

Una revisión del amor en la obra de Freud a partir del desamparo originario, en consideración a la crítica de Henry, Lévinas y Marion

A reexamination of love in Freud's work from the original helplessness considering the critique of Henry, Lévinas, and Marion

Abraham G. Aldrete*

Universidad de Guadalajara, México

abrahamg@gmail.com

ORCID: 0000-0003-1525-7549



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

doi: 10.48102/rd.f.v58i160.424

Revista de Filosofía · año 58 · núm. 160 · enero-junio 2026 · ISSN: 0185-3481 (impreso) 2954-4602 (en línea) • pp. 508-545

Resumen

A partir de la secularización de las relaciones amorosas en los siglos XIX y XX, el dispositivo de la sexualidad y la figura del *homo economicus* establecieron conceptos predominantes basados en el deseo y el análisis del interés individual para pensar el amor. En respuesta, algunos fenomenólogos franceses de la segunda mitad del siglo XX buscaron restituir la vivencia amorosa como experiencia de la carne y de la responsabilidad ética. Michel Henry, Emmanuel Lévinas y Jean-Luc Marion analizaron la obra de Freud y criticaron su concepción psicoanalítica del amor. Esta crítica articula una discusión entre la fenomenología de la pulsión, la comprensión del erotismo como deseo insatisfecho y el reconocimiento ético del rostro del otro. Este artículo expone las principales tesis de estos tres autores, analiza sus objeciones al psicoanálisis freudiano y propone una reinterpretación del amor a partir del concepto de desamparo originario (*Hilflosigkeit*).

PALABRAS CLAVE: amor, Henry, Lévinas, Marion, Freud.

Abstract

From the secularization of romantic relationships in the 19th and 20th centuries, the *dispositif* of sexuality and the figure of *homo economicus* established predominant concepts based on desire and the analysis of individual interest to conceptualize love. In response, certain French phenomenologists of the second half of the 20th century seek to restore the experience of love as an experience of the flesh and ethical responsibility. Michel Henry, Emmanuel Lévinas, and Jean-Luc Marion examine Freud's work and criticize his psychoanalytic conception of love. This critique articulates a discussion between the phenomenology of the drive, the understanding of eroticism as unfulfilled desire, and the ethical recognition of the face of the other. The article presents the main theses of these three authors, analyzes their objections to Freudian psychoanalysis, and proposes a reinterpretation of love based on the concept of original helplessness (*Hilflosigkeit*).

KEYWORDS: Love, Henry, Lévinas, Marion, Freud.

Recepción 30-06-2025 / Aceptación 21-08-2025

* Psicoanalista. Profesor investigador de tiempo completo, Departamento de Humanidades y Artes, Centro Universitario de Tonalá (CUT), Universidad de Guadalajara (U de G). Profesor de asignatura en el Departamento de Psicología, Educación y Salud del ITESO. Miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNI) de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación. Autor de los libros: *La noción de ser en psicoanálisis* (UACJ, 2017); *Filosofía política y subjetividad* (U de G, 2018); *Amor romántico y muerte voluntaria* (U de G, 2020). Profesor de la Licenciatura en Historia del Arte del CUT. Miembro del núcleo académico básico de la Maestría en Estudios Filosóficos del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (U de G). Doctor en Filosofía por la Universidad de Guanajuato y maestro en Psicología Clínica por el Centro Universitario de Ciencias de la Salud de la Universidad de Guadalajara. Líneas de investigación: estudio de la producción de subjetividades en la historia del arte y las ideas, filosofía de la sexualidad y psicoanálisis.

Introducción

Entre los procesos de secularización del siglo XIX, los discursos sobre el amor¹ se dividen en dos. El primero postula que *eros* es la experiencia propiamente humana que transforma la existencia y otorga significado a la vida. El segundo realiza una clasificación médica de las psicopatologías del instinto sexual, principalmente las llamadas “perversiones” sexuales.² La desacralización de los vínculos amorosos del siglo XIX transcurrió en esta dialéctica: la oposición entre el discurso romántico creado por poetas y filósofos y el discurso moderno sobre la sexualidad que produjo dichas clasificaciones psicopatológicas. Con la publicación de *Las penas del joven Werther* (1774),³ Goethe se consolidó como figura clave del movimiento *Sturm und Drang* y ejerció una fuerte influencia en los poetas románticos alemanes. Autores como Novalis, Schiller, Heine, Schlegel consideraron que el amor es una oportunidad para resistir a la racionalidad económica del capitalismo y rechazar la vida maquina impuesta por la revolución industrial. A través del discurso romántico, se dice que el amor es una experiencia intensificadora de la sensibilidad y la imaginación, capaz de transformar al sujeto.⁴ En esta misma época, en la perspectiva psiquiátrica, Paul Moreau de Tours escribió *Las aberraciones*.

¹ El fenómeno del amor es muy amplio. Este artículo se refiere específicamente a *eros*, amor erótico, que los griegos distinguían del *philia* y *ágape*.

² Sobre esta división, Foucault explica: “Durante largo tiempo, existió un lenguaje lírico del amor; durante largo tiempo, existió un lenguaje erótico de la transgresión. Luego las perversiones sexuales comenzaron a estudiarse [como] objeto de saber (esto coincide más o menos en el siglo XIX, de Sade a Freud)”. Michel Foucault, “*La sexualidad*”, seguido de “*El discurso de la sexualidad*”: *Cursos en Clermont-Ferrand (1964) y Vincennes (1969)*, trad. Horacio Pons (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2021), 104.

³ Johann Wolfgang von Goethe, *Las penas del joven Werther: Cartas desde Suiza*, trad. Luis Fernando Moreno (Madrid: Gredos, 2002).

⁴ Véase Diego Sánchez Meca, *Modernidad y romanticismo: Para una genealogía de la actualidad* (Madrid: Tecnos, 2013).

ciones según su origen en 1880, Krafft-Ebing publicó la primera edición de *Psicopatía sexual* en 1886⁵ y Albert Moll difundió *La sensación sexual contraria* en 1891. Estas obras postulan una clasificación de los comportamientos eróticos de acuerdo con el concepto de instinto sexual. En la oposición entre estos discursos, el psicoanálisis se conforma como una teoría que puede combinar la perspectiva romántica del amor y el análisis psiquiátrico del instinto sexual. En los *Tres ensayos de teoría sexual*⁶ de Freud hay una discusión con los trabajos de Krafft-Ebing, Moll, Möbius y Havelock, principalmente. A la vez, en la obra del fundador del psicoanálisis hay una importante influencia del romanticismo alemán.⁷ En el psicoanálisis existe una combinación clínica de la pulsión sexual y el discurso romántico sobre el amor.⁸ La noción de *deseo* es el núcleo de

⁵ Richard von Krafft-Ebing publicó una segunda edición de *Psicopatía sexual* en 1887, una tercera en 1888, una cuarta edición en 1889... así casi cada dos años hasta llegar a una onceava edición en 1901. Después de su fallecimiento en 1902, H. Gugl y A. Stichl publicaron una doceava edición en 1903.

⁶ Sigmund Freud, “Tres ensayos de teoría sexual”, en *Obras completas: Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud*, vol. VII, trad. J. L. Etcheverry, segunda edición (Buenos Aires: Amorrortu, 2001) 109-222.

⁷ Véase Abraham G. Aldrete, *Filosofía política y subjetividad: Aportaciones a una genealogía del deseo* (Guadalajara: CUCSH-Universidad de Guadalajara, 2018).

⁸ La innovación de Freud consistió en sustituir el concepto decimonónico de *instinto sexual* por el de *pulsión*. Arnold Davidson, *La aparición de la sexualidad*, trad. Juan Gabriel López (Barcelona: Ediciones Alpha Decay, 2004). A diferencia del instinto, la pulsión no tiene un objeto predeterminado ni una meta definida. Las acusaciones que juzgan al psicoanálisis de una psicología pansexualista desconocen que las consideraciones sobre la pulsión de Freud están subordinadas a la experiencia del amor. En textos como *Sobre psicoanálisis silvestre*, Freud dice que él utiliza la noción de *sexualidad* en sentido amoroso: “empleamos la palabra ‘sexualidad’ en el mismo sentido amplio en que la lengua alemana usa el vocablo ‘*lieben*’ (amar)”. Freud, *Obras completas*, vol. XI, 223. En *Más allá del principio del placer*, Freud dice que la pulsión sexual coincide con la descripción lírica del amor: “la libido de nuestras pulsiones sexuales coincidiría con el Eros de los poetas y filósofos, el Eros que cohesiona todo lo viviente”. Freud, *Obras completas*, vol. XVIII, 49. Afirma que el origen de las psiconeurosis de defensa es la represión de la pulsión sexual y, en varias ocasiones, explica

la articulación entre psiquiatría y romanticismo.⁹ El deseo es la escena psíquica de la pulsión, y el sueño es el horizonte de su realización.¹⁰

De acuerdo con Foucault, en el siglo xx se instauró el “dispositivo de la sexualidad”. Éste produce un sujeto que se reconoce prioritariamente como sujeto del deseo: cada persona debe reflexionarse, descubrirse, a través de su deseo, y debe comprometerse a actuar conforme a él. Al mismo tiempo, el neoliberalismo produce una racionalidad económica que paulatinamente dominó como relaciones sociales.¹¹ La economía y el mercado se convierten en el modelo racional para pensar los vínculos y tomar decisiones. De esta manera, se produce un sujeto “eros económico”:¹² forma de reflexión que define las relaciones eróticas con

que la frustración amorosa es causa de múltiples psicopatologías. Por ejemplo, en *Introducción del narcisismo*, Freud afirma que todo ser humano oscila entre un egoísmo que lo preserve de enfermar y una exigencia de amar para no caer enfermo. Y en *El delirio y los sueños en la “Gradiva” de W. Jensen*, define al amor como la reunión de los múltiples componentes de la pulsión sexual, y asegura que el objetivo del tratamiento psicoanalítico es restablecer la posibilidad de que el paciente vuelva a amar.

⁹ La concepción del *deseo* en la obra freudiana coincide con la exaltación del mundo onírico del romanticismo alemán: el deseo surge del displacer y se orienta hacia el placer, pero se distingue de la pulsión porque su meta no es la satisfacción (*Befriedigung*), sino la realización (*Erfüllung*) alucinatoria. El deseo genera objetos oníricos y su actividad fundamental consiste en soñar y fantasear. Véase Aldrete, *Filosofía política y subjetividad*.

