

Del fundamento pasivo y traumático del significar. Levinas y Lacan.

I Introducción.

Podría decirse que uno de los motivos que rigen todo el impulso de la filosofía levinasiana es el de desmentir el primado del ámbito fenomenológico o la exclusividad de la significación *fenomenal*, señalando frente a ésta otro modo de “significar”: el de aquello que no es fenómeno, que no puede reducirse a vivencia de mi conciencia, a identidad reunida a partir de la multiplicidad de sus escorzos y, de este modo, comprendida. “La fenomenología es un método filosófico, pero la fenomenología – comprensión por iluminación- no constituye el acontecimiento último del ser” (Levinas, 1977:54). Este «acontecimiento último del ser» –que se referirá en la segunda obra capital de Levinas a lo “de otro modo que ser”- se busca en la significancia ética, la de la alteridad del otro, la de aquello de él que, en cuanto inasumible, inquieta mi actividad sintética y, aun cuando no se muestra, significa *de otro modo*. El límite de la Fenomenología se encuentra, para Levinas, en que no pone límites a la noematización¹. Para Levinas, la alteridad del otro y su afección no son comprensibles, no son *nóema*, no son fenómenos ni es su destino la fenomenalización. Se trata de una alteridad ética, se trata de aquello del otro que no es reductible a un *logos*, de su afección inasumible y por eso traumática, de aquello que no puedo comprender pero que, precisamente porque no puede integrarse en las síntesis de identificación de mi conciencia, y sin embargo, me *afecta*, me *inquieta*, es la condición de posibilidad de mi trascendencia del encierro monádico. A esta trascendencia se refiere Levinas en el prefacio a *Totalidad e Infinito* cuando habla de la “aspiración a la exterioridad radical”, (Levinas, 1977:54). El acceso a la exterioridad radical del otro no está enmarcado en la estructura *nóesis-nóema*: sólo puede ser ético. El encuentro con la alteridad del otro se produce en la conmoción de mi conciencia que su proximidad realiza, en la interpelación que su diferencia aún no

¹ “(..) Au plan de l’intentionnalité langagière, soulignons que les deux axes de la sémantique des *Recherches logiques*, à savoir l’axe référentiel de l’acte intentionnel visant un objet, et l’axe idéalisant qui permet la réitération des actes d’expression, selon leur unité idéelle de signification, ces deux axes donc sont ici subvertis à la faveur d’un passage global du *sens* à la *trace* que l’on peut décrire à la fois comme basculement de l’omnitemporalité de l’idéauté du sens à la *pré-temporalité* de l’assignation traumatique à la responsabilité, comme retournement de l’acte intentionnel (donation du sens) en une archipassivité d’une affection...comme la conversion d’une *signification* idéelle théorétique et sans sujet à un acte de communication éthique qui me fait responsable de l’autre au prix d’une blessure”, (Duportail, 2005 :23).

reducida a síntesis alguna produce en mí, revelándome a la vez esta diferencia y mi situación de asignado a ella, de sujeto a ella en mi vulnerabilidad a su afección.

En *Totalidad e Infinito* este ámbito de significación que es anterior a la fenomenalización se llama *ética o metafísica* y designa la relación que va hacia el otro como Deseo y no como saber. En *De otro modo que ser o más allá de la Esencia* (Levinas, 1987), la relación entre lo fenoménico y lo no-fenoménico se expresa lingüísticamente por la dialéctica del Decir y lo Dicho. El Decir designa mi exposición vulnerable al otro, la revelación de su *rostro* en su afección e inquietud de mi identificación y la respuesta de *sustitución* que provoca en mí. Lo Dicho en que el Decir es recogido lo traiciona ya y significa el lenguaje nominal que corona el proceso de identificación de la conciencia fenomenológica. La significación de lo Dicho, aunque es primera en el orden del aparecer, es segunda en el orden del sentido, porque halla su significancia en la relación ética, en el Decir traicionado en toda identificación. La filosofía levinasiana convoca, por ello, a una reducción de la reducción, para seguir en lo Dicho la huella del Decir. El sentido del ser se deriva de lo otro que él, la significación de lo Dicho remite a la significancia del Decir, la razón como *logos* racional tiene su fuente en la razón como proximidad. El lenguaje, en su verdad fenomenológica, “aparecería antes bien como la relación asimétrica de un sujeto *sensible* a ese no-objeto que es el otro”, y en ese sentido portaría necesariamente “en la organización misma de sus funciones esenciales (significar, comunicar, etc), los estigmas de esta relación *an-árquica* inconmensurable con el campo de la conciencia de objeto”².

