

Ateneo Científico

*Acerca del pensamiento de
Emmanuel Lévinas*

Abril de 2002

Acerca del pensamiento de Emmanuel Lévinas ¹

Hugo Mujica

El Dr. Asbed Aryan, Presidente de APdeBA, presenta al invitado:

Hugo Mujica es un hombre que se ha abocado a tres difíciles tareas: el ser sacerdote, el ser poeta y el colocar su pensar en ensayos.

Su voz es una de esas voces que se escuchan en la Argentina de los últimos años y aún más hoy en que la desorientación y el desasosiego nos abaten.

Sabemos que en su vida fue estudiante de Bellas Artes, de Filosofía, de Antropología y de Teología.

En sus andares pasó por la turbulencia de los años sesenta en Nueva York, los “sixties” de la espiritualidad oriental, el compromiso político con la izquierda, las drogas... como él ha dicho. Allí vivió la experiencia que supongo debe haber dejado mucha marca en él: consistió en permanecer por siete años en el monasterio trapense de Getsemaní, en riguroso silencio y meditación, y donde conoció a Thomas Merton.

Entre sus numerosas publicaciones se cuentan libros de ensayo y libros de poesía. En la década del noventa ha publicado: *Kyrie Eleison*, *Kenosis*, *La palabra inicial*, *Flecha en la niebla*.

Ernesto Sábato escribió el prólogo a su libro de cuentos: *Solemne y mesurado*. Su poesía ha sido registrada en estos títulos: *Plaza blanca*, *Sonata de violoncelo y lilas*, *Responsoriales*, *Escrito en un reflejo*, *Paraíso vacío*, *Para albergar una ausencia*, *Noche abierta*, y el año pasado: *Sed adentro*.

En la Feria del Libro, el 20 de abril, se ha presentado su último libro: *Poéticas del vacío*.

¹ Ateneo Científico, realizado en APdeBA el martes 30 de abril 2002.

Leeré un poema que creo dará la atmósfera adecuada a este encuentro:

Sed Adentro

La boca abierta bajo la lluvia
y el agua buceando el
alma.

Sed adentro
hasta donde el mar se seca noche,
hasta donde la sed
amanece playa.

Bueno, ahora quiero dejarlos con él, y quiero agradecer a Marta Martínez de Sáenz pues gracias a ella lo tenemos a Hugo Mujica entre nosotros.

Marta Martínez de Sáenz: Bienvenido a nuestra casa Hugo, nuestra casa de reunión, de estudio y quizás algunas veces de crecimiento. Ojalá te sientas cómodo, gracias por estar aquí.

Al preparar ‘este hoy’, estuve llena de vacilaciones, primero por lo abarcativa que es ya la obra de Hugo Mujica y luego por lo difícil de encontrar las preguntas a tan amplio, complejo e intercompenetrado pensar como el de Lévinas, quien además bregó porque no se tematizaran ciertos aspectos de su pensar. Por otra parte complicando aún más la cuestión, tengo ‘interferencias’ desde mi autor vertebral: W. R. Bion, el cual trae ciertas correspondencias que resuenan con Lévinas, posiblemente porque ambos tienen como cálido referente a Maurice Blanchot.

Haré una pequeña digresión para nuestro invitado, sobre este psicoanalista inglés Bion, que nació en la India en 1897. Creo que lo que tiene de particular el pensamiento de Bion, es precisamente su libertad para pensar, su coraje de pensar y el no quedar apresado en los estilos establecidos de expresar lo que piensa. El se apega no a una lógica formalizada sino a una rigurosa coherencia del *hecho seleccionado*, concepto que tomó de Henry Poincaré, es decir seleccionar mediante la intuición psicoanalítica un hecho a partir del cual lo disperso toma sentido, hasta que se le presenta el próximo *hecho seleccionado* y con él aparece un nuevo ciclo de transformación, y así de transformación en transformación desenvuelve su reflexión. Luego diferencia lo que

llama Transformaciones en K, que son aquellas del conocer, como similares a “saber acerca de algo”, de otras a las que llama Transformaciones en O, que se relacionan con devenir O, con “ir siéndose O”.

Para decir qué es O, se ayudó con ideas de distintos pensadores, por ello la complejidad de O que es cada una de esas ideas y la conjunción de todas ellas. Tomó de Platón la idea de las formas, lo incognoscible de la cosa-en-sí que trae Kant, la idea de divinidad de Eckhart, y también una frase que escribe Milton en el *Paraíso perdido*, cuando invoca la Luz que “al pedido de Dios invistió el surgimiento del mundo de aguas profundas y oscuras, ganadas del infinito vacío y sin forma”; creo que todas estas configuraciones y las experiencias de esos hombres encontrando esas palabras para transmitir la experiencia de su idea, nos ayudan a pensar algo de lo que Bion llama crecer en O.

Ahora, comenzaré con una pregunta y me cuesta mucho hacer preguntas, porque en este mundo globalizado en el que el pensamiento está ya predigerido, repetido, ha logrado lo máximo, que es también uniformizar las preguntas. Por eso voy a correr el riesgo y preguntar ¿cuándo y dónde naciste? Pero, antes de responder te pido tengas en cuenta que “uno nace en el lugar en el cual por primer vez echa una mirada inteligente hacia las cosas y los hombres” según dice Yourcenar.

Hugo Mujica: Esa frase de Marguerite Yourcenar creo que la uso en un libro.

M. M. S.: De allí precisamente la tomé.

H. M.: Bueno, siento que nací en Nueva York, cuando a los 19 años me fui para vivir en las casas abandonadas que veía en las películas de Elia Kazan, con mi optimismo de 19 años. En realidad tampoco iba a Nueva York. Nueva York fue Nueva York después para mí; iba lejos, supongo. Y ahí simplemente dejé de vivir en casa de mis padres, supongo que no vivía tan cómodamente si quise ir tan lejos, pero ahí creo que empecé simplemente a bajar de un avión, tenía 37 dólares, tenía escrito en una revista “I want to go to New York”, jamás pensando que me iban a contestar en inglés porque yo no hablaba inglés, y llegué a Miami y ahí empecé a ser yo, por la brutalidad de las circunstancias y la

gracia de ciertas brutalidades; y ahí empecé a mirar la vida desde mí, sobre todo sin reflejo de nadie, porque todo era para inaugurar.