¹⁰ “El sueño no es otra cosa que un cumplimiento de deseo”, apunta Freud en *La interpretación de los sueños*. Freud, *Obras completas*, vol. V, 543.

¹¹ “[el neoliberalismo] no es otra cosa que el elemento a través del cual pasa la instauración de relaciones estrictamente mercantiles en la sociedad”. Michael Foucault, *Nacimiento de la biopolítica* (2012, p. 155).

¹² En “El capital erótico y el sujeto eros económico en las sociedades neoliberales” se ha propuesto la noción de *sujeto eros económico* ante esta reflexividad basada en la preponderancia del deseo y las visiones estratégicas fundadas en los cálculos de costo-beneficio para establecer relaciones de pareja según el interés: “Esta combinación entre deseo, jurisdicción y atractivo personal, que se interpreta como capital sexual en el ámbito de un empresario de sí mismo, conforman un marco de competencia erótica que se constituye como realidad social presentada como la única vía razonable de conformar una relación de pareja”. Abraham G. Aldrete, “El capital erótico y el sujeto eros económico en las sociedades neoliberales”, en *Biopolítica y neoliberalismo: La gestión contemporánea de los poderes*, coords. José de Jesús Ramírez y Cuauhtémoc N. Hernández (Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 2024), 147.

base en el deseo¹³ y en los intereses económicos.¹⁴ La intensificación del deseo aviva la sexualidad, y la racionalidad económica antepone el cálculo de los propios intereses. En ambas racionalidades, el amor no es una prioridad.

En el conflicto entre los diferentes discursos sobre eros, en la segunda mitad del siglo xx, la fenomenología buscó restablecer la experiencia del amor como una vivencia de la carne y una relación ética con el rostro del otro. Para lograr esta renovación de la experiencia amorosa, la fenomenología francesa tomó y rechazó algunas tesis del psicoanálisis. El objetivo de este trabajo es describir el recorrido de Michel Henry, Emmanuel Lévinas y Jean-Luc Marion, con el fin de exponer la recuperación y la crítica que estos autores dirigieron a la obra de Freud y mostrar el retorno fenomenológico a la experiencia amorosa, tal como ellos postulan que se manifiesta en la conciencia. Para cumplir con este propósito, se aborda el problema en cuatro apartados: 1) Presentación de la fenomenología del sujeto inmanente en la obra de Michel Henry, quien muestra una afectividad basada en el fenómeno de la encarnación. 2) Descripción de la ruptura fenomenológica en la obra de Lévinas, quien propone una fundamentación ética del lazo amoroso a partir de la relación con el rostro del otro. 3) Exposición de *El fenómeno erótico* de

¹³ De acuerdo con Ricœur, la preponderancia del deseo sexual sobre el amor conlleva tres fenómenos. Primero: sin el significado del lazo amoroso, los encuentros eróticos se reducen a la función biológica sin otorgar mayor sentido que el placer. Segundo: la sexualidad se convierte en la respuesta a las decepciones sufridas en otros campos de la vida y el placer erótico aparece como una actividad de ocio. Tercero: existe un esfuerzo constante para que la práctica sexual sea interesante, por ello se busca crear una fabulación erótica que la dote de significado. Paul Ricœur, *Historia y verdad*, trad. Alfonso Ortiz, tercera edición (Madrid: Ediciones Encuentro, 1990).

¹⁴ De acuerdo con algunos autores de la teoría crítica, en el siglo xx se instaló una racionalidad económica en el amor. Por ejemplo, Adorno destaca que “la relación de intercambio a la que el amor parcialmente se opuso a lo largo de la época burguesa ha acabado por absorberlo”. Theodor W. Adorno, *Minima moralia: Reflexiones desde la vida dañada*, trad. Joaquín Chamorro (Madrid: Taurus, 2001), 168. Adorno dice que, en oposición a la razón que todo lo quiere asimilar al mercado, el amor es “la capacidad de percibir lo semejante en lo desemejante”. Adorno, *Minima moralia*, 191.

Marion, cuya propuesta articula la fenomenología de la carne de Henry con la ética levinasiana del rostro para sugerir una restauración positiva del amor, capaz de superar la racionalidad mecánica y calculadora de la modernidad. 4) Al final, a partir de las obras de Lévinas y Marion, una reinterpretación del amor en la obra de Freud desde la perspectiva del desamparo humano.

Fenomenología de la pulsión comprendida como carne

En 1985 Michel Henry publicó *Genealogía del psicoanálisis*. De acuerdo con este tratado, en la obra de Freud hay una intuición fenomenológica del cuerpo afectivo que conforma el núcleo del sujeto. Esta genealogía fenomenológica comienza en la voluntad de vivir de Schopenhauer,¹⁵ continúa en el Dionisio de Nietzsche y converge en la pulsión descrita por Freud. Esta preponderancia de la afectividad corporal supone un hito en la historia de las ideas. De acuerdo con Henry, estas nociones —voluntad, Dionisio, pulsión— son intuiciones fenomenológicas que se refieren a “la auto-revelación patética de que la carne toma su *pathos*, su realidad en cuanto realidad fenomenológica pura, en cuanto realidad patética”.¹⁶ Esta afectividad es el principio de toda subjetividad y tiene

¹⁵ Schopenhauer es uno de los filósofos más importantes de esta genealogía, porque realiza una ruptura radical con la tradición filosófica que establece una identidad entre el ser y la representación: el núcleo del ser no es la razón, la comprensión o el pensamiento, sino la afectividad. En el segundo libro de *El mundo como voluntad y representación*, la “cosa en sí” kantiana es identificada con la “voluntad de vivir”. Esta voluntad de vivir es más determinante que la razón: “Mas si hago abstracción de mi carácter y pregunto por qué quiero eso y no aquello, no hay respuesta posible, ya que sólo el fenómeno de la voluntad está sometido al principio de razón y no ella misma que, en esa medida, puede denominarse carente de razón”. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, trad. intr. nt. Pilar López, segunda edición (Madrid: Trotta, 2009), 159.

¹⁶ Michel Henry, *Encarnación: Una filosofía de la carne*, trads. Javier Teira, Gorgka Fernández y Roberto Ranz (Salamanca: Sígueme, 2001), 173. Desde 1965 Henry postuló que el núcleo del ser no

como fundamento el *pathos* que puede describirse como una sensibilidad corporal que se padece.

En *Genealogía del psicoanálisis*, Henry expone un problema: la afectividad inmanente del sujeto es sustituida por la noción de deseo. Este problema se origina en la obra de Schopenhauer y se presenta en la de Freud. En varios pasajes de *El mundo como voluntad y representación* la voluntad es interpretada como deseo.¹⁷ La voluntad no encuentra ningún objeto que la satisfaga, y por eso permanece insaciable. Se manifiesta como un deseo que no puede detenerse. Esta interpretación considera que la sexualidad es un deseo que recomienza indefinidamente en repeticiones de un querer que no se colma.¹⁸ Henry refiere que la tesis del deseo insatisfecho de Schopenhauer es una interpretación falsa que Freud reproduce como una comprensión pesimista del erotismo: “Como vemos, una concepción metafísica, retomada por Freud y por la mayoría de los grandes creadores de finales del siglo XIX y del siglo XX, determina el pesimismo moderno, condenando en adelante la gran aventura del amor, reducido al deseo sexual, a la desdicha y al fracaso”.¹⁹

es comprensión sino una autoimpresión afectiva, que conforma el origen del sujeto. En *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, designó con el nombre de *cuerpo* a los objetos del mundo y con el nombre de *carne* al cuerpo subjetivo: afectividad corporal invisible que no cesa de sentirse. Michel Henry. *Filosofía y fenomenología del cuerpo: Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*, trad. Juan Gallo Reyzábal (Salamanca: Sígueme, 2007).

¹⁷ “Y, sin duda, voluntad en Schopenhauer significa deseo”. Michel Henry, *Genealogía del psicoanálisis*, trads. Javier Teira y Roberto Ranz (Madrid: Síntesis, 2010), 155.

¹⁸ Schopenhauer afirma que toda satisfacción es esencialmente negativa: “pues el deseo, es decir, la carencia, es la condición previa a de todo placer”. Schopenhauer, *El mundo como voluntad*, 377. Al advertir que el placer es siempre momentáneo, la eterna repetición del querer es la manifestación del sufrimiento y la carencia. De acuerdo con Schopenhauer: “los genitales son el verdadero foco de la voluntad”. Schopenhauer, *El mundo como voluntad*, 323. Por lo tanto, en el cuarto libro de *El mundo como voluntad y representación*, la sexualidad es la manifestación del deseo insatisfecho.

¹⁹ Henry, *Encarnación*, 276

Para corregir esta concepción deficitaria del erotismo, Henry realizó una reducción fenomenológica que propone comprender a la pulsión freudiana como una intuición afectiva del origen del sujeto. Describe este cuerpo sensible con el concepto de carne. De acuerdo con *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, el fundamento fenomenológico de la carne es afectividad, poder y movimiento. En oposición al deseo, la característica propia de la carne es la constitución de una afectividad inmanente repleta de sí, es decir, sólo puede ser afectada por su sensibilidad: el sujeto no puede sentir lo que otros sienten; por eso, el sujeto se funda en un *sentirse*.

Al corregir la interpretación deficitaria del deseo erótico, Henry se encuentra con este problema: si la afectividad que funda al sujeto es una sensibilidad inmanente, entonces el erotismo está condenado a ser una vivencia inmersa en sí. El problema radica en que la vivencia de la carne nunca alcanza al otro: “En la noche de los amantes, el acto sexual acopla dos movimientos pulsionales que acaban por aferrarse cada uno al continuo resistente de su propio cuerpo cósmico invisible”.²⁰ Ningún amante puede salir de su sentir, por lo que el fenómeno erótico se funda en una impotencia: el afecto no consigue alcanzar al otro y se hunde en su inmanencia. Desde esta perspectiva, el erotismo supone siempre un fracaso trágico: cada experiencia carnal sigue su trayecto y conduce a cada cuerpo a su placer.

Aunque Henry pretenda superar la interpretación deficitaria del erotismo comprendido como experiencia del deseo insatisfecho, la estipulación de una *ipseidad* afectiva como fundamento de todo sujeto presenta dificultades para establecer lazos amorosos con el otro. En el planteamiento de esta subjetividad, basada en la afectividad inmanente, Henry señala que el fenómeno del amor adviene cuando el sujeto puede reconocer al otro por el bienestar que le procura:

²⁰ Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, 275.

