me parece más relevante destacar es que Levinas en este punto no sólo quiere sostener la existencia de una dimensión sensible más allá de toda

representación en nuestra subjetividad, sino que la subjetividad se fundaría en esa sensibilidad que es el trastorno de la huella del otro. Así lo señala con claridad al iniciar *De otro modo que ser*: “[e]ste libro se presenta [...] como una defensa de la subjetividad, pero no la tomará al nivel de su protesta puramente egoísta contra la totalidad, ni es su angustia ante la muerte, *sino como fundada en la idea de lo infinito*” (1987 [1978] p. 52, énfasis añadido). Recordemos que para Levinas la idea de lo Infinito remite a ese exceso incontenible por el pensamiento, y es lo que vendría a ser la alteridad. Existe así, al hablar de la subjetividad, una clara *relación entre alteridad, huella y sensibilidad*. Sostendré que en ese punto de intersección entre esos tres elementos en relación a la subjetividad, Levinas se ve solicitado de alguna manera a hacer aparecer la noción de trauma por su posibilidad de ir más allá de la representación y la conciencia.

Como apunté, Levinas llega a la conclusión de que es por medio de la afectividad y no del pensamiento que primariamente nos vinculamos al mundo y que su relación no se mueve bajo la lógica de la representación. Esta reflexión la realiza primeramente en *Totalidad e infinito* con cierto detalle, donde afirma que en la afectividad su modo de vincularse pasa de lado, o por alto, a los criterios de la forma y la espacialización propios de la intencionalidad y representación. Mientras que a ésta le basta y le sobra con captar retazos (escorzos) de las imágenes de aquello que se presenta o representa³², la afectividad entendida en su sentido propio, es decir como goce, como sensación gustativa y oral, concreta su operar en el engullir, en el saborear, y por eso “las imágenes, los aspectos, los reflejos o las siluetas” no son el código de su relacionarse, ya que se da propiamente “...dentro de la confusión del sentiente y lo sentido” (1987 [1978] p. 131). Esa dimensión de confusión será muy relevante en el modo de darse de la afectividad en general. Así, la afectividad como goce salta, o más bien da un paso hacia atrás a las formas y lleva a su sentido más propio a la sensación.

Da un paso hacia atrás en la medida que lo que Levinas intenta sostener es que el modo primario que tenemos de relacionarnos con el mundo exterior no es

³² Para Levinas la intencionalidad es “un recubrimiento cualquiera del sentido buscado mediante su ilustración a través de una presencia en carne y hueso” (Levinas, 1997 [1961] p. 130).

por la vía del pensamiento ni la captación, sino que es por la vía de *vivirlo*³³. Y vivir la vida no es otra cosa que gozarla. ¿Qué puede significar esto? Que previamente nuestra relación con la exterioridad no es con los fenómenos, sino con aquello de lo cual necesitamos vivir, que no se nos da ni se nos presenta, sino que lo consumimos y lo consumamos, vivimos de él. Uno podría decir que el modo en el que se da esta relación primaria es en el modo del Vivir-de-algo pero a condición de que no se le entienda sólo como una abrumadora y angustiosa dependencia, sino que también como una relación gozosa de eso que dependemos. Y es que uno, por mucho o muy poco que tenga o acceda, puede y suele llegar a disfrutar de aquello que no se tiene o que le sobra³⁴, a transformar a la necesidad en virtud. Eso es lo que quiere decir Levinas cuando afirma que solo se puede ser feliz de aquello que puede faltarnos³⁵. Gozo, vida y necesidad son elementos primordiales de esta relación originaria. Podemos decir entonces, que para Levinas la afectividad entendida como gozo es el “Acuerdo primero” (Levinas, 1997 [1961] p. 161). Y es en ese acuerdo previo a la relación de teorización, que encontramos una modalidad de sentido más originaria y que no se atañe a los esquemas de una ‘representación’ u ‘objetivación’. Dicho en otros términos, para Levinas ese acuerdo primero –que es la vida misma– “...es afectividad y sentimiento” (Levinas 1997 [1961] p.134).

Hay una serie de consecuencias filosóficas interesante que se podrían comentar en relación a este punto de vista. Sin embargo, no me detendré en ellos, dado que sería largo y tedioso de desarrollar. Lo que sí me interesa hasta este

³³ Cuando se habla de que la vida se vive, lo que se intenta sostener es la idea de que la vida no pasa por el plano teórico del pensar o del inteligir los contenidos que componen a ese complejo denominado vivir. Más bien el vivir la vida juega con la afirmación del sentido común, esa que sugiere “vivir la vida” o “gozar la vida” en vez de pensarla, o “darle tantas vueltas”. Se intenta referir que la modalidad de relación con la vida se da desde otro lugar distinto a lo pensado o mentado, a su encarnación, a su puesta en juego afectiva, a un mero actuar no representativo. Así lo establece Levinas en *Totalidad e infinito*: “La relación de la vida con las condiciones mismas de su vida [las necesidades que tiene] llega a ser alimento y contenido de esta vida. *La vida es amor a la vida*, relación con contenidos que no son mi ser, y sin embargo más queridos que mi ser: pensar, comer, dormir, leer, trabajar, calentarse al sol. Distintos de mi sustancia, pero constituyéndola, estos contenidos conforman el premio de mi vida. Reducida a la pura y desnuda existencia, [...] la vida se disuelve en sombra. [...] La realidad de la vida está ya al nivel de la felicidad y; en este sentido, más allá de la ontología. *La felicidad no es un accidente del ser, porque el ser se arriesga por la felicidad.*” (Levinas, 1997 [1961] p.131)

³⁴ Levinas lo establece en otros momentos: “Que el hombre pueda ser feliz de sus necesidades, indica que el plano fisiológico es trascendido en la necesidad humana” (Levinas, 1997 [1961] p. 134). “Gozar sin utilidad, dando pura pérdida, gratuitamente, sin buscar nada más, siendo puro gasto: esto es lo humano” (Levinas, 1997 [1961] p. 152).

³⁵ En esta línea se dirige una frase como ésta: “Un ser sin necesidades no sería más feliz que un ser necesitado, sino que estaría fuera de la felicidad y de la infelicidad” (Levinas, 1997 [1961] p. 164).

punto, es que Levinas en *Totalidad e Infinito*, ya está intentando fundar la idea de que ese acuerdo primario en la relación con la exterioridad viene originariamente desde la afectividad. Lo que en esa obra de todos modos no se preocupa de sostener, y que será relevante para entender la relación al otro desde la afectividad, es en qué sentido esta afectividad se vincula con el otro en tanto alteridad radical. Lo que hasta acá ha sostenido Levinas es meramente que la afectividad es una vía de entrada distinta e incluso opuesta a la representación, pero por medio de ella lo otro se confunde y se engulle. Es en *De otro modo que ser*, que los conceptos de goce y de afectividad son reelaborados para pensar una subjetividad fundada por la huella sensible del Otro. Mientras que hasta aquí se *entiende al goce como toda la sensibilidad*. En '*De otro modo que ser*' el goce es meramente a una parte; una fundante y fundamental sin duda, pero no es la que constituye la subjetividad. Así, la sensibilidad o afectividad en esta última obra se presentará más amplia y ambigua y tendrá como consecuencia central la incorporación de las nociones de infinito y rostro como elementos propios de la sensibilidad, y por ello la noción de huella que hemos trabajado anteriormente.

¿Qué lugar ocupa el goce hecho este giro? A mi juicio ocupa el mismo lugar de engullimiento y asimilación planteada en las páginas anteriores. El giro, como señalamos, es que las relaciones de la sensibilidad se amplían, dejando al goce como un momento de la relación con el mundo, lo otro, la exterioridad. Y es que el goce viene a ser esta relación del *vivir-de* y de *necesidad*, sin embargo, la frustración que la alteridad implica para el gozo ya no se entiende propiamente desde el lado del error en el intento de atrapar contenidos o de la fantasía no cumplida, es decir, ya no se encuentra propiamente en la *falta*, sino en el *exceso*. Ello porque no se puede decir que haya propiamente frustración del goce en la falta de elementos, cuando entendemos que ésta es –como ya lo hemos dicho– parte constituyente de la misma felicidad del goce. Más bien, *sólo es posible una real frustración en la excedencia que el sujeto padece o sufre ante una grandeza tal que el conocimiento intelectual y el engullimiento voraz quedan impotentes*. Esa grandeza muestra su positividad y exterioridad como *fractura del goce*. Por ello la voracidad de morder propio del goce, de su intento de asimilar lo otro, frente a esta grandeza se hace un

hambre que no se satisface, sino que contrariamente crece. Crecimiento hambriento que es un cuestionamiento de la satisfacción: signo más claro de su impotencia, de su 'impoder', o dicho también con Levinas su '*ya no poder poder*'.

Así, se puede afirmar que la sensibilidad afectiva implica en sí tanto el movimiento de la asimilación expansiva del goce, como inmediatamente y desde el mismo momento su exposición impotente. Porque de eso se trata la impotencia: de una pérdida de fuerza hasta invertir toda posible actividad en una pasividad radical, a estar entregado a eso otro que entra de contrabando. Impotencia tan grande que no se concibe, y que se da frente a la grandeza de un acontecimiento que fractura la consumación y la tematización. Ese acontecimiento claramente es el Otro. Es así, que Levinas incorpora a la sensibilidad en este movimiento de intento de realización y consumación, como a su total impotencia pasiva

Eso es lo radicalmente nuevo que Levinas apuntala en la sensibilidad: la sensibilidad es la expresión del otro que ni el pensamiento ni el engullimiento pueden hacer suyo, sino que aparece como afecto puro, que es el modo en el que se da la huella. Y es por ello que se puede afirmar que en la sensibilidad puede resultar, ahora sí, *en una inversión absoluta de la intencionalidad* (Levinas, 1987 [1978] p.99), porque no es sólo una relación en la que se depende de lo otro como en el goce, sino que es la formación de *una relación que se da a pesar del intento de posesión* (sea tematización o engullimiento) del Yo en su constitución. Es la fractura expuesta, la herida o la huella, y que, como ya hemos visto, no logra siquiera ser vista o atendida por la conciencia o tomada por el gozo. Por eso Levinas habla de que "la sensibilidad es la exposición al otro" (Levinas, 1987 [1978] p.133). Si nos damos cuenta en este punto la sensibilidad se abre absolutamente en su pasividad. Se puede notar desde ya que esto significa que el Yo se expone y se constituye en subjetividad propiamente en su impoder al otro en la sensibilidad; es la salida de sí mediante el impacto de esa excedencia de la huella del Otro a los límites del fenómeno. En ese sentido también se puede decir con mayor precisión que "*la sensibilidad es afección por el no-fenómeno*" (Levinas, 1987 [1978] p. 134, énfasis añadido). Sensibilidad como exposición radical en tanto que confrontada al no-

fenómeno o al más allá del fenómeno que es el otro en su ausencia a la vista y al gusto, a su conocimiento o su poder, en suma, a ese otro que el huella.

Si nos damos cuenta, la frustración del goce es la no-aparición de la alteridad del prójimo. Es en la relación con ese otro que el movimiento del goce muestra su contracara de exposición. Es así desde la sensibilidad misma del sujeto que éste se ve confrontados al Otro. No ya como añadidura, sino concretamente como excedencia. Así, Levinas sostiene que el modo de relación primario y originario con lo otro es el movimiento perpetuo de la corporalidad que va de la asimilación a su exposición, como una suerte de oleaje perpetuo. La alteridad entonces aparece como el momento mismo de este *acuerdo primero* del que hablábamos antes.

Me parece relevante enfatizar que no se puede afirmar un orden lógico o temporal en la sensibilidad: no es que sea goce y luego exposición sensible, ni al revés³⁶. La sensibilidad es esa ambivalencia o ambitendencia misma, porque inmediatamente se da como ese movimiento de posicionamiento de arrellanamiento en 'lo de sí' y en su disparate, su 'de-posición' o 'de-marcación' (Levinas, 1987 [1978] p.100)³⁷: "La inmediatez de lo sensible es la inmediatez del gozo y de su frustración" (Levinas, 1987 [1978] p. 133). El movimiento de la sensibilidad expone en su relación al sujeto desde siempre a la posesión y entrega al porvenir, en este caso, de la inquietud por antonomasia, que es el otro en su relación conmigo. Por eso es que la sensibilidad es una exposición absolutamente vulnerable, porque va más allá de toda posible actividad del sujeto. Es 'absolutamente vulnerable' o 'propriadamente vulnerable' en tanto es una entrega que se da siempre a pesar del sujeto, previa a la presencia o falta de protección, entendida aquí como actividad o voluntad. *El sujeto o 'ser' ofrecido a otro*, por esto mismo viene a "...subraya[r] el no-presente, el no-comienzo, la no-iniciativa de la sensibilidad" (Levinas, 1987 [1978] p. 133, énfasis añadido). Si podemos ver, hasta este punto, Levinas radicaliza la pasividad del sujeto frente al otro haciéndola parte de su contacto originario, que es la sensibilidad. Esto tendrá consecuencias radicales en cómo

³⁶ "al mismo tiempo, estar abierta y cerrada" (Levinas, 1997 [1961] p.167), y por ello se precisa de algún modo que el encierro del psiquismo "sea lo bastante ambiguo" (Levinas, 1997 [1961] p. 167)

³⁷ Compartimos otra cita en donde la idea se itera: "En el Decir el sujeto se aproxima al prójimo ex-presándose en el sentido literal del término; esto es expulsándose de todo lugar, no *morando* ya más, sin pisar ningún suelo" (Levinas, 1987 [1978]p. 101)

entenderá la temporalidad, la actividad y por ello lo más propio de la subjetividad; sin embargo estos temas serán tratados y retratados con más detalle en *El trauma como pasividad* y en *El trauma como diacronía*.

Regresemos al comienzo. La huella es la marca que el otro en su ausencia me deja; esa marca invisible que ocurre como si no hubiera pasado jamás es sensibilidad, porque no se coordina ni puede ser traducida al pensamiento, y porque se entrega a pesar suyo a la alteridad del otro. Lo que se trastorna es la afectividad, y más concretamente se podría sugerir que la afectividad entendida como sensibilidad es puro trastorno del Otro. Si nos damos cuenta entonces hay una continuidad relativamente intercambiable de mutuas fundaciones en donde el otro es huella y la huella es sensibilidad. Por eso es que se puede afirmar que la sensibilidad es siempre 'el uno afectado por el otro' Y es en ese punto donde se relacionan esos tres elementos que se puede afirmar como lo hace Levinas: "el uno afectado por el otro es un traumatismo an-árquico o inspiración del uno por el otro..." (Levinas, 1987 [1978] pp.195-196). La huella que deja el otro es traumatismo anárquico en ese exacto sentido en el que el otro golpea, me marca y me trastorna como sensibilidad en su expresión, una expresión que es ausencia porque jamás puede ser coordinada, sincronizada ni traducida, porque no se puede hacer signo, síntoma o historia. El afecto de la sensibilidad es el otro que no puede ser asumido y por eso es 'anárquico', porque no tiene origen detectable, no hay remitencia. Como afirma Levinas:

"En una conciencia a la que afecta un objeto, la afección se convierte en asunción. Aquí el golpe de la afección hace *impacto traumáticamente en un pasado más profundo que todo lo que yo soy capaz de reunir mediante la memoria, mediante la historiografía, todo lo que soy capaz de dominar por el a priori; se trata de un tiempo que es anterior a todo comienzo*" (Levinas, 1987 [1978] p. 150, énfasis añadido).

En otro lugar Levinas lo insiste: "El sujeto es sensible a la pro-vocación que nunca se ha presentado pero ha causado un traumatismo, es sensible a lo inmemorial, lo

irrepresentable, un 'profundo antaño" (Levinas, 1994 [1975-1976] p. 231). Se puede decir entonces que *el uno afectado por el otro* que es propiamente es el modo propio o puro de la sensibilidad es el traumatismo, y por lo mismo el modo en que la huella se hace sensibilidad³⁸.

Si nos damos cuenta, para Levinas existe una relación entre el modo de tocarme que el otro tiene, con la dimensión afectiva sensible y con ese modo de aparición en la ausencia propio de la huella, y esos tres elementos pueden remitirse a la noción de trauma. Me interesó mostrar hasta este punto que la noción de huella es sumamente relevante para delinear la relación enigmática con el Otro, pero para dar cuenta de la *locura* que implica la subjetividad Levinas se ve obligado o necesitado de recurrir a otros términos que puedan dar cuenta mejor del tipo particular de fundación de la subjetividad pasiva y diacrónica. Y justo allí la noción de trauma como huella se ve solicitada a aparecer, por su relación permanente a la alteridad y a la sensibilidad y a su resistencia a tomar forma. Es notable indicar que Levinas en la medida que se aproxima cada vez más a la temática de la sensibilidad en su sentido propio y originario, es decir, cuando despusa de la intencionalidad y la representación y por ello mismo de la fenomenología, es cuando más se aproxima a nociones y conceptualidades del desborde. Vemos en este caso, que al acercar más la huella a la subjetividad sensible, más se hace pertinente la aparición de la noción de traumatismo.

De un modo ligeramente distinto, pero con muchas similitudes veremos que el trauma en Freud implicará las nociones de huella sensible en el sentido acá desarrollado y el de alteridad.

La huella freudiana: de la memoria como representación a la huella.

³⁸ Para insistirlo remitiendo a Levinas: "El yo no comienza la propia afección causada por un yo soberano y susceptible, en una segunda etapa de compadecerse de los demás, sino a través del traumatismo sin comienzo, anterior a toda afectividad, del surgimiento de los demás. Aquí, *el uno se ve afectado por el otro*. Se da una inspiración del uno por parte del otro, que no podría concebirse en términos de causalidad" (Levinas, 1994 [1975-1976] p. 213)

Para Freud la noción de huella es sumamente relevante para la fundación de la subjetividad. Él entiende a la memoria como sistema de huellas, las que cumplen una función central y primordial en la constitución y desarrollo del aparato psíquico. Lo afirma señalando que “[u]na propiedad rectora del tejido nervioso es la memoria” (Freud, 1950 [1895] p. 343 énfasis añadido)³⁹. Esto es así porque la memoria contaría con la función de trabajar en miras de un principio de balance o de homeostasis general que parece fundante del aparato psíquico, a saber, la consecución de la descarga energética que proviene del exterior, como también la evitación de la sobrecarga. Esta función de la memoria parte de la tesis energética general con la que Freud entiende al sistema psíquico: el *principio de constancia*. Este principio implica que el organismo trata a toda costa de bajar al máximo posible la cantidad de energía que entra en el sistema desde el interior y sobre todo desde el exterior. Este principio de constancia se vincula a otro, el principio de placer, que vendría a ser resultado del primero. La descarga energética se verá expresada consecuentemente como una sensación placentera, mientras que de modo opuesto, la mayor carga del sistema se experimentará como una tensión displacentera.

La memoria frente a ese principio de descarga es aquel sistema que repite las vías de descarga que permitieron en el pasado el placer (en tanto hay recuerdo de esas vías), como también iterar las modalidades de escape o tramitación del organismo en aquellas experiencias que generaron la sobrecarga y, por ende, displacer (ya que tal recuerdo permitiría ello). Así, es gracias a la memoria como función y al recuerdo como resultado, que el sujeto no tiene que experimentar el encuentro con cada fenómeno como si se viera enfrentado por primera vez: experiencia, memoria y aprendizaje están coligados para que el sistema se mantenga en una especie de óptimo energético.

Pero para Freud, al mismo tiempo, la memoria no sólo contribuye a la descarga, sino también a *mantener un mínimo de carga vital*, como para que el

³⁹ Derrida, un lector sumamente agudo de Freud, hace un análisis del sistema psíquico del *Proyecto* y allí sostiene varias cosas relativamente similares a lo que propongo en este apartado: “La memoria no es, pues, una propiedad del psiquismo entre otras, es la esencia misma de lo psíquico. Resistencia y por eso mismo abertura a la huella que rompe” (Derrida, 1966 p. 277).

organismo pueda activarse y actuar en el entorno. Y es que es lógico que, si el sistema luego de la descarga quedara absolutamente vacío de toda cantidad energética, nos veríamos confrontados al hecho de que éste se muere. Por ello Freud ve en la memoria una función primordial del sistema psíquico: *a la vez que contribuye al cumplimiento del principio de constancia (bajar al máximo la energía) contribuye a la reproducción vital del organismo humano (manteniendo un mínimo de carga).*

Es en este lugar estructurante que Freud colige la organización y el funcionamiento de la memoria. Ya se puede notar que la memoria no se entiende acá en el mero sentido de un conjunto de representaciones e imágenes del pasado, sino como toda la organización misma del sujeto en relación a su entorno.

El elemento básico del sistema es la neurona, que corresponde a una célula que permite el paso de la energía modelándose en una cadena asociativa, luego del transcurso de carga por diversas neuronas. Freud hipotetiza que para que haya memoria, las neuronas deben ser suficientemente resistentes como para no ceder frente al choque energético del exterior, pero a la vez, suficientemente flexibles como para *modelarse como una huella*. Esto dado que si dichas resistencias fueran muy rígidas la energía no podría pasar; en cambio de ser absolutamente flexible se derruiría el sistema por completo sin dejar ninguna forma de marca. Y es por eso que la constitución semi-permeable de las neuronas haría que quede una huella tras la experiencia del sujeto. Esa huella –la marca derivada de la fuerza de la exterioridad sobre la estructura de las neuronas- es una facilitación o marca especial de cierto camino para cierto tipo de experiencias. Es así que las experiencias van tomando diferenciadamente ciertos caminos en relación a las experiencias previas, o dicho de otro modo, transitando por ciertas huellas. A esas neuronas Freud las denomina *impasaderas* en tanto ofrecen cierto nivel de inalterabilidad frente a los estímulos, pero también y sobre todo un criterio de selectividad en la cual no cualquier tipo de estímulo puede llegar a atravesar y transitarlas.

De todos modos, Freud considera que la memoria no es la única función en el sistema psíquico. También se requiere un sistema previo, que reciba la energía contenida en el mundo exterior, lo que corresponde a un aparato nervioso o

neuronal terminal en relación con el mundo exterior: "...[los] 'aparatos nerviosos' terminales muy bien podrían tener el fin, en el sentido más general, de poner diques a las [cantidades de energía] Q exógenas, dejarles ejercer un reducido efecto sobre [las neuronas de la memoria]". Para evitar esto los nervios terminales "...tendrían en tal caso el significado de unas pantallas para Q" (Freud, 1950 [1895] p. 343). Estas barreras o pantallas externas es lo que convencionalmente se ha denominado percepción. Como se ve, para Freud, la percepción normalmente deja pasar la energía de modo tal que permite que ésta se asimile a la lógica del sistema, y así luego la memoria pueda procesarla según su funcionamiento, o dicho en otros términos, *traduce o asimila las energías y potencias de la exterioridad a los términos del sistema*. Ahora bien, la percepción a diferencia de la memoria, no puede dejar huellas en su propia estructura de paso. Ello en tanto que si quedaran huellas mnémicas el sistema se vería contaminado por lo antiguo y la experiencia sensible se transformaría en una suerte de palimpsesto enneguecedor. Así, la sensibilidad necesita frescura continua, y por ello Freud asume que tendría que ser flexible y estar abierta al paso de las cantidades energéticas para que las huellas no queden como una representación. Dado que Freud desea operacionalizar en el *Proyecto* su sistema en términos materiales, considera que la percepción también se centra en un tipo particular de neuronas, las pasaderas, por esta apertura y flexibilidad, en contraposición a las ya comentadas células impasadera de la memoria.

Así se generaría una separación entre 'células de percepción' y 'células de recuerdo'; separación corriente para la psicología del XIX pero que según Freud "...no ha sido articulada en ninguna ensambladura ni ha podido sustentarse en nada" (Freud, 1950[1895] p. 343). La distinción de estas dos neuronas es lo que habilita al autor a suponer dos sistemas amplios que material y funcionalmente están diferenciados. Mientras que el sistema perceptivo recibe el nombre de *sistema ϕ* cuyas neuronas "...tras cada decurso excitatorio quedan en el mismo estado que antes", el otro sistema denominado *ψ* tras "...cada excitación, pueden quedar en un estado otro que antes, y así dan por resultado una *posibilidad de constituir la memoria*" (Freud, 1950 [1895] p. 344, énfasis añadido). Como ya se comentó, pero no resta insistirlo, la alteración que queda en el sistema es "permanente" (Freud,

1950 [1895] p.344) lo que permite la facilitación de ciertos caminos por sobre otros según sea la magnitud del choque con la energía exterior. Es por ello que Freud entiende también que “*La memoria está constituida por las facilitaciones existentes entre las neuronas*” de la percepción (Freud, 1950 [1895] p.344). La facilitación dada por este paso energético es la “secuela” (Freud, 1950 [1895] p.346) de la excitación. La memoria facilita y adelanta las vías de descarga: “Las facilitaciones entre las neuronas ψ son, como sabemos, la ‘*memoria*’, la figuración de todos los influjos que ψ ha recibido del mundo exterior” (Freud, 1950 [1895] p. 414). Secuela y figuración, se refieren al modo en que la exterioridad queda inscrito en el humano, y lo condiciona a ser como es.