M. M. S.: Me gustaría que nos hablaras sobre el tema del viaje. El viaje desde el cual vos dejás muy claro cómo es el pensamiento tan particular de Lévinas y cómo son esos modos de pensar la ontología. Quiero incluir en esos dos viajes, el de Ulises y el de Abraham, también tu propio viaje no realizado a la India, que pienso debe ser para vos una marca importante, cuando tu gurú te dice que ir de acá para allá es cosa de la mente, y que permanezcas y así sabrás, y ahí te quedaste en esa experiencia de siete años, me parece que tanto silencio acumulado es un bagaje que debe dar mucha sabiduría. Contanos de estos viajes, del no hecho y de los otros dos que sirven como modelo.

H. M.: El no hecho, bah, no hecho en sus circunstancias físicas, simplemente, mi formación en un momento dado va a parar, como era el final de los 60, la salida era un pulmator, morir por exceso de droga, volver al sistema o el camino místico. Esas eran más o menos las tres salidas que quedaron después de que los 60 se desencantó. Y había venido un gurú Satchidananda, que es el que canalizó, más o menos, la experiencia hindú u oriental, que mayormente encajaba con la simbólica de las drogas, en el hecho de lo energético, es decir, logró canalizar y dar un discurso en el cual nos reconocíamos, los que habíamos tenido determinadas experiencias, con ese discurso. Y bueno, yo llegué a ser uno de los discípulos que vivían con él, en un momento dado él nos habla que teníamos que encontrar nuestro camino, porque él se dedicaba más a la divulgación y no a la formación. En ese ínterin él fue a dar una conferencia en un monasterio trapense. Yo venía de una familia anarcosindicalista, así que formación religiosa no tenía nada, incluso me sorprendió que los cristianos tuvieran monasterios. Allí terminé quedándome siete años.

Pero el hecho es que al poco tiempo, yo tenía todo arreglado, como no podía estar con el gurú donde vivíamos, donde él nos formaba a cinco o seis, me iba a ir a India. Entonces Suami regresó cerca de Boston, yo lo fui a ver y le conté más o menos lo que me pasaba viviendo con los monjes como hospedado, no era monje todavía, y le dije que me iba a ir a India, ya estaba todo

arreglado, y me acuerdo que él me dijo que no, que eso de ir de aquí para allá eran cosas de la mente, que yo me quedara ahí, que cuando me dijeran que me tenía que ir, porque yo estaba en una situación irregular, yo iba a saber qué contestar. De alguna forma, digo, no es que el viaje no se hizo, se hizo quizás en su dimensión más ontológica en vez de lineal.

Empalmando con lo que decís de los dos viajes, Lévinas trabaja dos imágenes básicas, que son Ulises y Abraham. Ulises es la identidad occidental, digamos, el partir de sí, recorrer, tener experiencia, sumar, restar, etc., para volver al punto de origen, o sea, es más o menos la sumisión de la alteridad de nuevo en mismidad, se conoce para volver a lo mismo y para eliminar la alteridad, y eso lo opone a la imagen de Abraham, que es el partir para no volver, como dice Kierkegaard, para quien la única seguridad que tenía Abraham de ir detrás de Dios era que no sabía adónde iba, la única seguridad que tenía era que no era su propio proyecto, simplemente avanzaba.

Lévinas toma la imagen de Ulises como representando a Occidente, y ese otro pensamiento específico judío, que sería que la producción de sentido no se da en la identidad sino en el desplazamiento, que estaría representado por la imagen del viaje de Abraham. Sería la lectura del éxodo desde la búsqueda de sentido; no sería el éxodo una deficiencia para llegar a la identidad, sino que eso mismo sería la producción de sentido. Como dice la cábala: el mesianismo consiste en que no llegue el Mesías, porque si no se termina el viaje.

Massimo Cacciari agrega algo bastante interesante al tema de Ulises, que es cuando Ulises se ata al mástil para no ser seducido por la alteridad de las voces de las sirenas, y dice que realmente ahí se está configurando la identidad burguesa, que para tener consistencia tiene que negar todo aquello que no sea sí mismo, es decir, que él llega de vuelta a sí mismo gracias a que niega todo aquello que no puede reducir a sí mismo.

M. M. S.: Creo que la mayor búsqueda de Hugo es la palabra, él trabaja con las palabras, con el peculiar vínculo con cada palabra. Desde esta circunstancia creí oportuno que le escucháramos para así tener la vívida comprensión de este acto que realiza con cada palabra. Les dejo con la experiencia de escuchar el ritmo y el clima de su lectura, a la persona viva en su libro, a él decir su

decir, desde su libro *Flecha en la niebla*:

H. M.: (Lee) *Grieta para la razón: apertura para el deseo*. Como todo este libro, en cada inicio, parte de una frase o algunos versos de Edmond Jabès y en este caso dice:

“Dios habló y lo que se dijo se convirtió en signo. Dios posee tantos rostros como letras hay en una lengua. Dios escribe en todas las lenguas.

Podrás contemplar a Dios cuando hayas aprendido a escuchar, a mirar demoradamente la palabra, a leer, pues.

Alma mía, andas entre las palabras como, en las gestas de oro la luz.

Yo hablo,

¿No es prueba de que existes? Mira vivir la palabra, mira vivir las palabras, después, escucha.”

Edmond Jabès.

“El lenguaje nombra, significa, pero algo de él y en el mismo lenguaje, excede todo significar: una reserva de sentido se sustrae a todo nombrar.

Una simetría se abre, se promete en cada reservarse.

Una diferencia entre el querer decir y lo dicho queda sin pronunciar.

Una excedencia del silencio queda sin palabra.