En el acoplamiento pulsional, por el contrario, el fenómeno inmanente experimentado por cada pulsión en el límite moviente de su cuerpo orgánico, al goce en el que se resuelve su deseo, se añade, unido a éste y al bienestar que procura, un reconocimiento por aquél o aquélla que procura o permite esta especie de apaciguamiento, aunque sea provisional. La relación erótica se desdobra entonces en una relación afectiva pura, ajena al acoplamiento carnal, relación de reconocimiento puro.²¹

Como se observa en la cita, Henry estipula que el amor acontece en el mutuo reconocimiento del bienestar otorgado; sin embargo, la afectividad pulsional de cada sujeto plantea un individualismo afectivo que no puede salir de sí.²² Aunque el amor puede aparecer como reconocimiento del otro por el placer brindado, Henry no resuelve este problema: ¿Cómo surge una alteridad singular e insustituible desde la propia inmanencia? El reconocimiento mutuo por el placer otorgado no puede producir especificidad subjetiva, puesto que hay otros que también pueden brindar ese placer: el reconocimiento por el placer no le concede al otro un rostro específico e insustituible. A partir de la reducción fenomenológica de la pulsión sexual, se presenta, por lo tanto, el problema filosófico del reconocimiento del rostro del otro. Para atender esta dificultad, se exponen a continuación los planteamientos de Lévinas y Marion sobre el amor, estos filósofos parten de la intuición fenomenológica de la carne, pero realizan una crítica al problema de la inmanencia afectiva.

²¹ Henry, *Encarnación*, 277.

²² Esta *ipseidad* del placer conduce a un individualismo extremo que Schopenhauer plantea de este modo: cada individuo es el centro del mundo para sí; cada sujeto tiene la prioridad de encontrar el bienestar propio por delante de todos los demás. Todo individuo está determinado por un egoísmo natural, porque afectivamente sólo su hambre es real; la presencia de los otros solamente aparece mediada por la representación o el placer o sufrimiento que le puedan procurar: “mientras que cada uno es dado irremediamente a sí mismo como toda la voluntad y todo lo representante, los demás sólo le son dados como representaciones suyas; de ahí que su propio ser y su conservación se antepongan a todos los demás juntos”. Schopenhauer, *El mundo como voluntad*, 391-392.

Emplazamiento crítico de Lévinas: la ética comprendida como principio del amor

En la obra de Lévinas hay una distinción entre placer erótico y amor, por eso realiza una crítica a los planteamientos del psicoanálisis. Lévinas juzga que el concepto de pulsión en la obra de Freud es la estipulación de un valor preponderante de la sexualidad en el contexto de la muerte de Dios: “ésta [la muerte de Dios] quizá no significa otra cosa que la posibilidad de reducir todo valor que suscita una pulsión a una pulsión que suscita el valor”.²³ La interpretación de que eros está determinado por la pulsión es una consecuencia de la muerte de Dios:²⁴ abandono de la responsabilidad con el otro, la renuncia de pensar lo otro más allá de sí y la estipulación del placer como máximo valor. De acuerdo con *Totalidad e infinito*, el problema del amor en la obra de Freud es que “se toma el placer como acabado, se razona a partir de él”,²⁵ sin el horizonte de un valor más allá de la pulsión.

²³ Emmanuel Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. Antonio Pintor (Madrid: Salamanca, 2003), 195. En *Totalidad e infinito*, Lévinas define el ateísmo como una pretensión de independencia absoluta del otro, que conlleva un egoísmo del gozo: “el ser separado afirma una independencia que no debe nada, ni dialécticamente, ni lógicamente, al Otro que le sigue siendo trascendente”. Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*, trad. Daniel E. Guillo, séptima edición (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006), 83. De acuerdo con Marion, la llamada “muerte de Dios” es la muerte del dios de los filósofos, es decir, el abandono de un principio racional que organizaba un sistema de ideas. Cfr. Jean-Luc Marion, “Genealogía de la ‘muerte de Dios’: Contribución a la determinación teológica de los presupuestos conceptuales de la ‘muerte de Dios’ en Hegel, Feuerbach, Stirner y Nietzsche”, trad. Carlos Enrique Restrepo, *Escritos*, vol. 19, núm. 42 (enero-junio de 2011): 161-189.

²⁴ En la obra de Lévinas, *dios* es un principio ético más que ontoteológico. *Dios* es la referencia a la determinación del sujeto por el otro, de poder aspirar a una sociedad justa con el otro, en consideración del otro, en responsabilidad con el otro. *Dios* es el nombre de un infinito, un preorigen que rompe toda esencia, un prefundamento que es responsabilidad con el otro: “Dios es, en un sentido, lo otro por excelencia, lo otro como tal otro, lo absolutamente otro”. Emmanuel Lévinas, *Cuatro lecturas talmúdicas*, trad. Miguel García-Baró (Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1996), 33.

²⁵ Lévinas, *Totalidad e infinito*, 285.

Hay al menos tres aproximaciones sobre el amor en la obra de Lévinas. Estas perspectivas están determinadas por los problemas que plantea la relación entre el sujeto, el ser y el otro. Primera aproximación: en *De la existencia al existente*, obra publicada en 1947, Lévinas describe el *hay* como el ser anónimo sin sujeto: existencia impersonal, sin existente y sin otro. El advenimiento del sujeto corresponde a un acto en el que se suspende el *hay* y aparece un existente. A partir de esta hipóstasis, el sujeto asume su existencia. En este advenimiento, el existente se encuentra frente a sí en un estado de soledad que parece definitivo. En ese momento, el amor es el acontecimiento más radical de la alteridad que puede romper la definitividad del yo. El amor es el acto del advenimiento del sujeto trascendente: “Es en el eros donde la trascendencia puede pensarse de una manera radical”.²⁶ En la relación amorosa, el sujeto mira el rostro del otro y esta trascendencia se concreta en el advenimiento del hijo.

Segunda aproximación: en *Totalidad e infinito*, Lévinas describe el amor con base en los tiempos que constituyen al sujeto y realiza una reducción fenomenológica del encuentro sensual. En esta época, Lévinas todavía parte de una fenomenología ontológica,²⁷ cuyo origen es el sí mismo, pero se dirige a una dimensión ética. En un primer tiempo, el sujeto sale del anonimato del ser y puede constituirse como un ente independiente del mundo —las dimensiones de la interioridad constituyentes del yo son el gozo, el egoísmo y la sensibilidad—. Por eso, Lévinas comienza su fenomenología del amor con la descripción de la caricia y

²⁶ Emmanuel Lévinas, *De la existencia al existente*, trad. Patricio Peñalver, segunda edición (Madrid: Arena Libros, 2006), 117.

²⁷ La aproximación fenomenológica de Lévinas al amor queda constatada en el apartado IV del capítulo cuarto de *Totalidad e infinito* que se titula “Fenomenología del Eros”. Desde su perspectiva, la fenomenología siempre tiene una revelación ontológica. La tarea de la fenomenología consiste en descubrir los caminos de acceso que constituyen el lugar ontológico del objeto. Por eso, en oposición al pensamiento teórico, la fenomenología es “una destrucción de la representación y del objeto teórico”. Emmanuel Lévinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, trad. Manuel

la desnudez comprendidas como experiencia sensual: “En la caricia, relación aún, por una parte, sensible, el cuerpo se desnuda ya de su forma misma, para ofrecerse como desnudez erótica. En lo carnal de la ternura, el cuerpo deja el orden del ente”.²⁸ En un segundo tiempo, en medio del gozo de su libertad, el sujeto se encuentra con el rostro del otro. El otro es quien puede sacar al sujeto de su propio gozo. Éste es un encuentro cara a cara, que impone un deber ético: hospedar al extranjero, a la viuda, al huérfano. En este momento, aparece una nueva desnudez que trasciende el placer y apunta a una relación ética con el otro: la verdadera desnudez es el reconocimiento del rostro del otro. Aquí, el amante que ha decidido amar puede mirar la vulnerabilidad del otro, y sabe que es responsable de su fragilidad. Desde esta perspectiva, el amor es responsabilidad, es socorrer la indigencia: “Amar es temer por otro, socorrer su debilidad”.²⁹ Desde esta visión, el amor es un movimiento que impulsa a existir para el otro y detiene el retorno a sí. El compromiso ético con el otro libera al sujeto de su identidad y puede ser de otro modo: “la responsabilidad libera al sujeto del aburrimiento, de la lúgubre tautología y de la monotonía de la esencia”.³⁰ El amor transforma al sujeto y pone en cuestión la totalidad del yo mediante una estructura ética: “existo de otro modo que

E. Vázquez, segunda edición (Madrid: Síntesis, 2009), 168. En esta destrucción se revela el acontecimiento esencial del ser. La aportación de Lévinas es fundamental, por eso en el prefacio general de *Escritos inéditos I*, Marion reconoce el valor y la influencia fenomenológica de su obra: “hasta el punto de que hoy forma parte con pleno derecho de la historia de la fenomenología”. Jean-Luc Marion, “Prefacio general”, en Emmanuel Lévinas, *Escritos inéditos I*, trads. Miguel García-Baró, Mercedes Huarte, Javier Ramos (Madrid: Trotta, 2013), 9.

²⁸ Lévinas, *Totalidad e infinito*, 268.

²⁹ Lévinas, *Totalidad e infinito*, 266.

³⁰ Conferencia que Lévinas impartió el viernes 27 de febrero de 1976. Emmanuel Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, trans. nt. ep. de Jacques Rolland, trad. María Luisa Rodríguez, cuarta edición (Madrid: Cátedra, 2008), 214.

al existir para mí, es la moralidad misma”.³¹ La hospitalidad es acoger al otro en una casa abierta. El sujeto es un anfitrión cuando puede hospedar al otro, cuando puede ejercer su deber ético. El amor se funda en ello.