Levinas juega la indexicalidad de la enunciación en contexto –el sujeto es huella del Otro en sí- *contra* la expresividad lógica de los enunciados, su esencial intención de un objeto en medio de la significación. Ya no es más una *donación de sentido sino una indicación de herida la que se juega en la archi-pasividad de una sustitución significativa del uno al otro, al precio de una carne expuesta a la persecución del Otro, cuyo único texto mudo y estigmático es: heme aquí*³.

² “...Le langage –dans sa vérité phénoménologique, apparaîtrait bien plutôt comme la relation dissymétrique d’un sujet *sensible* à ce *non-objet* qu’est autrui. Par suite, le langage porterait nécessairement, lui aussi, dans l’organisation même de ses fonctions essentielles (signifier, communiquer, etc), les stigmates de cette relation *an-archique*, inconmensurable au champ de la conscience d’objet”, (Duportail, 2005: 24).

³ “...Levinas joue l’indexicalité de l’énonciation en contexte –le sujet est trace de l’Autre en soi- *contre* l’expressivité logique des énoncés, leur essentielle visée d’un objet au moyen de la signification. Ce n’est plus une *donation active de sens* mais une *indication de blessure qui se joue dans la archi-passivité d’une*

Como se ve, el señalamiento levinasiano de una significancia anterior a la significación de lo Dicho es correlativo de una revalorización de la sensibilidad en su inmediatez y en sus caracteres originarios, como vulnerabilidad y exposición al gozo y a la herida; con otras palabras: como la encarnada susceptibilidad del sujeto a la afección del gozo –felicidad y complacencia en sí- y de la herida –inminencia del dolor-. Lo sensible, antes de ser materia del conocimiento, es pasividad pura, exposición a la afección, vulnerabilidad, “inmediatez a flor de piel” que al ser asumida por el conocimiento y referida en la intuición a lo universal, aparece ya “desensibilizada”, anestesiada o suspendida. En ese sentido, el saber supone una ruptura con la inmediatez de la sensibilidad y, de algún modo, una abstracción.

Estos dos rasgos de la filosofía levinasiana, expresados desde su comprensión del lenguaje en clave de diferencia discursiva entre Dicho y Decir, a saber: esta diferencia y su correlativa valoración de la sensibilidad *qua* vulnerabilidad, autorizan, a nuestro criterio, la relación con la distinción psicoanalítica entre enunciado y enunciación. No se trata sólo de las similitudes que estos rasgos permiten encontrar entre Levinas y Lacan, sino sobre todo del lugar que ellos ocupan en ambos al interior de sus desarrollos teóricos. Tanto en Levinas como en Lacan, el traumatismo de la afección es *necesario* o condición de posibilidad de la constitución de la subjetividad humana en cuanto tal. Trauma paradójico: escapando a la significación sería, sin embargo, constitutivo de la subjetividad y origen de toda significación posible, en posesión de una función cuasi-trascendental. Por otra parte, el correlato de este carácter constitutivo del trauma es, en ambos, la *revalorización de la sensibilidad*, del goce –a la vez disfrute y sufrimiento- en cuyo seno hace su aparición lo traumático.

En los párrafos que siguen nos referiremos a algunas tesis centrales de la comprensión del lenguaje inherente al psicoanálisis lacaniano. La apuesta de este artículo es *repensar* el pensamiento levinasiano desde esta referencia⁴, lo que no supone en ningún sentido un desconocimiento de la diferencia epistémica que se pone en juego. En el mantenimiento de esta diferencia reside, a nuestro criterio, la fecundidad de esta

substitution signifiante de l'un à l'autre, au prix d'une chair exposée à la persécution de l'Autre, dont l'unique texte muet et stigmatisé est: me voici!”, *Ibid*, p. 25.

⁴ Como bien señala Duportail en el libro ya citado, la apuesta bien puede contribuir, en el otro extremo de esta relación, al programa de una elucidación fenomenológica del psicoanálisis.

puesta en paralelo; no pretendemos, por ello, solaparla en nuestro desarrollo y esperamos que quede puesta en evidencia de modo suficiente a lo largo del texto⁵.

II El lenguaje como intento de sutura de la falta.

