

XV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXX Jornadas de Investigación. XIX Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. V Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional V Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2023.

Levinas: apuntes para una ética del psicoanálisis.

Feijoo, Ignacio Jose.

Cita:

Feijoo, Ignacio Jose (2023). *Levinas: apuntes para una ética del psicoanálisis*. XV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXX Jornadas de Investigación. XIX Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. V Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional V Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-009/372>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ebes/5FA>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

LEVINAS: APUNTES PARA UNA ÉTICA DEL PSICOANÁLISIS

Feijoo, Ignacio Jose

Universidad de Buenos Aires. Facultad de Psicología. Buenos Aires, Argentina.

RESUMEN

El presente trabajo busca interrogar algunos aspectos en relación a cómo se concibe la ética en el campo del psicoanálisis. Para ello, se recurre a los aportes realizados por el filósofo lituano-francés Emmanuel Lévinas a la hora de pensar la alteridad y respecto de la posibilidad de generar una relación con la otredad que prescindiera de la violencia. En ese recorrido, se reflexiona en torno a la noción de comprensión, entendida como forma de anticipación conceptual hacia lo otro de sí, y a los límites que ésta impone al intento de establecer una relación no alérgica con la alteridad. Por último, se apela al concepto de economía de violencia como un elemento relevante para proyectar una ética posible para el psicoanálisis.

Palabras clave

Ética - Levinas - Alteridad - Comprensión

ABSTRACT

LEVINAS: NOTES FOR AN ETHICS OF PSYCHOANALYSIS

The present work seeks to question some aspects in relation to how ethics is conceived in the field of psychoanalysis. For this, the contributions made by the Lithuanian-French philosopher Emmanuel Lévinas are used when thinking about alterity and regarding the possibility of generating a relationship with otherness that dispense with violence. With that in mind, we reflect on the notion of comprehension, understood as a form of conceptual anticipation towards the other of oneself, and the limits that it imposes on the attempt to establish a non-allergic relationship with otherness. Finally, the concept of economy of violence is appealed as a relevant element to project a possible ethics for psychoanalysis.

Keywords

Ethics - Lévinas - Alterity - Comprehension

ÉTICA Y COMPRENSIÓN

A la hora de pensar una ética para el psicoanálisis, es habitual recurrir a aquellos autores que han sido explícitamente mencionados por Lacan a lo largo de su enseñanza. Sin embargo, existen numerosos autores que, siendo ajenos al psicoanálisis, han producido aportes de los cuales este puede nutrirse. Un ejemplo de ello puede encontrarse en la figura del filósofo lituano-francés Emmanuel Lévinas quien dedicó gran parte de su obra al intento de superar los límites que, de acuerdo a su visión, la ontología le impone a la filosofía. Según la crítica que

realiza, desde la filosofía de la tradición se ha producido un olvido de lo que para él es la filosofía primera: la ética. Si bien en el presente trabajo se tomarán principalmente sus dos grandes obras, a saber: “Totalidad e infinito” y “De otro modo que ser o más allá de la esencia”, es interesante observar que ya en “¿Es fundamental la ontología?”, publicado diez años antes que “Totalidad e Infinito”, esta cuestión es puesta en la perspectiva que lo acompañará a lo largo de toda su obra:

El encuentro con otro consiste en el hecho de que, no importa cuál sea la extensión de mi dominación sobre él y de su sumisión, no lo poseo. (...) No viene a mi encuentro desde el ser en general. Todo lo que me llega de él a partir del ser en general se ofrece sin duda a mi comprensión y a mi posesión. Le comprendo a partir de su historia, de su medio, de sus hábitos. Lo que escapa en él a la comprensión es él mismo, el ente. (Levinas, 1951, p. 21).