Tercera aproximación: en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, obra publicada en 1974, Lévinas ya no parte del sí mismo, sino del sujeto alterado por el otro. El sujeto está preoriginariamente constituido de cara al rostro del otro. Lévinas supone un tiempo antes de la historia, un preorigen, un tiempo antes de cronos, en donde el sujeto se constituye como traumatismo: el ser está determinado por el otro. El ser humano no coincide consigo. Desde el origen, toda posible identidad está intervenida por el otro, por lo cual el sujeto es una ruptura preoriginaria de la esencia. De esta manera, el sujeto está anudado al otro antes de estarlo a su cuerpo: la sensibilidad es afectación por el otro. En esta obra, Lévinas considera que la responsabilidad no es una elección, sino un mandato anterior a todo yo: “la paradoja de esta responsabilidad consiste en el hecho de que estoy obligado sin que tal obligación haya comenzado en mí”.³² De acuerdo con Lévinas —en oposición a Heidegger—³³ la ética precede a la ontología, porque la ética reside en esta ruptura de la esencia. Esta exposición al otro, a pesar de sí, es un mandato: “la exigencia de alimentar el hambre del otro con mi propio ayuno”.³⁴ Desde antes del origen, no hay coincidencia en la esencia, el sujeto es este no-reposo: el sujeto es esta alteridad que le incumbe al otro con toda su carga de indigencia y de debilidad. Mediante la responsabilidad, el amante reconoce el rostro verdadero del otro y se distingue como un sujeto único. La responsabilidad, el mandato ético con el otro, constituye al sujeto. La responsabilidad consiste en hacer lo que se tiene que hacer:

³¹ Lévinas, *Totalidad e infinito*, 271.

³² Lévinas, *Totalidad e infinito*, 57.

³³ Véase Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, segunda edición (Madrid: Trotta, 2009).

³⁴ *Ibid.*, 111.

eso que nadie puede hacer en el lugar del sujeto. El amante se convierte en irremplazable, porque se ha vuelto responsable de lo que sucede con el otro: “responsabilidad tan infinita del uno para con el otro, el cual me es abandonado sin que nadie pueda ocupar a su lado mi lugar de responsable, ¿no me confiere una nueva identidad como el único elegido?”.³⁵ En esta responsabilidad, el amante se constituye como sujeto porque ahora es insustituible: “el concepto de Yo no podrá corresponderme más que en la medida en que puede significar la responsabilidad que me convierte en irremplazable”.³⁶ Esta responsabilidad ya no se abandona, y la singularidad del amante queda determinada por el otro: “toda mi intimidad queda investida para-con-el-otro-a-mi-pesar. A pesar mío, para otro”.³⁷

De acuerdo con Lévinas, el principio ético de hospedar al otro tiene su estructura carnal en la maternidad, y no tiene su fundamento en el acto erótico entre los amantes. El amor ya no es descrito a través de la caricia, como fue expuesto en *Totalidad e infinito*, sino en la relación entre madre e hijo. En el capítulo tres de *De otro modo que ser*, titulado “Sensibilidad y proximidad”, Lévinas realiza una reinterpretación de la encarnación como gestación del otro en sí mismo: “La experiencia sensible del cuerpo es desde siempre encarnada. Lo sensible —maternidad, vulnerabilidad, aprehensión— teje el lazo de la encarnación en una intriga más amplia que la apercepción de sí, intriga en la cual yo estoy anudado a los otros antes de estarlo a mi cuerpo”.³⁸ De este modo, Lévinas expone una sensibilidad en la que el sujeto está anudado al otro en sus entrañas: el caso de la maternidad. En lo más profundo de la carne ya se encuentra el otro. En *De otro modo que ser*, la sensibilidad no es erótica, sino ética.

³⁵ *Ibid.*, 232.

³⁶ *Ibid.*, 199.

³⁷ *Ibid.*, 56.

³⁸ *Ibid.*, 135.

La maternidad es la encarnación de una ética que exige ser hospitalario, anfitrión, responsable del otro. Más que una experiencia erótica, el amor —en la filosofía de Lévinas— es un mandato sensible frente a la indigencia del otro: el amor es un deber ético.³⁹

Jean-Luc Marion y el fenómeno erótico

Jean-Luc Marion comienza *El fenómeno erótico* con una crítica: la filosofía moderna ya no dice nada sobre el amor. Aunque el psicoanálisis ha resistido a este silencio, a juicio de Marion, el discurso de Freud carece de conceptos para exponer las palabras que puedan decir el amor. Para hablar de eros, el autor se aproxima a la experiencia amorosa mediante tres reducciones fenomenológicas. La primera comienza con la epojé del ego cartesiano, y parte de la fenomenología de la carne: “Soy según mi carne”.⁴⁰ A diferencia de la reducción cartesiana que otorga certeza a

³⁹ Esta perspectiva es opuesta a la concepción del amor como pulsión. En la obra de Freud, el deber ético es un componente del superyó. Por lo tanto, definir la relación amorosa como un deber ético exige situar al amor en el ámbito del ideal y la conciencia moral.

⁴⁰ Jean-Luc Marion, *El fenómeno erótico: Seis meditaciones*, trad. Silvio Mattoni (Buenos Aires: El cuenco de plata, 2005), 22. Cabe señalar que, en los términos de la fenomenología erótica de Marion, hay una distinción importante entre cuerpo y carne: “Ningún cuerpo tiene la propiedad de la carne de sentir(se) sintiendo(se) —ni siquiera el mío, porque de hecho no tengo un cuerpo excepto por una analogía abusiva con los cuerpos del mundo—. En efecto, originariamente tengo el rango y el estatuto de carne y sólo me supongo un cuerpo debido a que me desconozco. Toda carne nace y muere carne, todo cuerpo sigue siendo cuerpo”. Marion, *El fenómeno erótico*, 161. Tal como se puede constatar en la cita anterior, la influencia de Michel Henry es evidente. Desde la década de 1960, Henry estableció una distinción entre el cuerpo como identidad biológica, el cuerpo como ser vivo y el cuerpo como cuerpo humano: “La filosofía de la subjetividad debe dar paso a un realismo o a un existencialismo que partirán de fenómenos centrales tales como la ‘situación’, la ‘corporeidad’, la ‘encarnación’ [...] dado que este cuerpo, en su naturaleza originaria, pertenece a una esfera de existencia que es el de la subjetividad misma”. Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, 31.

partir de los objetos del mundo y la certidumbre de existir, la reducción erótica se pone en marcha a través de esta pregunta: “¿me aman?”.⁴¹

La pregunta por el amor (“¿me aman?”) parte de una situación vinculante: el sujeto no se basta con su ser. El problema no sólo radica en existir, sino en ser elegido por alguien desde otro lugar.⁴² La pregunta por el amor es una búsqueda de sentido en el otro: “Yo no podría ser, ni aceptar ni soportar ser sin que al menos permaneciera abierta la posibilidad de que en un momento o en otro lugar alguien me ame. Para mí, ser no significa nada menos que ser amado”.⁴³ El cuestionamiento está determinado por una alteridad fundamental. Ninguna respuesta puede brindar una certeza. Al hacer la pregunta por el amor, el sujeto siempre se enfrenta a una incertidumbre radical: “Ese interrogante [“¿me aman?”] me hace depender de otro lugar anónimo que por definición no puedo controlar; me expone pues a la incertidumbre radical de una respuesta siempre problemática y tal vez imposible. En adelante, debo hacer mi duelo por la autonomía, esa obsesión no cuestionada”.⁴⁴

Desde el principio la pregunta por el amor supera cualquier posibilidad de cálculo, porque emerge en una afección de un otro no controlable, y nunca desde un monismo afectivo. Después de plantearla como una alte-

⁴¹ La reducción fenomenológica de Marion se constituye en tres tiempos. La pregunta “¿me aman?” es una cuestión que no plantea una certeza para el yo, sino un estado de incertidumbre. Esta cuestión es el principio de la reducción y por eso no puede plantear una verdad final para el yo. Roberto J. Walton describe estos tres tiempos así: “Esta reducción pasa por tres estadios en los cuales pregunto si me aman, me decido a amar como el primero que ama, y descubro finalmente que he sido amado desde siempre”. Roberto J. Walton, “Subjetividad y donación en Jean-Luc Marion”, *Tópicos: Revista de filosofía de Santa Fe* 14 (2006): 81, <https://doi.org/10.14409/topicos.v0i14.7475>.

⁴² En este momento Marion discute con Descartes. La certeza de ser, resultado del *cogito*, no puede otorgar sentido al ser: “Hacerle frente a la vanidad, vale decir, obtener en otra parte la justificación de ser, significa que yo no soy siendo (ni siquiera por mí, tampoco como ente privilegiado), sino en cuanto amado (por lo tanto elegido desde otro lugar)”. Marion, *El fenómeno erótico*, 33.

⁴³ Marion, *El fenómeno erótico*, 31.

⁴⁴ Marion, *El fenómeno erótico*, 37.

ridad fundante, y de rechazar la idea de un amor recíproco asegurado, Marion realiza una primera reformulación erótica: la pregunta “¿se me ama de otra-parte?” puede modificarse. Mediante una segunda reducción fenomenológica, el amante puede superar esta incertidumbre, asumir el riesgo y preguntarse: “¿Puedo amar yo primero?”. De esta manera, el amante puede ofrecer un don: su deseo. Ante la imposibilidad de esperar la seguridad de un amor recíproco, y al pasar a la pregunta “¿puedo amar yo primero?”, el amante da un paso decidido y avanza: a través del deseo, el ser humano trasciende la pregunta por el ser⁴⁵ para constituirse como un existente que puede amar. El deseo transforma la interrogante por el amor en una afirmación activa: el sujeto puede amar primero.