En primer lugar, nos referiremos a lo que falta, o simplemente a “la falta” en expresión psicoanalítica. ¿Qué es eso que falta y de qué orden es? ¿Qué *status* tiene? Aclarado esto expondremos en qué sentido el lenguaje viene a intentar suplirla, a ocupar su lugar.

La cuestión de la falta puede ser abordada desde diferentes frentes y es difícil decidir desde cuál hacerlo. Podríamos empezar diciendo que la cuestión de la falta remite a la del sujeto escindido y a la de la muerte y, consecuentemente, a las problemáticas de la castración, de la labilidad del objeto de la pulsión, de los laberintos del deseo y la estructura del significante.

El sujeto humano no es un individuo de la naturaleza. En él, la necesidad nunca es mera necesidad⁶. “El ser humano se complace de sus necesidades, es feliz de sus necesidades”, dice Levinas⁷. El Psicoanálisis explica que entre la necesidad y su objeto, media en el hombre el lenguaje. Dado el desamparo inicial, el niño, para alimentarse, ha de articular una demanda: un llanto, un grito...Demanda que deberá ser interpretada por la madre, y a la que responderá de modo adecuado –alimentando al niño- o inadecuado –por ejemplo, interpretando que tiene sueño en lugar de hambre. Haya sido o no satisfecho en su necesidad, el niño, por ser hablante y sexuado, verá decepcionada su demanda, pues la demanda no expresa sólo la necesidad sino también aquel deseo de completud que la satisfacción de la necesidad no colma. Por su parte, en esta relación primordial, también está en juego el deseo de la madre, quien formula su propia demanda al niño. Si la demanda se obtura por una respuesta anticipada y masiva a lo que prevé como posibles necesidades del niño, las consecuencias podrán ser patógenas. Es decir que, para que sea posible la emergencia del deseo, es inevitable una diferencia

⁵ Es menester dejar en claro, sin embargo, que esta apuesta se realiza desde una perspectiva filosófica, que es la de nuestra formación. Pedimos disculpas por las “torsiones” que el intento de traducción que implicó este trabajo realice involuntariamente sobre el espacio del discurso psicoanalítico.

⁶ “La vida que yo gano no es una existencia desnuda; es una vida de trabajo y alimento; hay allí contenidos que no sólo le preocupan, sino que la «ocupan», que la «entretienen», de los que ella es gozo. Aún si el contenido de la vida asegurara mi vida, el medio es en seguida buscado nuevamente como fin y la persecución de este fin llega a ser fin a su vez. Así, las cosas son siempre más que lo estrictamente necesario, forjan la gracia de la vida”, (Levinas, 1977: 130-131).

⁷ *Ibid*, p. 133.

entre lo que se espera y lo que se recibe, entre la necesidad y la demanda. La castración en la madre es necesaria para que el deseo del niño pueda surgir. Podemos encontrar ya aquí una primera articulación de la “falta”.

En segundo lugar, la falta aparece en el contexto de la triangulación edípica, como *castración simbólica*, ligada a la experiencia de la diferencia de los sexos. Todo niño, según ya Freud había precisado, sostiene tempranamente en su fantasía la premisa de la no-diferencia entre los sexos. La confrontación con la experiencia de que “algunos tienen” y “otras no tienen”, patentiza la diferencia y hace caer la pretensión de totalidad cuya defensa articulaba la premisa. La experiencia de la diferencia implica la experiencia de la parcialidad inherente al sujeto. La dinámica de las relaciones triangulares edípicas tendrá su motor en esta experiencia y sus consecuencias. El resultado positivo del complejo de Edipo será el desprendimiento del sujeto del lugar primario del aprendizaje, del cuerpo de referencia primero: de la madre. Allí hay otra vez un corte necesario a la estructura del sujeto, operado por una ley simbólica puesta en vigor por la función del padre: la ley del incesto. “Si la prohibición del incesto no incidiera sobre los datos del aprendizaje sexual, si no «marcara» al cuerpo erógeno del sujeto, podría ocurrir hasta la ruina completa de su historia de ser sexuado. La teoría ha bautizado dicho corte con el nombre de castración” (Masotta, 2006:45). Para la génesis de un sujeto, es necesaria la privación, el corte que agujeree por la instauración del orden simbólico lo pleno de lo real, instituyendo un vacío que quiebre la totalidad y establezca un límite. Lo real es el lugar donde todo es posible. Esa posibilidad total es la que será limitada por la operación de la castración. “Nuestro sujeto del inconsciente sólo aparece como el correlato de un agujero abierto en lo infinitamente pleno. El sujeto sólo sobreviene como *Uno* allí donde lo real está afectado por una falta” (Nasio, 2004:102).