Es relevante entender que si bien Freud hace una diferenciación material y funcional entre ψ y ϕ , esto no quiere decir que estructuralmente sean distintas. Freud piensa que ambas son iguales pero es el tipo particular de interacción con la energía exterior la que les da esas diferencias materiales en su relación al paso energético⁴⁰. Es así que en realidad no es la naturaleza diferente de ambas neuronas la que los diferencia, *sino su relación a la energía del mundo exógeno y a la que logra entrar al sistema*. Es decir, la percepción y la memoria originariamente son idénticas, pero a mayor llegada energía tendería a estar más cerca de la percepción y a menor energía (hasta un umbral mínimo de paso) se constituiría en memoria.

Este punto parece sumamente interesante, incluso para el mismo Freud, pues lo retoma como reflexión en un texto hartó más tardío que se titula *Más allá del principio del placer*. En ese texto ya clásico, cuyo objetivo es entender un principio anterior o más originario al principio del placer, aborda el tema de la percepción y su relación con la energía contenida en el mundo exterior. Si bien no

⁴⁰ Freud lo sostiene así: “Mientras más grande sea la $Q\eta$ en el decurso excitatorio, tanto mayor su aproximación a los caracteres de las neuronas ϕ . Por eso, no situemos el distingo en las neuronas, sino en las cantidades con que ellas tienen que habérselas. Entonces cabe conjeturar que sobre las neuronas ϕ sólo llegan cantidades que son del orden de magnitud de esa resistencia. Así, una neurona ϕ devendría impasadera, y una, pasadera, si pudiéramos permutar su tónica y conexiones; ellas conservan, sin embargo, sus caracteres, porque la neurona ϕ sólo se entrama con la periferia, y la neurona ψ , sólo con el interior del cuerpo. *La diversidad de naturaleza es sustituida por una diversidad de destino y medio*” (Freud, 1950 [1895] p.348, énfasis añadido)

hace referencia alguna sobre el *Proyecto* (probablemente porque a Freud le resultaba un texto inaceptable) sí es evidente su continuidad y la especificación en algunos aspectos que son absolutamente concordantes al manuscrito.

Freud afirma allí la existencia de una diferenciación en los órganos sensibles receptores de la energía exógena, que protegen y atenúan “su choque directo con el mundo exterior” (Freud, 1920 p.26); es lo que Freud denominó en el *Proyecto* como ‘pantallas’. En ese punto no hay diferencia entre ambos textos, por tanto. Sí, en cambio, desarrolla una idea que tan sólo sugiere en el *Proyecto*. Como se ha dicho, las células de la corteza como las del interior son diferentes por el tipo de interacciones que tienen con la realidad externa; ahora bien, Freud en *Más allá del principio de placer* sugiere una hipótesis sobre lo que generaría la génesis de tal diferencia.

“Esta partícula de sustancia viva [se refiere al organismo humano] flota en medio de un mundo exterior cargado {*laden*} con las energías más potentes, y sería aniquilada por la acción de los estímulos que parten de él si no estuviera provista de una *protección antiestímulo*. La obtiene del siguiente modo: su superficie más externa deja de tener la estructura propia de la materia viva, se vuelve inorgánica, como un envoltorio especial o membrana; vale decir, hace que ahora las energías del mundo exterior puedan propagarse sólo con una fracción de su intensidad a los estratos contiguos, que permanecieron vivos. Y estos, *escudados tras la protección antiestímulo*, pueden dedicarse a recibir los volúmenes de estímulo filtrado. Ahora bien, el estrato externo, al morir, preservó a todos los otros, más profundos, de sufrir igual destino...” (Freud, 1920 p. 27, énfasis añadido)

La barrera antiestímulo sería una superficie receptora, una “corteza cribada” por la acción de los estímulos exteriores que termina por ofrecer “las condiciones más favorables a la recepción de estos y ya no es susceptible de ulterior modificación” (Freud, 1920 p.26). Lo que “...significaría que el paso de la excitación ya no puede imprimir ninguna alteración permanente a sus elementos. Ellos están modificados

al máximo en el sentido de este efecto, quedando entonces habilitados para generar la conciencia” (Freud, 1920 p. 26).

Si nos damos cuenta –además de la interesante cuestión de que la muerte es la condición de posibilidad para la vida, que merecería por sí solo un apartado para ser discutido–, es la diferenciación por los embates de la energía externa lo que le da su estructuración propia al sistema de percepción, es decir, que le permite recibir estímulos y filtrarlos, a la vez que no imprimir ningún tipo de huella. Si bien se pueden notar las diferencias de elaboración entre ambos textos, resulta particularmente interesante la consistencia entre dos textos que están mediados por 24 años de distancia, y del cual el primero de ellos habría sido abandonado y rechazado como un material reconocido para ser publicado por el autor.

Lo que me interesa enfatizar hasta este punto, es no sólo la relación íntima y central que existe entre percepción y memoria conceptual y representativa para comprender la posibilidad de constitución y funcionamiento del aparato psíquico. También me interesa el hecho de que memoria y percepción sensible son funciones diferentes que inicialmente fueron indiferenciadas, o dicho en otros términos, que pueden ser modeladas para que una se acerque a la otra. Y es que si el *sistema ψ* , de la memoria, recibe por algún motivo altos montos energéticos la experiencia sería vivida a la manera de una percepción y ya no de una huella mnémica. Este punto que apuntalamos aquí deberá ser reconsiderado más adelante al momento de llegar a la noción de trauma, sin embargo, es relevante insistir en su importancia para entender la memoria y las condiciones en las que se puede producir el *sistema ψ*

Más allá de esta función central que cumple la memoria, se hace preciso definir mejor qué es la memoria para Freud. Se puede ver que ésta es entendida de distintas formas complementarias en el *Proyecto de Psicología*, y que permiten entender mejor el lugar que ocupa ésta en el decurso de los procesos psíquicos del aparato. Por una parte, se afirma que esta vendría a ser “...la aptitud *para ser alterado duraderamente* por un proceso único” (Freud, 1950 [1895] p. 343 énfasis añadido). Si nos damos cuenta lo relevante de la memoria es la capacidad de que queden marcas y huellas modeladas por el paso de la energía que proviene desde la percepción; la memoria es una marca duradera tras cada experiencia. Lo central

a puntualizar, es que la primera experiencia de un fenómeno es el que marca y guía indeleblemente el decurso que seguirán el resto de las experiencias equivalentes, en tanto se den nuevamente experiencias sensibles análogas u homólogas ocurrirá que el decurso energético tenderá a ir por similares huellas facilitadas. También, y como he señalado, Freud entiende a la memoria como "...la figuración de todos los influjos que ψ ha recibido del mundo exterior" (Freud, 1950 [1895] p. 414). Recordemos que ψ representa al sistema total de neuronas cuya función es la de memoria, lo que parece querer decir esta frase freudiana es que la memoria es la forma y modelación que asume el conjunto total de las huellas y facilitaciones que el ese sistema neuronal compone gracias a las experiencias exteriores.

Es en el punto donde el sujeto actúa conscientemente que las distintas huellas entran en interacción para evaluar el modo en que el sujeto tiene que actuar. El modo mismo en que actuará el sujeto viene facilitado por las huellas mnémicas de las experiencias anteriores, pero el análisis de cuál es la mejor forma dependerá de la coordinación de diversas huellas, en tanto la realidad exterior siempre es más compleja que cada una de las huellas mnémicas que por sí sola un sujeto pueda tener. Es en este preciso punto donde aparece el pensamiento interactuando con el sistema ψ . El pensamiento es ese proceso de análisis en donde se comparan los complejos de huellas con la percepción del entorno con la finalidad de actuar del mejor modo posible. Cuando hay un desajuste entre percepción y huella mnémica, y el ajuste es tan sólo parcial, el pensamiento se encarga de analizar la situación hasta que le da un lugar entre las huellas mnémicas disponibles. Freud lo señala del siguiente modo: "...es inseguro iniciar la descarga cuando los signos de realidad no corroboran el complejo íntegro [de huellas mnémicas], sino sólo una parte. Pero *ahora se hallará un camino para perfeccionar esa semejanza hasta la identidad*" (Freud, 1950 [1895] p. 373, énfasis añadido).

En este punto me parece relevante sintetizar el funcionamiento normal del sistema psíquico desde el punto de vista de la memoria y la percepción, que es justamente lo que he descrito largamente hasta aquí. La sensibilidad es el lugar de llegada del los fenómenos exteriores, que luego son articulados como un sistema

de huellas mnémicas que permiten facilitar las formas de descarga en relación con el principio de constancia. Esta descarga no es inmediata sino mediatizada por el pensamiento, y en concreto por el juicio, toda vez que exista un desajuste entre las percepciones y los complejos de huellas mnémicas disponibles en el sujeto. El sujeto en ese contexto busca por medio de su atención observar los elementos faltantes para que la percepción se ajuste a las huellas "...en hallazgo dentro de su organización" (Freud, 1950 [1895] p.432), lo que instruye a la acción de descarga conocida cuando huellas y percepciones son idénticas; se gestan nuevas representaciones en el sistema mnémico cuando los fenómenos exteriores exceden con elementos que en las huellas no estaban, los que son incorporados en los complejos existentes de huellas mnémicas de la experiencia del sujeto. De ahí que se pueda afirmar que el material sensible siempre es ajustado o traducido a los términos dados por la lógica interna del sistema de huellas existentes. El sistema buscará la forma de ajuste en base a las experiencias anteriores siempre que pueda, y cuando no lo pueda, hará las modificaciones pertinentes para informarse y representar ese material excedente en los complejos y esquemas de huellas ya existentes. Para Freud "El trabajo de pensar con juicios, en vez de pensar con complejos de percepción singulares no ordenados, es entonces un gran ahorro" (Freud, 1950 [1895] p.432), ello en tanto lo que permiten los juicios es integrar la percepción "no comprendida, la *cosa del mundo*" (Freud, 1950 [1895] p.432) en complejos de recuerdos ya existente en una organización categorial (cf. Freud, 1950 [1895] p.432)⁴¹. Ello permite la simplificación en tanto las huellas contribuyen a la completación de los elementos que en una primera percepción no logran ser captados. Lo que es notorio hasta acá, *es el esfuerzo de ajuste que hace el sistema por incorporar y asimilar los fenómenos perceptivos al sistema modelado de memoria y a sus categorías*, en tanto facilita el funcionamiento del sistema a un

⁴¹ "El comienzo de los procesos de pensar así escindidos es la *formación de juicio*, a que el yo llega mediante un hallazgo dentro de su organización [...]. Por esa vía los complejos perceptivos se separan en una parte constante, no comprendida, la *cosa del mundo*, y una variable, comprensible, la propiedad o movimiento de la cosa. Como el complejo-cosa retorna en conexión con diversos complejos-propiedad, y estos retornan en conexión con diversos complejos-cosa, surge una posibilidad de retrabajar, por así decir, de un modo universalmente válido y prescindiendo de la percepción real en cada caso, los caminos de pensar que llevan desde estas dos clases de complejos hasta el estado-cosa deseado. El trabajo de pensar con juicios, en vez de pensar con complejos de percepción singulares no ordenados, es entonces un gran ahorro" (Freud, 1950 [1895] p.432)

mínimo de carga posible, pero también de desgaste. De todo lo anterior se puede decir que en el sistema psíquico hay una relación íntima entre senso-percepción, memoria, pensamiento y acción, con una organización que ya ha sido relativamente delineada.⁴²

Adicionalmente me ha interesado describir largamente el funcionamiento del sistema psíquico, en la medida que Freud con Levinas estarían relativamente en una misma vereda al afirmar que la asimilación desde la afectividad y sensibilidad, y no desde el pensamiento ni la representación, serían el primer modo de relacionarse con la exterioridad. En ese sentido Freud al igual que Levinas sostendrían que el *goce* es el acuerdo primero que luego por vías que ya comentamos logran hacerse juicio y pensamiento.

De todos modos, si entendemos las cosas así, Freud no vendría agregar mucho al modo en como la fisiología o la filosofía le da al afecto en la constitución de la subjetividad: Un lugar subsidiario, dependiente, que prontamente desaparece. Sin embargo, las consideraciones freudianas no quedan allí y es en ese punto donde a mi juicio Freud y Levinas vuelven a encontrarse y en un segundo sentido más sustantivo.

Las reflexiones anteriores sobre la huella son complementadas de modo muy interesante en las cartas que le envía a su amigo Fliess. Estas reflexiones de Freud me parecen relevantes, sobre todo porque redefinen y permiten dar cuenta exactamente de la noción de huella y su relación a la consciencia. Como lo señalé, la noción central de memoria y, consecuentemente, la de huella no parecen ni subentender ni implicar la idea de representación ni de consciencia en cada momento. Lo que queda claro es que cuando se habla de percepción o sensibilidad se habla de llegada al cuerpo de la energía exterior, cuando se habla de memoria (la del Sistema ψ), se habla de disipación de dicha energía por vías construidas, y es recién

⁴² Queda claro que la consciencia y la representación no son el movimiento primario del aparato psíquico del sujeto, sino más bien su destino o resolución. Si nos damos cuenta tanto las percepciones del sistema neurona ϕ como las huellas del sistema ψ , no implican necesariamente consciencia. Es recién en los procesos de pensamiento, de juicio y de reproducción perceptiva que hay consciencia. Esto es lo que a mi juicio parece más interesante delineado hasta acá: que la sensibilidad corporal, preparada y cribada para recibir los estímulos del exterior se transforman en memoria previamente a desarrollarse consciencia. Esto es lo que a mi juicio resulta algo insólito para el modo en que vinculamos la memoria a la consciencia, y por ello mismo deseo seguir especificando un poco más esta relación.

en ese momento que emerge la representación consciente. Por esto parece todavía faltar cierta diferenciación entre cada una de las nociones que corresponden a la sensación, memoria y consciencia representativa.

Si ponemos atención en la carta del 6 de diciembre de 1896 a Fliess, Freud parece afirmar que la experiencia sensible siempre se constituye como una forma de memoria, en el sentido de una *huella*. En este punto Freud sugiere un giro en que la memoria ya no corresponde solamente al sistema de huellas que componen el sistema ψ (es decir en el sistema de disipación de energía que se hace representación) sino que se plantea desde una tectónica diferenciada hecha en base a capas de inscripción. Cada una de estas capas o niveles inscribe y re-inscribe de modo particular la experiencia, o la relación con la exterioridad. En palabras del mismo Freud:

“...trabajo con el supuesto de que nuestro mecanismo psíquico se ha generado por estratificación sucesiva, pues de tiempo en tiempo el material preexistente de huellas mnémicas experimenta un *reordenamiento* según nuevos nexos, una *retranscripción* {*Umschrift*}. Lo esencialmente nuevo en mi teoría es, entonces, la tesis de que *la memoria no preexiste de manera simple, sino múltiple, está registrada en diversas variedades de signos*” (Freud, 1896e p. 274, énfasis añadido)

Si bien, como lo he sugerido en mi exposición hasta ahora, el *Proyecto* parece justificar la existencia de un solo tipo de huella mnémica –que es la que se configura como sistema de facilitaciones del sistema ψ –, en este texto Freud complejiza sus supuestos sobre la memoria sosteniendo que los estímulos externos pasan por distintos tipos de retranscripciones o reescrituras (dado que *Umschrift* puede también ser traducido al castellano de ese modo), cada una basada en lógicas y signos distintos. Cada una de estas reescrituras son entendidas como huellas, donde la que hemos descrito como sistema ψ parece ser tan sólo una de éstas. Pero por otro lado, Freud también sostiene, una correspondencia entre cada una de estas huellas, como sistemas, lo que quiere decir, que existiría un ordenamiento

temporal de éstos: no es sólo que el primer tipo de huella tenga sus propias características, sino que sería más originario y primigenio que el siguiente a ser traducido.

Y es que para Freud hay cuatro distintos niveles en donde es “traducida” o reescrita la energía exterior. En primer lugar, se encuentra la percepción en sí misma, que refiere a la llegada del fenómeno exterior en la sensibilidad corporal. Para Freud aquí no hay memoria, tal y como ya hemos señalado con anterioridad. Luego de la percepción, existe una primera reescritura, que es denominada como “signos de percepción” y que correspondería también a una forma no susceptible de conciencia y sería “articulada según una asociación por simultaneidad” (Freud, 1896e p.275). En este punto Freud no logra explicar más al respecto, pero a mi juicio lo central es que *la primera huella, a saber, la de la percepción no implica primariamente conciencia*. Luego Freud añade dos nuevas capas de reescritura que podrían articularse con lo que denominó sistema ψ en el *Proyecto*. Una de ellas es la transcripción de la “Inconciencia” que se ordenaría por nexos causales y las huellas que “...quizá correspondan a recuerdos de conceptos, de igual modo inasequibles a la conciencia” (Freud, 1896e p.275). Si nos damos cuenta, aquí comienza la categorización, al suponer que se las experiencias se agrupan como “conceptos”, es decir modalidades de categorizaciones. La otra es la que denomina “Preconciencia” y que sería la última suerte de retranscripción que Freud hipotetiza. Ésta se liga a “representaciones-palabra, correspondiente a nuestro yo oficial. Desde esta [Preconciencia], las investiduras devienen conscientes de acuerdo con ciertas reglas...”, es decir el pensamiento y la conciencia propiamente tal. Aquí Freud continúa explicando que esta transcripción a conciencia es secundaria y, por ello, no originaria: “...por cierto que esta *conciencia-pensar secundaria es efecto posterior {nachträglich} en el orden del tiempo...*” (Freud, 1896e p.275). ¿Qué quiere decir esto desde el punto de vista que nos interesa resaltar? Tal y como adelantábamos, para Freud ni la conciencia, ni los conceptos, ni las representaciones (en tanto palabras) son primarias del funcionamiento del sistema psíquico, sino la operación de memoria. Ahora bien, como hemos visto e insistido hasta este punto, la memoria ya no se entiende meramente como una

categorización, sino como una huella dejada y lastrada por la fuerza de la energía exterior en los diversos estratos del sistema psíquico. Asimismo ya es sostenible que no estamos en ningún punto hablando solamente ni principalmente del pensar, la conciencia o la representación como aquello que define Freud cuando afirma que la memoria es el aspecto más relevante de la psique. *Lo que se señala, en vez, es que las huellas y la traducción diferencial es lo que resulta centrales para el sistema.*

Me interesa abordar con un poco más de detalle las huellas perceptivas, en la medida que ponen de relieve la idea de que el primer modo, el más primordial, de relacionarse con la exterioridad se encuentra en lo que Levinas denominaría como sensibilidad, y que el modo de darse de esa sensibilidad se da como huella. Me interesa mucho esa correlación natural que Freud gesta entre huella y sensibilidad desde el punto de vista de la corporalidad, por la cercanía ya señalada con el filósofo. De hecho, en la ya comentada carta a Fliess, Freud plantea su teoría de la memoria como huellas estratificadas y re-escritas justamente debido a la incomprensión que le generaban la existencia de ciertos síntomas y sensaciones físicas y corporales que no podrían ser entendidas: “Atribuyo las particularidades de las *psiconeurosis* a la falta de traducción de ciertos materiales que llevaría a determinadas consecuencias. [...] Cada vez que *falta una nueva transcripción*, la excitación [proveniente del exterior] será resuelta de acuerdo con las leyes psicológicas vigentes en el período psíquico anterior y por las vías que a la sazón fueron accesibles” (Freud, 1896e p.276). Así para Freud este tipo de huellas sensibles, que serían la primera forma de relacionarse con los fenómenos exteriores, no se darían como representaciones y conceptos sino que se constituiría como sensación corporal : “El período la [el de las huellas sensibles] *tiene el carácter de lo intraducido [en imágenes verbales]*” lo que significa que el material “...no lleva a consecuencias psíquicas, *sino a la realización [es decir, a consecuencias físicas], a la conversión*”⁴³ (Freud, 1896d p.270)⁴⁴. Esto me parece

⁴³ En una carta del 4 de junio de 1896 a Fliess, Freud insiste en esto mismo: “Mi última revelación -la histeria anterior a los cuatro años- me ha dejado convencido, pues también la falta de traducción en imágenes verbales rige sólo en ese período”

⁴⁴

relevante: para Freud la primera huella que erige, a saber la huella sensorial, es una huella corporal, es una animación y enervación corporal que no es traducible a imagen, representación o concepto, en esa medida es una huella que no puede ser representada, que sólo puede ser sentida. Esta afirmación puede sostenerla cuando se ve confrontado a los síntomas derivados de traumas psíquicos; digámoslo de otra forma: Freud supone un sistema de huellas diferenciadas en base a la idea que en la neurosis se destacarían fijaciones y regresiones a esas fases previas de huellas.

Si nos damos cuenta, la noción que de huella sensible desarrolla hasta este punto Levinas se vincula, en principio, de modo muy cercano a lo que Levinas indica. *Y es que en efecto, y como hemos visto hasta acá, habría cierto tipo de fenómenos concretos que se materializarían como afecto puro, como un afecto intraducible a otros términos que no sean cuerpo sensible, que se deniegan a atraparse por las categorías del pensar: en ese sentido la huella sensible no puede hacerse presencia.* Del mismo modo queda claro, y esto también me parece interesante, que para Freud el primer modo de relación con la exterioridad (eso que denominó período *la*) es al igual que para Levinas el de la sensibilidad. Este concepto se vincula al traumatismo entendido como huella sensible intraducible.

De todos modos lo que no he dejado claro hasta el momento es el punto más relevante de la huella sensible que resulta intraducible para la consciencia, la representación y el pensamiento. Freud como ya se vio afirma que son ‘ciertos materiales’ los que se hacen huella corporal y sensible sin poder traducirse a otras huellas (cf. Freud, 1896e p. 276).

Ese cierto material es el fenómeno sexual. Esto en la medida que éste tiene una condición *que le impide pasar más allá de la dimensión corporal a la conciencia.* El fenómeno sexual es el que implica una “...denegación {*Versagung*} de la traducción” (Freud, 1896e p.276). Es así que Freud ve en esta incapacidad de traducir el fenómeno sexual a un recuerdo o representación como “...un *excedente sexual* que produce efectos como una inhibición-pensar y brinda tanto al recuerdo como a sus consecuencias el carácter obsesivo [compulsivo] —el carácter de lo no inhibible [por el pensar]— (Freud, 1896d p. 270, énfasis añadido). Esto significa que

la sexualidad es vivida como exceso no tanto por su grandeza como por la incapacidad y la impotencia de leerla desde la conciencia, y por ello mismo es que emerge el carácter compulsivo y reiterativo de un contenido incomprensible dada su intraductibilidad a los esquemas propios de la conciencia: “El excedente de sexualidad impide la traducción” (Freud, 1896d p. 270).

Esto me parece relevante: por el lenguaje en el que está escrita o el modo de decir propio del fenómeno sexual resulta que ésta no pueda ser procesada en los términos convencionales del sistema, tan sólo un primer sistema, el sensible, es aquel que puede recibirlo como huella. El modo de darse de la sensibilidad recibe este mensaje sexual como uno ilegible e invisible para todo el resto del sistema. Es eso lo que lo hace excesivo, inaudito e ininteligible. La huella de la sexualidad es una que no puede representar nada, porque no se ajusta al modo de ser de los lenguajes propios de la conciencia.

De todos modos, sí creo que se puede afirmar un par de cosas relevantes hasta este punto. Hemos visto en el desarrollo anterior que el sistema normal tiene un funcionamiento que tiende a traducir toda la exterioridad meramente a una memoria que se delinea en los contornos y en los marcos de la representación. Al mismo tiempo nos hemos dado cuenta que todo el sistema psíquico se ha constituido desde afuera como una sólida protección exterior (a través de la barrera antiestímulos) e interior (a partir de las defensas psíquicas del yo) para poder recibir y asimilar los estímulos siempre en función del placer entendida como provecho, dominio y descarga de parte de la conciencia. A pesar de que todo el sistema esté construido como una gran defensa hay una relación elemental con la cual el sujeto está absolutamente inerme al punto de resultar invisible para cualquier forma o fórmula de conciencia: eso es el otro. Tal y como dice Freud enigmáticamente al finalizar su carta 52 “ El ataque de vértigo, el espasmo de llanto, todo ello cuenta con el otro, pero las más de las veces con aquel otro prehistórico inolvidable a quien ninguno posterior iguala ya” (Freud, 1896e p. 280) El otro entendido como sexualidad, como contacto que irrita toda la superficie de la corporalidad es para quien no existe ningún tipo de posibilidad de traducción ni asimilación. Entra tan

sólo por la vía sensible, por una sensibilidad que no logra hacerse representación, sino pura carne, puro cuerpo lleno de afección. Afección que es previa, que constituye y que modifica al yo, a pesar de él. Que está allí mucho antes que cualquier imperio yoico y que sirve como su condición. La sensibilidad por más antiestímulos que se plantee en Freud, por más esculpida por la evolución y la selección natural, no ha logrado nunca cerrarse al mensaje enigmático del otro que es su sexualidad. Insistámoslo: no una entendida como genitalidad o excitación sexual. No. Sino uno como una apertura a un contacto enigmático, imposible de traducirlo luego a representación y que por ello mismo pone en cuestionamiento el esquema de la representación, dado que nunca hay, ni hubo, ni habrá algo que se diera bajo el esquema de la presentación. Lo traumático, y queda relativamente claro ya, es justamente eso que del otro no es representable ni memorable, sino eso prehistórico, que es eso que cruza las barreras de lo irrepresentable por su magnitud ilegible, es eso lo que delinea hasta acá en su curioso significado de lo sexual, vinculado directamente a la sensibilidad y la corporalidad.