La crítica realizada en alusión a cierta comprensión heideggeriana del ser, entendido como un ser en general que incorpora todo singular bajo su égida, le permite preguntarse a Lévinas si es posible una relación con la alteridad que vaya más allá de esta lógica de violencia y dominio. Para poder dar respuesta a ese interrogante, es preciso previamente introducir dos conceptos centrales en el pensamiento levinasiano: totalidad e infinito. En relación al primero, Lévinas sostiene que este concepto es el que ha dominado la filosofía occidental. Desde esta perspectiva, los individuos se vuelven apéndices de fuerzas universales que los particularizan. En otras palabras, el gobierno de lo uno, de lo universal que hace de todo singular un caso particular suyo. La totalidad se vuelve así el privilegio de lo mismo buscando aniquilar toda diferencia, para subsumir toda singularidad. Sin embargo, en su intento de fagocitarlo todo, siempre habrá una demasía que escapa a los límites que la totalidad intenta imponer, en palabras de Levinas (1961):

Es la relación con una excedencia siempre exterior a la totalidad, como si la totalidad objetiva no completara la verdadera medida del ser, como si otro concepto -el concepto de infinito- debiera expresar esta trascendencia con relación a la totalidad, no-englobable en una totalidad y tan original como ella. (p. 49)

Como se desprende de ello, en el intento de englobar, de generar un sistema monolítico, algo se vuelve refractario a la categoría y rompe la totalidad. El otro, entendido siempre como absolutamente otro, escapa a la aprehensión: “Ni la posesión, ni la unidad del número, ni la unidad del concepto, me incorporan

al Otro. Ausencia de patria común que hace del Otro el extranjero” (Levinas, 1961, p. 63). Por este motivo es que, subvirtiendo la sentencia establecida por el precursor del existencialismo, Levinas (1961) podrá asegurar que: “No soy yo el que me niego al sistema, como pensaba Kierkegaard, es el Otro” (p. 64).

Planteadas ya estas cuestiones introductorias al pensamiento levinasiano, es posible preguntarse si pueden resultar fecundas a la hora de pensar una ética posible para el psicoanálisis.

En primer lugar, debe dejarse en claro que la crítica a la noción de comprensión, en tanto clausura e imposición de sentido, no es un hecho aislado en la enseñanza de Lacan sino que puede ser rastreada en distintos momentos. Por ejemplo, en el Seminario 3 señala: “El momento en que han comprendido, en que se han precipitado a tapar el caso con una comprensión, siempre es el momento en que han dejado pasar la interpretación que convenía hacer o no hacer” (Lacan, 1955-56, p. 37). Es decir, más allá de las buenas intenciones que puede tener un analista a la hora de comprender los dichos de su paciente, la comprensión significará siempre una obturación de lo que allí está en juego.

De esta forma, podría aventurarse que toda comprensión en psicoanálisis presupone una lógica sin resto, una perspectiva ingenua en la que el analista podría englobar, en una visión totalizante e incluso empática, el sentido de los dichos del paciente. Sin embargo, esto no es algo que solo Lacan pudo entrever sino que este aspecto problemático de la comprensión ya había sido abordado por Freud, en “Psicopatología de la vida cotidiana”, al sostener que la autorreferencia se impone en toda comprensión: Es como si yo estuviera constreñido a comparar con la persona propia todo cuanto oigo sobre personas ajenas, como si mis complejos personales se pusieran en movimiento cada vez que tomo noticia de otros. Imposible que sea una peculiaridad mía individual; más bien, tiene qué ser una indicación del modo en que en general comprendemos al “otro”. (Freud, 1901, p. 31)

Como se puede observar, la posibilidad de una comprensión sólo redundaría en un desdoblamiento del sí mismo; una fagocitación de lo otro en lo mismo captando la alteridad y suprimiéndola en un mismo movimiento, quedando configurada como un otro-yo.

SUBVERSION DE LA FILOSOFÍA: ÉTICA

Como se señaló en el apartado anterior, “Totalidad e infinito” constituye la búsqueda de subvertir el dominio que en la filosofía occidental ha sufrido la ética por parte de la ontología. De esta forma, no solo se privilegia el plano ético sobre el ontológico sino que el develamiento del ser en general, como base del conocimiento, queda precedido por la relación con el ente que se expresa (Levinas, 1961).

En relación al psicoanálisis, esta jerarquización no resulta un tema menor ya que, como sostiene Miller, no solo toda cuestión técnica depende de la ética sino que existe una primacía de la ética sobre la ontología: “Lacan habla de la ética del psicoanálisis porque no hay una ontología del psicoanálisis. (...) En el psi-

coanálisis no se trata de una ontología, el sujeto se constituye solamente a nivel ético” (Miller, 1997, p. 68). En este sentido, no parece inocente que al momento de referirse a la ontología Lacan recurra a los neologismos de “*vergonzontología*” (Lacan, 1969-70, p. 195) u “*ontotautología*” (Lacan, 1964, p. 290), que desde esta perspectiva resultan más una crítica filosófica que un mero juego de palabras.