La experiencia de la diferencia de los sexos se expresa como la falta de un significante en la cadena de significantes que constituyen el inconsciente: el significante que falta es precisamente aquel que podría establecer una relación de completud entre lo masculino y lo femenino. Lacan expresa esta situación estructural con la fórmula: “No hay relación sexual”.

La dificultad estructural del sujeto humano con la sexualidad tiene que ver con la indeterminación del objeto de la pulsión, objeto que no viene dado o predeterminado por el instinto, como en el caso del animal, sino que es lábil y, consecuentemente, ingresa en los laberintos del deseo que el corte de lo simbólico sobre lo real diseña.

En relación a las características subjetivas de esta falta, de este corte en lo real (orden de hecho) que es instaurado por un orden simbólico (orden de derecho) podríamos decir:

a-la falta no es algo anodino sino que constituye para el sujeto parlante un traumatismo: El sujeto no quiere saber nada de eso que la decepción de la premisa universal introduce: que hay “corte” en lo real, fisuras, agujeros, heridas, a saber: la castración. El niño no quiere saber nada de la diferencia de los sexos. Esa temprana relación al saber es constitutiva de la sexualidad. Lo traumático procede del hecho de que la sexualidad humana está parasitada por el discurso, posee una lógica independiente de las determinaciones biológicas y dependiente de la significancia del lenguaje, es decir, dependiente de la efectuación de la estructura.

b-La falta es estructural y estructurante del sujeto.

c-La falta no es absoluta sino relativa a una intención, a un orden de derecho. Se debe al desfase entre una intención y la plenificación de la significación⁸ que no da lo esperado.

El efecto de esta condición estructural es el inconsciente, el hecho de que en lo dicho se dice otra cosa que no se sabe, el hecho de que se porta un saber al que se está sujeto ignorándolo. Se define al inconsciente como un saber porque posee una lógica propia –en cada caso singular- y autónoma, que se evidencia en la puesta en primer plano de un decir que no sólo no tiene sentido para el hablante o el interlocutor, sino que además no está destinado a recibir uno. Desde la terminología de Saussure retomada por Lacan: un significante es lo que representa a un sujeto para otro significante, que no está destinado a quedar ligado a un significado sino que remite a otro significante de la cadena que conforma el inconsciente⁹. Se trata de un “saber”, además, en tanto hace advenir involuntariamente un decir en un dicho circunstancial –palabra, gesto o acto-, y lo hace volver a advenir reiteradamente al lenguaje hablado o corporal, siempre en el momento oportuno para interrogarnos de modo pertinente. Aparece en el momento justo como el elemento adecuado para suscitar en el paciente o en el analista una nueva pregunta.

Por otra parte, la condición estructural de la falta hace posible esta dinámica, en tanto tiene por efecto que ese saber inconsciente posea una estructura: se articule al

⁸ En términos fundamentales de la Fenomenología husserliana.

⁹ A diferencia del signo, que es algo que significa para alguien, el significante “sólo es significante para otros significantes”.

modo de un conjunto de elementos discretos bordeado por un elemento que ha sido extraído de su trama. Un conjunto menos uno, bordeado por ese uno. El elemento extraído de la trama deja un agujero en la trama o en la cadena y, por ello mismo, está limitado en su borde. La falta de un elemento en la trama da consistencia al conjunto (limitándolo) y al mismo tiempo asegura la dinámica interna de sus elementos. Porque el conjunto no es un todo pleno sino agujereado, la cadena de los elementos que lo conforman –llamados por Lacan *significantes*- está en constante movimiento¹⁰.

Como consecuencia de todo esto, el sentido no pertenece, para el psicoanálisis, al signo ni al “yo” emisor del discurso, sino que se constituye retroactivamente por efecto de la circulación de la cadena significativa y la asociación incesante de un significativo con otro significativo (metonimia). “El alcance del sentido desborda infinitamente los signos manipulados por el individuo” (Lacan, 1983:320), dice Lacan. Por lo tanto, el significativo no conlleva un sentido unívoco y final. Cada nuevo significativo provocará una nueva modificación del sentido.