Una estela se exilia de la palabra que la nombró, como una sombra de silencio o de ausencia entre el imperativo de la plasmación y el reclamo del ocultamiento. Una estela que trasciende la palabra y en la palabra que buscó nombrar.”

(...)

M. M. S.: En este texto circulan varios de los temas de Lévinas, por ejemplo, el tema de lo dicho y el decir, ¿podes ampliarnos Hugo esta diferencia tan importante para Lévinas?

H. M.: Sí, en realidad nace en Heidegger y Lévinas lo toma también. Y digamos que el punto originario de ese pensamiento es “¿quién habla?”

En sentido heideggeriano, si el hombre es el señor del lengua-

je, o el lenguaje el señor del ser. Si el que habla es el lenguaje, por empezar, se infiere la alteridad fundativa del hombre, o sea, el hombre es fundado y lo suyo es “ser después”, por así decirlo.

Entonces todo este pensamiento lo que reclama es la alteridad como prioridad, con lo cual se conecta con toda la antigüedad y el Medioevo.

Salvo el lapsus moderno, en el cual el hombre se origina en sí, al menos como concepción, siempre *el hombre fue relación con, o vincularidad con una alteridad que lo funda*, desde el simple hecho de que nosotros no fundamos nuestro acto de nacimiento.

Así que es más fácil, en realidad, fuera del espacio de la modernidad, verse reflejado en que ser yo es recibirme, a que ser yo es fundarme. Entonces si la fundación es un acto de sentido, tiene que ser un acto de lenguaje, porque debe haber muchos sentidos pero humanamente hablando sólo conocemos el de significar. Y es en ese sentido que, en términos cristianos, diría que la enunciación sobrepasa a la encarnación, que lo que el lenguaje dice o quiere significarse en uno mismo siempre sobrepasa la posibilidad concreta. Se podría llamar finitud, pero a la vez esa imposibilidad es la riqueza de todo lo posible, porque no es oclusión sino, como digo en algún poema, “que el horizonte jamás se alcance, es el don final de la vida”.

Entonces esa palabra inaugural, que inaugura todo comienzo y todo principio, no inaugural en el sentido lineal del tiempo, sino ontológico, es lo que permite la respuesta, que somos nosotros, pero una respuesta que siempre es deficiente en cuanto a responsabilidad del llamado. Digo “deficiente” no por deficiencia, por así decirlo, sino por constitución, o sea, nosotros siempre somos menos de todo lo posible para hacer. Eso se puede vivir de una forma o de otra, pero obviamente, en gran parte somos la deuda de lo que debimos ser.

Eso originario es lo que, en estos lenguajes, se llama “el decir”, y lo demás sería “lo dicho”.

En términos lacanianos, el deseo humaniza el lenguaje y el lenguaje separa del deseo. Entonces esa tensión, o el soportar esa tensión, es la permisividad de que el lenguaje todavía sea viviente y no ya dicho, ya codificado, que es casi decir “cosificado”.

De ahí que Heidegger ponga como casi unos habitantes de esa dimensión naciente, al poeta, en cuanto es el que todavía sostiene la función poiética del lenguaje, el lenguaje en lo naciente. Y esa

recuperación es la recuperación de la pérdida de ese momento en el que perdemos el decir del lenguaje para decirlo nosotros. Pero de todas maneras es lo más vital que podemos habitar, por así decirlo, es el instante de la substracción, que gracias a que la perdemos, podemos recuperarla haciéndola nosotros.

M. M. S.: Con esto dicho y dándole otra vuelta, ¿es posible que puedas darnos idea de la especial diferencia que marca Lévinas entre Totalidad e Infinito? Y luego ya que te referiste al deseo, ¿podrías explicar en qué difiere la noción de deseo en Lévinas del deseo como carencia según el sentido platónico?

H. M.: En realidad lo que plantea Lévinas en “Totalidad e infinito”, por totalidad él toma todo el intento plasmado o consagrado en Hegel de la posibilidad de abarcar el todo de lo real a través de la racionalización, que lo toma de Rosenzweig.

Rosenzweig, ya Kierkegaard, Benjamin, Lévinas mismo, Heidegger con la metafísica, todo lo que están constatando es esa especie de claustrofobia de lo pragmático dentro de la cual se silencian otras voces.

M. M. S.: Recuerdo que Hegel al comenzar a escribir la *Fenomenología del espíritu*, quiso colocarse en el lugar de la razón de Dios el día antes de la creación. Intención máxima de la ambición racionalista ¿Verdad?

H. M.: Sí, porque la idea es, en todas estas diferentes formas con las cuales Occidente intenta simplemente cerrar el puño técnico sobre el todo de lo real. Para Lévinas, en vez de ser el totalitarismo, la metafísica heideggeriana, etc., para él directamente todo la gran problemática sería el Ser.

Pensemos que Lévinas está trabajando la pregunta ¿por qué no Jerusalén en vez de Atenas? Qué pasó con toda esa otra tradición que quedó fuera de la constitución de Occidente.

Cuando nosotros hablamos de judeo-cristianos, en realidad queremos decir que lo judeo fue superado por lo cristiano, por lo tanto, con el guión lo judío quedó atrás. Digamos, nunca entró realmente a configurar lo que llamamos Occidente.

Con Rosenzweig y todo ese grupo, se plantean: ¿por qué para pensar hay que hacerse cristiano? Eso es lo que pasaba en su

época, en los 20. Si había que pensar había que ser cristiano porque los judíos no pensaban, porque no tenían categorías de pensamiento griego, que es lo que tiene validez como pensamiento.

Entonces, toda esta corriente dice: ¿por qué no pensamos desde categorías del pensamiento judío? Eso genera la tensión, porque realmente pensar, lo que oficialmente ganó como pensar, es griego. Entonces el planteo es: ¿qué pasa si pensamos desde otro lugar?

Los ortodoxos de lo griego dirán “lo que pasa es que Lévinas no piensa, sino que es ético o religioso”. Pero ahí queda la idea de por qué solamente puede ser juez del pensamiento el pensamiento griego.