Retomando la propuesta levinasiana, la salida de la “ontología de la guerra” (Levinas, 1961, p. 48) en pos de una relación no alérgica ni totalizante con el otro, solo puede darse a partir del lenguaje [i] ya que este “lleva a cabo, en efecto, una relación de tal suerte que los términos no son limitrofes en esta relación, que el Otro, a pesar de la relación con el Mismo, sigue siendo trascendente al Mismo” (Levinas, 1961, p. 68). Por lo tanto, esta relación necesitará de un gesto inicial de responsabilidad, de apertura, que puede ser reconducido a la tradición bíblica y resumirse con la siguiente frase: “Heme aquí” [ii]. Esto es, frente al otro, nos encontramos en la disyuntiva de intentar dominarlo o posponer la violencia y apostar por el habla. Por este motivo, ese gesto de responsabilidad implica que en el encuentro con la alteridad, en la epifanía del rostro del otro en tanto expresión de lo infinito, en su vulnerabilidad, es posible acoger la otredad y aplazar perpetuamente la “hora de la traición” (Levinas, 1961, p. 59).

En este sentido, resulta de interés señalar aquí que a la hora de pensar esta apertura radical, este movimiento metafísico en relación a lo absolutamente otro, Levinas lo propone en términos de deseo. Es decir, el deseo en tanto “medida de lo infinito” (Levinas, 1961, p. 308) supone una orientación a la trascendencia, una tendencia hacia lo otro que, lejos de buscar colmarse, se alimenta de su propia distancia:

Lo Otro metafísicamente deseado no es “otro” como el pan que como, o como el país en que habito. (...) De estas realidades, puedo “nutrirme” y, en gran medida, satisfacerme, como si me hubiesen simplemente faltado. Por ello mismo, su alteridad se reabsorbe en mi identidad de pensante o de poseedor. El deseo metafísico tiende hacia lo totalmente otro, hacia lo absolutamente otro. (Levinas, 1961, p. 57)

Por lo tanto, más que señalar un objeto complementario para un sujeto, el deseo sitúa un posicionamiento ético, una orientación hacia la alteridad, aquello que subyace a toda posibilidad de lazo social.

Ahora bien, volviendo al terreno del psicoanálisis encontramos que tanto esta lógica del deseo así como el gesto de responsabilidad, este “Heme aquí” señalado anteriormente, no son algo extraño sino que, precisamente, son las mismas coordenadas que permiten que Lacan (1960-61) sostenga:

Si el analista realiza algo así como la imagen popular, o también la imagen deontológica, de la apatía, es en la medida en que está poseído por un deseo más fuerte que aquellos deseos de los que pudiera tratarse, a saber, el de ir al grano con su paciente, tomarlo en sus brazos o tirarlo por la ventana. (p. 214)

Remontándose incluso a los primeros pasos del psicoanálisis, no debe olvidarse la posición inaugural de los casos más célebres de Freud. Por ejemplo, en relación al hombre de las ratas, en lugar de mostrarse perplejo, disculparlo, o tildar de exagerado el hecho de que el paciente se crea un criminal, señala que pese a encontrarse frente a un falso enlace “el afecto está justificado” (Freud, 1909, p. 139). Se observa así una maniobra capital para la instalación del dispositivo analítico, esto es, lejos de situarse como garante de la realidad, el analista adopta precisamente la posición contraria. Dicho en otras palabras, menos interesado en posicionarse en tanto autoridad de un saber totalizante que en abrir el campo de la alteridad, hace aplicar la regla fundamental sin imponer sentido.

Por este motivo, no debe soslayarse aquello que señala Lacan (1964-65) en relación a la operación que concierne al deseo del analista en relación al fantasma fundamental, ya que allí no se enseña nada al paciente sino que, por el contrario, se aprende de él cómo hacerlo. Una vez más, el dispositivo analítico se nos revela en su radical disimetría entre analista y analizante dejando en claro que, al igual que sostiene Lévinas (1961), la “alteridad se manifiesta en un señorío que no conquista, sino que enseña” (p. 189).