La dimensión simbólica del lenguaje genera ese resto inarticulable que falta, esa falta estructural que hace imposible un sentido único, pleno y cerrado. Apresado en lo ilusorio del “yo” que pretende ser dueño de su discurso, apresado en la función del lenguaje como *dicho* o significación, el sujeto da la espalda a la emergencia de la verdad.

Yo del dominio ilusorio sobre los signos, apuntalado en el desconocimiento del carácter de significantes que en realidad éstos poseen. Yo que, al constituirse en obstáculo para la producción del sentido, determina que la precipitación de este último sólo sea posible allí donde su discurso sólido y coherente tropieza, se enreda, vacila; donde se denuncia la verdad que él pretende ignorar: su imposibilidad de dominar el lenguaje que en realidad lo domina.(...) En la lengua falta entonces un sentido «propio» de las palabras, toda ella es metáfora, sustitución de un real ausente (Braunstein *et al.*, 1999:112).

La palabra está en lugar de otra cosa que falta¹¹, la satisfacción que procura, (satisfacción ligada a la búsqueda y el deseo que articula) tanto vela como devela el

¹⁰ Que el inconsciente está estructurado como un lenguaje no significa sino que es una estructura cuyo elemento constitutivo es el significativo o, con otras palabras, que obedece a una lógica: la lógica de los significantes, que es un ordenamiento significativo que se manifiesta sin cesar.

vacío que intenta cubrir. Y, por ello mismo, esas satisfacciones no serán nunca más que sustitutos fallidos.

“No hay metalenguaje”, decía Lacan para expresar esta situación: es decir, no hay un punto de referencia externo que pueda convertir al lenguaje en código unívoco y exacto. “La última palabra, la palabra que vendría a cerrar el sentido definitivamente, es seguida siempre de otra. Después de decir, aún resta qué decir. *Aún* es el lugar del deseo, imposible de silenciar” (Lacan, 1974).

III El lenguaje y su articulación con el goce.

Para el psicoanálisis, lenguaje y goce no se encuentran en una relación antinómica: “Sólo hay goce en el ser que habla y porque habla. Y porque sólo hay palabra en relación con un goce que por ella es hecho posible a la vez que coartado” (Braunstein, 2005:13). ¿Qué significa esto? En el ejemplo dado anteriormente para mostrar cómo el niño debe demandar para ver satisfecha su necesidad y depende de la interpretación de un otro para alcanzar el objeto de esa satisfacción, se ve ya claramente lo que esta cita que leímos señala. El otro no puede satisfacer plenamente esa demanda, porque esa demanda es imposible de satisfacer. Pide el todo, y el otro, en cuanto otro limitado (“castrado”, “atravesado por el lenguaje”) no tiene con qué responder a eso. De modo tal que el niño alucinará el objeto de deseo (el pecho), el que se convierte en un sustituto del objeto total. Que ese deseo total que es el goce aparezca recién en un ser que habla y porque habla se explica, por un lado, por el desvalimiento de la situación “natural” del hombre: el instinto se halla en él debilitado: no puede subsistir sin otro que le provea los objetos de sus necesidades. Inserto ya en una relación en este nivel básico, el hombre no es nunca un ser de meras necesidades. El instinto provee al animal el objeto y los mecanismos para obtenerlo. El niño, en cambio, debe pedir y en esta relación primordial entran ya en escena elementos que dependen de lo simbólico (del deseo de la madre, del lugar de ese hijo para la madre, etc). Por otra parte, el goce se define como el deseo imposible y lo que lo caracteriza como tal imposible es el corte que opera el lenguaje: el corte que el lenguaje ha operado en el Otro encargado de responder a la demanda del niño (y que lo ha constituido como sujeto barrado, tachado), el corte que la castración (La Ley fundamental y universal de la prohibición del incesto) impondrá al niño y que lo constituirá, a su vez, como sujeto en falta.

Y no es que el deseo esté desnaturalizado por la alienación y por tener que expresarse como demanda por medio de la

palabra; no es que el deseo caiga bajo el yugo del significante o que éste lo desvíe o lo trastorne, no, es que el deseo sólo es deseo por la mediación del orden simbólico que lo constituye como tal. La palabra es esa maldición sin la cual no habría sujeto, ni deseo, ni mundo (Braunstein, 2005:17).