Para Lévinas, por eso, la gran Totalidad de la cual hay que salir es el Ser. ¿Qué pasa si pudiéramos pensar desde otro lugar que el Ser?

De alguna forma, Heidegger ya lo había planteado cuando tacha, en sus últimos escritos, la palabra Ser. En los últimos escritos la palabra Ser aparece siempre tachada. Y él pone en el lugar del Ser el acontecimiento de la donación.

El Ser sería lo primero que nos es dado, pero antes hubo un dar; y el problema es si podemos contactarnos con ese dar.

Lévinas depende muchísimo de Heidegger, como todo pensador contemporáneo.

Y a la vez Heidegger toma esa idea en realidad del maestro Eckhart, con la división que hace entre Dios y la deidad. O sea, lo que llamamos Dios, creación, etc., es el pedacito de pan que Dios largó, que fue que de repente decidió crear, por así decirlo, pero que nosotros no conocemos nada de todo lo absolutamente otro que no sea el aspecto creador. Entonces él recupera otro lugar de Dios, que no tiene que ver con nosotros, por así decirlo, desde lo cual nos dio todo eso que es nuestro mundo. Dentro de eso que nos dio, nos dio, por así decirlo, la palabra Dios. Pero está el silencio o lo que llama Eckhart “el desierto de Dios”.

Entonces Heidegger trata de recuperar eso volviendo a la donación antes de lo donado, y Lévinas trabaja el mismo tema de “lo donado sería el Ser, y entonces qué habría antes del Ser?”, qué es lo que puede romper la totalidad para que salgamos de la claustrofobia del Ser, o en términos de él, cómo nos podemos evadir de esa claustrofobia del Ser.

El planteo es el Infinito; él toma de Descartes la idea del infinito como el pensar lo más en lo menos, o sea, como el tener una idea que no podemos abarcar, y que por no poder abarcar mantiene abierto al pensamiento.

Gran parte de esto lo debe también a la Cábala, es decir, el diálogo entre rabinos es un diálogo entre preguntas. Eso que decimos que los judíos contestan una pregunta con otra, en realidad lo que se juega ahí es que mientras hay pregunta está abierto el pensamiento, y como el que habla es Dios y no los hombres, lo de los hombres es el sostener la tensión de la repuesta que no llega. En ese sentido, el gran planteo de Lévinas es, entonces: salgamos de la totalidad dejando que entre la totalidad del infinito que produce el acontecimiento del exceso que rompe y sostiene abierta a la totalidad, al menos no la deja plegarse sobre sí. Un tema por lo demás del siglo II griego, cuando hablaban del mundo, de la mundaneidad, como lo malo, el concepto de mundo era 'lo cerrado'. Cuando el pensamiento cristiano se encuentra con el pensamiento griego advierte que la perfección es lo redondo y lo cerrado, que la perfección griega es poder llegar a que la serpiente se muerda la cola, es decir, es la imagen de Ulises de nuevo.

Y algunos de los cristianos introducen un tema muy interesante que es la expectativa, es decir, que la expectativa rompe la circularidad porque nunca se llega a lo que se espera. Incluso hay uno de los padres griegos que dice bueno, sí, pero cuando llegan al cielo está todo bien, y él dice que no, porque lo que en la tierra es de búsqueda en búsqueda en el cielo es de encuentro en encuentro, pero la dinámica del deseo sigue funcionando eternamente.

Respecto de la pregunta acerca del deseo del deseo, bueno, el deseo simplemente es el estar enfocado en la carencia y no en la oclusión del deseo. El deseo es para Lévinas precisamente esta búsqueda del infinito, el infinito como lo que impele a buscar, pero lo que por otro lado desestructura toda necesidad rebasándola, con este tema de la excedencia.

Nosotros lo conocemos más clásicamente a través de Platón, es el hecho de la insatisfacción, pero precisamente como posibilidad de todo satisfacer, de todo posible.

Y en el caso de Lévinas la especificidad estaría en que esta trascendencia de la totalidad no se da a través de la escucha del

Ser, como en Heidegger, y la creación poética, o el tema del mesianismo en Rosenzweig, etc., sino que se da a través del planteo ético.

Entonces en el acontecimiento en el cual yo estoy frente a alguien, cuya sola presencia me demanda, ahí se da la ruptura de mi mismidad.

Nosotros mantenemos en general que lo más fundante sería la libertad, en cambio para la ontología de Lévinas antes que la libertad está la responsabilidad, o sea el fundamento último del hombre es el ser responsable y tiene que ser responsable ante un llamado, ese llamado es ético y es el rostro del otro. Que es una concepción con la estructura de un palimpsesto, muy judío, porque digamos, antes que la creación fuera, había sido la Ley.

Yahvé crea mirando la ley, según la tradición judía, entonces antes que ser libre, yo soy “libre para”, primero libre de mí y después para disponerme a eso que sería la constitución de lo creado, que sería el hecho de la responsabilidad vinculante con los otros.

Hay un solo mandato para Lévinas, y es “no matarás”, y el no matarás está inscripto en el rostro del otro y cuando yo lo miro, atraído por esa obligación, además me doy cuenta de que me tengo que “hacer cargo” de la vida del otro y no sólo no eliminarla.

Y ahí termina con una muy fuerte imagen antropológica en Lévinas, que es que “yo soy rehén del otro”. O sea que soy hasta el sacrificio de lo propio, con lo cual se toma una antropología que a mí me interesa muchísimo, que es la sacrificial. El fundamento de la identidad es el sacrificio de la identidad para trascendencia. Pero ahí se termina, porque si fuese una “trascendencia para”, etc., estaría volviendo a mi mismidad, recuperándola y acumulándola. Y es muy curioso porque hay un pasaje muy enigmático, que está en el “Apocalipsis” del *Nuevo Testamento* cristiano, en el cual están todos felices en el cielo y en el medio hay una plaza donde está el cordero sacrificado, o sea que Cristo no cambia de investidura, no está como glorioso sino como sacrificado, y dice ese pasaje que es el cordero que fue sacrificado antes de la creación del mundo, cosa que Rene Char, trabaja en muchísimos libros. Pero la idea es que lo originario sería este sacrificio con lo cual, digamos, la parte se abre al todo.