La ética del psicoanálisis se presenta de esta forma como una posibilidad de apertura a lo otro de sí. Para que esto sea posible, el analista debe pagar con sus palabras, con su persona y “con lo que hay de esencial en su juicio más íntimo” (Lacan, 1958, p. 561). Sumado a esto, la posición que el dispositivo analítico le ha reservado se encuentra atravesada por una responsabilidad cuyo sustento radica en que a él le ha sido confiada “la operación de una conversión ética radical, aquella que introduce al sujeto en el orden del deseo” (Lacan, 1964-65, clase del 5 de mayo de 1965). Sin embargo, si hasta ahora se ha trabajado en torno a la figura del analista, resulta de interés situar qué es lo que opera a la hora de pensar el papel que le corresponde al analizante en el dispositivo psicoanalítico. Retomando la propuesta levinasiana, no resulta temerario afirmar que el “pensar de más” (Lacan, 1964, p. 174), con el que carga este último, puede ser reconducido a cierta desfiguración sacrificial del “Heme aquí” en tanto posicionamiento ético.

DE OTRO MODO QUE SER O MÁS ALLÁ DEL FANTASMA

En “De otro modo que ser o más allá de la esencia”, publicado más de una década después que “Totalidad e Infinito”, Lévinas propone pensar la subjetividad como substitución. Esto es, gracias a la instancia pre-originaria del llamado del otro surge el sujeto en tanto que rehén, convocado en absoluta pasividad a ser responsable por el otro. Llamado al que no se puede no responder porque, precediendo a la esencia, de allí es que surge la unicidad en la medida en que “Yo significa ‘heme aquí’, respondiendo de todo y de todos” (Levinas, 1974, p. 180). Cabe señalar que esta respuesta, esta responsabilidad que inviste de libertad, no es producto de una acción voluntaria de solidaridad

hacia el otro ya que, lejos de cualquier lógica altruista, es una pasividad que se encuentra “algo más acá que la alternativa acto-pasividad” (Lévinas, 1974, p. 186). De esta forma, el sujeto se constituye en tanto *ex-nihilo* donde “lo llamado a ser responde a una llamada que no ha podido alcanzarlo puesto que, salido de la nada, obedece antes de escuchar la orden” (Levinas, 1974, p. 182).

En este punto, resulta interesante situar que para dar cuenta de esta subjetividad del para-el-otro, Lévinas (1974) recurre a la figura del goce al sostener que:

arrancarse a sí mismo a su pesar no tiene sentido si no es como arrancarse a la complacencia de sí mismo en el gozo, como arrancar el pan de su boca. Solo un sujeto que come puede ser para-el-otro o significar. La significación, el uno-para-el-otro solo tiene sentido entre seres de carne y sangre. (p. 132)

Más allá de las similitudes o diferencias que puede haber con el concepto de goce en psicoanálisis, lo cual excede los límites de este trabajo, resulta llamativo que a la hora de pensar el surgimiento de un sujeto ético, Lévinas sitúa el goce en el seno del lazo social. En este aspecto, la metáfora del arrancarse el pan de la boca para dárselo al otro, invita a pensar que ese otro que me despropia en su trascendencia y cuyas figuras paradigmáticas son “el extranjero, la viuda y el huérfano con los cuales estoy obligado” (Levinas, 1961, p. 228), se presenta siempre como vulnerable, como necesitado y, apelando a mi propia vulnerabilidad en la exposición al otro, me constituye como responsable. En relación a esto, es posible afirmar que la figura elegida por Lévinas de arrancarse el pan de la boca para dárselo al otro, no se encuentra exenta de tensiones ya que, pese a tratarse de una metáfora de darse al otro, pone en cuestión el problema de la tematización de esta carencia del otro. Es decir, el otro se presenta en su orfandad como el altísimo, aquel por quién se debe responder con el ya citado “Heme aquí”. Sin embargo, esta acogida que me convierte a la vez en anfitrión y rehén, esta hospitalidad hacia el otro, debe estar exenta de cualquier tipo de condicionalidad, no debe poseer ningún horizonte de expectativas. Por lo tanto, la carencia del otro se presenta ya como un enigma que cualquier tematización, cualquier conceptualización, traicionaría lo absolutamente otro haciéndolo caer bajo el imperio de lo Mismo, de la totalidad. Tal como sostiene Derrida (1964): “El concepto supone una anticipación, un horizonte en que la alteridad se amortigua al enunciarse, y dejarse prever” (p. 129)