El amor no es una certeza cognitiva, sino una sensibilidad carnal. El deseo emerge como una excitación corporal que desencadena una afectividad que el amante no puede dominar. El deseo muestra aquello que excita. Esta erotización no es una voluntad consciente que el amante pueda darse, Marion la describe como un fenómeno inconsciente:

Mi carne, al fin entregada a su impulso sin freno, se vuelve estrictamente hablando auto-motriz, en una palabra, automática. Mi carne erotizada se vuelve automática, como la escritura del sueño. Empieza si quiere y cuando quiere. Ella arranca, ella se desencadena. [...] Basta con que la carne de otro consienta en no resistir (aunque eso es lo que la define) y que mi voluntad también consienta (y compruebo que cede casi siempre), para que mi carne desencadene su erotización. Lo que llamamos “amar” se limita la mayoría de las veces a ceder al deseo automático de mi carne o de la ajena. Y entonces,

⁴⁵ Marion pretende, en un proyecto similar al de Lévinas, plantear una filosofía que incluya a un sujeto que no está determinado por el ser. Ambos autores realizan una crítica a la ontología de Heidegger: Lévinas propone una ética primera antes de toda ontología, y Marion plantea la pregunta por el amor como una pregunta preponderante para salir del hartazgo del ser.

de pronto, “¡Ha empezado!” [...]. Me erotizo y gozo al abandonarme a la erotización automática de mi carne por la ajena, sobre todo sin hacer nada, dejando que todo se haga en mí sin mí —y él hace lo mismo—. Si actúo, lo hago como autómeta —autómeta de mi carne automática—. [...] Mi carne se erotiza en mí sin mí. [...] Un inconsciente me habita e indiscutiblemente me ocupa: mi carne que se excita.⁴⁶

Tal como se lee en la cita anterior, Marion usa la noción de *inconsciente* para describir el fenómeno erótico. Sin citar a Freud, el filósofo francés realiza una analogía entre la carne erotizada y la escritura del sueño. Las expresiones “mi carne se erotiza sin mí” y “un inconsciente me habita” son notables, porque demuestran que la excitación funciona sin la voluntad consciente del sujeto. La erotización de la carne es un espacio intermedio entre el ser y el otro, un fenómeno afectivo que constituye el principio del amor. Marion llama *heteroafección*⁴⁷ a esta afectividad determinada por el otro. La consecuencia es que la carne es donada por el otro. El otro despierta la sensibilidad, dona la propia carne: “El otro me ofrece a mí mismo por primera vez, porque tiene la iniciativa de darme mi propia carne por primera vez. Me despierta porque me erotiza”.⁴⁸ Ya sea en la fantasía o en la realidad, el otro erotiza el cuerpo del amante; el otro otorga la carne que le enciende. El amor y el erotismo coinciden en esto: ambos son fenómenos determinados por el otro, nunca surgen de la inmanencia del yo.⁴⁹

⁴⁶ Marion, *El fenómeno erótico*, 163-165.

⁴⁷ Marion, *El fenómeno erótico*, 134.

⁴⁸ Marion, *El fenómeno erótico*, 139.

⁴⁹ La heteroafección implica una superación de la inmanencia afectiva de la carne descrita por Henry y que Marion había seguido en sus primeros textos. A partir de la noción de *heteroafección*, Marion abandona toda concepción inmanente de la carne. Francesco de Nigris lo describe así: “El adonado,

Para que el fenómeno de la carne automática pueda transformarse en la constitución del amor es necesario que existan personas en donde solamente existe excitación: “La carne pasa de auxiliar erótico a ser un intermediario entre yo y el otro, y luego una pantalla entre nosotros, por falta de persona”.⁵⁰ La cuestión es que, en medio del automatismo carnal, un pueda manifestarse rostro veraz: ¿Cómo pueden advenir dos sujetos conscientes que deciden amarse a partir de un fenómeno inconsciente afectivo-carnal impersonal? Frente a este problema, Marion recurre al rostro levinasiano.⁵¹ El rostro del otro aparece cuando el amante puede amar sin esperar reciprocidad y sin razón. En la decisión de amar a un otro singular, irremplazable, sin importar su respuesta, emerge un nuevo significado: “la alteridad radical del otro ‘ese otro y nadie más’”.⁵² El rostro del otro genera una nueva significación: plantea una relación con un otro insustituible.

En *Totalidad e infinito*, Lévinas describe el rostro del otro como una alteridad que se sustrae al poder del sujeto. El mandato “no matarás” es un deber ético frente a la desnudez del rostro del otro. El respeto a esta alteridad se afirma como una prohibición de la destrucción: “el rostro me

ya investido por el otro, ausente, no es mera carne como identidad del sintiente con lo sentido, tal y como rígidamente parecía admitir Marion en *Étant donné*, inspirado en la automanifestación de M. Henry. Ahora la carne encuentra su lugar y su tiempo: está aquí porque ya es afectada desde ahí, siente que la sienten”. Franceso de Nigris, “El fenómeno erótico, la lógica del don y Dios en la fenomenología de Marion”, *Cauriensia: Revista anual de ciencias eclesíásticas* 17 (2022) 111, <https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.107>.

⁵⁰ Marion, *El fenómeno erótico*, 180.

⁵¹ “¿No hay un límite o, más bien, un cauce mediador en este avance de aproximación, aunque sea porque establece una distancia insuperable, infinita, que une y separa a la vez los amantes? Marion responde recurriendo al rostro levinasiano”. De Nigris, “El fenómeno erótico”, 117.

⁵² Marion, *El fenómeno erótico*, 116.

expresa, hablando o en silencio: No matarás”.⁵³ El rostro del otro es una alteridad radical porque se resiste a la posesión o a los poderes del amante. El sujeto no puede imponer su mismidad al otro, y el amor a esta alteridad se revela como una prohibición a aniquilarla: “La epifanía del rostro suscita esta posibilidad de medir lo infinito de la tentación del homicidio, no solamente como una tentación de destrucción total, sino como una imposibilidad de esta tentación y tentativa”.⁵⁴ Desde la perspectiva de Jean-Luc Marion, este mandato de no aniquilar al otro no solamente es ético, sino erótico:

Pero la significación que surge de la exhortación “No matarás”, ¿no depende acaso estrictamente de la ética, y no de la erótica? ¿Cómo una significación ética podría fijar la intuición decididamente erótica del amante —la vaga intuición de amar—? O más gravemente, ¿no brinda acceso la ética a la significación del otro por medio de la universalidad del mandato, que excluye así la individuación que precisamente requiere el amante? Estos dos litigios —ética o erótica, universalidad o individuación— no han dejado de asediar al amante, que no se conquista a sí mismo más que procurando zanjarlos.⁵⁵

Tal como se observa, Marion considera que el sujeto es una dialéctica entre la erótica y la ética. En *El fenómeno erótico* se plantea una crítica a la comprensión de la responsabilidad ética en el amor, concebida como un imperativo categórico.⁵⁶ La ley universal excluye la singularidad del

⁵³ Marion, *El fenómeno erótico*, 118.

⁵⁴ Lévinas, *Totalidad e infinito*, 212.

⁵⁵ Marion, *El fenómeno erótico*, 120-121.

⁵⁶ Marion plantea esta crítica, que puede ser extensiva a la filosofía de Lévinas: sin la experiencia de la carne, el juramento del amor cae en la aporía del imperativo categórico kantiano. Este imperativo no es empírico, sino que se anuncia originariamente como una ley universal que actúa de modo independiente a las condiciones sensibles. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, trad. J.

amante, que encuentra en el rostro del otro una especificidad fundamental. En el contexto de la *Crítica de la razón práctica*, el imperativo categórico debe cumplirse independientemente del rostro del otro: “la ley moral —que anuncia sin embargo que el otro hombre debe valer siempre como fin y no como medio— no usa nunca el rostro del otro individualizado más que como medio para el cumplimiento de lo universal”.⁵⁷ En oposición al imperativo del deber universal, el amor singulariza el rostro del otro y permite acceder a un proceder ético. El amor permite mirar el rostro del otro como una alteridad única, irremplazable y no apropiable: inmerso en esta comprensión, el amante debe aceptar que el otro no es una cosa disponible o aniquilable, por lo tanto, el otro es amable en la medida en que puede negarse. En la aceptación de este fenómeno, el rostro del otro puede mostrarse como una presencia: “Aquí estoy”. El amante acepta el mandato que exige no dominar, no aniquilar, y el amado aparece como una presencia libre. Este encuentro es un fenómeno cruzado que hace visible un juramento, el cual exige una tercera reducción fenomenológica: “Ninguno de los egos pretende describirse empíricamente como un yo dotado de tales y cuales propiedades, sino que procura reducirse a la simple aserción ¡Aquí estoy!”.⁵⁸

Rovira Armengol (Buenos Aires: Losada, 2007). El imperativo categórico no se trata de amor, sino de obediencia a la ley moral: “exige que la obediencia a la ley moral no tenga otro motivo que ella misma”. Jacques Le Brun, *El amor puro de Platón a Lacan*, trad. Silvio Mattoni (Córdoba: Ediciones Literales, 2004), 289. En oposición a la perspectiva kantiana, Marion señala que la responsabilidad en el amor exige la relación con un otro insustituible. Esta condición de irremplazable tiene su origen en el deseo: “el amante se individualiza en primer lugar por el deseo, o más bien por su deseo propio y de nadie más”. Marion, *El fenómeno erótico*, 127.

⁵⁷ Jean-Luc Marion, *Prolegómenos a la caridad*, trad. Carlos Díaz (Madrid: Caparrós Editores, 1993), 108.

⁵⁸ Marion, *El fenómeno erótico*, 124. Este juramento (“¡Aquí estoy!”) remite a una definición levina-siana del amor que Marion expone en *Prolegómenos a la caridad*: “Amar se definiría, pues, así: ver la mirada ética definitivamente invisible de mi mirada a pesar de ello expuesta a la mirada ética de otra mirada invisible; las dos miradas para siempre invisibles se exponen una a la otra en el cruce de sus miradas éticas recíprocas. Amar no consiste ya trivialmente ni en ver, ni en ser visto, ni en desear, ni

En la filosofía de Marion, la erótica precede al imperativo ético; sin embargo, aún no queda claro el modo en que el amor puede consolidarse más allá del deseo. Ante este problema, Marion explora tres posibilidades: 1) “El fenómeno erótico” plantea la posibilidad de una erotización de la carne que no sea automática, sino libre; 2) la posibilidad de la fidelidad; 3) la posibilidad de un rostro tercero que testifica el amor de los amantes. La primera posibilidad corresponde a la erotización a través de la palabra. Ya no se trata del automatismo de la carne, sino la expansión del fenómeno erótico en la palabra. La erotización de la carne continúa en el lenguaje: “hago el amor hablando”.⁵⁹ Esta palabra crea un habla “entre-nosotros” que puede tocar íntimamente a la persona: “se abre la posibilidad entonces de que mi palabra erótica alcance al otro en persona”.⁶⁰ En esta primera posibilidad, a través de un erotismo libre, puede surgir un lenguaje veraz que hace aparecer a dos personas que se aman.

La segunda posibilidad que plantea una transición entre el deseo y el amor corresponde al tiempo infinito del juramento (“¡Aquí estoy!”) que incluye la exclusividad. De acuerdo con Marion, la fidelidad le otorga estabilidad y durabilidad al encuentro amoroso: la fidelidad amorosa evita que el fenómeno erótico sea efímero y desaparezca.⁶¹ La veracidad del ju-

en suscitar el deseo, sino en experimentar el cruce de las miradas en el cruce previo de las miradas éticas”. Marion, *Prolegómenos a la caridad*, 103.