M. M. S.: ¿Podrías hablarnos de ese otro, que es lo femenino para

Lévinas? ¿Cómo funciona la receptividad en lo femenino?
Y luego pasamos al diálogo con todos

H. M.: Está el hecho de la identidad primera, que es el sujeto, lo que él llama el mismo. El mismo se mueve por satisfacción, usa de su libertad, etc., o sea, para decirlo simplemente, sería el yo todavía egoísta. Y la primer sospecha que tiene sobre sí es el permitir que el otro se acerque. Que el otro se acerque para él es la imagen de la casa que recibe. Y en la casa que recibe siempre está lo femenino. Entonces lo femenino es lo que acoge y deja entrar.

Sin embargo eso después es superado por la paternidad. O sea la paternidad sería el hecho de que entonces esa recepción de otro no tiene que quedarse en la satisfacción del otro sobre mí, sino en la generación de algo. Y es uno de los temas de Lévinas, como trascendencia, que es la obra. O sea la paternidad no sólo en el sentido del hijo, que él lo describe muy bellamente. El hijo es el “soy yo en el otro sin derecho sobre mí”. Entonces es eso: es hijo como obra. Es, en realidad, el sacrificio de la propiedad, o del resultado de la acción. Eso ya es el hecho de la paternidad, que sería la posibilidad de la generosidad y por lo tanto de la trascendencia.

LA AUDIENCIA PREGUNTA

P: Quería ponerlo al tanto de algún atolladero, por lo menos para mí, entre algunas formulaciones psicoanalíticas y el pensamiento de Lévinas. Desde ya porque el pensamiento de Lévinas a mí me tomó. Pero un atolladero viene de la mano de la ajenidad, especialmente de la ajenidad del otro. Porque nosotros los psicoanalistas tenemos una ajenidad, pero esta ajenidad está dibujada sobre el ser, que es la ajenidad del inconsciente. Y la ajenidad del otro me viene no como ausencia. El psicoanálisis tiene una teoría riquísima sobre la ausencia, y la presencia del otro lo tiene como percepción, que viene a ser una presencia, para mi gusto, un poco degradada, con respecto a todo lo que involucra el concepto de lo ajeno como presencia que nunca se va a poder terminar de significar. Así que un atolladero es el de la ausencia y el de la presencia. Ese nos pone en un lugar ciertamente difícil. Una

manera de subsanar ese lugar fue a través de la investidura o proyección que se hace del otro, y que eso pretende un reconocimiento del otro, cuando en realidad es como el mayor de los desconocimientos como ajeno.

H. M.: Y esa misma pregunta en dos palabras.

P: Presencia y ausencia del otro.

H. M.: Lévinas dice algo fantástico, que es que el otro no puede ser pensado en el lenguaje del mismo. Sobre todo que lo que siempre está asegurándose es la imposibilidad del regreso sobre sí. Por eso la comprensión del otro es siempre la misma categoría que lo abierto en Heidegger, es la imposibilidad de reducción a la representación. Por eso él dice que estar frente al otro, en el sentido radical de él, que es el rostro, es no saber cuál es el color de los ojos del otro; porque si yo tengo una significación, ya tengo una posesión. Y lo que él quiere recuperar, que me parece casi lo más brillante de él, es la posibilidad de la significación sin contexto. O sea, la posibilidad de lo único como categoría que suplante a lo igual, que pertenecería a la totalidad. En ese sentido, digamos, si hablamos del discurso psicoanalítico, y esta comprensión de la alteridad como lo reductible a lo mismo, estamos en diferentes planos. Y en todo caso el psicoanálisis tiene que llegar, como anhelaba el último Lacan, a trascender el psicoanálisis. O sea, el mandar al psicoanalizado hacia lo imposible, que sería hacia lo real. Tendrían el problema que se quedan sin clientes, pero digamos, también Lacan apuesta por el imposible del otro, que es realmente que no vuelva (más allá de la imagen): que el otro vaya hacia lo real y yo no puedo ni siquiera tener el comprobante de su salud.

Pero son dos registros diferentes. Yo diría que Lévinas apunta ya a lo trascendente último, en ese sentido de la alteridad. Porque, en todo caso, lo único que puedo hacer yo para perseverar como identidad es ser rehén del otro, lo que quiere decir sin reflexión sobre sí. Lo de Lévinas es ir sin volver. Y también el otro aparece como el espacio al que yo voy, pero sin regreso.

Entonces sería como una ausencia, pero que es otra clase de presencia, en la cual no se me está permitido a mí el “tener el registro de”. En realidad, la experiencia por antonomasia es

cuando no tenemos experiencia, es decir, la experiencia de la puesta de sol es antes que digamos “qué linda”; cuando dijimos “que linda” volvimos a nosotros.

Entonces, Lévinas está tratando o hablando de eso otro, antes del repliegue sobre sí. En el psicoanálisis, creo que como todo discurso, es la vuelta al discurso. En todo caso la cura sería el poder trascender el discurso.

P: Me pareció que en un momento dado usted dijo falta, me perdí ahora en qué contexto lo dijo. Esto es para escucharlo hablar acerca de que lo ajeno del otro es la presencia, pero como propone un exceso, otro atolladero nuestro es que la falta, la castración o en sus diversas versiones, tiene mucho predicamento. Pero resulta que por el camino de Lévinas ..., de cualquier manera mi registro es que no nos vamos a quedar sin pacientes, sino que al contrario, vamos a tener otras dimensiones del paciente que no están tocadas. Pero entonces como usted habló de origen y de falta, y como la ajenidad propone un exceso, quería oírlo acerca de cómo piensa estos dos términos.