Así, esa dimensión de contacto primaria, que es la sensibilidad, la percepción sensible, puede ser planteado como el lugar primero desde el que sujeto se relaciona con el otro. Y queda claro ya que dicho modo de relación es uno pasivo y en donde la temporalidad de la conciencia se pone en cuestionamiento, donde el contacto con el otro es sensibilidad y no presentación y recuerdo.

Capítulo 2: El trauma como diacronía temporal

La temporalidad anárquica de Levinas

Como hemos visto en el capítulo anterior a través de la conceptualización de la huella, se evidencia la preocupación central que la filosofía de Emmanuel Levinas tiene en reflexionar y problematizar el lugar que ocupa el Otro en la configuración del sentido en general y, del mismo modo, en la manera en que éste constituye a la subjetividad como tal. Ambas problemáticas, la del sentido y la subjetividad, están íntimamente vinculadas en la medida que la pregunta por el sentido solicita un cierto tipo de subjetividad y, de igual manera, a la inversa; y es en ese punto donde Levinas pretende reorientar tales discusiones en su relación con la alteridad: "Aquí intentamos formular nociones que sólo posean sentido en la relación con otros" (Levinas, 1994 [1975-1976] p. 216). Toda la conceptualidad levinasiana parte teniendo al Otro como coordenada de emergencia del sentido.

Levinas se interroga una modalidad en la cuál el Otro pueda expresarse propiamente tal en su alteridad, en vez de manifestarlo reductivamente al modo de una representación o conjunto de tematizaciones, ya que el Otro en su sentido originario o propio nada tiene que ver con los lineamientos del conocimiento. Tal búsqueda lo lleva a entender a la subjetividad desde el punto de vista de su establecimiento de relaciones de sentido con la exterioridad desde un lugar absolutamente distinto a la representación. La búsqueda le resulta compleja, en la medida que "[l]a reducción de la subjetividad a la conciencia domina el pensamiento filosófico..." (Levinas, 1987 [1978] p. 169). Como ya anunciamos, la tesis que avanza a este respecto es que ese particular sujeto se constituye desde la sensibilidad y no desde la conciencia representativa. Ello debido a que la sensibilidad se podría establecer como ese "...*punto previamente identificado desde fuera* que no tiene que identificarse en el presente [...] pues es ya más antiguo que el tiempo de la conciencia [del yo reflexivo]"; resulta 'más antigua' el sí mismo de lo sensible "...no porque esté situado demasiado atrás, sino porque el sí mismo, inconmensurable con la conciencia que siempre se adecua, *no está «hecho» para el presente*" (Levinas, 1987 [1978] p. 173, énfasis añadido). Con ello Levinas quiere

establecer que la subjetividad sensible tiene la oportunidad de estructurarse como una modalidad de sentido previa, más originaria (*'punto previamente'*) al pensamiento, que no viene ni se realiza desde él mismo, sino que tal punto se 'identifica desde afuera' en la exterioridad. Ese afuera de la sensibilidad vendría ser el Otro en su alteridad, que por su estatuto no está hecho para el presente, es decir, para traducirse en presencia representable y agrupable a través de escorzos, facetas o predicados. De ahí, por su imposibilidad de agrupación, es que resulte siempre ya pasado.

Si nos damos cuenta, el lugar de esta subjetividad sensible como configurador de sentido se articula e interroga necesariamente a la temática de la temporalidad. Esto en tanto "... se presupone, pues, el tiempo, como *soporte* de todo momento" (Levinas, 1994 [1975-1976] p.130, énfasis añadido) y por ello mismo, de todo sentido⁴⁵. De ahí que se pueda preguntar con Levinas ¿cuál es ese modo de *soportar* que tiene la temporalidad en la sensibilidad relacionada al Otro, si no se atiene a los límites de la presencia ni la representación? Porque resulta obvio que si la alteridad no se expresa por vía de la tematización, su temporalidad es *de otro modo* que aquella en que se manifiesta el Ser. Y ahí es donde Levinas se confrontará con los primeros problemas, en la medida que el discurso filosófico y occidental ha tendido a entender a la temporalidad desde el punto de vista de la presencia, representación y el recuerdo⁴⁶, es decir, desde la conciencia: "Hablar de conciencia es hablar de tiempo. En todo caso es *hablar del tiempo recuperable*" (Levinas, 1987 [1978] p.80 énfasis añadido).

Levinas, fiel a la fenomenología, intentará inicialmente buscar e interrogar la posibilidad de un tiempo de la sensibilidad, o lo que resulta lo mismo, un tiempo propio del Otro en alguna de las modalidades de la sensibilidad en el propio Husserl. Tal esfuerzo puede apreciarse en un conjunto de textos publicados en 1959, titulados '*Reflexiones sobre la "técnica fenomenológica"*' (1959a), '*La ruina de la*

⁴⁵ "El tiempo –marca esencial de la sensibilidad en la filosofía desde Platón– deviene, en tanto existencia del sujeto, fuente de toda significación. Desde Husserl, todas las relaciones que conforman la estructura de la conciencia como subjetividad se describen tanto por el tiempo como por la intencionalidad. La definición de una noción es sustituida por su estructura temporal, por el modo de su temporalización" (Levinas, 1959a p.174).

⁴⁶ "...la fenomenalidad del ser no puede separarse del tiempo" (Levinas, [1987] 1978 p.78).

representación' (1959b), e '*Intencionalidad y metafísica*'; lo que será sintetizado de modo más detallado en un ensayo de 1965 titulado '*Intencionalidad y sensación*' (1965b). En cada uno de esos textos intenta rescatar el hilo de los datos hyléticos que remiten a las nociones de afectividad, sensibilidad y percepción. El punto de vista de Levinas en cada uno de los textos es que

... “[l]a sensibilidad no es considerada como simple materia dada en bruto a la cual se aplica la espontaneidad del pensamiento sea para informarla, sea para extraer de ella, mediante abstracción, relaciones. No designa lo que de receptividad hay en la espontaneidad objetivante. No aparece como pensamiento balbuceante abocado al error y la ilusión, ni como trampolín del conocimiento racional. [...] *La nueva manera de tratar a la sensibilidad consiste en conferirle, en su cerrazón y en su espesor, una significación y una sabiduría propias así como una especie de intencionalidad*. Los sentidos tienen sentido” (Levinas, 1959a p. 173, énfasis añadido).

El sentido de la sensación no se dirigiría hacia la representación sino tan sólo en un segundo tiempo; *en un primer tiempo* remitiría a la corporalidad sensible que resulta por ello “...anterior al conjunto histórico que la va a constituir” (1959a, p.175)⁴⁷. Levinas ve en la vía de la *hylé* una anticipación de “...lo que en la fenomenología contemporánea serán las especulaciones sobre el papel del cuerpo en la subjetividad” (1959a p.175). Desde ese lugar que Levinas establece que la noción de intencionalidad puede comportar “...en ella los horizontes inenunciables de sus implicaciones...” (1959b p. 189) que corresponden a unas “implicaciones invisibles antes de la reflexión” (1959b p.190), y por ello, previas a toda forma y representación. La expectativa es la de “superar la intención en la intención misma” (1959b p.190).

Hasta ese punto Levinas ve en la sensibilidad encarnada la posibilidad de una subjetividad que no se atiene intencionalidad de los objetos y por lo mismo a la temporalidad de la representación. Ello en tanto “[l]o ‘reteniente’ o lo ‘proteniente’ no permanecen inmóviles como en la intención objetivante; ellos *siguen* aquello

⁴⁷ “...lo sensible es dado de golpe antes de ser buscado. El sujeto está inmerso en ello antes de pensar o percibir objetos” (1959c p.201).

hacia lo cual se trascienden, se determinan por lo que retienen o pro-tienen” (1959c p.201). Es decir, en vez de generar una idealidad en la que lo sensible se constituye una representación como anticipación o recuerdo, el impulso o movimiento se da como un compromiso encarnado hacia lo otro, o la exterioridad que afecta⁴⁸. En ese compromiso corporal de golpe hacia la exterioridad –lo que se denomina transividad- es que Levinas ve otra forma de trascendencia ajena a la idealidad:

“...la sensación es aquí el mover mismo [...]. La relación con un *otro* diferente de sí únicamente es posible como una introducción en ese otro diferente de sí, como una transividad. El yo no permanece en sí mismo para absorber a todo lo *demás* en la representación. Se trasciende verdaderamente” (Levinas 1959c p. 204).

Hasta este punto ha sido comentado el argumento de los textos del 59. En 1965 relabora estas ideas tomando la noción de *Ur-impression* husserliana como centro de estas consideraciones, en la medida que ella le seguiría dotando a la relación de temporalidad y sensibilidad un modo distinto que el de la representación con más fuerza y detalle. En el texto nuevamente afirma que “...el contenido sensible pronto recibe en Husserl una interpretación en la que, junto a su papel de materia ofrecida a la actividad de la apercepción intencional y contradiciendo el mensaje mismo de la intencionalidad, *se muestra otro sentido de la intencionalidad*” (Levinas, 1965b p.218, énfasis añadido). Así intenta poder dar cuenta de “...la *significación original* de la intencionalidad en la manera en que la sensación es vivida y en la dimensión del tiempo donde ella es vivida” (1965b p.219, énfasis añadido). Si nos damos cuenta, para Levinas, se fundaría *otra forma de intencionalidad* dentro de la misma intencionalidad y anterior a su forma ‘representacional’, esa en donde todo elemento refiere a un uno distinto de sí, para presentarse mediatizadamente por un desplazamiento. Su interrogante ahora es más clara que en el conjunto de ensayos anteriores. Le interesa saber si existe “...diacronía en la intencionalidad” (1965b p.223). Por ello explora la posibilidad de otra forma de temporalidad que no se sincronice en una identidad de referencias de unos elementos a otros, sino que

⁴⁸ “...el movimiento del órgano constituye la intencionalidad del sentir, cumple su transividad misma” (1959c p.202)

opere *expresándose por sí misma* ante la subjetividad con que se relaciona. Levinas indica que en Husserl la intencionalidad objetiva o idealizante “...descansa en el tiempo, en el desface entre la *mención* y lo *mentado*”. Y que existiría un modo en que desface no se daría en la temporalidad; a saber, en la proto-impresión. Ello en tanto que “...está libre de toda idealidad. Es la forma actual, el *ahora*, mediante el que se constituye, a través del acomplamiento de las retenciones y de las protenciones, la unidad de la sensación idéntica en el flujo. Pero el flujo sólo es la modificación de la proto-impresión que deja de coincidir con ella misma para presentarse en los escorzos...” (1965b p.223). La apuesta interpretativa de Levinas en ese momento es que en esta proto-impresión, que es la forma originaria en la que se da la sensibilidad del ahora por sí mismo, habría una temporalidad fuera de la idealidad, y que en ese punto se podría indicar la diacrónica. La diacronía sería la manifestación de la sensibilidad en la puntualidad del presente, que sería primigenia y previa a la temporalidad de la representación, que es el tiempo segundo de la protención (espera) y retención (memoria primaria):

“La intencionalidad de las retenciones parte de la proto-impresión, nuevo punto del presente, absoluto, sin distinción de materia y de forma [...]; pero *la proto-impresión es la no idealidad por excelencia*. La novedad imprevisible de contenidos que surgen en esta fuente de toda conciencia y de todo ser – es creación original (*Urzeugung*), tránsito de la nada al ser[...]; *pero al mismo tiempo ella está colmada más allá de toda previsión, de toda espera, de toda semilla y de toda continuidad y, por tanto, es completa pasividad, receptividad de un ‘otro’ que penetra en lo ‘mismo’, vida y no ‘pensamiento’*” (Levinas, 1965b p.224, énfasis añadido).

Si nos damos cuenta, Levinas señala que la intencionalidad idealizante u objetiva se funda previamente en una suerte de tiempo diacrónico que sería el de la proto-impresión, y de algún modo allí reconoce una oportunidad de un elemento ‘*colmado*’ de oportunidades que abren la posibilidad de una pasividad y un tiempo distinto al de la conciencia. Pero del mismo modo (Levinas lo indica al usar el conector ‘*pero*

al mismo tiempo’) reconoce en ese exacto párrafo que la intencionalidad objetivante ‘parte de la proto-impresión’, y que en definitiva sigue siendo una creación que va ‘de la nada al ser’. Esto quiere decir que en este texto se reconoce inmediatamente y a la vez que si bien la proto-impresión puede estar henchida potencialmente de otras significaciones y oportunidades diversas y antagónicas a la conciencia, la misma proto-impresión del ahora deviene finalmente en conciencia en la medida que se articula siempre y en definitiva como retención y protención. Lo indica claramente en el enunciado siguiente a aquél en el que enuncia su esperanza de diacronía en la intencionalidad: “Por ser ‘conciencia interna’ se *convertirá* [la proto-impresión] *en conciencia* gracias a la *modificación temporal de la retención* que designa, quizá, la *esencia de todo pensamiento en tanto que retención de una plenitud que huye*” (Levinas, 1965b p. 224, énfasis añadido)⁴⁹. De ello uno se podría

⁴⁹ Me parece interesante e instructivo comentar y complementar este punto aludiendo al capítulo V ‘*El signo y el parpadeo*’ del libro *La voz y el fenómeno* de Jacques Derrida. Texto publicado con un par de años de diferencia (1967) al artículo de Levinas que aquí hemos comentamos (Levinas, 1965). Resulta interesante porque a pesar de que los objetivos de Derrida resultan completamente distintos a los de Levinas, en tal capítulo se preocupa con sumo detalle de analizar las problemática del *ahora*, la *sensación*, la *impresión* y la *temporalidad*, considerando también como puntal las *Lecciones* husserlianas; y sobre todo en cómo, a pesar de lo distintos de dichos objetivos, la interpretación llega al mismo punto que hace que Levinas, en su desazón con su interpretación de la *ur-impression*, se ve en la obligación de abandonar el hilo de la intencionalidad. Instructivo, del mismo modo, porque Derrida se dedica a mostrar eslabón argumentativo por eslabón, y persiguiendo eruditamente los conceptos relevantes que son necesarios para que se entienda el lugar que ocupa la *ur-impression* en relación al signo. Por imposibilidad de desbrozar en este espacio todo el argumento remitimos al texto en cuestión, no obstante lo cual deseamos –como ya se dijo– desplegar el núcleo del argumento. En el capítulo Derrida analiza la afirmación husserliana de la manifestación propia de la temporalidad del *ahora inmediato*. Para el autor alemán el “...presente de la presencia a sí sería tan *indivisible* como un abrir y cerrar de ojos, un parpadeo (*clin d’oeil*)” (Derrida, 1967 p. 109). Esto significa que ese ahora “...se daría como “*la no-significación como «principio de los principios»*”. Esto da cuenta que la expresión de ese momento se da por sí mismo (de la intuición originaria) y corresponde a la “...*experiencia de la ausencia y de la inutilidad del signo*” (Derrida, 1967 p. 113), dado que se automuestra sin remitir a ninguna otra instancia. Esto es coherente con lo que en términos levinasianos correspondería con la intencionalidad propia y opuesta a la de la representación (en donde sigue punto por punto a Husserl). Es esta pretensión la que desea cuestionar Derrida. Se muestra que para Husserl “...la temporalidad tiene un centro indesplazable, un ojo o un núcleo viviente, y es la puntualidad del ahora actual” (Derrida, 1967 p. 115). Luego de establecer esta postura en el autor, afirma Derrida que “...prohíbe hablar de una simple identidad consigo del presente” (Derrida, 1967 p.117) los argumentos de las *Lecciones* como de otros textos. Esto ya que se puede detectar “...muy pronto de que la presencia del presente percibido no puede aparecer como tal más que en la medida en que *compone continuamente* con una no presencia y una no-percepción, a saber, el recuerdo y la espera primarias (retención y protención). Estas no-percepciones no se añaden, no acompañan eventualmente al ahora actualmente percibido, [sino que] *participan indispensablemente y esencialmente en su posibilidad*.” (Derrida, 1967 p.117-118, énfasis añadido). Si bien Husserl reconoce que la retención es una percepción todavía, resulta el único caso en que se acepta “...una percepción en la que lo percibido sea un no presente” (Derrida, 1967 p.118). De ahí que la presencia del presente de la percepción acepte un “no-presente, un presente-pasado e inactual” (Derrida, 1967 p.118). En ese punto en que Husserl acepta esta posición, Derrida muestra la imposibilidad de sostener tal cuestión al afirmar que el mismo autor en las *Lecciones* un párrafo anterior afirma: «Si ponemos ahora en relación el término de percepción con las diferencias en las maneras de darse que tienen los objetos temporales, lo opuesto de la percepción es entonces el recuerdo primario y la espera primaria (retención y protención), que entran aquí en escena, de manera que percepción y no-percepción pasan continuamente la una a la otra» (Husserl, *Lecciones*...Anexo IX en Derrida, 1967 p. 118). En ese punto Husserl estaría sosteniendo que la proto-impresión

preguntar con legitimidad, ¿hasta qué punto la doctrina de la intencionalidad puede implicar una diacronía si en el propio nudo de su presencia en sí mismo donde yacería esos tesoros en otras lenguas está encofrado y sellado en la temporalidad del verbo *ser*? Sin embargo y a pesar de todos estos mismos indicios críticos que Levinas apunta, en tal texto decide salvar todavía a la la intencionalidad; se aprecian las esperanzas en la fenomenología de poder seguir diciendo lo más allá del ser⁵⁰. Estas mismas interrogantes que el texto plantea dejándolas como migajas en el camino, son recogidas con toda fuerza en *De otro modo que ser*. Lo que parece más interesante del análisis que hace Levinas sobre la proto-impresión en el texto del 65 y en *De otro modo que ser*, corresponde a la consistencia de lo afirmado en ambos. En este último texto reconoce explícitamente que el análisis de la proto-impresión es “...el punto más destacable ciertamente de esta filosofía de la intencionalidad...”(Levinas, 1987 [1978] p.81). Y donde este reconocimiento es

remite a una no-presencia que es el recuerdo primario de la protensión, pero al mismo tiempo estaría diciendo que es imposible, en tanto presencia (de la proto-impresión) y no-presencia (de la protensión) son opuestas. Por ello es que sostiene Derrida que “[d]esde el momento en que se admite esta continuidad del ahora y del no ahora, de la percepción y de la no-percepción en la zona de originariedad común a la impresión originaria [proto-impresión] y a la retención, se acoge lo otro en la identidad consigo del Augenblick [parpadeo]: la no-presencia y la invidencia en el parpadeo del instante. *Hay una duración del parpadeo; y ella cierra el ojo*” (Derrida, 1967 p.119, énfasis añadido). Por ello es que se puede asumir que la misma percepción husserliana en la propia proto-impresión implica una referencia al pasado, a otra instancia (‘acoge lo otro en la identidad’) y con ello la duración del parpadeo *indivisible* es tiempo sincrónico, referencia siempre a otro instante, que es el secreto del pensar, la conciencia y la intencionalidad, la que en definitiva los hace ser idénticas. De allí que Derrida afirme que: “[e]sta relación con la no-presencia, una vez más, no viene a sorprender, rodear, incluso disimular la presencia de la impresión originaria: permite su surgimiento y su virginidad renaciente siempre. Pero destruye radicalmente toda posibilidad de identidad consigo mismo en la simplicidad” (Derrida, 1967 p.119). Esto es relevante para nosotros, porque instala en el mismo origen del presente un coágulo del desplazamiento propio del remitir de un ente a otro, y por tanto ingresa el signo como Dicho: “Esta intimidad de la no-presencia y de la alteridad a la presencia encanta en su raíz el argumento de la inutilidad del signo en la relación consigo” (Derrida, 1967 p.119). Lo encanta porque hace desaparecer la plenitud del ahora y lo remite a una instancia no-originaria.

⁵⁰ “...el papel de la sensación en la conciencia permitirá amplia en otro sentido más la subjetividad del sujeto” (1965, p.225), “Mediante la sensación se encarna la relación con el objeto” (1965 p. 226) pero rompiendo y haciendo estallar el esquema de la representación. “La trascendencia se produce por la cinestesia: el pensamiento no se supera al encontrarse con una realidad objetiva, sino al entrar en este mundo pretendidamente lejano” (1965 p.229), “El sujeto anda *en* este mundo mediante la *Empfindniss* y la *cinestesia*, sin que la preposición *en* signifique una relación puramente representada, sin que la presencia en el mundo cristalice como *estructura*” (p.229) “El sujeto que constituye al espacio anda en el espacio como el devenir de la constitución del tiempo lo hace a partir de la proto-impresión” (1965 p.229) “Husserl restituye al acontecimiento impresivo su función trascendental gracias a su teoría de lo sensible. En la masa que plenifica al tiempo descubre un primer pensamiento intencional que es el tiempo mismo, una presencia de sí a través de la primera distanciación, una intención en el primer *lapso* de tiempo y la primera dispersión; percibe en el fondo de la sensación una corporeidad, es decir, una liberación del sujeto, un camino, una libertad que deshace a la estructura” (p.1965 p.233)

desestimado a pesar de su forma de “...conciencia, *originalmente* no-objetivante y no objetivada en el presente viviente” termina por ser

“...tematizable y tematizante en la retención sin perder nada del lugar temporal que le confiere la ‘individuación’ y ya la no-intencionalidad de la proto-impresión regresa al orden; ya no conduce más-acá-del-Mismo ni más-acá-del-origen. Nada se introduce inadvertidamente en lo Mismo para interrumpir la fluencia del tiempo y la conciencia que se produce bajo las especies de tal afluencia’. [...] *El tiempo de la sensibilidad en Husserl es el tiempo de lo recuperable*. Que la no-intencionalidad de la protoimpresión no sea pérdida de la conciencia, que nada pueda suceder al ser clandestinamente, que nada pueda desgarrar el hilo de la conciencia es algo que excluye del tiempo la diacronía irreductible” (Levinas, 1987 [1978] p.82, énfasis añadido)

Si nos damos cuenta, a pesar de la distancia de nueve años entre ambos textos, los dos análisis rescatan exactamente los mismos elementos de la proto-impresión, y en ambos textos afirma que ésta es en un segundo momento articulada a la intencionalidad de la retención y protención. La única diferencia interpretativa en ambos textos, es mientras que en el primer artículo Levinas minimiza el significado de esta sincronización desde un anhelo, en el segundo afirma que nada de lo planteado en la intencionalidad de Husserl sale del horizonte de la ontología.

Lo desarrollado hasta acá parece relevante, en la medida en que se evidencia que los conceptos fenomenológicos derivados de la intencionalidad no se salvan en ningún grado para el análisis que Levinas pretende hacer sobre la alteridad. Es más, el conjunto de textos previos a *De otro modo que ser* permiten mostrar que Levinas sostuvo de modo sistemáticamente consistente sus intuiciones sobre el cuerpo y la sensibilidad, y que al intentar de usar los textos menos conocidos de la fenomenología trató de poder formular sus tesis y puntos de vistas más que *con* y *desde* la fenomenología, *a pesar* de ésta. Se ve que Levinas intentando ser consecuente y fiel a la fenomenología trató e intentó como pudo que *quedara*

expedito de sus dificultades y obstáculos teóricos el camino de la fenomenología a estas temáticas y perspectivas. Sin embargo, la carga ontológica del hilo que tiende la intencionalidad es finalmente la que obliga al autor a cambiar el lenguaje.

En concreto la fenomenología no le entregó los materiales e intuiciones adecuadas para poder dar cuenta de una duración originaria del tiempo que no rinda tributos ni al ser ni a la representación. Levinas necesita dar cuenta de una temporalidad que invierta la intencionalidad, que la ponga en cuestión absolutamente, y que en respuesta convoque al lugar del otro en su alteridad en vez del de la intencionalidad o la actividad. Esto a nuestro juicio lo llevará a invocar una conceptualidad psicopatológica, en concreto veremos, que no solamente hará aparecer la noción de traumatismo, sino que la vinculará con la de obsesión.