⁵⁹ Marion, *El fenómeno erótico*, 209. Esta fórmula, “hago el amor hablando”, puede remitir a la descripción del amor como suplencia de la imposible relación sexual que Lacan sitúa en el lenguaje: “Puesto que se trata para nosotros de tomar el lenguaje como lo que funciona para suplir la ausencia de la única parte de lo real que no puede llegar a formarse del ser, esto es, la relación sexual”. Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, libro 20: Aún*, trads. Diana Rabinovich, Delmont-Mauri y Julieta Sucre (Buenos Aires: Paidós, 2004), 62. Desde esta perspectiva, el psicoanalista francés dice que “hacer el amor, tal como lo indica el nombre, es poesía” Lacan, *El seminario de Jacques Lacan*, 88; es decir, en el orden simbólico, el vínculo amoroso se constituye como una metáfora: el amor sustituye la imposible relación sexual por un vínculo constituido por el lenguaje.

⁶⁰ Marion, *El fenómeno erótico*, 210.

⁶¹ Al respecto, Marion afirma: “La fidelidad no tiene en este caso un estatuto estrictamente ético, facultativo y psicológico, sino una función estrictamente fenomenológica: permitir la temporalidad”.

ramento se expone en la exclusividad: el amante es fiel a sí, en su decisión de amar al otro, en la medida en que permanece fiel al otro; solamente así, el fenómeno erótico puede tener un futuro posible; a la vez, la fidelidad hace posible que el pasado amoroso sea irrevocable.

La tercera posibilidad que esboza una trascendencia amorosa sobre el deseo corresponde a la aparición de un rostro tercero que testifique el amor. El rostro verdadero no puede ser el del amante por dos razones: la carne no puede otorgarse un rostro veraz, y el amante puede dejar de amar cuando el deseo erótico ha cesado. Según Marion, el hijo aparece como un rostro verdadero que testifica en su carne un juramento cumplido de una vez y para siempre: amarse. El hijo es el testimonio vivo del amor:

El hijo manifiesta una promesa sostenida desde siempre, lo quieran los amantes o no. El hijo defiende el juramento de los amantes contra los mismos amantes; se da como prenda contra su separación; se interpone como guardián de sus primeros avances; proyecta en el futuro el presente del juramento, y cuando el juramento ya no sigue vivo, el hijo lo atestiguará mientras viva en contra de los amantes.⁶²

El hijo es encarnación del amor entre los amantes. El rostro del hijo conforma una mirada tercera que le otorga visibilidad al rostro de los amantes y produce estabilidad. Aunque el automatismo de la carne haya terminado, el hijo es testimonio vivo del amor. En la mirada del hijo, el amor trasciende el acto sexual. Aunque los amantes rompan su promesa

zación del fenómeno erótico de manera de asegurarle una visibilidad que dure y se imponga. Sin la fidelidad, el fenómeno erótico vuelve a ser una simple instantánea, que desaparece apenas ha aparecido, una intermitencia fenoménica”. Marion, *El fenómeno erótico*, 212.

⁶² Marion, *El fenómeno erótico*, 227.

de amarse, el hijo es una instancia tercera que los supera: “el hijo fija a los amantes fuera del tiempo”.⁶³

El rostro del hijo es el testimonio del amor entre los amantes; sin embargo, el hijo no puede ser eterno para atestiguar el amor de una vez por todos los tiempos. Por eso, los amantes solamente cumplen el juramento —“¡Aquí estoy!”— en el adiós. En el pasaje del “adiós” a “Dios” (*a Dieu*), Marion establece un testimonio tercero en el rostro de Dios: rostro verdadero del amor. Dios⁶⁴ ha hecho posible el amor, porque precede y trasciende: precede porque ama primero y trasciende en el tiempo.

La conclusión de *El fenómeno erótico* requiere esta reformulación: el avance, “yo puedo amar primero”, está antecedido de un amor que ya amaba al amante sin saberlo. Nadie puede preguntarse por el amor si antes no ha sido amado: Dios ya ama al amante mucho antes de su avance. De esta manera, Dios se revela como fundamento primero y testigo del amor. El fundamento del fenómeno erótico es Dios, quien ama primero.

⁶³ Marion, *El fenómeno erótico*, 231. En este momento, Marion retoma una tesis de Lévinas que describe al hijo como infinitud del tiempo: la paternidad abre un tiempo que trasciende el placer. Lévinas describe la paternidad como el modo de ser otro al mismo tiempo que sí mismo, como una responsabilidad que trasciende el tiempo finito a través del hijo: “Un ser capaz de otro destino que el suyo, es un ser fecundo. En la paternidad, en la que el Yo, a través de lo definitivo de una muerte inevitable, se prolonga en el Otro, el tiempo triunfa por su discontinuidad, sobre la vejez y el destino”. Lévinas, *Totalidad e infinito*, 289.

⁶⁴ Marion invita a concebir a Dios sin el ser: Dios se manifiesta como amor, así transmite su sabiduría. Véase Marion, *Genealogía de la ‘muerte de Dios’*.

Discusión y una posible reinterpretación del amor en la obra de Freud a partir del desamparo originario (*Hilflosigkeit*)⁶⁵

En la obra de Lévinas y de Marion el amor se funda en la idea de Dios. En el caso de Lévinas, se trata del Dios de los hebreos;⁶⁶ para Marion es el Dios de los cristianos.⁶⁷ Lévinas realiza una crítica a la perspectiva freudiana que comprende el amor como una pulsión, y Marion pretende superar el automatismo pulsional con el advenimiento del juramento. En oposición a las perspectivas teológicas, Freud sostiene que el origen de la religión radica en el deseo de protección ante el estado de desamparo (*Hilflosigkeit*), que experimenta el ser humano en la infancia, el cual se

⁶⁵ La palabra alemana *Hilflosigkeit* que Freud utiliza para describir el estado del infante y la condición primera de toda subjetividad se traduce por *desamparo* o *desvalimiento*. El término remite a un estado de necesidad de la asistencia ajena, pero sin encontrar auxilio suficiente, permanente, garantizado. Este concepto remite a un estado afectivo extremo: el sujeto se encuentra necesitado de ayuda, porque no es autosuficiente. El desamparo expone una situación de angustia: el sujeto está determinado por una afectividad que lo sobrepasa, que solicita el auxilio de otro, sin que pueda haber una respuesta efectiva de salvación.

⁶⁶ En la obra de Lévinas, la responsabilidad fundante del sujeto es conservar la revelación de Dios, en este caso, la responsabilidad con lo radicalmente otro. Sucasas muestra que la filosofía de Lévinas es un palimpsesto del judaísmo: el monoteísmo judío promueve un sujeto fundado responsablemente por la revelación de inspiración trascendente. Alberto Sucasas, *Levinas: lectura de un palimpsesto* (Buenos Aires: Lilmod, 2006). El sujeto ético de Lévinas es una subjetividad que acepta cumplir con la Torá antes de cualquier pensamiento: “La Torá sería, precisamente, aquello previo al pensamiento libre que se recibe, pero sin violencia, en el sentido corriente de esta palabra”. Lévinas, *Cuatro lecturas talmúdicas*, 68. Aceptar obedecer la Torá es el principio de toda ética, y ésta es el fundamento del sujeto y el amor: “Ésta es la primera enseñanza del judaísmo: que existe una enseñanza moral, y que ciertas cosas son más justas que otras”. Lévinas, *Cuatro lecturas talmúdicas*, 113.

⁶⁷ En *El fenómeno erótico* de Marion, el pasaje del erotismo automático de la carne al amor estable entre personas está subordinado al amor libre, la fidelidad, la fecundación y el reconocimiento del amor de Dios. Marion describe a Dios como amor; no como deber. Esta resolución está acorde con la tradición cristiana: “Dios es amor”. 1 Juan 4, 8. Desde esta perspectiva, Marion despliega los elementos principales de la doctrina cristiana. El amor fundado en el ser siempre tiende a la vanidad; solamente Dios otorga la posibilidad de un amor que puede trascender el sí mismo: “Sólo el amor

manifiesta como angustia durante toda la existencia.⁶⁸ De acuerdo con el fundador del psicoanálisis, la religión provee de ilusiones que pretenden proteger a los seres humanos de su angustia: “el desvalimiento de los seres humanos permanece, y con él su añoranza del padre, y los dioses”.⁶⁹ Además de proveer el consuelo de figuras paternas protectoras, la religión es un sistema de principios éticos que regula los deseos y reprime la satisfacción de las metas pulsionales. Según Freud, el superyó es la instancia psíquica encargada de preservar los principios éticos y religiosos:⁷⁰ establece los ideales éticos, actúa conforme a la conciencia moral y vigila el comportamiento del sujeto; sin embargo, el superyó se opone al deseo. Desde la perspectiva del psicoanálisis, existe un constante conflicto entre el deseo y la conciencia moral, perspectiva que coincide con el litigio entre erótica y ética descrito por Marion. Esta querrela puede resolverse si se advierte que, en una perspectiva ontológica de la obra de Freud, la

no ha de ser. Y Dios ama sin el ser”. Jean-Luc Marion, *Dios sin el ser*, trads. Daniel Barreto, Javier Bassas y Carlos Enrique Restrepo (Vilaboa: Ellago Ediciones, 2009), 189.

⁶⁸ Al comentar la concepción del afecto en la obra de Freud, André Green apunta: “La *Hilfflosigkeit*, este desamparo psíquico del niño, es la angustia más temible, la más temida, de la que hay que prevenir su vuelta a cualquier precio”. André Green, *El Discurso vivo: Una concepción psicoanalítica del afecto*, trads. Pedro Guillem y Alejandro Guillem (Valencia: Promolibro, 1998), 117.

⁶⁹ Freud, “El porvenir de una ilusión”, *Obras completas*, vol. XXI, 18. De acuerdo con Ricœur, en la obra de Freud la idea de Dios tiene una función psicológica de prohibición y consuelo: “el psicoanálisis no habla de Dios, sino del Dios de los hombres [...]. Hay dos puntos sobre los cuales no hemos todavía aprendido de Freud: el primero concierne a la relación de la religión con la prohibición; el segundo, a su relación con el consuelo”. Paul Ricœur, “El ateísmo del psicoanálisis freudiano” en *Escritos y conferencias alrededor del psicoanálisis*, trad. Adolfo Castañón (México: Siglo XXI, 2009), 157, 164.