Ahora bien, volviendo al terreno del psicoanálisis, podría situarse que si hay algo que supone la puesta en juego de una alteridad radical no será sino en relación al deseo del Otro. Por lo tanto, resulta posible interrogar si en esta relación con el Otro, inconsistente por definición (Lacan, 1960), no se puede producir precisamente una solución que suponga un extravío de esa acogida incondicional. Es decir, en relación al deseo del Otro se vuelve posible pensar la propia dinámica del fantasma como una tematización, una anticipación conceptual al “*che vuoi?*”

que amortigua la alteridad radical a partir de una forma de comprensión de ese Otro en tanto deseante. Por ejemplo, más allá de que la histeria o la neurosis obsesiva tomen posiciones distintas en relación a la demanda, ambas convergen en tanto suponen una degradación del deseo del Otro y de su alteridad. Por lo tanto, con miras a prestar consistencia al Otro, intentando remediar su caída, se produce la maniobra neurótica por excelencia: la reducción del deseo a la demanda.

Para ahondar en la problemática neurótica en torno a la falla del Otro, conviene aquí situar la posición sacrificial neurótica “en la medida en que paga a su entero costo el disculpar al Otro” (Eidelsztein p. 55). Por ejemplo, puede tomarse el caso de una fobia que Lacan trabaja en el Seminario 4, donde esta se instala a partir de que una niña se reencuentra con su madre pero esta se presenta “débil, con un bastón, enferma, cansada” (Lacan, 1956-57, p.75), donde queda claro que “el hecho de que algo hace mella en su potencia, será para el sujeto lo más decisivo” (Lacan, 1956-57, p. 73). En este mismo sentido, en “La Dirección de la Cura y los Principios de su Poder”, Lacan (1958) afirma que “el rechazo de la castración, si hay algo que se le parezca, es en primer lugar rechazo de la castración del Otro” (p. 601). Algo similar puede encontrarse en el Seminario 10, donde luego de señalar que el neurótico hace de su castración la garantía de la función del Otro, Lacan (1962-63) pregunta: “¿Qué puede asegurar una relación del sujeto con este universo de las significaciones, sino que en algún lugar haya goce?” (p. 56).

En relación a este punto, puede concluirse que la tentativa de desentenderse de la inconsistencia del Otro puede suponer una posición sacrificial y anticipada hacia la falla del Otro. De esta forma, se observa como el recurso del goce supuesto al Otro puede constituirse como una maniobra que implique una evitación degradada del deseo del Otro. En palabras de Muñoz (2022):

Goce del Otro, por ende, nombra el lazo del sujeto al Otro sin barrar, no deseante, aunque entrañe pagar el alto precio de verse reducido a objeto. Es decir el goce en el Otro es supuesto, una estrategia para rodear el deseo del Otro. El sujeto con su castración asegura el goce del Otro. Si ante eso se detiene es porque de avanzar en el análisis se encontraría con la falta de significante y con la ausencia de garantía del Otro, o sea, con la castración del Otro y con lo que ha sido su posición sacrificial: pasivizado ante el goce del Otro. (p. 95)

Cabe señalar entonces que, por su propia condición fantasmática, dicha posición consiste en una significación fija y anticipada que sutura y condiciona la alteridad radical del deseo del Otro a través de una suposición de goce. Sin embargo, ¿es posible una relación *empírica* pura con la alteridad por fuera de cualquier tipo de anticipación que amortigüe y condicione la acogida?

VIOLENCIA Y LENGUAJE

En “Violencia y Metafísica”, Derrida realiza un análisis exhaustivo del pensamiento levinasiano. Para el presente trabajo, se hará hincapié en un punto sobre el cuál gravita gran parte de la crítica realizada allí por el filósofo argelino-francés, a saber: la violencia.