Frente a este desafío, Levinas busca dar cuenta de un tiempo, que podríamos denominar en continuidad a los textos del 59 y 65, de la sensibilidad en su sentido propio que está como contrapartida a la doctrina intencional, en el Otro. Una temporalidad de la sensibilidad, otra que la de la intencionalidad, se entenderá como una temporalidad desformalizada, sin ninguna forma posible: "hemos investigado el tiempo como desformalización de la forma..." afirma Levinas (1985 p.204). Es desformalizado justamente porque es el lapso de tiempo, la duración del tiempo entendido en su referencia a la alteridad siempre informe y excesiva para la forma, y por lo mismo en su relación a la sensibilidad en donde hay un salto de la forma. Es desde ese lugar que Levinas define el tiempo: "el tiempo es, a la vez, ese «Otro en el Mismo» y ese Otro que no puede estar unido al Mismo, no puede ser sincrónico. El *tiempo* sería, por consiguiente, *la inquietud del Mismo por el Otro, sin que el Mismo pueda jamás comprender al otro, englobarlo*" (Levinas, 1994 [1975-1976] p. 31, énfasis añadido). Y en otro lugar hace una indicación similar: "*Esta inherencia del Otro en el Mismo sin la presencia del Otro en el Mismo es la temporalidad, dada la no coincidencia irreductible de los términos de la relación*" (Levinas, 1994 [1975-1976] p.232, énfasis añadido). La temporalidad diacrónica sería, en un primer sentido, la relación que se da a la manera de una *inquietud irrepresentable*, irreductible, y por ello sensibilidad desde la alteridad hacia el

Mismo, y por ello tiempo desformalizado, porque el rostro del Otro no puede plegarse a la forma. La diacronía en definitiva “significa el uno-para-el-otro” (Levinas, 1987 [1978] p.124). Por ello es que se hace “...preciso, pues, concebir juntos el tiempo y el otro” (Levinas, 1995 [1975-1976], p.168). Esta temporalidad del uno-para-el-otro puede ser señalada como una que hace sentido en su excedencia en cuanto a la conciencia y por ello

“...de todo presente, sea actual o sea representado. De este modo, se encuentra en *un tiempo sin comienzo*. Su an-arquía no podría comprenderse como un simple remontar desde el presente a un presente anterior, como una extrapolación de presentes según un tiempo memorable, es decir, conjuntable en la reunión de una representación representable. *Esta an-arquía*, este rechazo a conjuntarse dentro de la representación tiene un modo de concernirme: el *lapso*; pero el *lapso de tiempo*, *irrecuperable en la temporalización del tiempo*, no tiene tan sólo la negatividad de lo inmemorial” (Levinas, 1987 [1978] p.105, énfasis añadido)

La diacronía al remitir al tiempo de la alteridad en su contacto conmigo, que se hace sentido como *afecto puro*, como un tiempo sin forma y por ello sin comienzo, porque no se le puede conjuntar o recuperar, queda fuera como exceso, como intraducible. En ese sentido se entiende como *lapso* que es excedencia del Otro en mí, al no poder coordinarse al otro conmigo: *la temporalidad de la duración se hace anárquica, es decir sin origen*.

Pero la temporalidad que parte de la alteridad entendida como anarquía no completa el sentido de la duración temporal como diacronía. Dicho en otros términos, no es suficiente la anarquía para entender el sentido propio de la diacronía. Ya que cuando se habla de diacronía se le entiende “...como algo necesariamente en *dos tiempos*” (Levinas, 1994 [1975-1976], p.253). Por ello, la anarquía es una parte de la temporalidad diacrónica, pero no toda ella.

Levinas entiende esta doble temporalidad necesaria en la diacronía en la medida que lo *de otro modo que ser*, el Otro que hace contacto como ausencia

“...no puede situarse en algún orden eterno abstraído al tiempo y que dirige, sin que se sepa cómo, la serie temporal” (Levinas, 1987 [1978] p.52). Esto quiere decir que la subjetividad (que es donde hace sentido lo *de otro modo que ser*) de alguna forma se da en la realidad cotidiana y actual, que se corresponde a los horizontes que la fenomenología puede dar cuenta, pero yendo más allá de la apariencia y la forma. De ahí que sea “...preciso [...] que la temporalización del tiempo signifique también lo *más alla del ser* y del *no-ser*, del mismo modo que significa el ser y la nada, la vida y la muerte” (Levinas, 1987 [1978] p.52). El tiempo diacrónico del que habla Levinas es una temporalización que permite a la misma vez, dar cuenta de la temporalidad de lo recuperable, de la conciencia y la tematización y *también* el tiempo de la alteridad. Y para eso se hace “...necesario que *en la temporalización recuperable* [...] se señale un lapso de tiempo sin retorno, una *diacronía refractaria a toda sincronización, una diacronía trascendente*” (Levinas, 1987 [1978] p.53). Allí, en ese punto es que a nuestro juicio se da lo central y más propio de la diacronía. Se plantea como una temporalidad que al mismo tiempo implica *dos temporalidades*. Mientras que una es aquella que es inmediata, contemporánea, ya que comparte con el tiempo del recuerdo, memoria y proyecciones; a la misma vez ese tiempo tiene que poder no mostrar (porque el Otro es invisible) pero sí *señalar* un lapso de tiempo de lo anárquico, hecho de ausencia, que no hace visión sino que *sentido*, que hace *contacto*. Así es que: “...detrás del ser y su mostración se *escucha la resonancia de otras significaciones olvidadas* en la ontología y que reclaman investigación” (Levinas, 1987 [1978] p.88, énfasis añadido). En ese sentido en la temporalidad diacrónica hay a la vez dos tipos de duraciones que se dan en una misma expresión a la vez. Esto puede ocurrir en la medida que se entienda que la diacronía se estructura como un acontecimiento enigmático. Levinas lo afirma así: “Tal diacronía es ella misma un enigma” (Levinas, 1987 [1978] p.64). O dicho con lo ya indicado en el capítulo anterior, la temporalidad se abre como una huella enigmática, en la medida que el ingreso del tiempo del otro desordena y trastorna (des-formaliza) con su llegada sin hacerse presencia.

“La actualidad del *cogito* [o de la conciencia] se interrumpe así, como idea de infinito, por lo no englobable que no se concibe en el sentido intencional, sino que se *sufre*; lo no englobable que sostiene, en un segundo tiempo de la conciencia, aquello que, en un primer tiempo pretendía sostenerlo” (Levinas, 1994 [1975-1976], p.255).

Esto resulta relevante para entender la diacronía. La actualidad del presente, que es como el tiempo de la conciencia se ofrece, se ve interrumpida por la alteridad desde la afectividad, que hace huella sensible y por ello se sufre, se padece. Esta temporalidad sensible de alguna manera se intuye ante la conciencia como un segundo tiempo, cuando es esa temporalidad sensible, que ya denominamos anárquica, infinitamente anterior a la temporalidad de la conciencia. Esto implica que existe una suerte de *inversión de la causalidad*, en la medida que la temporalidad anárquica de la sensibilidad, se intuye desde el pensamiento siempre como posterior a un segundo tiempo, dado que llega *con retraso a la conciencia*, pero inmemorial estuvo antes de todo comienzo (y por ello antes de todo pasado, historia u origen). Por ese carácter es que ese segundo tiempo, el de la *sensibilidad* es un tiempo que cuando se le considera es ya demasiado tarde para considerarlo: “no sería capaz de levantarme bastante pronto para llegar a tiempo ni acercarme sin que la distancia a recorrer aumente ante todo esfuerzo de recogerla en un itinerario” (Levinas, 1987 [1978] p.242).

He ahí el enigma de la expresión de la diacronía en donde la temporalidad originaria (de la sensibilidad anárquica) puede ser negado y borrada por el tiempo de la conciencia, puesto que en cualquier momento su huella puede ser reducida a mero signo y síntoma de conciencia.

Lo que todavía no queda suficientemente claro es cuál es esta expresión enigmática que es la modalidad propia de la diacronía. Levinas lo clarifica mejor en el siguiente pasaje:

“[p]or su ambivalencia, que permanece siempre como enigma, es por lo que el infinito o lo trascendente no se deja recopilar. Separándose de todo

presente memorable, pasado que jamás fue presente, deja la huella de su imposible encarnación y de su desmesura en mi proximidad con el prójimo, donde enuncia, dentro de la autonomía de la voz de la conciencia, una responsabilidad, que no ha podido comenzar en mí, para una libertad, que no es la mía. Huella fugaz que se borra y reaparece, que es como un signo de interrogación colocado ante el centelleo de la ambigüedad: responsabilidad infinita del uno para con el otro o significación del Infinito en mi responsabilidad. (Levinas, 1987 [1978] p.57)

El fragmento anterior puede ser leído afirmando que la temporalidad diacrónica resulta enigmática en la medida que convoca y requiere a un *sujeto sensible* que – como dijimos en el capítulo anterior- tenga su "...oreja al acecho, pegada a la puerta del lenguaje..."(Levinas, 1965a p.302) para *escuchar las resonancias de esas otras significaciones olvidadas* que son insinuadas en el Enigma de la diacronía contenido la *anarquía* de la alteridad. Ese otro sin forma puede tocarme y golpearme trastornando la propia conciencia y permitiendo hacer ingresar 'dentro de la autonomía de la voz de la conciencia' a una responsabilidad que no parte de mí sino del contacto con el Otro. El enigma de la temporalidad diacrónica golpea como afecto haciéndose responsabilidad, que es la vocación y la actitud abierta hacia el otro a pesar mío. Allí se visibiliza el tiempo de la actualidad del Cogito y el tiempo anárquico del Otro.

Recordemos que comenzamos definiendo a la temporalidad como el *Otro inquietándome en mí* o como *el uno-para-el-otro*, esa temporalidad diacrónica se da como responsabilidad, que es justamente otra dimensión de temporalidad y que igualmente se da como modalidad de *el-uno-para-el-otro*, que es la sensibilidad. Vemos que temporalidad, sensibilidad y responsabilidad se dan como pura continuidad entre unos y otros. Pero, ¿en qué sentido la responsabilidad por el Otro puede ser entendida como encarnado y manifestando la temporalidad diacrónica? En la medida que se comprenda que la responsabilidad es justamente huella o Enigma diacrónico. Ello cuando entendemos que el acontecimiento "extraordinario y cotidiano, de mi responsabilidad por las faltas o la desdicha de los otros" (Levinas,

1987 [1978] p.54) implica *parte del tiempo de lo cotidiano*, ya que la responsabilidad se muestra en este mundo y hacia los otros (lo que Levinas llama segundo tiempo): “Todos los atributos negativos que enuncian lo más allá de la esencia se tornan positividad en medio de la responsabilidad” (Levinas, 1987 [1978] p.56). Pero también en ella misma podemos leer *lo extraordinario* (o el primer tiempo que no se muestra, sino que nos afecta):

“Allí [en la responsabilidad para con los otros] es donde el tiempo de lo *dicho* y de la *esencia* deja escuchar el decir pre-original, responde a la trascendencia, a la dia-cronía, al descarte irreductible que navega aquí entre lo no-presente y todo lo representable, descarte que a su modo [...] sirve de signo al responsable” (Levinas, 1987 [1978] p.54).

La diacronía en su doble temporalidad se sugiere así, en la misma manifestación de la responsabilidad, como salida a y en este mundo, pero producto del contacto sensible y por eso anárquico con el Otro. Cuando *escuchamos atentamente* a la responsabilidad notaremos que ésta no tiene un origen; ese no-origen es el Otro en su alteridad: “El decir inaudito está enigmáticamente en la *respuesta an-árquica*, en mi responsabilidad para con el otro. La huella del infinito es esta ambigüedad en el sujeto, ambigüedad diacrónica que hace posible la ética...” (Levinas, 1987 [1978] p.227).

La diacronía es la temporalidad propia en la que se constituye la subjetividad en su unicidad, en la medida que respondo al llamado del otro desde la responsabilidad. Y es nuevamente en ese punto donde reaparece la nomenclatura psicopatológica en tanto para Levinas el sujeto sensible se da en la diacronía “...como desequilibrio, como delirio, deshaciendo la tematización, escapando al *principio...*” (Levinas, 1987 [1978] p. 166). La diacronía es la temporalidad en la que se da la subjetividad, y esta se manifiesta como una forma particular de responsabilidad, la *obsesión*. Para Levinas “[l]a responsabilidad dentro de la obsesión es una responsabilidad *del yo respecto a lo que ese yo jamás ha querido, es decir, respecto a los otros*” (Levinas, 1987 [1978] p. 183) Y agrega: “nosotros distinguimos en la obsesión una responsabilidad que no reposa en ningún compromiso libre” (Levinas, 1987 [1978] p. 185) que es justamente el Otro. La

subjetividad manifestada en la obsesión se ve "...incapaz de pensar aquello que lo «toca»..." porque está "anacrónicamente *en retraso* respecto a su presente, incapaz de recuperar ese retraso" (Levinas, 1987 [1978] p. 166). Aquello que toca es el Otro que hace contacto sensible con el sujeto, animándolo a salirse de sí, es decir, a obsesionarse.

Los conceptos y sentidos semánticos que se desvían hacia la terminología del *desborde* desde la psicopatología, permiten decir que la temporalidad diacrónica que constituye a la subjetividad desequilibrada –desformalizada- se da como obsesión; como una entrega a esa alteridad que nos *tocó* y *afectó* en un pasado ya demasiado anacrónico para representárselo, y por ello incapaz de recuperar el retraso. En ese sentido la conciencia y su temporalidad resultan anacrónicas a la alteridad que toca como trauma y por ello aparece como obsesión hacia los otros. Levinas sostiene esto mismo sobre la obsesión desde sus palabras:

"...[la obsesión] se trata de una respuesta que responde a una provocación no tematizable y, de este modo, *se convierte en no-vocación, el traumatismo responde*, previo a todo entendimiento, de una deuda contraída antes de toda libertad, antes de toda conciencia, antes de todo presente; pero responde como si el invisible que está al margen de todo presente dejase una huella por el hecho mismo de estar al margen del presente" (Levinas, 1987 [1978] p.56, énfasis añadido).

La subjetividad que Levinas intenta sostener a propósito de la noción de diacronía es una que convoca a un sujeto golpeado por la alteridad desde la sensibilidad. Esto que ya hemos denominado como traumatismo en el capítulo anterior –por su carga de sentido a contrapelo de la intencionalidad-, y que aquí nuevamente convocamos para dar cuenta de la huella del Otro. Ese impacto traumático, se temporaliza como responsabilidad pero entendida como obsesión; dicho en otros términos, como respuesta hacia un trauma que hace aparece en la actualidad, pero que resulta ser una contestación a un golpe anterior a todo tiempo, anacrónico y por lo mismo inmemorial. Una temporalidad que a lo sumo puede ser intuido o sentido retrasadamente desde el tiempo de la conciencia, pero nunca representado ni visto. La obsesión del traumatismo del otro anima la conciencia, la inspira como

responsable, pero no puede jamás entrar en ella porque excesiva e intraducible a los términos que tiene para hacer sentido la conciencia.

La temporalidad del trauma en Freud

La cuestión de la temporalidad resulta también un tema clave en la obra freudiana. Ello en la medida que el fenómeno histérico y la neurosis rápidamente le mostraron a Freud que la duración no funcionaba al modo de una línea continua de momentos sucesivos en la construcción de las vivencias psíquicas y la subjetividad. Esto querría decir que en la misma subjetividad existe otra modalidad de temporalidad distinta a la del flujo de la conciencia o a la del tiempo de los relojes. Frente a este hecho, es que Freud se ve en la necesidad de repensar la noción de temporalidad. Uno de los conceptos más importantes que pone en cuestionamiento las nociones ordinarias de la duración se vincula a la experiencia traumática en la noción de *nachträglichkeit*, palabra alemana de difícil traducción a otros idiomas y que puede ser relativamente traducida al castellano como ‘retardamiento’, ‘posterioridad’ o ‘resentimiento’. Se puede afirmar que en esa noción, como en la de *Verspätung* (atraso) se definen el modo propio en que la temporalidad del trauma se da, rompiendo, al igual que en Levinas, con el tiempo formalizado de la conciencia. Nos interesará, así, limitarnos en este apartado a la nociones de *Nachträglichkeit* y su concepto vinculado *Verspätung*, considerando exclusivamente los textos vinculados a la teoría de la seducción, ya que es allí donde los articula y les da sentido en relación a la noción de trauma psíquico y por lo tanto en relación a la alteridad.

La relevancia y originalidad de esta noción es notoria. Laplanche & Pontalis en su *Diccionario* afirman que “[l]a palabra *nachträglich* es de uso corriente en Freud, quien con frecuencia la subraya. También se encuentra muy a menudo la forma substantiva *Nachträglichkeit*, lo que viene a demostrar que, para Freud, esta noción de «posterioridad» forma parte de su aparato conceptual, *aun cuando no la definiera ni diera de ella una teoría de conjunto.*” (Laplanche & Pontalis, 1996 [1967] p.280, énfasis añadido). Si bien Freud sabe la novedad del término que emplea, al mismo tiempo no llega propiamente a operacionalizarla ni definirla en detalle; aunque efectivamente, como lo indican los autores franceses, sí es consciente de

la novedad del concepto como de su necesidad. En otro lugar, y con bastante posteridad, el mismo Laplanche ha abordado y destacado la temporalidad freudiana en el marco de la teoría de la seducción afirmando que “[e]l *aspecto temporal* de la teoría de la seducción ha permanecido –al menos lo esperamos– como una adquisición del psicoanálisis: se trata de la teoría llamada del *après-coup* {*nachträglichkeit*}, del traumatismo en dos tiempos” (Laplanche, 1987 p.112). Una adquisición del psicoanálisis, afirma Laplanche. Por su parte, Derrida dos décadas antes en ‘*Freud y la escena de la escritura*’ hace consideraciones similares del lugar, relevancia y originalidad de estos conceptos:

“Anotémoslo de paso: los conceptos de *Nachträglichkeit* y de *Verspätung*, conceptos rectores de todo el pensamiento freudiano, conceptos determinantes de todos los demás conceptos, están ya presentes, e invocados por su nombre, en el *Proyecto*. La irreductibilidad del «retardamiento»: éste es, sin duda, el descubrimiento de Freud” (Derrida, 1966 p.281)

Podemos verlo. La irreductibilidad de la *nachträglichkeit* como una temporalidad que exclusivamente abre el trauma, es el descubrimiento y la adquisición del psicoanálisis de Freud. Me ha interesado apuntalar esta originalidad, en la medida que es Freud quien desde el terreno psicopatológico llega a consideraciones sobre la temporalidad que resulta novedosas para el pensar filosófico, en donde la conciencia y no su excepción han sido el centro de su análisis y reflexión. Al mismo tiempo, y sobre todo, porque se verá la asombrosa cercanía de varios elementos de la temporalidad freudiana y levinasiana. Asombrosas siempre y cuando consideremos al pensamiento de Levinas como uno que parece desatender a Freud; pero en cambio, el asombro se disipa cuando consideramos la herencia entre un pensamiento y otro.

Si revisamos los textos de Freud hasta 1897, notaremos que éste es claro en afirmar que los “...traumas infantiles producen efectos retardados [*nachträglich*] como vivencias frescas, pero entonces se producen inconscientemente” (Freud, 1896b p.168n, énfasis añadido). Y en otro lado Freud agrega que este encuentro *de orden sexual* y no otro es el que “realiza la *única posibilidad* de que, con efecto

retardado [nachträglich] un recuerdo produzca un desprendimiento más intenso [de energía] que a su turno la vivencia correspondiente” (Freud, 1896a p. 261, énfasis añadido). Ambos enunciados resultan relevantes para ingresar de mejor modo en lo que Freud entenderá por el *nachträglichkeit* de la huella sexual; sobre todo dado que desde el comienzo se establecen una relación entre esta noción de temporalidad, el trauma y la particular relación que con el otro se establece. Si nos damos cuenta, en primer término, se puede afirmar que la temporalidad del trauma corta la continuidad de la conciencia, toda vez que existiría un cierto tipo de sucesos o fenómenos que no solamente no serían vividos al tiempo que ocurren, sino que serían ya pasados como la huella corporal de una ausencia. Este último punto será mejor explicado posteriormente.

Como ya se ha esbozado en el capítulo anterior, sería justamente y únicamente la huella sexual del otro la que implicaría una forma de contacto con la exterioridad que no se experimenta propiamente tal, sino que tan sólo se manifiesta al modo de una carga sensible o como corporalidad. A esta huella corporal Freud la considera inconsciente en tanto el contacto sexual del otro supone rasgos que hacen que esta huella se resista a transformarse en conciencia y, por ello, a ser domada por los procesos yoicos del pensamiento, al contener una suerte de exceso o excedente que impide esa traducción o articulación a los términos de pensamiento y conciencia. Freud se da cuenta de que “[e]l mecanismo psíquico no parece preparado para esta excepción...” (Freud, 1896a p. 261) que es el contacto sexual con el otro. Es así que Freud ve en esta incapacidad de traducir el fenómeno sexual a un recuerdo o representación como “...un *excedente sexual* que produce efectos como una inhibición-pensar y brinda tanto al recuerdo como a sus consecuencias el carácter obsesivo [compulsivo] —el carácter de lo no inhibible [por el pensar]— (Freud, 1896d p. 270, énfasis añadido). Ese exceso del fenómeno sexual es el que *le impide ser pasar más allá de la dimensión corporal a la conciencia*. El fenómeno sexual se resiste entonces como una “...denegación {*Versagung*} de la traducción” (Freud, 1896e p.276) hacia lo representacional debido a este excedente.

Si seguimos bien lo que está afirmando Freud, podemos notar que la sexualidad del otro es vivida como exceso, no tanto por su grandeza energética en relación o en comparación a otro tipo de fenómenos exteriores como por la incapacidad que tiene el sistema psíquico de reescribirla en y desde la conciencia. Ese exceso intraducible es el que hace, insistámoslo, en corporalidad y síntomas corporales.

Se puede afirmar entonces que el trauma *en su primer* momento no es visto, percibido, registrado o representado. Pero ello no implica que no ocurra, sino que se configura al modo de corporalidad y subjetividad. Es recién *en un segundo tiempo*, luego de un retraso {*verspätung*}, que la conciencia desde el Yo lo intenta tomar en consideración, del modo que ésta se relaciona con las energías exteriores: domeñándola y asimilándola al pensamiento y la acción. Pero el intento de control, que en el aparato psíquico normal resulta relativamente eficaz, en este caso se da en relación a un “efecto póstumo [*posthume*]...”(Freud, 1896b p. 166). A lo que podríamos denominar como la huella de una ausencia. A nuestro juicio, si seguimos al mismo Freud, esa huella intraducible del otro resta más allá de todo control posible. Por ello es que Freud lee en los síntomas, o lo que es lo mismo, en la propia corporalidad que se manifiesta como el exceso del otro “...las dos personas permanecen para el resto de su vida enlazadas entre sí por una *atadura invisible*” (Freud, 1896c p.213, énfasis añadido). Nos interesa movilizar en este punto, que en el mismo Freud hay elementos que permiten interpretar una sensibilidad en la que la corporalidad marcada por el otro en su exceso, no puede ser traducida por completo, más allá del control Yoico.

En ese sentido, nos interesa mostrar, que para el mismo Freud, este segundo tiempo, que podríamos llamar el tiempo del pensamiento o de la conciencia llega ya demasiado tarde (siempre en *verspätung*), cuando el Yo ya ha sido marcado. La carga afectiva que se produce en la huella traumática se caracteriza justamente “...por no llevar tramitación alguna, sino al daño permanente del yo.” (Freud, 1895a p.260). Y es que *no ocurre ningún tipo de camino común o esperado que siga el estímulo*, no pasa por ningún procedimiento yoico de control, dominio o captura. En ese sentido no hay guardia, conciencia ni defensa que medie el afecto.

Éste, como ya hemos dicho, se encarna corporalmente de una vez, y esquivo la posibilidad de cualquier tipo de representación o actividad. Y no solamente eso, sino que también “daña” o “transforma”, incluso podría decirse que “configura” de modo *permanente* al yo, que sería la instancia que tendría normalmente el dominio del aparato psíquico.