⁷⁰ Al respecto, Freud sentencia: “En todos los tiempos se atribuyó el máximo valor a esta ética, como si se esperara justamente de ella unos logros de particular importancia. Y en efecto, la ética se dirige a aquel punto que fácilmente se reconoce como la desolladura de toda cultura. La ética ha de concebirse entonces como un ensayo terapéutico, como un empeño de alcanzar por mandamiento del superyó lo que hasta ese momento el restante trabajo cultural no había conseguido”. Freud, “El malestar en la cultura”, *Obras completas*, vol. XXI, 137-138.

situación de desamparo antecede al deseo erótico: en el origen, el infante se encuentra desamparado, y el deseo es una construcción alucinada de la experiencia de satisfacción proporcionada por la asistencia ajena.⁷¹ Este desamparo es el origen del sujeto y se mantiene constante: “el desvalimiento y el desconcierto del género humano son irremediables”.⁷² La condición ontológica de la situación de desamparo en el ser humano exige pensar el desvalimiento como un horizonte posible en toda la existencia: el desamparo comienza en el nacimiento y se conserva durante la infancia.⁷³ Aunque en la adultez puede superarse, el ser humano siempre se mantiene potencialmente desvalido frente a la enfermedad, la fuerza de la naturaleza, la vejez y la muerte. A esto, hay que sumar situaciones sociales que orillan a momentos de desamparo: la pobreza, el destierro, los desastres civilizatorios y la aparición de la “vida desnuda” en la figura que Agamben describió como *Homo sacer*.⁷⁴

⁷¹ En el *Proyecto de psicología, La interpretación de los sueños, Formulación sobre los dos principios de acaecer psíquico e Inhibición, síntoma y angustia*, Freud describe el estado de desamparo como una imposibilidad del infante para realizar las acciones específicas de supervivencia por sí mismo. Este estado se manifiesta como un conjunto de afectos corporales que se traducen en angustia, rebasan las posibilidades de respuesta al sufrimiento corporal —por ejemplo: hambre—. Para sobrevivir, es necesario el auxilio de otro ser humano que verifique el estado de desvalimiento del infante y lo ayude. Esta asistencia ajena produce una vivencia de placer. Después de ser auxiliado, cuando la necesidad corporal retorna, el infante recuerda el estado de placer provisto por el otro. Freud supone que —en el origen— la existencia misma de la representación manifiesta la existencia alucinada de esta satisfacción, de tal manera que en el principio el recuerdo se constituye como una actividad alucinatoria, de igual modo que en el sueño. Este funcionamiento psíquico es el origen del deseo, y por lo tanto el deseo es posterior a la situación de desamparo. De acuerdo con Freud, el fundamento ontológico del ser humano es este estado de desamparo; el principio de la vida psíquica, el deseo.

⁷² Freud, “El porvenir de una ilusión”, 18.

⁷³ Tal como se observa en el *Proyecto de psicología, La interpretación de los sueños, Formulación sobre los dos principios de acaecer psíquico e Inhibición, síntoma y angustia*, el desamparo es una vivencia anterior a la constitución del yo. En consecuencia, la experiencia amorosa no se funda en el ego, sino en una anterioridad ontológica.

⁷⁴ Giorgio Agamben. *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*, trad. Antonio Gimeno (Valencia: Pre-Textos, 2006). Para la aparición de la nuda vida en el dispositivo contemporáneo de la sexuali-

En términos fenomenológicos, el desamparo (*Hilflosigkeit*) en la obra de Freud implica un rechazo radical a la concepción de cuerpo inmanente. El desvalimiento originario en la obra de Freud supone la presencia —desde el inicio de la vida— de un cuerpo afectivo necesariamente vinculado al otro, concepción corporal más próxima a la fenomenología de Lévinas y Marion.⁷⁵ Debido a que necesariamente el cuerpo del infante es intervenido por otro ser humano para posibilitar la supervivencia, el cuerpo pulsional puede considerarse como una ruptura del sí mismo por el otro.⁷⁶ El estado de desamparo originario expone la situación de un cuerpo intervenido y necesitado del otro, porque la satisfacción de las necesidades corporales y la supervivencia dependen originariamente del otro. En esta perspectiva, Freud está más próximo a Lévinas que a Henry; sin embargo, el fundador del psicoanálisis describe la alteridad afectiva del cuerpo mediante la situación inversa a la subjetividad carnal preoriginal,

dad, véase Abraham G. Aldrete, “Sexualidad y biopoder: La aparición de la nuda vida en el dispositivo contemporáneo de la sexualidad”, *En-claves del Pensamiento* 29 (2021): 105-124, <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i29.410>.

⁷⁵ Lévinas se opone a Henry cuando realiza una crítica a la interpretación de la sensibilidad como principio del sí mismo: “la condición 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”. Lévinas, *De otro modo que ser*, 195. Esta obsesión con el otro remite a un origen irrepresentable que funciona como mandato ético de ser responsable por el otro. Lévinas postula una subjetividad carnal preoriginal, preontológica, cuyo modelo es la maternidad. Por su parte, Marion también es heredero de la fenomenología de Henry, pero él postula una heteroafección en el encuentro erótico. Marion no coincide con Henry en la exposición de una pulsión inmanente. De acuerdo con *El fenómeno erótico*, la carne no le pertenece al sujeto, puesto que se trata de una sensibilidad, una experiencia, donada por el otro.

⁷⁶ Francisco Pereña describe el cuerpo pulsional como una constitución afectiva del ser humano, basada en la intervención del otro como presencia originaria en el cuerpo del infante. Esta necesaria intervención del otro en el cuerpo del infante, exigida por la situación de desamparo, es una ruptura, una imposibilidad, de la inmanencia afectiva de Henry: “Esta expropiación crea una dependencia y un vacío sobre el que gira todo el embrollo de la afectividad, de la vida afectada”. Francisco Pereña, *El melancólico y el creyente* (Madrid: Síntesis, 2012), 30.

preontológica, cuyo modelo —en *De otro modo que ser*— es la maternidad: Freud realiza una descripción de los primeros días del infante y la necesidad del auxilio materno. De acuerdo con el fundador del psicoanálisis, este desamparo es el núcleo de la ética: “el inicial desvalimiento del ser humano es la fuente *primordial* de todos los *motivos morales*”.⁷⁷ De tal manera, el fenómeno del amor no solamente radica en el deseo sexual, sino en una dialéctica entre el deseo y el estado de desamparo. Esta dialéctica conlleva necesariamente un conflicto constante entre el placer y la responsabilidad ética. Freud puede así concordar con Lévinas:⁷⁸ ontológicamente ambos autores parten de la concepción de un cuerpo afectado por el otro; sin embargo, Freud no podría coincidir con el postulado de un amor determinado por un imperativo universal, basado solamente en la responsabilidad, y Lévinas no aceptaría la tesis freudiana de que el fundamento de los motivos morales consiste en la búsqueda de protección frente a la angustia del desamparo.⁷⁹ A partir de 1992, con la publicación de *El yo y el ello*, la obra de Freud se torna una crítica al superyó, instancia psíquica que conforma un modelo de opresión contra todo deseo y transforma el placer en sentimiento de culpa. A partir de *Más allá de la esencia*,

⁷⁷ Freud, “Proyecto de psicología”, *Obras completas*, vol. I, 362.

⁷⁸ En 1974, Lévinas coincide con Henry cuando describe el cuerpo en términos de una encarnación constituida por una afectividad sintiente; sin embargo, —a diferencia de Henry— describe la encarnación en términos de desamparo humano: “Pasividad extrema de la encarnación; estar expuesto a la enfermedad, al sufrimiento, a la muerte es estar expuesto a la compasión y el sí mismo al don que cuesta”. Lévinas, *De otro modo que ser*, 176 n12. Esta descripción de la carne como desamparo empata con Freud, pues remite una afectividad imposible de reposar en sí misma: “todo el peso del ser se lleva y se soporta en el Otro”. Lévinas, *De otro modo que ser*, 176 n11. El desamparo implica un quiebre, un fracaso, de la inmanencia afectiva.

⁷⁹ Sobre esto, Catherine Chalier explica: “A diferencia de Freud, Lévinas quiere mostrar que el deseo de Dios no corresponde a la experiencia de una carencia dolorosa que habría que redimir”. Catherine Chalier, “Lévinas y el psicoanálisis: Crítica de la esperanza”, en *Un libro de huellas: Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, eds. Moisés Barroso Ramos y David Pérez Chico (Madrid: Trotta, 2004), 119.

en la obra de Lévinas, Dios es una anterioridad fundante del sujeto que lo marca antes de que se presente cualquier añoranza por la protección de un padre.

Con base en la correspondencia de la intuición de una afectividad originalmente alterada por el otro, el problema del amor en el psicoanálisis incluye un problema racional que cada sujeto debe resolver: ¿Cómo situarse entre el deseo y el desamparo? ¿Cómo establecer una relación amorosa que incremente el placer de vivir y pueda reconocer la responsabilidad que supone el reconocimiento del rostro del otro? Lévinas y Freud sitúan el problema desde perspectivas diferentes. En la obra de Freud la responsabilidad con el otro no necesariamente surge de un imperativo categórico, sino del reconocimiento del estado de desamparo (*Hilfflosigkeit*). Este estado es una afectividad intervenida por el otro, necesitada del otro, sin posibilidad de obtener una respuesta que garantice el auxilio requerido.⁸⁰ En la obra de Freud, el estado de desamparo puede comprenderse como un concepto fronterizo entre el cuerpo y el otro: constatación radical de que el cuerpo afectivo del sujeto está determinado por el otro. En una relación amorosa, el reconocimiento del desamparo mutuo puede generar una relación ética de solidaridad y responsabilidad entre los amantes: el amor se describe como una visión compartida del rostro del otro, una alianza solidaria para enfrentar los problemas de la vida y una serie de acciones comunes para lograr que la existencia sea más placentera. En la obra de Freud, esta concepción del amor no se basa en un mandato preontológico religioso, tampoco se trata de un imperativo universal, sino del reconocimiento complejo del desvalimiento, el deseo⁸¹ y el placer.