Como se señaló anteriormente, una gran parte de la obra de Lévinas gira en torno a la búsqueda de una relación no alérgica con la alteridad. Ahora bien, para posponer la violencia que supone la voluntad de dominio, la imposición de sentido al otro, Lévinas recurre al lenguaje ya que en el habla se produce una relación sin pretensión de totalidad en la que “los términos de la misma permanecen absolutos, se originan la significación y la expresión, dadas a partir de la presencia del otro como sustento de sus palabras, rostro vulnerable cuya fragilidad se vuelve garante de la no-profanación del sentido” (Chun, 2021, p. 65). Sin embargo, como señala Derrida, cualquier palabra se contamina en la violencia del concepto y pretender escapar a ello quizás solo tenga como horizonte lo anónimo de la peor de las violencias:

Ahora bien no hay frase que no determine, es decir, que no pase por la violencia del concepto. La violencia aparece con la *articulación* (...) Pero ¿por qué la historia? ¿Por qué se impone la frase? Porque, si no se arranca violentamente el origen silencioso a él mismo, si se decide no hablar, la peor violencia cohabitará en silencio con la *idea* de la paz. La paz sólo se hace en un *cierto silencio*, determinado y protegido por la violencia de la palabra. (Derrida, 1964, p. 202)

Como se observa, lo que está en juego es lo que Derrida llama una *economía de violencia*, es decir, dado que el silencio absoluto resulta la única opción para un vínculo no violento, el cual “se acercaría de manera quizá demasiado peligrosa a la noche del mal absoluto: la pura homogeneidad impuesta desde una *arkhé*” (Chun, 2021, p. 80), debe optarse por una violencia menor como forma de evitar otra mayor. En otras palabras, tal como ejemplifica Borges (1944) a través de su personaje Ireneo Funes, si alguien es incapaz de poseer ideas generales dado que aplastan la singularidad inherente a cada perspectiva, su único destino posible será la inmovilidad.

Ahora bien, en relación al psicoanálisis, estas problemáticas no sólo no son ajenas sino que, por el contrario, adquieren una especial relevancia desde diferentes puntos de vista. En primer lugar, en lo que hace a la transmisión y formalización del psicoanálisis, resulta ineludible el hecho de que Lacan haya recurrido a matemáticas como un intento de escapar a la ontología, al lenguaje del ser. Sin embargo, pese a ubicar la formalización matemática como meta e ideal para el psicoanálisis, ya que permite que sea transmisible íntegramente, esta no queda exenta de la problemática inherente al lenguaje ya que: “La formalización matemática es escritura, pero que no subsiste si no empleo para presentarla la lengua que uso. Esa es la objeción:

ninguna formalización de la lengua es transmisible sin el uso de la lengua misma” (Lacan, 1972-73, p. 144). Por lo tanto, llegado a este punto puede arriesgarse que la economía de violencia, la opción por la violencia menor, resuena en el corazón mismo de la transmisión psicoanalítica.

Por otra parte, en relación al dispositivo psicoanalítico, la propia posición del analista supone un intento de reducir al mínimo posible la condicionalidad en la escucha. Como ejemplo de esto puede ubicarse tanto la abstinencia de comprender, lo cual fue abordado anteriormente, así como también aquello que Lacan definió como deseo del analista. Es decir, aquella posición que supone una función deseante, un lugar vacante desde el cual poder operar en sentido contrario al que el paciente pretende ubicarlo, el del Ideal desde donde este último se vería como amable, para dirigirse desde los dichos del paciente a las condiciones en que se sostiene como deseante y la fijación de goce que allí lo retiene. Por lo tanto, al encarnar la pregunta del deseo del Otro, “las interpretaciones del analizante develarán el lugar del sujeto como causa del deseo del Otro y los significantes que lo sujetan como objeto supuesto del goce del Otro” (Bonoris, 2016, p. 50). Sin embargo, dicha posición no debe confundirse con un ideal ascético de quien ocupa la posición de analista ya que operar en relación al deseo del analista supone haber optado por esa función y no otra, cualquiera fuese.

Entonces, el deseo del analista no escapa a una razón instrumental, a un cálculo, sino que se elige aquella posición ética porque se cree que permite reducir al mínimo posible, siempre dentro de un cierto cálculo y una cierta anticipación, una cierta violencia, la condicionalidad en la acogida. De esta forma, será siempre partiendo de los dichos del analizante que se apostará a esclarecer su singular forma de decirse como sujeto dividido (Lutereau, 2014). Toda interpretación, siempre en grado de tentativa y siempre conjetural, cohabitará con la paz del silencio del analista como condición para evitar lo peor: el mutismo del analista. No habrá en el psicoanálisis, entonces, más que una apuesta por el lenguaje a través de la regla fundamental ya que esto implica, al igual que en la ética forjada por Levinas, que “la palabra es siempre un recuperar lo que fue simple signo arrojado por ella, promesa siempre renovada de esclarecer lo que fue oscuro en la palabra” (Levinas, 1961, p. 120).