Es una vez ya acontecido, ya ingresada la experiencia como sensible y corporal; una vez que el yo ha sido modificado por el trauma, más allá de su propia conciencia; que aparece el Yo tardíamente a defenderse o a intentar a domar el estímulo que *ya no está*, a través de una suerte de negación que se manifiesta como “...repugnancia a guiar energía psíquica de suerte que genere displacer” (Freud, 1895a pp.260-261). Y es que para Freud la defensa no puede enfrentarse a las percepciones sensibles del otro puesto que no logran “...conquistarse atención...” (Freud, 1895a p.261), lo que significa para éstos términos que siempre son recepcionadas por la corporalidad sensible antes que del pensamiento. Así, la defensa sólo puede darse y aplicarse tardíamente “contra recuerdo y representaciones del pensar” (Freud, 1895a p.261). Lo anterior habilita a entender que la sensibilidad no tiene posibilidad alguna de control por parte del Yo, en tanto los recuerdos y pensamientos mediados simbólicamente sí. Ahora bien, Freud no sólo está queriendo decir esto, sino también que la vivencia traumática no puede tramitarse desde la sensibilidad hacia el pensar representacional.⁵¹

Esto mismo sostiene Freud en el *Proyecto*, cuando afirma que existe cierto tipo de experiencias que pueden escapar a la atención del Yo, por lo cual “...el yo llegaría demasiado tarde para contraponerse” (Freud, 1895c p. 406). Ese tipo de experiencia escaparían dado que la “...atención está acomodada hacia las

⁵¹ “Pues bien; este caso es típico para la represión en la histeria. Dondequiera se descubre que es reprimido un recuerdo que sólo *con efecto retardado* {*nachträglich*} ha devenido trauma. Causa de este estado de cosas es el retardo {*verspätung*} de la pubertad respecto del restante desarrollo del individuo” (Freud, 1895c p.404) Reelaboro lo sugerido por Freud hasta este punto. La vivencia sensible del traumatismo tiene ciertas características que hacen que ésta no pueda ser elaborada o tramitada por la acción normal del aparato psíquico, encarnándose, así, como sensaciones corporales; y no sólo eso, sino que dicho trauma afecta al yo de modo permanente, incluso constituyéndolo, sin que haya podido lograr una defensa para evitar esto en el momento de ocurrencia. Es luego de todo esto que la defensa yoica aparece como rechazo a guiar la energía psíquica y a re-enlazar con otras representaciones al recuerdo o pensamientos de esa vivencia traumática, como también a condiciones que pudieran generarla (o recordarla). Lo que se puede sugerir desde este punto de vista es algo muy relevante sobre la experiencia traumática. Ésta es vivenciada de un modo pasivo y sin ningún tipo de conciencia. Si bien esto lo trataremos en el próximo capítulo, desde ya es relevante hacerlo nota.

percepciones que de ordinario dan ocasión al desprendimiento de displacer, y *el yo se entera demasiado tarde; ha consentido un proceso primario porque no lo esperaba*” (Freud, 1895c p. 406). Dicho en otros términos el Yo ha consentido sin siquiera saberlo, puesto que no está, el acceso y carga desde la exterioridad de un exceso a través de la manifestación sexual del otro. Es interesante que el mismo Freud afirme que el Yo llega tan tardíamente a hacer algo en referencia al trauma “...hasta que el yo es remodelado por completo” (Freud, 1896a p. 267).

Lo que parece más interesante de la temporalidad de la *nachträglichkeit* es que lo que provoca esto no es una *vivencia* o una *impresión* sino concretamente una *huella* o como comentamos antes, un fenómeno póstumo: “Aquí *no es ninguna percepción, sino una huella mnémica, la que inesperadamente desprende displacer..*” (Freud, 1895c p. 406, énfasis añadido). Freud entiende la singularidad y lo inesperado de esta forma de experiencia: “...no estamos habituados a que de una imagen mnémica partan unas fuerzas que faltaron a la impresión real” (Freud, 1896c p.211) La represión, entendida como imposibilidad de traducción a conciencia, además del esfuerzo del yo por controlar ese exceso, ocurren *nachträglich* en torno al a la huella, es decir en torno a una ausencia: “no son las vivencias mismas las que poseen efecto traumático, sino sólo su reanimación como *recuerdo*, después que el individuo ha ingresado en la madurez sexual” (Freud, 1896b p. 165). Es en ese segundo tiempo, frente a la ausencia que el trauma aparece como tal. El impacto del trauma siempre es doble: en una primera instancia como exceso inasimilable y por ende como corporalidad, y en un segundo momento, en donde la conciencia ve que actúa a pesar suyo desde el trauma, y el sujeto se reconoce actuando desde sus síntomas. Por ello Freud afirma que “[l]a represión y formación de síntomas defensivos sobreviene sólo con posterioridad {*nachträglich*}, en torno del recuerdo, y *desde entonces en una histeria se pueden mezclar entre sí al azar defensa y avasallamiento, o sea, formación de síntoma y estallidos de ataques*” (Freud, 1896a p. 269).

Estas notas que intentan guiar hasta acá los fragmentos freudianos intentan afirmar hasta acá que efectivamente existe una temporalidad que no se reduce a

conciencia, sino que se da en la sensibilidad. Esa temporalidad efectivamente de la sensibilidad parte del otro que se manifiesta en el enigma de su sexualidad. Enigma en tanto no logra nunca ser real y completamente reducido a la conciencia como asimilación. Resulta una resistencia y un exceso que se da como carne y cuerpo sensible. Nos damos cuenta que el movimiento argumentativo freudiano se mueve por el mismo sendero del levinasiano. Y que aquí también se dejar espejear punto por punto en sus notas más relevantes. Notemos que tanto en Freud como en Levinas el sujeto queda marcado por la excedencia de este contacto con el otro al punto que el Yo se transforma o se construye. Y recién ya tocado e interpelado por el otro es que la conciencia, el pensamiento y la acción llegan a intentar asimilar o a hacer algo. En Freud es justo en ese punto es donde la corporalidad se transforma propiamente en síntomas, como las manifestaciones histéricas o las manifestaciones obsesivas, las que ya vimos, siempre refieren a ese otro prehistórico que dejó una huella. Del mismo modo en Levinas, el yo se hace responsabilidad u obsesión en ese punto donde actúa en este mundo pero movilizado por el impacto traumático del otro. Tanto en Freud como en Levinas vemos el tiempo de la conciencia como un tiempo segundo que se cree primero, cuando realmente el tiempo primero, que a la conciencia le parece segundo, que es el tiempo del Otro permiten que la conciencia propiamente tal emerge y niegue al primer tiempo. Para Freud es la vida sexual, que acá intentamos entender más allá de la consumación, es decir desde el otro que se invierte el tiempo de la causalidad y la conciencia: “La vida sexual ofrece [...]la *única* posibilidad que se *presenta para esta inversión de la eficiencia relativa*” (Freud, 1896b.168n, énfasis añadido). La vida sexual o la vida del otro es la que invierte la causalidad y la intencionalidad. Esa vida sexual o vida del otro es la que marca en su ausencia, o en su imposibilidad de hacerla propiamente una presencia. Esto es lo que tanto la diacronía como la *nachträglichkeit* sostienen bis a bis; como afirma Derrida: “Ya desde siempre [...] depósitos de un sentido que no ha estado nunca presente, cuyo presente significado es siempre reconstituido con retardo, *nachträglich*, a destiempo” (Derrida, 1966 p.291). El sujeto del trauma siempre estará hecho a destiempo, diacrónicamente en

el otro: por ello en la subjetividad traumatizada siempre "subsistirá así un *anacronismo...*" (Freud, 1896e p. 276, énfasis añadido).

Tanto para Freud como para Levinas, el sujeto es anacrónico de sí mismo, y el tiempo que lo configura es ese que viene del contacto con el Otro. La cercanía entre la diacronía y la *nachträglichkeit* en sus puntos más importantes resulta evidente toda vez que sigamos como centro la noción de trauma y su vínculo con la configuración de la subjetividad desde la huella del otro. Huella, ausencia, anacronía y pasividad son los temas del tiempo. Algo que la fenomenología misma tendría dificultades de analizar, toda vez que como el mismo Levinas afirmó, no está dispuesto a renunciar a la conciencia⁵².

⁵² Es interesante, como hace notar Derrida (1967), el lugar y posibilidad que *no se le da* a la temporalidad de la *nachträglichkeit* y de la diacronía en Husserl mismo. Esto es claro si uno revisa el Apéndice IX de las *Lecciones*, donde queda clara la posición que se implica en la fenomenología husserliana en relación a la conciencia y a la temporalidad en el sujeto. Así dice Husserl: "Puede ahora plantearse la cuestión de qué ocurre con la fase inicial de una vivencia que va a constituirse. ¿Acaso también ella llega a darse sólo sobre la base de la retención y sería «inconsciente» si no se adhiriese a ella ninguna retención? A esto hay que contestar que sólo después de su decurso puede la fase inicial objetivarse de la manera indicada, por retención y reflexión (o reproducción). Ahora bien, si ella fuese consciente únicamente por la retención, sería incomprendible qué es lo que presta a esta fase la cualificación de «ser ahora»"(Husserl, 1905-1910, p.141 [apéndice IX 142, or.119]). Hasta este punto se puede ver que Husserl entiende que la constitución de una vivencia se da en la estructura temporal retencional, esto es, que se articula a algo previo ya existente. Entiende, de todos modos, que si solamente se dejara vivenciar por medio de los 'materiales previos', 'ya disponibles', no se entendería *el ser en su ahora que se presenta*, puesto que se nos daría envuelta de puro pasado (el de lo retencional). Por eso es que Husserl agrega que si estuviera envuelta de lo previo, esa vivencia "[p]odría a lo sumo distinguirse negativamente de sus modificaciones, como aquella fase que no hace consciente de modo retencional a ninguna otra precedente" (Husserl, 1905-1910, p.141 [apéndice IX 142, or.119]). No habría ninguna novedad en lo que se presenta, salvo por su diferencia con otros momentos pasados del fenómeno. Sin embargo, este posicionamiento, que lo hace afirmar que no hay un presente que se dé sin su articulación a la representación (retencional), y que por ende no hay nada así como una autopresentificación, es negada a reglón seguido: "...la conciencia en su fase inicial *sí está caracterizada de modo enteramente positivo*. No es más que un absurdo, pues, hablar de un contenido «inconsciente» que sólo con posterioridad devenga consciente." (Husserl, 1905-1910, p.141 [apéndice IX 142, or.119]) El problema que a nuestro juicio abre Husserl es que no hay nada que se pueda autopresentar a sí mismo (καθ' ἑαυτόν). El problema parece grave porque si aceptamos que algo se presente a sí mismo renunciamos al hilo de la conciencia y la representación, y al paso aceptamos la impunidad de que algo inconsciente, y a pesar de la conciencia acceda en el sujeto; o bien, si aceptamos que todo pasa necesariamente por la representación, la categorización y la retención, nada se presenta a sí mismo (καθ' ἑαυτόν). Cuando Husserl pretende resolver este problema a través de la noción de protoconciencia, como ese tránsito o combinación entre el mantenimiento de la retención y "...del dato originariamente consciente en ella" (Husserl, 1905-1910, p.142 [apéndice IX 142, or.119]), toma al mismo la opción de que la representación, la memoria y el pensar son inescrutables e ineludibles. La protoconciencia así es su formación de compromiso para intentar de conciliar a la representación y el καθ' ἑαυτόν: "si no existiese la protoconciencia, tampoco sería pensable retención ninguna; la retención de un contenido inconsciente es imposible" (Husserl, 1905-1910, p.142 [apéndice IX 142, or.119]). Con esta indicación sin duda y desde el comienzo imposibilitó a Levinas de conceptos y experiencias que salgan o exasperen la conciencia, justo y como el de *inconsciente*, que resulta imposible.

Capítulo 3: El trauma como pasividad

La pasividad pneumática

Pensar a la subjetividad en un sentido contrario u opuesto al de la intencionalidad implica pensar que su constitución no se da desde la actividad del Yo, sino que lo que la constituye se da en el contacto con la exterioridad. En una modalidad y una forma en donde la subjetividad no emerge desde sí, sino más bien *a pesar de sí*: sin caer en cuenta de su propia fundación ni fundamento. Esto quiere decir que emerge desde la exterioridad en una pura pasividad. Esta es la apuesta teórica de Levinas: “Hay que insistir en esta exterioridad. No es objetiva o espacial, no es recuperable dentro de la inmanencia para colocarse bajo el orden y en el orden de la conciencia, *sino que es obsesiva, no-tematizable y an-árquica* [...]” (Levinas, 1987 [1978] p. 167, énfasis añadido). Esa exterioridad no tematizable, es justamente el Otro en su exceso para ser traducida a los términos de la conciencia. Tal apuesta, como ya hemos insistido, le vale el distanciamiento de la fenomenología, y en general, de todo el pensamiento occidental que habla desde el verbo Ser. Levinas lo afirma así:

“El sí mismo no puede hacerse, sino que *ya está hecho de pasividad absoluta* y, en este sentido, *es víctima de una persecución que paraliza toda asunción que pudiese despertarse en él para ponerlo para sí*, [...] *ya tejido como irreversiblemente pasado*, al margen de toda memoria, de todo recuerdo [...] una huella que no se puede convertir en recuerdo” (Levinas, 1987 [1978] p. 170).

Así, el sí mismo no es un para sí, es un para otro.

La subjetividad se constituye por aquello que no puede verse ni caer en cuenta desde la conciencia; por eso es *siempre ya pasado*, anárquico. Esto quiere decir que se constituye subjetividad justamente desde la *huella* del Otro, que es el único modo en el que el otro se contacta con el sujeto marcándolo en su afectividad. Vemos bien que la temática de la pasividad nuevamente convoca a la huella

sensible y a la temporalidad, dado que cada una de las nociones se entrama y se llama la una a la otra⁵³.

Esta pasividad sin concesiones es el grano de locura de la filosofía levinasiana, porque avanza la idea de que el sujeto emerge en ese punto donde el Yo ni la conciencia no tienen parte, y por lo mismo, la subjetividad se articula en ese punto donde no coincide consigo misma. Como ya lo hemos señalado, esta excepción y locura es posible solamente en la sensibilidad. ¿Dónde nos remite la sensibilidad desde el punto de vista de la pasividad? Hasta ahora no lo hemos destacado lo suficiente. A juicio de Levinas el sujeto de la pasividad, que está dada en la sensibilidad se vincula inextricablemente a la corporalidad: "*La subjetividad humana es de carne y hueso. Más pasiva en su extradición hacia el otro que la pasividad del efecto en una cadena causal. Es arrancarse de sí mismo en un darse que incluye el cuerpo, porque dar hasta el final es dar el pan arrancado de la propia boca. La subjetividad es aquí toda la gravedad del cuerpo extirpada de su propio conatus*" (Levinas, 1994 [1975-1976]) p.226, énfasis añadido). Allí en ese punto pasivo de la corporalidad es donde se abre de par en par el sujeto a la alteridad: "El *uno* se expone al *otro* como una piel se expone a aquello que la hiere, como una mejilla ofrecida a quien la abofetea. [...se descubre] como se descubre en el momento de descuidar las defensas, de abandonar el abrigo, de exponerse al ultraje; en suma, como ofensa y herida" (Levinas, 1987 [1978] p.102)

Podemos ver ya el lugar al que deriva esta pasividad: en el cuerpo y no en el saber ni en ninguna otra modalidad donde estaría inscrita la relación pasiva y originaria con lo otro, y por ello con la constitución de la subjetividad. Pero llegados a ese punto en donde la sensibilidad nos deriva a la corporalidad debemos contestar ¿qué significa exactamente esto? De partida significa que cuerpo y saber como tematización no son hijos ni retoños de un mismo concepto previo. ¿Y qué es un cuerpo en ausencia de su percepción, intuición y tematización? ¿Acaso es un cuerpo desnudo en su sentido biológico y fisiológico, como lo sostienen las

⁵³ "La temporalización es lo «contrario» de la intencionalidad gracias a la pasividad de su paciencia y en ella se encuentra atrapado el reverso del sujeto tematizante [...] un *uno* sin identidad pero único en la requisitoria irrecusable de la responsabilidad" (Levinas, 1987 [1978] p.108)

disciplinas biomédicas, dado que Levinas habla de cuerpo y subjetividad de carne y hueso?

A mi juicio Levinas se demora en dar una respuesta del todo clara en '*De otro modo que ser*', y parece recién al final del último capítulo, que se titula *Al margen*, terminar de avanzar una consideración más clara y decidida sobre el cuerpo y la corporalidad. Me parece al menos curioso este gesto en un ensayo donde la corporalidad resulta tan esencial para entender su conceptualización ética y su intento de desarrollar una noción de subjetividad que va más allá del ser. Para delinear la corporalidad en ese apartado usa como modelo a la respiración. Esto en tanto la respiración resulta una idea muy cargada de sentido para sus pretensiones, aunque veremos que no resulta del todo completamente suficiente, puesto que no logra dar cuenta del nudo de locura que implica la vulnerabilidad pasiva de ese cuerpo *pneumatico* ante el otro.

Le sirve tal vez y, en primer término, porque en la respiración ve al fenómeno que logra mostrar de modo más patente la relación del cuerpo con la exterioridad en un sentido no *ontológico*. Si uno se da cuenta a lo largo del libro utiliza significantes vinculados a la 'acción respiratoria' (aunque más bien sería pasión o paciencia respiratoria) cada vez que habla de la sensibilidad entendida como exposición o pasividad del sufrimiento como 'inspiración' (Levinas, 1987 [1978]. pp.197, 265), 'respiración' (Levinas, 1987 [1978]. p.136), 'oxigenar' (Levinas, 1987 [1978]. p.136), 'pneuma' (Levinas, 1987 [1978]. p.87), 'alma' (Levinas, 1987 [1978]. p.136), 'psiquismo' (Levinas, 1987 [1978]. p.197), 'expiración' (Levinas, 1987 [1978]. p.265), 'aire' (Levinas, 1987 [1978]. p.262), entre otros. Dichas figuras e imágenes son aplicadas de modo transversal, inclusive cuando Levinas no habla directamente del cuerpo, aunque siempre en un contexto ligado al más allá del ser. En segundo término resulta central que sea la respiración y no otra función puesto que ésta implica una 'actividad' que si bien hace suya la exterioridad en la inspiración, a la vez devuelve todo lo 'recogido' por medio de la espiración; así se da un continuo dentro y fuera en donde los límites son más bien difusos y confusos: con la respiración uno puede preguntarse con mucha mayor inquietud que con el alimentarse hasta qué punto uno como interioridad es entregado a la exterioridad

del oxígeno que llena los pulmones, o bien, en qué medida lo inspirado es asimilado por la interioridad. Pero también, y en tercer término, resulta evidente que la inspiración y el aire resultan simbolismos centrales en la tradición judeo-cristiana y griego-europea como el movimiento de la vida propiamente humana. La idea latina del *alma* que proviene etimológicamente de las nociones de soplo vital, viento o hálito son significativas a este respecto⁵⁴. Lo mismo que con el sustantivo griego *psyche*, que etimológicamente es correspondiente y equivalente al vocablo latín y que refieren al comienzo y a la energía vital propiamente del ser humano como diferente al resto de las especies vivas. Y finalmente, no bastando con lo anterior, es posible realizar una cuarta asociación de la respiración con los fines que Levinas tiene. Su cualidad de invisible y por ello de inexperimentable bajo el clásico modelo ontológico de la vista como forma de experimentar la exterioridad, resulta en un rasgo que sirve para evidenciar la invisibilidad de lo propiamente otro, y por ello de la inaplicabilidad de la inteligencia sobre él. Tan sólo se logra reconocer al aire por medio del tacto en la piel; modelo que Levinas intentará sostener como el *De otro modo que ser*.

⁵⁴ A la noción griega de *pneumos*, nos vemos forzados también a articular la judía de "*Ruah*". *Ruah* es la expresión hebrea difícilmente traducible por su matices semánticos y refiere a una brisa, hálito, a un aliento cargado de vapor, a una palabra susurrada. El segundo versículo del Génesis lo emplea cuando afirma "*Ue ruah Elohim merahefet al pene-hammayim*", lo que se puede traducir como "Y el aliento/susurro/espíritu de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas". Esto da cuenta como el aliento con el alter es el que anima y está compenetrado con la materialidad. De algún modo la idea de *ruah* no separa dualistamente lo físico y lo espiritual –como la tradición griega–, puesto que lo material está animado inextricablemente por el aliento divino, de un modo inseparable. Si bien esta cuestión no es materia ni centro del presente texto, ni de las siguientes consideraciones, (como tampoco lo conocemos en profundidad) creo que resulta relevante dar cuenta sumaria de este aspecto de la cuestión por las consecuencias y matices que la noción de *pneuma* tendrá en Levinas, sobre todo en cuanto a la relación de vida, cuerpo y alteridad. Sin entrar en mucho mayor detalle, comparto un fragmento de Vera Fisogni en el que se detallan estos aspectos que aquí enuncio sin pormenorizar: "En la antigua expresión hebrea, el espíritu divino no excluye, en cierto modo, un carácter físico: la dimensión "corpórea", por así decirlo, de *ruah*, está en su forma verbal gemela (olfatear, sentir el perfume o el olor). Este espíritu creador presenta, en suma, rasgos de marcada sensibilidad [...]. El hebreo del Antiguo Testamento no conoce las categorías platónico-aristotélicas de lo espiritual y lo material, lo sensible y lo suprasensible. Y es precisamente por esto por lo que constituye un extraordinario observatorio del pensamiento teórico en estado naciente; de la especulación pre-griega, para entendernos, anterior al siglo III a.C. [...] De este modo, la lengua hebrea transmite una imagen de lo dividido que es al mismo tiempo natural y sobrenatural; está cargada de un fuerte contenido físico del que, a su vez, es causa. Anterior a las metafísicas clásicas dualísticas de la cultura occidental, emanación del pensamiento de Platón y Aristóteles [...], la visión hebrea de la Totalidad -al menos la visión del Libro- reconoce la distinción radical entre lo divino (uno) y los entes (múltiples), pero de forma del todo peculiar[...] la idea de que la corporeidad, la concreción, el aspecto físico -en general, las propiedades de las cosas- coparticipan de lo divino, en virtud de su haber sido creadas. (cf. Fisogni, V. S.f. "Il corpo dello spirito", citado en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/vera.pdf>.)

“Que el vacío del espacio sea llenado de aire invisible, oculto a la percepción a no ser en la caricia del viento o en la amenaza de la tempestad; *aire no-percibido, pero que me penetra hasta los repliegues de mi interioridad*” (Levinas, 1987 [1978] p. 262, énfasis añadido).

Cuando habla de la respiración, sostiene que lo realmente interesante o problemático de ésta es lo asombroso de su manifestación. Y que “[e]ste asombro ha sido el objeto del libro aquí propuesto” (Levinas, 1987 [1978] p. 263). El asombro del cuerpo en tanto que respiración vendría a ser el de la ambivalencia ya propuesta con anterioridad, a saber, que “los entes parecen afirmarse triunfalmente en su espacio vital” y a la vez se expongan como “desnucleamiento de mi substancialidad” (Levinas, 1987 [1978] p. 263). O dicho, en otros términos, que el cuerpo sea “liberación” y al mismo tiempo “soporte de una carga aplastante” (Levinas, 1987 [1978] p. 263): que sea subjetivación y sujeción.

*El cuerpo si resulta ser algo en su sentido propio, es un ambiguo nudo indesatible, en el que salvo una maraña oscura, no logran verse los límites de sus cuerdas o de sus hebras*⁵⁵. En ese ‘nudo ciego’ del cuerpo hay un desentendimiento, desatascamiento o –jugando con Levinas–, un “desanudamiento” [dènouement] de la claridad y distinción del ser y la ontología (Levinas, 1987 [1978] p. 136 [p.122]). Desanudarse o desnudarse del ser equivale a ponerse al margen de lo que Levinas denomina la ‘tesis dóxica’ (Levinas, 197x [2003] p.135; Levinas, s.f. [1967] p.322) sobre el cuerpo, que lo limitaría a una experiencia, un saber, una representación o un hecho objetivo. Ahora bien, desnudarlo de su dimensión judicativa, despojarlo de todo simbolismo, ¿no significaría que el cuerpo se remita como conclusión a su mero ser biológico, como células organizadas en sistemas orgánicos interconectados? Sin duda como hemos indicado que el cuerpo es carne y sangre, más que idealidad e información tematizada; de ahí que el cuerpo no sea una intuición sensible sino un cuerpo encarnado. Pero concretamente Levinas va mucho más allá y afirma que “[e]l sujeto encarnado no es un concepto biológico. El

⁵⁵ “...nudo gordiano del cuerpo, las extremidades en las que comienza o termina quedan para siempre disimuladas en el lazo indesatible” (Levinas, 1987 [1978] p. 136).

esquema que dibuja la corporeidad somete incluso lo biológico a una estructura más alta: *des-posesión*[...]" (Levinas, 1987 [1978] p.177, énfasis añadido).

De lo considerado hasta aquí entonces se puede afirmar que el cuerpo encarnado es uno que sin duda está vinculado a la biología, pero *su lugar propio y previo es la desposesión*. Dicha denominación ('lugar propio' y 'desposesión') resulta un oxímoron, en tanto su lugar se da como salirse y no tener lugar, y por ello es una relación ambigua, ambivalente que se da entre la consumación, la absorción y la entrega absoluta hacia fuera. Por eso el modelo de la respiración le resulta tan importante porque pende y depende de la exterioridad, en esa inspiración que asombrosamente parece hacer suyo lo exterior, pero al mismo tiempo es hecho de exterioridad; y en la espiración se entrega hacia fuera, pero allí mismo el sujeto entrega su propio aliento.