H. M.: Sí, Lévinas se plantea por un lado la falta, que sería la excedencia en su registro opuesto, como originaria. O sea, en realidad, yo contraí una deuda infinita, por así decirlo, desde el nacimiento, no en el sentido biológico, sino en este sentido de que la ley precede lo creado. Entonces yo no nací neutramente, sino ya nací responsable. Y la responsabilidad que tengo es acrecentada por cada acto de responsabilidad.

Entonces, la carencia en la cual yo no logro identificarme, porque siempre estoy debiendo, eso va a ser así siempre, digamos, porque esa es la constitución, esa responsabilidad frente a lo infinito de la demanda es lo que me constituye como abierto, con una coloratura, yo no diría de culpa pero sí de deuda, en el sentido de falta.

La primera imagen que tenemos en lo antropológico fenomenológicamente de pecado, era la falta que uno cometió. Y la falta que cometió es lo que no llegó a ser de lo que debió ser. O sea, a mí me falta lo que por no responder al bien no lo llegué a encarnar y serlo. A encarnarlo y a serlo. Como yo no hice ese acto de bondad, no lo fui. Eso era la falta. Por un lado era una deuda hacia mí y por otro la deuda de lo que debí dar, porque partimos de que

el Ser es un Ser para otro, en el lenguaje de Lévinas, un Ser responsable.

Entonces, en ese sentido, ese desfasaje está siempre. No va haber una coincidencia, como lo dije hace un rato, en la imagen radical el mesianismo es que no llegue el Mesías, porque la existencia es la apertura tensa de este acontecimiento de sentido, y no se busca cerrarla sino mantenerla abierta, como una herida, o sea, la cicatriz estaría mal, digamos, porque realmente es un conocimiento trágico, porque duele...

Entonces, el otro es la demanda imposible de cumplir, pero que me realiza a mí en esta imposibilidad del intentarlo. No es un pensamiento de síntesis, como en el que nos movemos nosotros; es un pensamiento de tensión, un pensamiento donde la totalidad de la finitud está rebasada por la demanda de un infinito, entonces siempre en el fondo está este juego trágico.

El exceso, sí siempre se da eso, la imposibilidad de ser responsable de lo que se me demanda. Es muy Kafka por otro lado.

P: Ante todo gracias. Confieso con, y tal vez sin vergüenza, mi desconocimiento supino sobre la obra de Hugo Mujica. Mientras Asbed iba presentando los distintos títulos de ensayos y de libros de poemas, el recorte que yo hacía de lo que escuchaba hacía que recurrentemente oyera algo en relación al vacío. Y bueno, será un recorte mío en relación a una serie de títulos. Cuando escuché el nombre “Sed adentro” se me ocurrió poético en relación a la sed, pero a medida que fui escuchando fui pensando en el imperativo del verbo ser, es decir, ser adentro. Parte creo que fue lo que se fue desarrollando a lo largo de lo que esta mesa lleva, pero me gustaría ahondar más en esta idea en relación a lo que el autor piensa en relación a esto; dado que por lo menos que para mí yo no leí otra cosa, por supuesto voy a ponerme a leer Hugo Mujica, pero bueno lo tengo aquí, y puedo preguntárselo. Muchas gracias.

H. M.: Cuando decís “esto”, ¿qué es?

P: El adentro, y en todo caso el ser ahí dentro.

H. M.: Sí, en realidad yo tenía en mente sed de agua, la sed de sed: después me llegó una reseña de España en la cual el que hacía la

reseña se había enganchado con que era “ser adentro”, ser como imperativo, y me encantó, digo de repente, qué bueno, puedo leerme de nuevo con toda la otra vertiente.

Sí, lo primero que quisiera aclarar es el problema del adentro. A través de los años yo he tenido diversas relaciones con el “adentro”, y debo decir que después de la invasión *new age* occidental y cristiana, y oriental y todo lo que venden, empecé a tener cierto rechazo con la idea del adentro, así como lugar de confort interior. Yo creo que el adentro real es cuando se disuelve la disociación en sujeto y objeto, o sea, adentro y afuera.

Entonces el adentro es como metáfora, no de una interioridad subjetiva, sino de la posibilidad de interioridad de lo real. O sea, es algo así como ver el adentro de la vida, no el adentro de mi lugarcito adentro mío donde la vida no me llega. Entonces para mí la “sed de adentro” es una sed, casi lo podríamos traducir “de profundidad”, o de ese lugar donde las cosas se abisman hacia donde surgen; es esa sed que tiene el nene cuando rompe un muñeco para llegar a ver lo que tiene adentro; es esa sed de lo naciente de las cosas, más que el adentro tomado como la interioridad casi necesariamente defensiva que todos buscamos hoy en día.

Y quizás esa sed también sea una forma de ser, digo, es una de las posibilidades que tenemos de pararnos ante la expectativa de qué entendemos por ser en la vida.

P: En realidad, quiero transmitir la profunda conmoción que fui sintiendo en la presentación, tanto de la biografía de Hugo Mujica, como en el diálogo. La primera pregunta está vinculada al problema del Tao; me parece a mí que como noción de infinito el Tao tiene una dimensión muy distinta a la filosofía occidental, particularmente la griega, más que la de Abraham. Porque el Tao reconoce un infinito irreconocible, el Tao superior inabarcable e impensable por el ser humano, y después el Tao inferior. Quería preguntarle si podía relacionar el problema del nacimiento del intento de lenguaje con el Tao inferior.

H. M.: Yo situaría el infinito, como diferencia quizás con esto de lo superior y lo inferior, o lo no pensable, yo no creo que no existe lo no pensable. Existe lo no pensable en el pensar. Pero siempre dentro del ejercicio del pensamiento. Eso lo trata muy bien

Heidegger en “La serenidad”, en la cual él se plantea, bueno, el pensamiento que recibimos, que sería aquello que no puede pensarse, pero nos es dado para pensarlo. Ahí plantea la serenidad, la hora del sereno, tranquilo, el campo, todo, todo muy telúrico, pero de repente dice “pero eso sólo se da en el esfuerzo y el agotamiento del pensar”. Entonces, yo por ahí lo que no estoy contento es con todo esto de adentro y afuera, superior e inferior, o más allá o más acá. Para mí el otro pensar es, precisamente, la vecindad de lo imposible con lo posible.