Dado que la violencia resulta inherente al lazo social, incluso al discurso del analista, quizás la propuesta levinasiana lejos de cualquier tipo de prescripción no signifique nada más, y nada menos, que un estar atentos y vigilantes a nuestra práctica cotidiana sabiendo que cierta paz es inescindible de cierta violencia. Quizás el psicoanálisis no tenga otro objetivo, para nada menor, que invitar al analizante a desligarse de un “penar de más” a través de unas condiciones deseantes que supongan una violencia menor, una forma de desear que no se sostenga en una mera suposición de goce.

NOTAS

[i] Es importante señalar aquí que, dada la asimetría fundamental que supone la ética levinasiana, esta relación a partir del lenguaje no debe confundirse con ninguna pretensión ingenua que suponga la paz a través de un diálogo recíproco.

[ii] “Cuando, en presencia del otro, digo “¡Heme aquí!”, este “¡Heme aquí!” es el lugar por donde el Infinito entra en el lenguaje” (Levinas, 1982, p. 88).

BIBLIOGRAFÍA

- Bonoris, B. (2016). “El deseo del analista en la obra de Jacques Lacan”. En *Verba Volant, Revista de Filosofía y Psicoanálisis*, Año 6, No. 1, 2016.
- Borges, J. L. (1944). “Funes el memorioso”. En *Ficciones*, Buenos Aires, Sudamericana, 2016.
- Chun, S. (2021). *Democracia por venir: ética y política de la deconstrucción*. Buenos Aires, Prometeo, 2021.
- Derrida, J. (1964). “Violencia y Metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas”. En *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Eidelsztein, A. (2008). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan vol. II*, Buenos Aires, Letra Viva, 2021.
- Freud, S. (1901). “Psicopatología de la vida cotidiana”. En *Obras Completas vol. VI*, Buenos Aires, Amorrortu, 1991.
- Freud, S. (1901). “A propósito de un caso de neurosis obsesiva”. En *Obras Completas vol. X*, Buenos Aires, Amorrortu, 1992.
- Lacan, J. (1955-56). *El Seminario, Libro 3: “Las psicosis”*, Buenos Aires, Paidós, 2009.
- Lacan, J. (1956-57). *El Seminario, Libro 4: “La relación de objeto”*, Buenos Aires, Paidós, 2008.
- Lacan, J. (1958). “La dirección de la cura y los principios de su poder”. En *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.
- Lacan, J. (1960). “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente Freudiano”. En *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.
- Lacan, J. (1960-61). *El Seminario, Libro 8: “La transferencia”*, Buenos Aires, Paidós, 2003.
- Lacan, J. (1962-63). *El Seminario, Libro 10: “La angustia”*, Buenos Aires, Paidós, 2007.
- Lacan, J. (1964). *El Seminario, Libro 11: “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis”*, Buenos Aires, Paidós, 1986.
- Lacan, J. (1964-65). *El Seminario, Libro 12: “Problemas cruciales del psicoanálisis”*, inédito.
- Lacan, J. (1969-70). *El Seminario, Libro 17: “El reverso del psicoanálisis”*, Buenos Aires, Paidós, 2008.
- Lacan, J. (1972-73). *El Seminario, Libro 20: “Aun”*. Buenos Aires, Paidós, 2006.
- Lévinas, E. (1951). “¿Es fundamental la ontología?”. En *Entre Nosotros: Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-Textos, 2001.
- Lévinas, E. (1961). *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2002.



Lévinas, E. (1974). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2011.

Lévinas, E. (1982). *Ética e Infinito*, Madrid, La barca de medusa, 2000.

Lutereau, L. (2014). *Histeria y Obsesión*, Buenos Aires, Letra Viva, 2016.

Miller, J. A. (1997). *Introducción al método psicoanalítico*, Buenos Aires, Paidós, 2006.

Muñoz, P. (2022) *El goce y sus laberintos*, Buenos Aires, Manantial, 2022.