Por otra parte, en tanto la inspiración y la espiración del aire son un movimiento perpetuo de entrada y salida, donde los límites de uno se relacionan con los del otro. Y es que para Levinas la respiración humana se nos aparece como el "...aliento más largo en la inspiración sin punto de parada y en la expiración sin vuelta" (Levinas, 1987 [1978] p. 265). Esto quiere decir que no hay un límite en el adentro y en el afuera, dado que el aire es lo que permea a todo el respirar como movimiento. Y es en ese sentido que Levinas piensa que en la respiración se da una forma de trascendencia: "...la respiración es trascendencia a modo de ex-clautración", ello porque ésta "no revela su sentido íntegro más que *en la relación con el otro*" (Levinas, 1987 [1978] p. 264). Es decir, más relevante que donde comienza su dentro y su fuera, el asunto es que el sentido de la respiración está puesto en la relación que se da con la exterioridad, con eso otro que le da vida y de lo que depende: el Otro que constituye ese invisible aire está compenetrado en todo el respirar, haciendo que lo que denominamos interioridad esté absolutamente atravesada y constituida por lo otro que la sostiene y que le da vida.

Finalmente hay otro asombro que se suma a los ya enunciados. A saber que este cuerpo respiratorio, cuerpo de carne y hueso, es cuerpo animado, de alma, propiamente espiritual. Materialidad y espiritualidad se presentan nuevamente como un nudo inseparable: "Nudo gordiano del cuerpo, las extremidades en las que

comienza o termina quedan para siempre disimuladas en el lazo indesatible, dirigiendo en la noesis inaprensible su propio origen trascendental. [...] Corporeidad del cuerpo propio que significa, como la propia sensibilidad, un nudo o un desenlace del ser, pero que debe contener también un paso a la significación físico-química y fisiológica del cuerpo” (Levinas, 1987 [1978] p. 136). La respiración, reflejo orgánico, función vital, del mismo modo que constitución espiritual por del alma, de la inspiración. Pero no es que el cuerpo y el alma hagan un dualismo unido o separado, o resulten al modo de una dialéctica, o quizás un diálogo capilar. Para Levinas cuerpo y alma, materialidad y espiritualidad son literalmente una suerte de nudo ciego, filamentos o hilos tan apretados que resultan inseparables aún cuando en esa inseparabilidad no formen unidad, que no pueden ser llevadas a una representación o noesis para entenderlos, puesto que no pasa por la intencionalidad ni el discurso su sentido. En ese punto el hálito del pneumos o el anima griego-latino se hace insuficiente para las notas propias de la *ruah* y del nudo indesatible que forman. Calín expresa esta densidad compleja del nudo cuerpo-alma: “Así, unidos y separados a la vez, el alma y el cuerpo están ensamblados, pero 'ensamblados-y-no-aún', según una palabra de Blanchot que nombra para Levinas la diacronía trascendental” (Calín, 2006 p.308).

Si nos damos cuenta Levinas desarrolla hasta aquí una noción de la corporalidad que está abierta y expuesta a la exterioridad de un modo bastante ambiguo, pero no por ello asistemático. Y es que la corporalidad entendida pneumáticamente tiene su sentido en un movimiento de adentro hacia fuera y de fuera hacia dentro sin límites claros, de la misma forma que en el movimiento de lo espiritual y lo material. Por esto es que Levinas entiende que el cuerpo está en su modalidad más íntima y propia cuando está volcado hacia la exterioridad, y es desde ese lugar que afirma que “...yo estoy anudado a los otros antes de estarlo a mi propio cuerpo” (Levinas, 1987 [1978] p. 135)⁵⁶. La corporalidad de Levinas es desposesión y entrega, pero no como una decisión, una opción o un tormento, sino

⁵⁶ “Como si la unidad atómica del sujeto se expusiese al exterior al respirar, despojando su substancia última hasta las mucosas del pulmón y con ello no cesase de despedazarse” (Levinas, 1987 [1978] p.174). Si nos damos cuenta en la cita, para Levinas el cuerpo no solo inspira al otro como quien lo absorbe, sino que en su inspiración se abniega hacia lo exterior que le da vida. Por ello es que Levinas considera que el humano hace una “...inspiración hasta el límite, hasta la expiración” (Levinas, 1987 [1978] p. 265)

como pura pasividad. El cuerpo es esta desposesión impensada, el acuerdo primero de apertura sin voluntad ni decisión. Pero entonces, ¿el cuerpo como respiración es suficiente para dar cuenta de la pasividad que Levinas intenta dar cuenta?

A pesar de estos atributos, que hasta aquí hacen del esquema neumático resulte una metáfora que permite vislumbrar el lugar que ocupa el cuerpo y su inexpugnable relación con lo otro, a mi juicio en verdad es la noción de experiencia traumática o de traumatismo en donde se permite entender con más exactitud estos elementos ya desarrollados. Esto en tanto complementa al modelo neumático, dándole ya no tanto lugar a la noción de cuerpo que se desprende, como al tipo de experiencia o relación de sentido originaria y originadora del sujeto. Pero no sólo como complementariedad, sino fundamentalmente *como el exacto exceso que se requiere para lograr mentar la inversión y desborde de la intencionalidad, que el esquema respiratorio no logra ajustarse del todo*. La respiración no resulta suficientemente incoherente, loca e ilógica para dar cuenta de este delirio sin retorno que es la experiencia de la alteridad y la constitución subjetiva. Como afirma Levinas:

"Si bien la paciencia posee sentido como obligación inevitable, dicho sentido se convierte en suficiencia e institución si no existe, por encima, una sospecha de sinrazón. *Es necesario, por consiguiente, que en el egoísmo del Yo esté presente el riesgo de un sinsentido, de una locura. Si ese riesgo no existiera, la paciencia tendría un estatuto, perdería su pasividad*" (Levinas, 1994 [1975-1976]) p.31)

Es por ello que si de algún modo la respiración pudiera ajustarse de algún modo a la experiencia pasiva de apertura hacia el otro, debiéramos pensar y extremar la metáfora neumática en la que el aire del cual henchimos el cuerpo como el alma es de una frialdad que se sufre congelando y calando en los huesos, como en una entrega desnuda y vulnerable a la exterioridad. Porque el otro no entra meramente con el movimiento que se llenan satisfechos los pulmones, sino como un "[g]olpe infligido de modo inmediato a la plenitud de la complacencia en sí mismo [...]" (Levinas, 1987 [1978] p. 132) que es nuestra existencia como goce en su intento frustrado de encierro.

El cuerpo abierto ante la invisibilidad del contacto con la alteridad no es agotable en el esquema del aire del que se pende y depende. El cuerpo se infunde y se exclaustra justamente en un sentido más radical que el elemento que entra por la boca y la nariz y nos permite respirar. Entra por todo el cuerpo, por cada célula, a flor de piel, y con una invisibilidad e imperceptibilidad aún mayor que la del aire:

“... el yo está en sí como en su piel, es decir, ya tirante, a disgusto en su piel, como si la identidad de la materia que reposa sobre sí misma escondiese una dimensión en la que es posible un retroceso al margen de la coincidencia inmediata, una materialidad más material que toda materia, es decir, una materialidad tal que la irritabilidad, la susceptibilidad o la exposición a la herida y al ultraje marcan su pasividad, más pasiva que cualquier pasividad del efecto. Vulnerabilidad de la cual la maternidad, en su integral «para el otro», es en sentido último y que se convierte en la significancia misma de la significación” (Levinas, 1987 [1978] pp.174-175)

Por eso, lo que inspira y anima al sujeto va más allá del aire, es propiamente el incomparable otro, por ese sentido es trauma: “¿el traumatismo del otro no procede del prójimo? ” (Levinas, 1994[1975-1976] p.138) Eso otro a lo cual la corporalidad está abierto es Otro, y esa alteridad se logra contener de modo mucho más natural (o antinatural) con el traumatismo que con el aire que respiramos. Ahora bien, no es que un esquema reniegue al otro, sino que se complementan como el cuerpo al no-fenómeno –que es huella- y que lo anima, le da alma, le da su aire y soplo de vida: “La proximidad del prójimo [en su traumatismo⁵⁷] no sólo me choca, sino que me exalta y me eleva y, en el sentido literal del término, me inspira. Inspiración, heteronomía: *tal es el pneuma mismo del psiquismo*” (Levinas, 1987 [1978] p. 197, énfasis añadido). Así, el esquema pneumático solicita, a su vez, al esquema traumático. Esto a mi juicio porque la idea que podemos hacernos del aire no logra dar el ancho (*infinito*) respecto a la apertura pasiva de la subjetividad sensible que se tiene en relación al otro que impacta sin tomar en cuenta: el cuerpo sensible “está más abierto que toda apertura, es decir, no abierto sobre el mundo, que está siempre en los límites de la conciencia, sino abierto al otro, al que no contiene”

⁵⁷ En la versión castellana curiosamente suprimen lo que está añadido acá entre paréntesis.

(Levinas, 1987 [1978] p.189). Por ello aunque el otro se presente como un golpe, o de golpe, rompiendo los muros en las que se enclaustra nuestra tranquila seguridad, no se percibe en el momento, en el presente, ni propiamente en el pasado como representación:

"Es imposible recibir el golpe del tiempo; recibir el golpe del tiempo y seguir esperando, recibir sin recibir, sin asumir, soportar lo que queda fuera en su trascendencia y, sin embargo, verse afectado por ello. Esperar en su trascendencia lo que no es un aquello, un término, algo esperado. *Una espera sin lo esperado*" (Levinas, 1994[1975-1976] p. 136, énfasis añadido)

La entrega de testimonio (en el sentido deportivo y expresivo) que nos permite el ingreso del esquema traumático abre el tipo de experiencia que se constituye como la subjetividad única e incomparable que quiere proponer Levinas, una subjetividad no sólo ilógica (que es otra que el logos) sino que anti-lógica, puesto que va en contra, a contracorriente de todo logos: pasividad pura, pasividad más pasiva que toda pasividad. Es en ese sentido que la relación con lo otro y la misma subjetividad se dan como locura para el logos: "...el psiquismo es un grano de locura, o todo psiquismo es psicosis y es así como califica, no al Yo, sino al yo en el requerimiento [por otro]" (Levinas, 1994[1975-1976] p.225) o bien "El psiquismo, el uno-por-el-otro, puede ser posesión y psicosis; el alma es ya un grano de locura" (1987 [1978] p.126). El yo requerido por el otro, previo a la constitución de la conciencia intencional es la locura misma, porque es una pasividad sin posibilidad de recuperación. *Y es por eso que el esquema traumático parece más justo en su excedencia como cuerpo en relación al otro.* Ello porque hace comparecer toda esa locura que va más allá del abismo y el horizonte del logos, y que finalmente le solicita al lenguaje ir más allá del horizonte, hasta esa locura, desviación y perversión (en latín "pervertĕre" equivale semánticamente a volcar, invertir, dar vuelta) que es el trauma.

Eso es justamente lo que Levinas trata de insistir en diversos puntos de su obra '*De otro modo que ser*'. Su intención allí, como ya hemos enunciado, es que se pueda "[r]econocer en la subjetividad una ex-cepcción que echa por tierra la

conjunción de la esencia [...]; pensar esta abnegación [...] como una exposición sin [piedad⁵⁸] *al traumatismo de la trascendencia* conforme a una susceptión más pasiva [...] que la receptividad, la pasión y la finitud" (Levinas, 1987 [1978] p.42, énfasis añadido).

Se puede notar la relevancia de una pasividad sin concesiones ni límites, y es en el traumatismo donde naturalmente cae de cajón esa pasividad: "esto atestigua una pasividad extrema propia del decir [...]; *pasividad de la exposición al sufrimiento y al traumatismo*, que la presente obra intenta desarrollar" (Levinas, 1987 [1978] p.87n, énfasis añadido). Pasividad extrema en la constitución de subjetividad es locura y desvío en relación otras formas conscientes de paciencia

Así, la subjetividad es traumatismo, que a su vez es corporalidad, y sensibilidad. Todas estas nociones a su vez, referidas a la huella del otro. Pero es en los conceptos excesivos como resulta aquí el de traumatismo en donde se logra dar y decir la excepción singular que es originariamente el sujeto. Es en contra, a la inversa del Yo tematizador que aparece el sujeto expuesto a lo traumatizador: "Esta inversión de la conciencia es indudablemente pasividad" (Levinas, 1987 [1978] p.166). Es en ese punto donde se rompe la conjunción, la actividad, la sincronización y la intencionalidad, y en cambio aparecen la pasividad y la anarquía como sensibilidad en relación con el otro. Así expresa este movimiento de sentido Levinas:

"En una conciencia a la que afecta un objeto, la afección se convierte en asunción. Aquí el golpe de la afección hace *impacto traumáticamente en un pasado más profundo que todo lo que yo soy capaz de reunir mediante la memoria, mediante la historiografía, todo lo que soy capaz de dominar por el a priori; se trata de un tiempo que es anterior a todo comienzo*" (Levinas, 1987 [1978] p. 150, énfasis añadido).

⁵⁸ En la versión castellana se traduce "sans merci" como "sin agradecimiento" en vez "sin piedad". Para restablecer ese equívoco de sentido lo cambio en el fragmento citado.

Sujeto que se erige propiamente en una relación pasiva y por ello mismo antes de toda temporalidad del flujo, que es lo que intenta hacer destellar Levinas en su discurso que delira (se sale del camino) de la intencionalidad y la tematización. Y es en la noción de traumatismo propiamente donde encuentra esa radicalidad y no en otra noción. Allí y sólo allí encaja una noción en la que al mismo tiempo que hay un sujeto expuesto a su pasividad radical, vivencia del tiempo en diacronía desde lo propiamente corporal y afectivo en la relación con la alteridad del Otro.

Con todo, ya se pueden decir algunas cosas más organizadas sobre la corporalidad traumática. En primer término, y como hemos visto, se puede afirmar que lo que afecta está al margen de toda la objetualidad de un objeto, más bien se da en el contacto con el prójimo, con otra humanidad (lo que no significa sea una persona). De ahí que la relación única y diferente que puede ser tenida con alguien que no es algo, sino que es con el otro en tanto que alteridad. Esto desarrollado con Freud es lo que denominamos como el *exceso sexual*. En segundo término, el tipo de relación no sólo no es con un objeto, sino que se da al margen de las relaciones tematizadoras, o bien, anteriores a dicho tipo de relación; es decir como una relación afectiva, de sensibilidad, tal y como hemos desarrollado hasta ahora, tanto en Freud como en Levinas. En tercer término, cuando se habla de una afección mediante un contacto o un golpe traumático, se está hablando de una forma bien especial de relación con la exterioridad. Y es lo que hemos intentado insistir a lo largo del capítulo. Como dice Levinas, el traumatismo “[n]o se trata de un efecto que acusa su causa” (Levinas, 1987 [1978] p. 150). Más bien hay una especie de inversión de la causalidad, o de contracara de ésta, en tanto el afecto que emerge, la “...dolencia[,] es una distancia de ‘magnitud negativa’ por detrás del acusar” (Levinas, 1987 [1978] p. 150). Es decir, el afecto que se gatilla en el contacto traumático no tiene una distancia temporal de una causa con su consecuencia: es distancia negativa en tanto la consecuencia ocurre antes que la causa; lo que en el capítulo 2 desarrollamos como diacronía: “La proximidad no entra dentro de ese tiempo común de los relojes que hace posible las citas” (Levinas, 1987 [1978]

p.151). Diciéndolo con Levinas, el próximo o el otro me golpea traumáticamente “antes de golpearme, como si ya lo hubiese oído antes de hablarme” (Levinas, 1987 [1978] p. 150). Mientras que en las experiencias intencionales el “...hecho antecede al presente de la experiencia”, en la proximidad proximidad que es traumatismo “...se escucha un mandamiento que procede de algo como un pasado inmemorial, un pasado que jamás fue presente, que no ha tenido comienzo en ninguna libertad” (Levinas, 1987 [1978] p. 150). “Mi reacción malogra una presencia que es ya el pasado de sí misma. Pasado no en presente, sino como una fase retenida; pasado de este presente, [...] escapa a toda retención, que altera mi contemporaneidad con el otro” (Levinas, 1987 [1978] p. 151). O dicho en otros términos, pasividad, diacronía, nachträglich son los modos en las que aparece el traumatismo.

De ahí que el sujeto seguidamente a su relación traumática se “obsesione” sintomáticamente con y por el otro:

“La obsesión atraviesa la conciencia a contracorriente y se inscribe en ella como extranjera, para indicar una heteronomía, un desequilibrio, un delirio que sorprende a su origen, que se levanta antes que el origen, anterior al arché, al comienzo, que se produce antes de cualquier vislumbre de la conciencia. [...] En la proximidad, el yo está anárquicamente retrasado respecto a su presente y es incapaz de recuperar dicho retraso. Esta anarquía es persecución; es el dominio del otro sobre el yo, que deja a éste sin habla” (Levinas, 1994[1975-1976] p. 208)

Como hemos ya dicho, la obsesión que es el ser rehén de otro, un rehén que llegó demasiado tarde para darse cuenta de eso es el modo en que el sujeto se constituye dependiendo y dependiente frente al otro en su alteridad, siendo consciente solamente que es responsable, pero no de lo que mueve esa responsabilidad, dado que no tiene un origen.

Es interesante en este punto cómo la terminología pneumática que desarrollamos unas líneas atrás tenga su paralelo psicopatológico, en donde el asombro terminológico de su condición de excepción para la filosofía se constituya como el lenguaje para dar cuenta desde otro lugar, más allá del ser, el modo particular de constituirse del sujeto. Esta dependencia y desposesión en y para con

el otro vista en el esquema neumático se itera acá mediante un lenguaje que enfatiza la radicalidad de la diacronía y la pasividad. Por ello se hacen necesario los conceptos de traumatismo y obsesión. Es relevante volver a enfatizar que no es que abandone las otras terminologías (como la neumática que nosotros mismos escogimos como metáfora pertinente) por la psicopatológica, solo que, a nuestro juicio, se evidencia que en ese punto donde la locura de la inversión de la intencionalidad aparece, Levinas se ve en necesidad de buscar, en su movimiento de oleaje, dar con otros conceptos que puedan ir en un salto hacia más allá del horizonte de la tematización en la búsqueda por dar cuenta eso que es propiamente el sujeto en su vocación y convocación por lo otro:

"...la condición o incondición del Sí mismo no comienza en la autoafección de un yo soberano, 'compatible' después de todo con el otro; al contrario, la unicidad del yo responsable sólo es posible dentro de la obsesión por el otro, dentro del traumatismo sufrido más acá de toda autoidentificación, dentro de un anteriormente irrepresentable. El uno afectado por el otro es un traumatismo an-árquico o inspiración del uno por el otro..." (Levinas, 1987 [1978] pp.195-196)

Así, Levinas usa a la noción de traumatismo como nudo gordiano de la corporalidad sensible con el otro, como ese modo de relación inaudito y sorprendente que funda e inspira a la subjetividad en su relación absolutamente abierta y pasiva con el otro. Hasta aquí he intentado mostrar que el salto que Levinas da entre el esquema neumático y traumático lo plantea la necesidad de poder dar cuenta de esa pasividad más pasiva que toda pasividad, y que sólo un lenguaje como el psicopatológico parece poder acercarse a ese sentido tan distante y distinto a la intencionalidad, en la misma espesura de la textualidad de su vocabulario.

Corporalidad, sexualidad y schreck en Freud

Freud, en su noción de traumatismo, también desarrolla una noción de pasividad que resulta absoluta o radical, a nuestro juicio y siguiendo a Laplanche (1989). Ello en la medida que ella está vinculada a la noción de intraductibilidad. Como veremos que el trauma esté vinculado a la imposibilidad de traducir, se referirá al ingreso de

un exceso en una lengua extranjera (la lengua del Otro) que no puede ser nunca asimilado.

La noción de pasividad, resulta absolutamente relevante para comprender la teoría de la seducción y por ello la misma teoría del trauma que Freud desarrolla. De todos modos, es importante recordar dos cuestiones desde ya. En primer lugar, que más allá de esa importancia que nosotros signamos, la idea de *pasividad radical* cede su lugar en ese exacto punto en el que las nociones de fantasía y pulsión aparecen en la teoría de las neurosis, porque justamente ambas implican la aparición inmanente de una participación activa de parte del sujeto entendido como Yo, y por lo mismo se hace preterición de la exterioridad en función de la relevancia de la pura interioridad. En segundo lugar, y relacionado con lo ya dicho, se puede afirmar que el análisis de la pasividad no se profundizó lo suficiente en la misma medida que esas consideraciones se vieron rápidamente truncadas alrededor de 1897. Esto implica entonces que, en parte, las consideraciones que acá haremos son en cierto modo reconstructivas, pero no por ello dejaremos de ceñirnos a sus propios pasos.

De ahí, que si bien se pueda alegar incompletud en sus consideraciones sobre la pasividad, no se puede afirmar que no sean claras, precisas y puntuales – hasta donde alcanzó su desarrollo- sus vínculos con las ideas de afectividad, corporalidad, alteridad y traumatismo que hemos desarrollado en los capítulos anteriores, y que reabordaremos desde otro lugar aquí mismo.

Como ya hemos comentado en el capítulo *el trauma como huella*, Freud plantea que el sistema psíquico y la subjetividad se constituyen como un conjunto de huellas diferenciadas que se van re-estructurando y re-escribiendo por capas. Señalamos y pusimos atención que el primer tipo de huella que desarrolla el sujeto en su más temprana infancia es la de la huella sensible. Esa huella sensible se experimenta como corporalidad, como carga corporal, antes que como conciencia o representación. En ese contexto el encuentro sexual con el otro se entendería justamente como una fijación o una frustración en traducir o re-escribir la carga corporal a una asimilación de Conciencia o a un control o dominio desde el Yo: “...Cada vez que *falta una nueva transcripción [o re-escritura]*, la excitación

[proveniente del exterior] será resuelta de acuerdo con las leyes psicológicas vigentes en el período psíquico anterior y por las vías que a la sazón fueron accesibles” (Freud, 1896e p.275). Así, la huella sensible del trauma “...*tiene el carácter de lo intraducido*”, de modo que, como afirmamos, la huella “...no lleva a consecuencias psíquicas [en la Conciencia], *sino a la realización [es decir, a consecuencias corporales], a la conversión*” (Freud, 1896d). Hay algo del material que se da como “...denegación {*Versagung*} de la traducción” (Freud, 1896e p.276). En una carta del 4 de junio de 1896 a Fliess, Freud insiste en esto mismo, que la sensibilidad se da como “...la falta de traducción en imágenes verbales”.

Esta incapacidad de traducir a conciencia lo que es huella corporal, se basa en lo que implica esta huella del Otro, a saber, en lo que Freud denomina su “...*excedente sexual*” que implica “una inhibición-pensar” (Freud, 1896d p. 270, énfasis añadido). Es este “...excedente de sexualidad lo que impide la traducción” (Freud, 1896d p. 270). Excedente y excepción para el sistema resulta esa dimensión que es la sexualidad. La interacción sexual con otro no parece tener un lugar entre los otros fenómenos y es eso la hace intramitable e intraducible.

Veremos que esta incapacidad de traducir la huella sensible se da puesto que el sujeto en su momento ni siquiera lee el mensaje. Como hemos visto a propósito de la *nachträglich*, el sujeto recién se defiende de esta intrusión, demasiado tarde, cuando el Yo ya fue constituido y formado por la huella del otro. En ese sentido el sujeto no lee el mensaje porque este pasa inadvertido, demasiado antes de cualquier posibilidad de manifestación. En ese sentido es pasivo.

Veremos que esta incapacidad de traducir la huella sensible se da puesto que el sujeto en su momento ni siquiera lee el mensaje. Como hemos visto a propósito de la *nachträglich*, el sujeto recién se defiende de esta intrusión, demasiado tarde, cuando el Yo ya fue constituido y formado por la huella del otro. En ese sentido el sujeto no lee el mensaje porque este pasa inadvertido, demasiado antes de cualquier posibilidad de manifestación. Cuando Freud habla del trauma sexual en esta época afirma de modo claro que la niñez temprana tiene como característica la “*pasividad sexual*” propia de los “*períodos presexuales*” (Freud, 1896b p. 164). Esto tanto en la histeria como la obsesión, si bien Freud afirma que

la histeria se origina en una experiencia sexual vivida pasivamente, es decir, sin leerla, en la obsesión, que parece haberse dado como culpa de la participación activa en la experiencia, siempre en su inicio será pasivo. Freud lo afirma así: "...se descubrió a una edad muy temprana, años antes de la vivencia de placer, una *vivencia puramente pasiva*; y es difícil que ello sea casual[...] Entonces, sería condición clínica de la neurosis obsesiva que la vivencia pasiva cayera en época tan temprana que fuera incapaz de estorbar la génesis espontánea de la vivencia de placer" (Freud, 1896a p.264, énfasis añadido)⁵⁹. Lo relevante de esta pasividad es justamente que es una pasividad que va más allá del Yo y de la Conciencia, o dicho en otros términos, se da a pesar de ella. Es por esto que puede ser planteada como una pasividad radical en donde hay ingreso sin caer en cuenta.