Quizás más que el Tao, por la línea del Zen con el koan; con el koan que es precisamente el pensar lo imposible de pensar. Tipo el koan más famoso: este es el sonido de dos manos, vaya cuarenta años y piense cuál es el de una mano. Y lo que simplemente hace es agotar la dimensión discursiva de la mente y en ese agotamiento, en esa ruptura, se abre el surgimiento de otras dimensiones del pensamiento. Entonces el hecho es que no son diferentes dimensiones sino lo que acontece en lo imposible, que es donde se da la posibilidad, más que este registro de planos.

Es lo que se dice el Tao mismo, que del otro Tao no se habla, pero después sigue todo el libro; se tendría que haber callado ahí. Es verdad, ese es casi el segundo verso, creo, “del Tao superior no se habla”, y él sigue hablando.

P: Justamente, me parece, por lo que usted dijo recién, el problema del diálogo se establece entre el Yin y el Yan que diferencia lo masculino y lo femenino y lo hablable, como categorías de lo hablable, si no entiendo mal. Quería agregar otra pregunta, que es la relación entre vacío e infinito. Y la última pregunta sería, como estamos en APdeBA, en una institución psicoanalítica, estuve pensando la dimensión terapéutica que surgía de este diálogo. Y no sé qué le parece a usted la idea, pero entendí que un proceso psicoanalítico debería devolver la mente del ser humano al infinito, como meta terapéutica. Devolver la mente humana, como vitalidad, al infinito. Que es una meta muy distinta a la de suprimir síntomas, sino devolver el ser, digamos, la ontología humana del ser al infinito.

H. M.: Sí, estoy de acuerdo, y creo que Lacan se lo plantea cuando hace del inconsciente lo otro. Cuando toma el “donde hay ello, tiene que haber Yo”, y él toma que el ello es el Ser. O cuando

se plantea de mandar el paciente hacia lo real, que es lo imposible y por lo tanto es el infinito. Está todo eso ya planteado, habrá que trabajarlo, pero planteado está.

Y lo anterior a eso era lo del vacío; a mí me gusta mucho una diferencia que hace Tami, que es del grupo de los filósofos de Kioto. El toma como que, en realidad, el vacío, como concepto occidental, es el nihilismo; es el agotamiento de la subjetividad, pero no es el acceso al infinito, que sería el vacío, al menos teóricamente, que nos parece que es de lo que hablan los orientales para nosotros. Entonces, el problema del vacío occidental es el haber llegado a lo último que puede pensarse, o sea, a un nada; más abajo no hay nada, llega a un vacío; pero no es la trascendencia. Mientas que el otro vacío, el infinito, sería lo último como fecundidad y no como acabamiento.

P: Me quedé pensando en las ideas de totalidad y de infinito, y en las categorías del pensamiento griego y del judeocristiano. No he leído nada de Lévinas, así que me baso un poco en lo que escuché. Pensaba en algunas cosas que Lacan desarrolla a lo largo de algunos seminarios, no los últimos precisamente, sino los primeros. En relación a la idea de totalidad, él toma el mundo griego como mundo cerrado, incluso cita bastante un libro de Alexandre Koyré, que se llama justamente *De un mundo cerrado al universo infinito*, vinculado con el vuelco cartesiano. Digamos, el mundo griego, mundo cerrado, en tanto la referencia estable del mundo eran las esferas celestes, lo constante, lo incorruptible. Y él lo enfoca más en el sentido de la ciencia moderna, la idea de ciencia es de origen griego, la episteme griega; pero la ciencia moderna no tiene nada que ver con la ciencia griega, y más dice, no hubiera podido desarrollarse sobre la base del pensamiento griego, que era un pensamiento que pensaba el mundo como totalidad, como totalidad cerrada, rodeada por las esferas celestes. Que la ciencia moderna, aunque tome las categorías griegas, se basa en el vuelco del pensamiento judeocristiano que postula en el origen un principio único, que es el principio de la ley, digamos, que vuelve al mundo universo, lo vuelve uno. Ante todo está la ley, y la idea de Dios es la idea del universo unificado en un puro principio abstracto. Que esto persistió, incluso en el pensamiento cristiano, por lo menos hasta los siglos XVI y XVII, Copérnico, Kepler, Galileo y Giordano Bruno, Descartes, que recién pudieron desti-

tuur la necesidad de aferrarse a este mundo cerrado de las esferas perfectas para abrir la dimensión del infinito. Pero sostenido en un solo principio, el principio que Descartes plantea en las *Meditaciones metafísicas*, que Dios existe y no puede engañar, como una especie de un principio, digo yo, ético y legal, al mismo tiempo. Ahora, me parece que ahí articula la doble dimensión: las categorías del pensamiento griego, pero la precedencia de la Ley, digamos, antes del conjunto de lo que es. Es una reflexión que me surgió.

P: Querría preguntarle, en la experiencia de la droga ¿quién es el otro?

H. M.: No, en la experiencia de la droga no hay otro; es una experiencia psicológica, por así decirlo, de energías, pero no hay trascendencia. Es difícil decir lo que es una experiencia de droga, porque en realidad la droga es como una gran especie de lupa, y siempre está contextualizada por el contenido de la significación que uno le ponga. Y desde ahí, digo, no hay una ruptura de significación; entonces siempre es una experiencia subjetiva, creo. Yo no creo que sea una experiencia donde aparezca la alteridad, para nada, al contrario, creo que exagera la mismidad.