⁸⁰ En el libro *La noción de ser en psicoanálisis* se realizó una exposición ontológica del desamparo como fundamento del ser en psicoanálisis. Abraham G. Aldrete, *La noción de ser en psicoanálisis: Deconstrucción y re-planteamiento de la pregunta* (Ciudad Juárez: UACJ, 2017).

⁸¹ En *Filosofía política y subjetividad*, se describen tres concepciones del deseo según Lacan: (1) el deseo como falta de coincidencia entre necesidad y demanda; (2) el deseo como carencia que se manifiesta

En las sociedades neoliberales hay una preponderancia del deseo y del cálculo de los intereses del sujeto en la conformación de los vínculos de pareja. El reconocimiento del rostro del otro se evade de buena manera, de forma que el sujeto no quiere ser inquietado por la vulnerabilidad del otro y el encargo ético que este desvalimiento suscita. El sujeto eros económico es una articulación entre el deseo y el cálculo de los intereses que escamotea cualquier pregunta por la responsabilidad frente al desamparo del otro. En la obra de Freud hay una perspectiva que puede superar una lectura romántica del amor o una exaltación del deseo. Las críticas de Lévinas y Marion alertan de un peligro: si se quiere preservar el vínculo amoroso, hay que sumar la responsabilidad frente al desamparo del otro. Hay una aportación importante en la obra de Freud que sitúa el desvalimiento original (*Hilflosigkeit*) del ser humano como fundamento de la responsabilidad ética en el amor. El reconocimiento del mutuo desamparo conlleva la posibilidad de un “sentir social”,⁸² principio de toda alianza, fundamento de todo vínculo de solidaridad.

en una insatisfacción, al no querer lo que se encuentra; (3) el deseo como límite a la pulsión, es decir, el deseo del sujeto entendido como un límite a la demanda del otro. Entre estas tres perspectivas, la tercera puede considerarse un principio fundamental para el respeto de la alteridad en el amor, cuya base es el mandato ético de no aniquilar al otro: “el rostro me expresa, hablando o en silencio: No matarás”. Marion, *El fenómeno erótico*, 116.

⁸² En la perspectiva que permite comprender el amor como fundamento del vínculo social, como una alianza para enfrentar el desamparo que constituye el ser de cada ser humano, puede tener valor la nota filosófica — escrita en el periodo entre 1956 y 1963 — en la cual Lévinas define el amor como una “sociedad de dos”. Emmanuel Lévinas, *Escritos inéditos* I, 280.

Conclusión

Ante la secularización de las relaciones amorosas, Lévinas y Marion proponen un retorno a los postulados de la tradición religiosa. Ambos autores discuten con las tesis de Freud. De acuerdo con Henry, en la obra de Freud hay un antecedente de la carne comprendida como pulsión, nombre de la vida, que funciona como fundamento afectivo del sujeto; sin embargo, esta pulsión —descrita como inmanencia afectiva— no puede establecer un vínculo amoroso; requiere del reconocimiento del rostro del otro. Lévinas realiza una crítica a la valoración de la pulsión como fundamento del amor, y Marion argumenta que la experiencia basada en el deseo se reduce a una transitoriedad carnal. Las críticas de estos tres autores se basan, por lo tanto, en la descripción de un *impasse* entre la vida pulsional y el reconocimiento del otro: la comprensión del vínculo amoroso basado en el deseo o en la pulsión es insuficiente para establecer el reconocimiento del rostro del otro.

El amor en la obra de Lévinas es un mandato a ser hospitalario con el otro, a quitarse el pan para alimentar al indigente. A la vez, el sujeto amoroso de Marion está determinado por el juramento a la fidelidad, a la fecundidad y al reconocimiento del amor de Dios. Las fenomenologías de Lévinas y Marion pueden comprenderse como una actualización de la obediencia a la Torá y de la interpretación cristiana del misterio de Dios como amor. En una perspectiva del ateísmo psicoanalítico, el amor puede tener dos fuentes: el deseo sexual y la situación de desamparo. Solamente esta segunda fuente otorga una comprensión del lazo amoroso que no esté limitado por la narrativa que busca fusionar el discurso clínico analítico de la sexualidad y la lírica romántica del amor. En la obra de Freud hay una exposición del desamparo: el fundamento de todo sujeto y el principio de toda ética. En esta segunda perspectiva, el reconocimiento mutuo del desamparo puede ser un principio ético para conformar una alianza necesaria para enfrentar la vida y hacer que el amor perdure como un horizonte significativo.

Referencias

- Adorno, Theodor. *Minima moralia: Reflexiones desde la vida dañada*. Traducido por Joaquín Chamorro. Madrid: Taurus, 2001.
- Agamben, Giorgio. *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Traducido por Antonio Gimeno. Valencia: Pre-Textos, 2006.
- Aldrete, G. Abraham. *La noción de ser en psicoanálisis: Desconstrucción y re-planteamiento de la pregunta*. Ciudad Juárez: UACJ, 2017.
- . *Filosofía política y subjetividad: Aportaciones a una genealogía del deseo*. Guadalajara: CUCSH-Universidad de Guadalajara, 2018.
- . “Sexualidad y biopoder: La aparición de la nuda vida en el dispositivo contemporáneo de la sexualidad”. *En-claves del Pensamiento* 29 (2021): 105-124. <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i29.410>.
- . “El capital erótico y el sujeto eros económico en las sociedades neoliberales”. En *Biopolítica y neoliberalismo: La gestión contemporánea de los poderes*, coordinado por José de Jesús Ramírez y Cuauhtémoc N. Hernández, 129-155. Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 2024.
- Chalier, Catherine. “Lévinas y el psicoanálisis: Crítica de la esperanza”. En *Un libro de huellas: Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, editado por Moisés Barroso Ramos y David Pérez Chico, 113-132. Madrid: Trotta, 2004.
- Davidson, Arnold. *La aparición de la sexualidad*. Traducido por J. G. López. Barcelona: Ediciones Alpha Decay, 2004.
- De Nigris, Francesco. “El fenómeno erótico, la lógica del don y Dios en la fenomenología de Marion”. *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* 17 (2022), 107-128. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.107>.
- Foucault, Michel. “*La sexualidad*”, seguido de “*El discurso de la sexualidad*”. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Freud, Sigmund. *Obras completas. Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey*, con la colaboración de Anna Freud. 24 vols. Traducido por de J. L. Etcheverry. Segunda edición. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Las penas del joven Werther: Cartas desde Suiza*. Traducido por Luis Fernando Moreno. Madrid: Gredos, 2002.
- Green, André. *El discurso vivo: Una concepción psicoanalítica del afecto*. Traducido por Pedro Guillem y Alejandro Guillem. Valencia: Promolibro, 1998.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Segunda edición. Madrid: Trotta, 2009.
- Henry, Michel. *Encarnación: Una filosofía de la carne*. Traducido por Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz. Salamanca: Sígueme, 2005.
- . *Filosofía y fenomenología del cuerpo: Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*. Traducido por Juan Gallo Reyzábal. Salamanca: Sígueme, 2007.
- . *Genealogía del psicoanálisis*. Traducido por Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Síntesis, 2010.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Traducido por J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 2007.
- Krafft-Ebing, Richard von. *Psicopatía sexual: Estudio médico legal para uso de médicos y juristas presentado por el Dr. Albert Moll*. Traducido por Agustín Larrauri. Buenos Aires: El Ateneo, 1955.
- Lacan, Jacques. *El seminario de Jacques Lacan, libro 20: Aún*. Traducido por Diana Rabinovich, Delmont-Mauri y Julieta Sucre. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- Le Brun, Jacques. *El amor puro de Platón a Lacan*. Traducido por Silvio Mattoni. Córdoba: Ediciones Literales, 2004.

- Lévinas, Emmanuel. *Cuatro lecturas talmúdicas*. Traducido por Miguel García-Baró. Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1996.
- . *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Traducido por Antonio Pintor. Madrid: Salamanca, 2003.
- . *De la existencia al existente*. Traducido por Patricio Peñalver. Segunda edición. Madrid: Arena Libros, 2006.
- . *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Traducido por Daniel E. Guillot. Séptima edición. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.
- . *Dios, la muerte y el tiempo*. Texto fijado, notas y epílogo de Jacques Rolland. Traducido por María Luisa Rodríguez. Cuarta edición. Madrid: Cátedra, 2008.
- . *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Traducido por Manuel E. Vázquez. Segunda edición. Madrid: Síntesis, 2009.
- . *Escritos inéditos I*. Traducido por Miguel García-Baró López, Mercedes Huarte y Javier Ramos. Madrid: Trotta, 2013.
- Marion, Jean-Luc. *Prolegómenos a la caridad*. Traducido por Carlos Díaz. Madrid: Caparrós Editores, 1993.
- . *El fenómeno erótico: Seis meditaciones*. Traducido por Silvio Mattoni. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2005.
- . *Dios sin el ser*. Traducido por Daniel Barreto, Javier Bassas y Carlos Enrique Restrepo. Vilaboa: Ellago Ediciones, 2009.
- . Genealogía de la “muerte de Dios”. Contribución a la determinación teológica de los presupuestos conceptuales de la “muerte de Dios” en Hegel, Feuerbach, Stirner y Nietzsche. Traducido por Carlos Enrique Restrepo. *Escritos*, vol. 19, núm. 42 (enero-junio de 2011): 161-189.
- Pereña, Francisco. *El melancólico y el creyente*. Madrid: Síntesis, 2012.
- Ricœur, Paul. *Historia y verdad*. Traducido por Alfonso Ortiz. Tercera edición. Madrid: Ediciones Encuentro, 1990.

- . “El ateísmo del psicoanálisis freudiano”. En *Escritos y conferencias alrededor del psicoanálisis*, 157-173. Traducido por Adolfo Castañón. México: Siglo XXI, 2009.
- Sánchez Meca, Diego. *Modernidad y romanticismo: Para una genealogía de la actualidad*. Madrid: Tecnos, 2013.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Traducido, introducido y anotado por Pilar López. Segunda edición. Madrid: Trotta, 2009.
- Sucasas, Juan Alberto. *Levinas: lectura de un palimpsesto*. Buenos Aires: Lilmod, 2006.
- Walton, Roberto J. “Subjetividad y donación en Jean-Luc Marion”. *Tópicos: Revista de Filosofía de Santa Fe* 14 (2006): 81-96. <https://doi.org/10.14409/topicos.v0i14.7475> .