Esto mismo lo sostienen con claridad Laplanche & Pontalis en su minucioso diccionario de psicoanálisis:

"Decir que la escena de seducción es *vivida pasivamente no significa solamente que el sujeto tiene un comportamiento pasivo durante esta escena*, sino también que la sufre sin que provoque en él una respuesta, sin que despierte representaciones sexuales: el estado de pasividad es correlativo con una no-preparación; la seducción produce un «susto sexual» (*Sexualschreck*)" (Laplanche & Pontalis, 1996 [1967]) p. 394).

En efecto, esto parece central en la noción de pasividad de la época, a saber que el sujeto no pueda responder porque nunca tuvo acceso a ninguna representación. Así la pasividad freudiana es que puede ser descrita en un sentido radical, como *no-preparación*, tal y como lo hacen los autores franceses: "[e]l mecanismo psíquico no parece preparado para esta excepción..." (Freud, 1896a p. 261) que es el contacto sexual, afirma Freud, y es por esa misma razón que el "*yo se entera demasiado tarde*" ya que "*ha consentido un proceso primario porque no lo esperaba*" (Freud, 1895c p. 406). Falta de preparación y falta de espera, son esos

⁵⁹ Laplanche sostiene algo similar a nosotros: "...en el pensamiento de Freud, al menos en esta época, todo se aclara de otro modo: las repeticiones activas de escenas están efectivamente bien registradas, pero ellas son siempre secundarias respecto de una experiencia en la cual domina el carácter fortuito, inesperado; por lo tanto, nuevamente, el aspecto traumatizante y la pasividad. [...] así como el sujeto aquejado de neurosis de accidente repite después en sus sueños el traumatismo, el niño en la concepción de la seducción, es llevado a repetir activamente las escenas, a volver incluso sobre los lugares concretos del primer ultraje" (Laplanche, 1987 p.114)

los elementos del contacto traumático, lo que Laplanche y Pontalis denominan con Freud como '*sexualschreck*'. Esta noción es relevante para entender la pasividad sin asunción propia del trauma, en contraste con la pasividad con consciencia.

Para seguir delineando la pasividad de la experiencia traumática parece relevante dar una mirada al un texto donde reflexiona sistemáticamente esta noción, a saber, en *Más allá del principio del placer*. Resulta relevante porque hace reingresar la noción de pasividad desde la idea de *schreck*. Como afirmamos, para Freud en el traumatismo el sujeto no vive ningún tipo de experiencia vinculado al fenómeno que lo traumatizaría, al punto que el sujeto no toma nota alguna de dicho acontecimiento en el tiempo mismo de ocurrencia. Mientras que los fenómenos potencialmente dolorosos o peligrosos implican una nota o indicio de conciencia a través del miedo o la angustia, el fenómeno traumático resulta en cierta manera invisible para la conciencia. Así lo sostiene Freud: "...se llama terror al estado en que se cae cuando se corre un peligro *sin estar preparado*: destaca el factor de la sorpresa" (Freud, 1920b p.13, énfasis añadido). Pero lo cierto, es que eso que le causa terror, no es tanto un peligro sino más bien lo que permite constituirlo. Por ello, más que lo peligroso, se puede indicar que lo que hace posible el terror es la falta de preparación: el sujeto no sólo no logra dominar el fenómeno, sino que inclusive no lo asume como ocurriendo, debido a la falta de preparación. Así lo dice Laplanche también: "el espanto [*schreck*] no se define por un cierto tinte afectivo, sino por una noción bien precisa, *la impreparación de un sistema*" (Laplanche, 1971 p.205) ¿Qué significa esto? Que el sujeto no se confronta a ningún indicio de peligro o de expectativa, lo que se denomina en el texto mismo texto como apronte angustiado (Freud, 1920 p.28). Cabrera afirma algo equivalente desde Freud, dado que éste, "[p]lantea que el "miedo" trata de la angustia ligada a un objeto; el caso paradigmático es el de la fobia. La "angustia" es miedo a un peligro "indeterminado", y el terror, se provocaría por el enfrentamiento a un acontecimiento traumático inesperado. In-esperado, señala, sin un monto de angustia que prepare: el *apronte angustiado* frente al acontecimiento traumático, prepara y protege, ahora, contra el *desarrollo de terror*. (Cabrera, 2010 p.34) El apronte angustioso proviene como protección del Yo y de la Conciencia para evitar que lo ajeno y que causa malestar

entre en el sistema. Y como afirmamos, en el trauma, dada su condición de desapercibido es sólo en un segundo momento que el Yo y la conciencia tratan de recuperar el dominio de eso que entró sin ninguna cuenta, sea por medio defensas o inclusive por medio de los sueños en el estado del dormir. Lo que intentaría buscar la conciencia es justamente "...recuperar el dominio {Bewältigung} sobre el estímulo por medio de un desarrollo de angustia *cuya omisión causó la neurosis traumática*" (Freud, 1920b p.28, énfasis añadido). Dicho de otra forma, lo traumático es eso para lo cual no existió ninguna preparación para ser recibido, al punto de ser recibido sin siquiera notarlo: eso es lo propio del trauma.

Así, para la vivencia traumática tras la vivencia absolutamente pasiva, la conciencia llega siempre después en un segundo tiempo: "La conciencia surge en reemplazo de la huella mnémica" (Freud, 1920b p.25). Pero no de cualquier huella, sino como ya hemos indicado la de la afección de una huella corporal, que nada tiene que ver con la conciencia. Ésta es vivida con toda la pasividad propia del terror [*schreck*] además de serlo retroactivamente [*nachträglich*], es decir a destiempo, retardadamente.

Esto me parece relevante, puesto que, es la pasividad del primer momento la que contribuye luego a que el traumatismo sea vivido en dos tiempos. Si nos damos cuenta en Freud el contacto traumático no logra captar para sí atención. Esto mismo es lo que afirma Laplanche cuando señala que "La clave de la explicación será la incapacidad del yo para accionar los mecanismos normales de la atención, en la medida en que el yo sea atacado, por así decirlo, por el lado en que «no lo esperaba»" (Laplanche, 1970 p. 62). La sintomatología, sea histérica u obsesiva, se genera en un segundo momento, ahí donde el Yo se pone a actuar para tomar control sobre el trauma. En ese sentido, al igual que en Levinas, se puede afirmar que Freud deriva su noción de temporalidad invertida a la de la intencionalidad de la noción de pasividad.

El Yo, allí, desarrolla sus defensas y su intento de actuar el trauma, pero su actuar siempre resulta acotado para esa huella sensible que conformó su Yo y su subjetividad. Laplanche en ese sentido entiende que siempre hay una dimensión pasiva que no logra ser 'exorcizada', eliminada o asimilada.

“Está allí, como sabemos, la teoría del traumatismo en dos tiempos, y que reagrupamos cómodamente bajo el término de «teoría de la seducción». Pero en esta teoría la noción de *Schreck* sigue siendo esencial. Aun si hay varios tiempos, no tienen por resultado prepararse el uno al otro. Por el contrario, la impreparación se redobla a pesar del hecho de que haya tiempos sucesivos. Se da aquí una verdadera paradoja: el espanto sigue produciéndose, cuando, por haber vivido cierta cantidad de experiencias, se podría pensar que el sujeto está preparado” (Laplanche, 1972 p.69).

En este sentido, y para insistirlo, lo que abre Laplanche es la idea de que siempre hay una dimensión de pasividad que no logra ser disuelta por preparado y maduro que parezca estar el sistema, y eso se debe, como resulta importante recordar por la dimensión propiamente sexual que ya abordaremos con más detalle.

Para desarrollar un poco más la temporalidad que se abre aquí, en este punto creo conveniente apelar a la lectura de este aspecto sostenido por el psicoanalista Jean Laplanche, en la medida que me permitirá situar de modo adecuado y en conjunto las nociones de *nachträglichkeit* y del *schreck*. Citaré extensamente un fragmento por la claridad de los términos:

Estamos, pues, ante la irrupción de la sexualidad desde el exterior en un contexto de no-preparación, exactamente lo que define al susto [es la traducción francesa de *shreck*, en tanto en el castellano de Echeverry es *terror*]. Esa primera escena [la traumática] se implanta en el sujeto, en su yo [...]. Pensemos, por ejemplo, en la implantación de un electrodo en el hipotálamo de un gato, al que, después de cerrado el cráneo, se lo dirige por control remoto. Es la implantación de una escena calificada de “cuerpo extraño interno” y que va a convertirse para el sujeto, o para el yo –como espina irritativa para el yo-, en una fuente ulterior de la pulsión. *Hay en la primera escena susto [shreck] y no preparación; el cuerpo extraño penetra en forma de recuerdo o de reminiscencia.* Después una segunda escena – posterior a la pubertad- evoca la primera por algún vínculo [...] y activa a la primera debido a que la sexualidad ha evolucionado en el ínterin [...]: *el yo está ahí para ser sobrepasado. Hubo dos tiempos, y sin embargo uno de ellos*

no ha podido actuar como señal para el otro. No se ha constituido un sistema defensivo relativamente racional, dominador; el yo es tomado por sorpresa, desbordado hay susto [schreck] [...], en ocasión de la segunda escena” (Laplanche, 1979 [1971] pp.59-60, énfasis añadido)

Como ya he sostenido, se puede ver que la experiencia sexual que se constituye como traumática actúa al modo de dos tiempos. Pero no en un sentido convencional, lineal, en el que una experiencia sensible es representada luego como pensamiento. Notemos que como afirma Laplanche, en un primer tiempo la exterioridad sexual se implanta como un cuerpo extraño exterior sin que el sujeto tenga noticia de ningún tipo, hay pura pasividad (es claro el ejemplo de la inserción del electrodo donde el organismo nunca tuvo referencia de dicha implantación); y un segundo tiempo el yo, la consciencia, es *controlado* por una afectividad ciega, en donde el yo, el pensar, el actuar, la consciencia llegan demasiado tarde. Creo que allí lo relevante es ese interjuego de pasividad y de una temporalidad sin la que es el pasado la que constituye un presente como su efecto representable: por eso es que el primer tiempo no puede actuar como señal para el segundo, porque es como si ese pasado nunca hubiese ocurrido. Por eso Marder es clara en afirma que “...el trauma es provocado por *una ruptura de la experiencia del tiempo* en sí mismo -causada a su vez por el estado de terror” (Marder, 2007 p.54, énfasis añadido) en la medida que “...la psique se encuentra sumida en el terror, *se pierde de la propia experiencia que lo provocó*” (Marder, 2007 p.54). Algo del mismo modo enfatiza Derrida en *La escena de la escritura en Freud*, donde afirma que esa idea de la “...intemporalidad del inconsciente está sin duda determinada sólo por oposición a un concepto corriente del tiempo, concepto tradicional, concepto de la metafísica, tiempo de la metafísica o tiempo de la consciencia. Habría que leer quizás a Freud como Heidegger ha leído a Kant: igual que el *yo pienso, sin duda el inconsciente es intemporal sólo con respecto a un cierto concepto vulgar del tiempo*” (Derrida, 1966 p. 295). Esto quiere decir que esta temporalidad que inicia el traumatismo es justamente una otra temporalidad y no meramente una intemporalidad como lo leería el tiempo fluido y lineal. Para recapitularlo: el pasado del primer tiempo es un

pasado que nunca fue experimentado ni vivido, sólo reaparece su efecto de control como huella corporal irritada pero sin haber existido propiamente tal un pasado representado que la constituyera⁶⁰. De ahí que pasividad y temporalidad se engarzen completamente.

Con todo lo desarrollado, hasta este momento no queda suficientemente claro qué es *una experiencia sexual temprana*, que resulta ser la condición suficiente y necesaria del trauma y para que ocurra la experiencia pasiva del *schreck*. A mi juicio Freud no avanza en esta época una definición y discusión tan rica de los fenómenos de la sexualidad. En el texto que revisábamos hace unos párrafos Freud señala tan sólo que la experiencia sexual implica algún tipo de irritación sexual temprana: “*tiene que consistir en una efectiva irritación de los genitales (procesos semejantes al coito)*” (Freud, 1896b p. 164). Dicha definición resulta bastante tautológica en tanto no clarifica lo que sería propiamente lo sexual, aunque sí permite entender que el fenómeno traumático necesariamente está vinculado con la sensibilidad corporal. Cuando habla de *irritación*, lo que está señalando es la activación y enervación de la sensibilidad corporal. Pero más allá de eso no deja claro qué es lo diferenciador de lo sexual, fuera de esa relación al cuerpo; parece hasta aquí que la concepción de lo sexual mantiene las taras tradicionales de la excitación genital.⁶¹ Teniendo eso en cuenta, y si seguimos revisando los textos de la época, no hay dudas que es la experiencia y la vivencia propiamente sexual la que caracteriza al trauma: “No importa el caso o el síntoma del cual uno haya partido *infalliblemente se termina por llegar al ámbito del vivenciar sexual.*” (Freud, 1896c p.198, énfasis añadido). Y nuevamente cuando se ve conminado a definirlo tan sólo afirma de ellas, que se constituyen como unas “...experiencias sexuales en el cuerpo propio, de un *comercio sexual* (en sentido

⁶⁰ Para ser insistentes en el punto, referimos al ensayo de Catherine Caruth, *Experience: Trauma, Narrative, and History*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. Allí reflexiona sobre el punto que ocupa la temporalidad en el *terror*: “The shock of the mind’s relation to the threat of death is thus not the direct experience of the threat, but precisely the *missing* of this experience, the fact that, not being experienced *in time*, it has not yet been fully known. And it is this lack of direct experience that, paradoxically, becomes the basis of the repetition of the nightmare” (Caruth, 1996 p.62)

⁶¹ “que sea de índole sexual y suceda en el período anterior a la madurez sexual (condiciones de la *sexualidad* y del *infantilismo*)” (Freud, 1895a p.260)

lato)” (Freud, 1896c p. 202). Nuevamente es oscuro al definirla, pero es relevante que afirma una comprensión lata del término. El mismo año en otro texto afirma por su parte que las experiencias sexuales consisten “... en estimulaciones de los genitales, acciones semejantes al coito, etc...” (Freud, 1896c p. 205). En definitiva, y si nos damos cuenta, no hay suficiente claridad en señalar qué es propiamente lo sexual, pero sí queda absolutamente claro hasta este punto que el fenómeno sexual traumático involucra una dimensión difícil de enunciar con claridad y que necesariamente implica cierto tipo de relación y contacto con otro en la cual el propio cuerpo se ve estimulado, excitado o provocado. Las ideas de que es un *comercio lato* y por tanto que hay mayor amplitud y la posibilidad de un resto de otras formas en la que se puede dar la sexualidad implicado en el *etcétera*, no debe ser del todo esquivado porque supone otras modalidades y más formas de pensar la cuestión. En ese punto, lo que resta por averiguar es qué tipos de interacciones y en qué superficies corporales puede suceder este tipo de estímulo en un sentido más amplio y diverso, porque si bien lo insinúa hasta ahora parece bastante claro que se reduce a zonas genitales. Es en la *Carta 52* donde hace una breve referencia que da cuenta de esta otra posibilidad. Allí Freud sostiene que habría ciertas zonas corporales con la tendencia a ser estimuladas sexualmente, a esas zonas las denomina como erógenas. Lo interesante es que ya en ese momento Freud ve y sostiene la hipótesis del infante como perverso polimorfo, y por lo mismo, insiste que no sólo los genitales pueden generar este tipo de estimulación sino que “...el desprendimiento sexual se recibiría de muy numerosos lugares del cuerpo” (Freud, 1896e p.280). De ahí que Freud, todavía muy al pasar, afirme que el contacto del otro con cualquier parte o lugar de cuerpo propio es susceptible de contener un mensaje sexual. Todo el cuerpo es susceptible a estar abierto hacia el contacto con el Otro.

Esa incapacidad de nombrar por Freud a lo sexual, de faltarle palabras y pasarle continuamente por el lado al contacto sexual del Otro es una cuestión que no deja inquietar al pensamiento –como toda la teoría de Jean Laplanche es testimonio- y a sugerirle a éste que esa falta de nombrar, a ese desfase, que puede ser leída como defecto no debería ser interpretada como tal. Tal falta o frustración

a la nominación tal vez podría ser leída, siguiendo algunos girones, comentarios y apuntes del Freud de esos años, una dimensión positiva de lo que representa ese particular contacto con la alteridad. Resulta ese contacto intraducible, precisamente porque contiene un exceso que no puede ser nombrado, el ser propiamente tal un misterio o un enigma: lo sexual, aquí, sería más bien la de una expresión absolutamente extranjera que llega sin poder ser traducida, y que fuerza al Yo entendido como sistema a defenderse siempre demasiado tarde porque nunca escuchó el mensaje de su contacto; eso es lo característico del enigma, su opacidad hasta la desaparición como mensaje descifrable. Es en ese silencio freudiano, que luego abandona para no retomar sino intermitentemente y siempre con dudas, que el pensamiento levinasiano tendría algo *más allá* que decir, como hemos visto en este capítulo a propósito de la pasividad. Y es que la huella sexual del Otro es justamente ese exceso que no puede ser recibido si no es como sensibilidad. Esa sensibilidad es eso que del otro resulta propiamente enigmático y ausente al Yo y a la Conciencia. Estas reflexiones sobre la susceptibilidad de que el contacto del otro tenga el enigma erótico amplía notablemente el fenómeno sexual, y permite que se entienda precisamente que es el contacto con el otro el que implica esa dimensión de enigma y no la genitalidad o el erotismo en su sentido restringido. El Otro en su contacto dejará una huella corporal que será imposible de traducir puesto que excede cualquier traducción a memoria o a conciencia. Estas consideraciones que hablan hasta aquí en nombre del silencio de Freud, y que son pensables desde lo ya sugerido por Levinas, de todos modos sí es encontrable en alguna de las pistas freudianas: siempre en ese sentido enigmático que no permite entender cierto exceso imposibilitado de operacionalizarse en un concepto claro. Por ejemplo, y como la mayor parte de las veces, la señala en la una carta a Fliess cuando se refiere a los síntomas histéricos conversivos, que corresponden a lo que denominamos con el mismo Freud la huella sensible o perceptiva que se hace cuerpo: "...todo ello cuenta con el *otro*". Y cierra con una misteriosa frase sobre ese otro traumatizante: "las más de las veces [cuenta] con aquel *otro prehistórico inolvidable a quien ninguno posterior iguala ya*" (Freud, 1896e p. 280). ¿A qué se refiere con un otro prehistórico inolvidable? A mi juicio, y considerando lo ya dicho,

se refiere a un otro que ingresa como enigma pero no logra hacerse parte de la propia historia. No lo logra porque ese otro no se articula como hecho histórico, como pasado a la cadena de eventos de la historia vital, puesto que fue vivido previamente a toda historia de representaciones. En la misma pasividad del *schreck*, que es la no-preparación por autonegación. Desde ahí, ese Otro, resulta inolvidable porque es condición para la propia historia, pero realmente nunca no logra ser visto ni representado. Otro texto de la época complementa y sobresale por su coherencia y consistencia con esta interpretación, cuando afirma que en la vivencia sexual con el otro "...las dos personas permanecen para el resto de su vida enlazadas entre sí por una atadura invisible" (Freud 1896c p.213). Inolvidable en tanto el otro se hace huella sensible, irrecuperable así como conciencia por su intraductibilidad; ese enigma que es lo propio de la sexualidad es el otro invisible que queda en el sujeto.

Conclusiones y comentarios finales

Como se puede notar, hasta este punto lo que me ha interesado es mostrar el lugar que ocupa la noción de traumatismo en Freud y Levinas en la constitución de la subjetividad. El esfuerzo fue doble.

En lo que respecta a Freud, el intento fue el de rehabilitar la conceptualidad de la teoría del trauma y de la seducción. Una terminología sin duda inquietante, en la medida que es allí en donde se comienza a gestar el descubrimiento o la construcción psicoanalítica, en una época en donde el lenguaje reduccionista de las ciencias biológico-materialistas tenían la hegemonía discursiva sobre el fenómeno de la locura. Freud en una suerte de tanteo titubeante trató de traer diversos lenguajes y materiales con la finalidad de construir un decir sobre la subjetividad y su padecimiento subjetivo que resultaba inaudito para su época. Ese tanteo traductivo pionero es lo que, por un lado, lo hace tan inquietante como asombroso. Pero también resulta inquietante para el psicoanalista devoto. Se ha dicho una y otra vez que los discursos de la teoría del trauma y de la seducción son prepsicoanalíticas (cf. Assoun), por lo que inquieta que tantos y tantas enuncien el “Proyecto” como todos esos textos al modo de una mera anécdota histórica o una pintoresca etapa antes del nacimiento del psicoanálisis. Ese olvido –salvo por el rescate de Jean Laplanche- forzoso o esa desestimación es la que en definitiva resulta inquietante. Y es que como ya hemos dicho en el primer capítulo, es en ese esfuerzo en donde Freud deja desperdigados una serie de elementos que entienden el lugar de la alteridad y la sensibilidad en la constitución de la subjetividad. Ese punto es el trauma, y es lo que aquí quisimos reconstruir desde *una cierta lectura*. Seguimos en detalle los puntos principales e iluminamos un cierto camino que si bien no es el único, se deja escuchar argumentativamente en el movimiento de pensamiento freudiano. He ahí el primer esfuerzo.

En lo que respecta a Levinas, el esfuerzo fue el de estructurar todo su discurso sobre la subjetividad, la sensibilidad, la alteridad y la corporalidad desde el

traumatismo. Esto resulta a mi juicio como un esfuerzo, puesto que aunque central para todo el proyecto de *De otro modo que ser* –como ya lo mostramos desde las primeras páginas de esta reflexión- los herederos y teóricos levinasianos no lo han enfatizado y subrayado demasiado (salvo la excepción de Simon Critchley). Intentamos y tanteamos dentro de toda nuestra reconstrucción mostrar una cierta necesidad imperiosa del trauma para hablar de la subjetividad.

Ese esfuerzo, fue desanudando y despejando de modo natural, lo que pensamos un esfuerzo paralelo a los dos anteriores: evidenciar, en la medida que clarificamos el traumatismo y su centralidad en Levinas, su conexión con Freud y por ello, con el psicoanálisis. Los vasos comunicantes entre el trauma levinasiano y freudiano fueron aquí las nociones compartidas de *huella*, *pasividad*, y *diacronía*. Tanto para Levinas como para Freud la huella sensible que viene desde el otro que en su exceso constituye al sujeto corporal, pasivamente y refractaria a toda forma de traducción a representación.

Pero esta posibilidad de encuentro que hemos intentado desarrollar en esta exploración teórica, no desea suprimir ni negar la verdad y la solidez de la crítica levinasiana hacia el psicoanálisis. Es claro que el carácter de la crítica que establece Levinas hacia el psicoanálisis tiene un punto importante para ser considerada y tomada en serio, sobre todo para que el psicoanálisis como teoría y práctica clínica pueda repensarse. Es un hecho ineludible que el psicoanálisis, mediante algunas nociones rectoras de su pensamiento como las de *pulsión*, de *Ello*, o de *Inconsciente* que se derivan unas de otras, terminan por reducir toda la subjetividad a una suerte de circuito que hace remitir la expresión del sujeto a una segunda escena que lo controlaría a sus espaldas, entendiendo la otredad como un signo o un símbolo más. Como afirma en una de sus críticas, para Levinas, en el psicoanálisis “...se muestra al Otro (e, inmediatamente, al sujeto mismo), como conducido o trabajado por pulsiones, por influencias y un lenguaje que componen una máscara llamada persona, la persona o persona alguna, en rigor, un personaje dotado de consistencia puramente empírica” (Levinas, 1968 en Levinas 1972, p.85).

Este exacto punto ya ha sido bastante desarrollado por el psicoanalista francés Jean Laplanche, al afirmar que por medio de la noción de pulsión Freud incurre en un extravío biologizante, que comienza en el psicoanálisis desde "...el abandono por parte de Freud de la teoría de la seducción, [que implica] el retorno a una concepción puramente endógena de la sexualidad [...]: el instinto anclado en la filogénesis, aunque revocado inicialmente, no cesará de visitar al pensamiento freudiano" (Laplanche, 1993 p.9). en ese punto determinado, Freud canceló y negó la realidad material del contacto sexual y como consecuencia "...cayó por tierra la insistencia en el elemento «traumático»" (Freud, 1906 p.266). Así lo comenta Freud:

"Cuando me sosegué, extraje de mi experiencia las conclusiones correctas, a saber, que los síntomas neuróticos no se anudaban de manera directa a *vivencias efectivamente reales*, sino a fantasías de deseo, y que para la neurosis *valía más la realidad psíquica que la material*" (Freud, 1925 p.33, énfasis añadidos).

De ahí que "los «traumas sexuales infantiles» fueron sustituidos en cierto sentido por el «infantilismo de la sexualidad»" (Freud, 1906 p.266). Cuando Freud habla en este contexto tanto de infantilismo de la sexualidad como de realidad psíquica lo que hace es remitir el sentido de las neurosis y por tanto de la subjetividad ya no al otro concreto, sino a las fantasías y pulsiones del sujetos De modo que la crítica de Levinas resulta certera en ese aspecto. El psicoanálisis desde cierto ensamble y camino teórico efectivamente puede ser sostenido como una ontología.