P: En tren de intimidades y de replanteos de ignorancias. Usted podría aclararme algo, siempre pensé que era un problema de traducción del alemán, la diferencia entre culpa y deuda. Y que la mala traducción decía “culpa”, aquello que Freud lo había traído como “deuda”. Me doy cuenta, por lo que usted dice, que hay algo previo. Estamos mucho más acostumbrados a ver, en función de la repetición, qué es lo que le pasó a un paciente, por cómo lo repite con nosotros, a pensar qué es lo que no le pasó, a pensar qué es lo que no tuvo, y que no tuvo nunca. Entonces, cuál sería la responsabilidad, o la deuda, o la idea de reparación, que uno podría tener, desde este punto de vista, tomando en cuenta aquello que no le pasó.

H. M.: Mientras usted hablaba yo lo encaraba desde no qué no tuvo o qué no le pasó, sino qué no dio. ¿No pasará por ahí también la deuda de lo que uno debió ser? si es que originariamente somos responsable de otro. O para ponerla más gráficamente: ¿a quién

no acaricié? Si la alteridad es fundativa, el otro es primero que yo, entonces en todo caso el otro se hará cargo de lo que no me dio a mí.

P: Se me ocurría pensar, escuchándolo, que a través del concepto de infinito y del concepto de ética en relación a la responsabilidad por el otro, estamos frente a un tipo de categoría ética que seguramente se debe oponer a una otra ética relacionada con el tema de la totalidad. Porque me da la impresión que estaríamos hablando de distintas éticas, porque la totalidad también debería tener un tipo de ética, una ética basada en este concepto de totalidad. Y que a lo mejor esta idea nueva, de acceder a esta apertura en relación a la responsabilidad por el otro, basado en algo que no se cierra, y como saliendo de la mismidad, inaugura otra concepción de la ética. No sé si lo piensa así.

H. M.: Bueno, Lévinas diría que en la totalidad no hay ética sino guerra. El se plantea desde que la guerra es el padre del Ser, a un hombre cuya familia murió toda en Auschwitz, y entonces el planteo de él es cómo llegamos adonde llegamos. Y lo mismo que Heidegger, dice: cómo llegamos al olvido del ser o al olvido del olvido de los dioses, él se plantea cómo llegamos a la guerra. Y dice: porque la guerra estuvo siempre, y la guerra es el pensar. Si pensás que el pensamiento está basado en la identidad y el tercero, o sea la diferencia excluida, te das cuenta que el pensar es eliminar. Entonces de ahí vendría, algo que no puedo desarrollar ahora, que son meses de, qué pasa cada vez que pensamos; ejercicio de qué estamos haciendo en el pensar, de la forma que nosotros llamamos pensar. Sintéticamente es la de excluir al tercero porque es diferente a nosotros, porque el pensamiento piensa sólo lo idéntico, $A = A$ es lo único coherente.

Y Lévinas no plantea una ética, plantea el sentido del acto ético; la ética viene después, por así decirlo. Lo que él quiere recuperar es qué acontece como acontecimiento ético antes de volverse ética. Ética en él recién empieza cuando aparece el tercero, o sea, frente a vos tengo que ser rehén, dejarme matar, etc., pero si al lado hay alguien, yo tengo que pensar qué es más conveniente, que yo sea rehén tuyo, que proteja al otro, y ahí se organiza una Etica.

Lo que él recupera es qué acontece en el acto ético. Y de

nuevo, como te digo y es lo que plantea en el prólogo de *Totalidad e Infinito*, para él el estado actual de lo que llamamos realidad, es la guerra.

P: Como el silencio fue una experiencia fundamental en su vida, en el convento, me gustaría escucharlo un poco, su reflexión sobre el tema del silencio, porque en la sesión, muchas veces, el analista lo padece; es una experiencia de enorme padecimiento el silencio.

H. M.: En realidad no, digo, existe mucho eso de hablar del silencio, pero el silencio precisamente es no hablar. No creo que el silencio sea una experiencia de padecimiento. Para mí el silencio es el lugar de la fecundación de la palabra. En todo caso, la experiencia de padecer el silencio sería cuando tendría que estar una palabra que no está; pero el silencio es simplemente el saber que lo que va a acontecer no puede estar porque es nuevo. Creo que esa sería la diferencia entre un silencio de ausencia y un silencio de promesa. Porque no hay silencio para nosotros, de nuevo, como no hay adentro y afuera, no hay tampoco la dicotomía silencio y palabra. Es flujo y reflujo de la experiencia de la expresión.

P: Me costó seguirlo cuando usted dijo que era falta de palabra, cuando se padece.

H. M.: Sí, mientras que en el otro silencio no, en el otro silencio se sabe que no hay palabra porque se espera que nazca. En vez en el silencio del padecimiento es como una palabra ausente, pero que está la palabra ya, lo que no está es dicha, en vez en el silencio no nació todavía. Sería, por decirlo así, casi como el aislamiento o la soledad, uno es la identidad con uno y la otra es la separación de los otros.

M. M. S.: Hugo una última cuestión, Lévinas dice muy hermosamente el tema del “*il y a*”, de ese murmullo que el niño teme de la noche. Por favor nos podés decir algo de eso y te dejamos callar.

H. M.: En realidad el “*il y a*”, el “hay”, que él lo toma de Blanchot, es el tema de la totalidad llevado a la subjetividad. Es

la experiencia que uno tiene... es decir, en vez de estar la angustia en la nada, en Lévinas la angustia está en que haya. De algún modo, lo que va a abordar Sartre, aunque sin poder salir nunca de eso. Pero es la experiencia de lo cósmico de la realidad, o sea, el fascismo de que uno abre los ojos y ya el mundo está ahí. Digamos, es esa experiencia del peso y de la claustrofobia de ser, que es lo que llama a empezar a buscar la fisura por donde salir, de otra cosa que la de estar pegado a uno mismo. Pasa por ahí, es esta experiencia primera del murmullo de una realidad que no deja fisura para otra cosa que ella.

M. M. S.: Gracias Hugo, y hasta nuevamente aquí ... pronto.

Hugo Mujica
Libertad 1626
C1016ABH, Capital Federal
Argentina

Marta Martínez de Saénz
Hipólito Irigoyen 1642
C1089AAF, Capital Federal
Argentina