Sin embargo, y como hemos visto acá en los sucesivos capítulos desarrollados, *si bien gran parte del pensamiento freudiano puede ser leído desde esta perspectiva ontológica, no puede ser reducido tan solo a esa lectura*. Dicha reducción, no sólo sería parcial sino sobre todo injusta. Esto cuando se considera y se analiza con la misma seriedad que los elementos ontológicos del psicoanálisis a la teoría de la seducción. Esto en la medida –como ya hemos visto e insistido– que la subjetividad se viene a fundar en ese punto enigmático de encuentro y el contacto con el otro en su dimensión intraducible a representación. Como hemos dicho, si bien el sistema

freudiano se muestra como uno crispado en defensas y mecanismos de reducción y asimilación de lo extraño al sistema, le ocurre asombrosamente que hay una relación elemental con la cual el sujeto se presenta inerme y desnudo al punto de resultarle invisible para cualquier modalidad de conciencia: eso es el otro. El otro entendido en su dimensión de sexualidad, como un contacto que irrita toda la superficie de la corporalidad sin ningún tipo de posibilidad de traducción: no logra hacerse representación, sino que se da como puro cuerpo lleno de afección. Afección previa a todo, y que constituye y que modifica al yo, a pesar de él. Eso es lo traumático en Freud, lo que se contacta como eso que del otro no es representable ni memorable, sino anterior a todo y por eso pre-histórico. El sujeto, entonces, se da como ese resultado anacrónico de sí mismo, y el tiempo que lo configura es ese que viene del contacto prehistórico con el Otro.

Por esto es que si consideramos todo lo ya dicho y formulado, es que se termina por hacer evidente la parcialidad de la crítica que Levinas formula al psicoanálisis como un todo, cuando de lo que se trata es tan sólo de una parte de éste.

Del mismo modo, hay un segundo aspecto curioso y paradójico de la relación de Levinas con el psicoanálisis. Y es que Levinas afirma y enuncia al psicoanálisis para desestimarlos mediante una crítica certera. Lo curioso, a nuestro juicio, es que dicha crítica apunta a todo ese psicoanálisis freudiano que se erige al abandonar y renunciar a la teoría de la seducción. Pero, igualmente –y esto es lo más inquietante a considerar– y en paralelo, *el filósofo niega o calla cualquier forma de reconocimiento o vínculo con el psicoanálisis allí justo donde ejerce como heredero al sostener la noción de traumatismo en su propia teoría de la subjetividad*. Como ya hemos insistido –pero nunca será suficiente–, uno de los nudos centrales de su concepción de la subjetividad en *De otro modo que ser* es la noción de traumatismo, que es el modo en que el otro se contacta y funda al sujeto en una singularidad, a través de una llamada que no es vista ni escuchada sino sentida; o dicho en otros términos, que no puede entenderse desde el punto de la representación, sino desde la sensibilidad o afectividad. El trauma como noción sirve a Levinas como ese

significante que le permite articular conjuntamente y casi de modo connatural las ideas de sensibilidad, alteridad, diacronía y pasividad. Y como hemos intentado mostrar hasta aquí, eso le es posible con ese desplante, comodidad y relativa holgura justamente porque la carga semántica y el sentido circulado que le vienen testimoniados fueron marcados por Freud al entender y formular el trauma en relación con esas mismas nociones de otredad, afectividad, pasividad y destiempo o retroactividad del tiempo [*nachtraglichkeit*]. De un modo manifiestamente desvergonzado, se podría afirmar que desde un cierto lugar el trauma levinasiano es el trauma freudiano, ello en tanto entendamos que en sus puntos fundamentales ambos conceptos se ciñen rigurosamente en sus elementos los unos a los otros. Por esto mismo es que se puede parafrasear el juicio que Derrida hace en *Violencia y metafísica* de Levinas sobre su cercanía a Hegel⁶²: *lo quiera o no Levinas, está muy próximo a Freud, mucho más próximo de lo que querría él mismo, y esto en el momento en que se opone a él de la manera aparentemente más radical*. Es como si todo el proyecto levinasiano de la subjetividad en *De otro modo que ser* se levantara sobre una negación (en el sentido freudiano del término). Mientras que en su pluma lo niega tenazmente, en sus operaciones conceptuales lo reconoce con toda fidelidad y escrupulosidad.

Si bien esto no es una consideración estrictamente conceptual o filosófica, no deja de ser inquietante que esta suerte de negación y ceguera sucedan, sobre todo en la medida que el medio filosófico en el que habitaba Levinas, abundaban y circulaban reflexiones e intentos de recuperación y revitalización de la obra de Sigmund Freud y del psicoanálisis. Restaría analizar y pensar las motivaciones personales que hicieron que Levinas desconfirmara, negara y denostara a la teoría psicoanalítica, sin embargo, lo cierto es que aunque estas consideraciones –que ya han sido atendidas por otros autores– resulten interesantes no lo son suficiente para sostener una discusión teórica y conceptual.

Más interesante para estos fines, en cambio, resulta retomar no ya las motivaciones personales para esa negación –intencionales o no–, sino esa aparente

⁶² La frase referida es esta: “Levinas está muy próximo a Hegel, mucho más próximo de lo que querría él mismo, y esto en el momento en que se opone a él de la manera aparentemente más radical” (Derrida, 1964 p.134)

necesidad conceptual en la que se vio Levinas, asumida dicha negación, para tener que hacer uso de una nomenclatura psicopatológica y de la locura del psicoanálisis. Uno podría preguntarse⁶³ ¿qué hace que Levinas recurra finalmente a las categorías psicoanalíticas de las que había rehusado previamente?; ¿por qué en algún sentido se le han impuesto finalmente a Levinas como una necesidad? ¿Es algo que resulta extrínseco?, o más bien, ¿esas nociones psicoanalíticas tienen algo que, más allá de su negación expresa, siguen insistiendo y apareciendo a pesar de cualquier intención? A mi juicio, y como Levinas afirma en algunos textos de los años 60, pero sobre todo en *De otro modo que ser*, hay una locura, un delirio en la búsqueda de una subjetividad fundada en un tiempo más allá de toda representación, "...una diacronía que enloquece al sujeto, pero que canaliza a la trascendencia" (Levinas, 1965 p.292), y ese enloquecimiento que hemos mostrado a lo largo de este estudio es el que lo conmina a buscar un lenguaje psicopatológico que escuche el lenguaje de esta pasividad. Este enloquecimiento del sujeto al que refiere Levinas no es el de esa "razón descarriada que comete errores" (Levinas, 1965 p.292n), sino a esa que Michel Foucault aborda en su *Historia de la Locura* (Levinas, 1965 p.292n). Lo que parece interesante de esa referencia al pasar que Levinas hace a Foucault, refiere a cómo éste precisamente habla de esa otra forma de escuchar la locura que se abre puntualmente desde finales del XIX y comienzos del XX. Y que –casualidad aparte– a juicio de Foucault no la abre otro sino justamente Freud al darle una inédita escucha a la locura, y una primera posibilidad nunca antes vista a ese lenguaje otro, pero lenguaje, al fin y al cabo. Un lenguaje que en el loco ya no habla de la verdad *sino de su verdad*. Para Foucault es justamente Freud "quien [...] ha cernido la figura irruptiva de un significado que no es absolutamente como los otros" (Foucault, 1964 p.274), que resulta ser "...una palabra que se envuelve sobre sí misma, *diciendo otra cosa por debajo de lo que dice, de la que es a la vez el único código posible*" (Foucault, 1964 p.274, énfasis añadido). La locura, así, es la de un lenguaje en el que crepita una expresividad que va más allá del sentido y el Ser usando la misma remitencia a la palabra. Tal y como

⁶³ Acá nuevamente tomamos prestado el tono reflexivo derridiano sobre Levinas de *Violencia y metafísica* (Derrida, 1964 p.150)

lo pretende entender Levinas cuando habla de ese lugar enigmático, ambivalente y ambiguo del lenguaje, como ya lo comentamos al comienzo de este estudio. Entendido esto como una audacia en la búsqueda de materiales y lenguajes que permitan dar el salto para enunciar esa excepción y locura que es la subjetividad. En un lenguaje como el que permitió a Freud entender en la locura, que permita sugerir o destellar los enigmas que van más allá del Ser. Volviendo a recordar a Levinas: buscando ese "... lenguaje [que] excedería los límites del pensamiento sugiriendo, dejando sobreentender sin hacer entender nunca" (Levinas, 1987 [1978] p.251). A mi juicio esa comprensión de la locura, y su relación al lenguaje más allá del ser, es el que lo obliga no sólo a ir al lenguaje psicopatológico, sino al mismo corazón de *cierto lenguaje freudiano*. Digo cierto lenguaje, puesto que como señalamos ya, Freud se desvía y trunca ese camino que abrió él mismo a una subjetividad fundada en la alteridad enigmática de la expresión del otro. Por todo esto es que he intentado insistir que Levinas se ve necesitado a utilizar un lenguaje psicopatológico vinculado al trauma en ese punto en el que su pensamiento se opone al hilo de la intencionalidad y del lenguaje vinculado al verbo Ser⁶⁴.

⁶⁴ Por eso no podemos estar de acuerdo con la opinión de Calin y Sebbah (2011 p. 19) que sostienen en cierta medida que el concepto de subjetividad levinasiano estaría vinculado al de protoimpresión husserliano. En algún punto estos autores siguen insistiendo un proyecto fenomenológico de cabo a rabo, ahí donde Levinas gracias a la metodología fenomenológica se ve obligado al exotismo de otros lenguajes y por ende a un *más allá de la fenomenología*. A su modo de ver es en esta protoimpresión donde se da "uno de los orígenes" en el que surge "al menos en parte" la idea de temporalidad que Levinas intenta desarrollar. A mi juicio esto si bien no puede decirse que estos autores estén equivocados en los términos mesurados que plantean el asunto, la crítica y los argumentos que con anterioridad he delineado siguiendo a Levinas en los capítulos y que pretendo subrayar aquí mismo, sí pueden permitirnos situar mejor la relación que Levinas puede aspirar usando a Husserl. Ello porque, si es que la conceptualidad fenomenológica avanzada por Husserl cumple una función en las consideraciones de Levinas es *más la de una inspiración que la de un origen*. Esto en tanto, Levinas logra darse cuenta del costo y la tara que implica dicha conceptualidad. Inclusive en la protoimpresión, que logra mostrarse como el concepto más límite que Husserl hace derivar de la hegemonía de intencional de su perspectiva. En términos más precisos, me parece que resulta evidente que inspira una vía, pero que finalmente termina quedando "corta" o frustrada para salir del primado de la ontología. Y es por ello que se ve en la obligación de cambiar del punto de vista más caritativo que muestran sus primeros textos, en los que todavía se puede apreciar un intento de rescatar los términos y conceptos propuestos por Husserl, (al costo de contorsionarlos para sus propios fines) con respecto a lo que termina planteado en *De otro modo que ser*. Lo que yo he intentado mostrar es, entonces, un punto de vista ligeramente distinto. A saber, que esa inspiración inicial que le pudo prestar Husserl conceptualmente termina por resultarle tortuosa para sus fines y por ello se ve obligado a buscar términos fuera de la fenomenología. Unos que le permitan por fin salir de los marcos y de los rasgos propios de la intencionalidad, y con ello de la ontología. Creo que es conveniente insistirlo: el punto de vista que he intentado sostener no pretende ni refutar ni recusar el aporte de Husserl para la constitución de Levinas. Eso es un hecho innegable. Más bien el intento es el de mostrar esa "otra parte" que no parece haber sido considerada del todo; es decir en el momento que la conceptualidad fenomenológica resulta lastrar el pensamiento levinasiano y éste se ve en la necesidad de recurrir ya a otras voces. Unas que sí logren exceder el mismo límite trazado por la fenomenología sin abandonar la fenomenología como método, como camino.

Si bien acabo de decir que el trauma levinasiano es el trauma freudiano, lo cierto es que eso sólo resulta cierto en un sentido de los puntos centrales y estructurales de la propuesta. Resultaría torpemente injusto e inadecuado extraer de todo este desarrollo que la concepción de la subjetividad de Levinas se reduce a un pálido reflejo de lo desarrollado ya por el psicoanálisis hace más de un siglo. Lo cierto es que Levinas se deja guiar por una serie de elementos estructurales que Freud enuncia en su teoría traumática y por lo mismo se evidencian las continuidades y herencias que hemos dicho. Pero también es inmediatamente cierto que en la noción de Levinas existe un desarrollo y superación del trauma freudiano. Desarrollo y superación en la medida que Levinas toma una serie de intuiciones considerando como centro a la otredad sin renunciar en ningún punto a ésta, a diferencia de Freud. Recordando lo afirmado por Levinas, éste se dedica a "...formular nociones que sólo posean sentido *en la relación con otros*" (Levinas, 1994 [1975-1976] p. 216, énfasis añadido). Toda sus consideraciones tienen como algo central la alteridad de otro. Es eso a lo que Freud renuncia por la fantasía subjetiva y la ciega pulsión. Por esto mismo lo que puede permitir Levinas en relación a Freud es la rehabilitación de un camino truncado y renunciado por el psicoanálisis como vía legítima, que es el que tenía al otro en su enigma y al sujeto en su pasividad como núcleo de la subjetividad. Y, entonces, del mismo modo puede permitir que estos elementos que componen la metafísica levinasiana puedan permitir repensar y reinterpretar las nociones desarrolladas por Freud en ese punto en donde el psicoanálisis efectivamente se transforma en una suerte de ontología, y donde el deseo y la relación con la exterioridad se transforma en una asimilación gozosa guiada por la energía pulsional, y donde, finalmente, la singularidad se termina por disipar en categorías interpretativas de una psicopatología cerrada en sí misma.

Tal y como la teoría levinasiana requirió una cierta circulación freudiana para articularse conceptualmente, me parece que el trabajo minucioso y cuidadoso de conceptos filosóficos y metafísicos se hacen necesarios para que el psicoanálisis reapiense los caminos truncados y abandonados desde Freud. No es que Levinas

deba ser traducido para el psicoanálisis, o que el psicoanálisis deba hacerse levinasiano. Sin embargo, el pensamiento que del otro y la subjetividad abrió Levinas, pueden ser sumamente instructivos para rehabilitar el lugar de la alteridad en la configuración del psicoanálisis, si éste no desea remitirse a una suerte de monadología o de soliloquio. Levinas puede permitir darle nuevos fundamentos al psicoanálisis y amplificar las consideraciones freudianas truncadas hace más de un siglo.

Bibliografía

- Bergo, B. (s.f) Levinas Responsibility an Freudian Analysis: Is the unthinkable an un-conscious? En: Nelson, E.; Kapust, A. & Still, K. (2005) *Adressing Levinas*. Illinois: Northwestern University Press.
- Bergo, B. (2004) Levinas's 'ontology' En: Katz, C. & Trout, L. [Ed.](2005) *Emmanuel Levinas. Critical Assesments of Leading Philosophers*. London: Routledge.
- Bernet, R. (2000b) "The traumatized subject". *Research in Phenomenology*, 30:160-179.
- Bernet, R. (2000a) "Le sujet traumaticé". *Revue de Métaphysique et de Morale. No. 2, Subjectivité et langage*. 2: 141-161.
- Breuer, J. & Freud, S. (1893-1895) Estudios sobre la histeria. En: Freud, S. (2012) *Obras completas. TII. Estudios sobre la histeria (J. Breuer y S. Freud)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bonomi, C. (2015) *The cut and the building of Psychoanalaysis. T.1. Sigmund Freud and Emma Eckstein*. Nueva York: Routledge.
- Calin, R. (2006) Le corps de la responsabilité. Sensibilité, corporéité et subjectivité chez Lévinas. *Les études philosophiques*. Paris: PUF
- Hutchens (1998) Is Levinas relevant to psychoanalysis? *The psychoanalytic review*. 94 (4), 595-616
- Calin, R. & Sebbah, F.-D. (2011) *Le vocabulaire Levinas*. Paris: Ellipses
- Cabrera, P. (2010). Tiempo, angustia y subjetividad. En: VV.AA. *Espacios de tiempo. Clínica de lo traumático y procesos de simbolización*. Santiago: Catalonia, pp. 15-42.
- Caruth, C. (1996) *Experience: Trauma, Narrative, and History*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Critchley, S. (1998) Le traumatisme originel - Levinas avec la psychanalyse. *Rue Descartes* 19, 165-174

- Critchley, S. (1998) The original traumatism. Levinas and Psychoanalysis. En: Rainsford, D. & Woods, T. [Ed.] () *Critical ethics. Text, theory and responsibility*. Londres: MacMillan Press.
- Coe, C. (2018) *Levinas and the trauma of responsibility*. Indiana: Indiana University Press.
- Derrida, J. (2012 [1964]) Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas. *La escritura y la diferencia*. México: Antrophos
- Derrida, (2012 [1966]) Freud y la escena de la escritura. *La escritura y la diferencia*. México: Antrophos
- Drabinski, J. (2001) *Sensibility and Singularity : The Problem of Phenomenology in Levinas*. Nueva York: SUNY
- Ellenberger, H. (1994[1970]) *The Discovery of the Unconscious. The history and evolution of dynamic psychiatry*. EEUU: Fontana Press.
- Fletcher, J. (2013). *Freud and the scene of trauma*. Nueva York: Fordham University Press.
- Freud, S. (1893). Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos. En: Freud, S. (2013) *Obras completas. TII. Primeras publicaciones psicoanalíticas (1893-1899)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1894a) Carta 18. En: Freud, S. (2011) *Obras completas. TI. Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en la vida de Freud. (1886-1899)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1894b) Las neuropsicosis de defensa (Ensayo de una teoría psicológica de la histeria adquirida, de muchas fobias y representaciones obsesivas, y de ciertas psicosis alucinatorias). En: Freud, S. (2013) *Obras completas. TII. Primeras publicaciones psicoanalíticas (1893-1899)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1895a) Obsesiones y fobias. Su mecanismo psíquico y su etiología. En: Freud, S. (2013) *Obras completas. TII. Primeras publicaciones psicoanalíticas (1893-1899)*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Freud, S. (1895b) Manuscrito H. Paranoia. En: Freud, S. (2011) *Obras Completas. TI. Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en la vida de Freud. (1886-1899)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1895c) Proyecto de psicología. En: Freud, S. (2011) *Obras Completas. TI. Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en la vida de Freud. (1886-1899)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1896a) Manuscrito K. Las neurosis de defensa (*un cuento de Navidad*). En: Freud, S. (2011) *Obras Completas. TI. Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en la vida de Freud. (1886-1899)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1896b) Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa.
- Freud, S. (1896c) La etiología de la histeria. En: Freud, S. (2013) *Obras completas. TII. Primeras publicaciones psicoanalíticas (1893-1899)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1896d) Carta 46. En: Freud, S. (2011) *Obras Completas. TI. Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en la vida de Freud. (1886-1899)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1896e) Carta 52. En: Freud, S. (2011) *Obras Completas. TI. Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en la vida de Freud. (1886-1899)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1897) Carta 55. En: Freud, S. (2011) *Obras Completas. TI. Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en la vida de Freud. (1886-1899)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1920) Más allá del principio de placer. En: Freud, S. (2013) *Obras completas. Más allá del principio de placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, M. (1964) *La historia de la locura en la época clásica*. Tomo 2. Buenos Aires: FCE.
- Gauchet M & Swain G. (1997) *Le vrai Charcot. Les chemins imprévus de l'inconscient*. Paris: Calmann-Lévy.

- Gondek, H. (1996) *Cogito an Séparation: Lacan/Levinas*. En: Harasym, S. (1998) *Levinas and Lacan: The Missed Encounter*. Albany: State University of New York, Extraído desde: <http://www.psychomedia.it/jep/number2/gondek.htm>
- Husserl, E (1905-1910) Apéndice IX. Protoconciencia y posibilidad de la reflexión En: Husserl, E. (2002) *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Barcelona: Trotta.
- Heidegger, M. (2005 [1951-1952]) *¿Qué significa pensar?*. Madrid: Trotta.
- Laplanche, J. (1987) *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Laplanche, J. (1970) *Problemáticas 1. La angustia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Laplanche, J. (1979 [1971]) *Problemática psicoanalítica: I. La angustia en la neurosis*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laplanche, J. (1972) *Problemáticas III. La sublimación*. Buenos Aires: Amorrortu
- Laplanche, J, (1989) *Problemáticas VI. El après-coup*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Laplanche, J. (1992) *La prioridad del otro en psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu
- Laplanche, J. (1993) *El extravío biologizante de la sexualidad en Freud*. Buenos Aires: Amorrortu
- Laplanche, J. & Pontalis, J.-B. (1996 [1967]) *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Marder, E. (s.f) *Psicoanálisis y más allá* en Cohen, E. [Ed.] (2007) *Jacques Derrida. Pasiones institucionales I*. México, D.F: UNAM .
- Michaelsen, C. (2015) *Tracing a Traumatic Temporality: Levinas and Derrida on Trauma and Responsibility*. *Levinas Studies* 10, 43-77.
- Levinas, E. (2005[1967]) *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Levinas, E. (1954) *Le moi et la totalité*. *Revue de Métaphysique et de Morale* 59 (4): 353- 373

- Levinas (1959a) Reflexiones sobre la 'técnica fenomenológica'. En: Levinas, E. (2005[1967]) *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Levinas (1959b) La ruina de la representación. En: Levinas, E. (2005[1967]) *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Levinas (1959c) Intencionalidad y metafísica. En: Levinas, E. (2005[1967]) *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Levinas, E. (1963) La huella de lo otro. En: Levinas, E. (2005[1967]) *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Levinas, E. (1965a) Enigma y fenómeno. En: Levinas, E. (2005[1967]) *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Levinas, (1965b) *Intencionalidad y sensación*. En: Levinas, E. (2005[1967]) *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Levinas, (1967) *Lenguaje y proximidad*. En: Levinas, E. (2005[1967]) *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Levinas, (1997 [1961]) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Levinas, E. (1976) Liberté de parole. En: Levinas, E. (2010) *Difficile liberté*. Paris: Le livre de poche.
- Levinas, (1987 [1978]) *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Levinas, (2004 [1978]) *Autrement qu'être ou au-dela de l'essence*. Paris: Le livre de poche.
- Levinas (1994 [1975-1976]) *Dios, la muerte, el tiempo*. Madrid: Cátedra.
- Levinas, E. (1982a) Modelo de occidente. En Levinas, E. (2006) *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*. Buenos Aires: Lilmod.

- Levinas, E. (1982b) Signatura. En Levinas, E. (2006) *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*. Buenos Aires: Lilmod.
- Levinas, E. (1985) Diacronía y representación. En: Levinas, E. (2001[1991]) *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Barcelona: Pre-texto.
- Levinas, E. (1986) Dialogue with Emmanuel Levinas (an interview with Richard Kearney). En: Cohen, R. (1986) *Face to Face with Levinas*. Albany: State University of New York.
- Levinas, E. (2001[1991]) *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Barcelona: Pre-texto.
- Marrati-Guénoun, P. (2013) Derrida y Levinas: ética, escritura, historicidad. En: Bórquez, Z. (2013) *Fenomenología, firma, traducción*. Santiago, Chile: Pólvora.
- Pignol, P. & Hirschelmann, A. (2014). Préhistorie de la psychotraumatologie (1884-1893) La querelle des névroses : les névroses traumatiques de H. Oppenheim contre l'hystéro-traumatisme de J.-M. Charcot. *L'Information psychiatrique*. 90, 427-437.
- Poirié, F. & Lévinas, E. (2006), *Ensayo y conversaciones*. Madrid: Ed. Arena.
- Ricoeur, P. (1998). *Autrement. Lecture D'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d' Emmanuel Levinas*. Paris: PUF
- Rizzolo, G. (2017) Alterity, Masochism, and Ethical Desire: A Kohutian Perspective on Levinas' Ethics of Responsibility for the Other. *Psychoanalysis, Self and Context*. 12(2), 101-115.
- Roudinesco, E. (2016 [2014]) *In His Time and Ours*. Cambridge: Harvard University Press
- Sebbah, F.-D. (2015) Testimoniar ante la huella: Levinas/Derrida En: Messina, A. & Taub, E. [Ed.] (2015) *Filosofía y mesianismo. Lenguaje, temporalidad y política*. Santiago, Chile: Metales Pesados.
- Van Der Kolk, B, & Van Der Hart, B. (1995) The Intrusive Past: The Flexibility of Memory and the Engraving of Trauma. En Caruth, C. (1995) *Trauma Explorations in Memory*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Visker, R. (2005) The Price of Being Dispossessed Levinas' God and Freud's Trauma. En: Bloechl, J. (2009) *The face of the other and the trace of God*.

Essays on the philosophy of Emmanuel Levinas. Nueva York: Fordham University Press