El deseo es el goce ya limitado por la apelación subjetivante del Otro. La intervención del Otro es así antitética del goce pleno, real sin agujeros ni cortes del que es necesario ser desalojado para devenir sujeto. El Otro, puerta de acceso a lo simbólico, expulsa del paraíso y lo constituye como perdido. La palabra es siempre palabra de la Ley que prohíbe el goce. “A partir de entonces está cerrado el camino de regreso a la Cosa [al objeto total, al goce pleno] y sólo queda el del destierro y la habitación en el lenguaje” (*Ibid*).

La amalgama entre el goce, como aspiración al goce total imposible o como goce limitado, traducible por el deseo, y el lenguaje es evidente desde entonces. El goce, que es goce del cuerpo y por el cuerpo, es bordeado por el lenguaje, pero permanece inefable, como lo heterogéneo al lenguaje. En tanto tal, hace su aparición cada vez que la palabra falla y el paciente es superado por un decir que ignoraba.

Por ello, el inconsciente estructurado como un lenguaje depende también del goce, que le es extraño, que el lenguaje no logra expresar, aunque sí circunscribir. En este sentido, cabe señalar que una de las funciones del análisis es circunscribir el goce con el recurso a la palabra.

Esta función del lenguaje implica ineludiblemente una particular relación con el goce y por ello cabe señalar que “...el goce ejerce un efecto específico sobre los diferentes niveles lógicos superiores del lenguaje”¹². Este efecto puede describirse en tres direcciones fundamentales:

a) La palabra no se reduce a una función signitiva: es también goce, satisfacción parcial.

b) El sentido de las palabras no se reduce a su significado. Remite a los significantes que circunscriben el goce real. Y el goce, como real, es aquello que no cesa de no escribirse, por lo que:

c) Hace participar al lenguaje de una dinámica de la que vive sin saber: En tanto el lenguaje queda sometido a la dinámica del deseo, cuyo motor y energía es el goce, es decir, al movimiento metonímico del deseo que aspira a esa totalidad imposible, negada

¹² «...la jouissance exerce un effet spécifique sur les différents niveaux logiques supérieurs du langage.», (Duportail, 2005:113).

en el punto de partida pero anhelada como horizonte al mismo tiempo inalcanzable y esperable, el lenguaje se constituye como intento siempre fallido de apresar lo inapresable, es decir, como respuesta a un imposible.

En tanto el lenguaje nunca es mero lenguaje significativo, residen en él para el hombre amenazas más graves que las de la sintaxis errónea. Del lenguaje en su relación al goce pende el acceso del hombre a la subjetividad y en su escenario se ponen en juego los elementos nodales que darán por resultado una determinada posición subjetiva.

IV Conclusiones. Consecuencias para la comprensión de la relación entre Decir y Dicho.

Para los autores de referencia en este trabajo –Levinas y Lacan-, la afectividad entendida como goce o vulnerabilidad atravesados por el Otro es condición de posibilidad de la razón. Hay aquí ya un punto de apoyo desde el que pensar su cercanía, al menos, formal.

Por caminos distintos, Levinas y Lacan resultan aliados a la hora de poner en tela de juicio la reducción del lenguaje a su función signitiva, en nombre de esa dimensión proto-lingüística en que lenguaje y afecto, lenguaje y sensibilidad, lenguaje y goce se co-originan. Pretender la univocidad absoluta, desligar lo Dicho de aquello de lo que vive, es correr el riesgo de la inhumanidad, porque la humanidad –el lenguaje humano-se articula en un goce atravesado por el lenguaje (por el límite y la finitud, por la interpelación del Otro) que hace posible un mundo como espectáculo ofrecido y como mundo compartido y que asocia lo cuerdo a la posibilidad del deseo, goce limitado, condición de posibilidad de una relación ética –en el sentido levinasiano. Condición de posibilidad de la razón, entendida ya no como la certeza intocada, no atravesada ni agujereada que supone la negación de la alteridad, sino como razón lingüística, intencionalidad responsiva “que puede conocer la alienación en otro que la atraviesa de parte a parte y por consecuencia la pone permanentemente bajo tensión sin suprimirla” (Duportail, 2005:14).

---o0o---

Referencias Bibliográficas:

- Braunstein, Nestor *et al.*, (1999), *La re-flexión de los conceptos de Freud en la obra de Lacan*, México, Siglo XXI.
- Braunstein, Néstor, (2005), *El goce, un concepto lacaniano*, México, Siglo XXI Editores.
- Duportail, Guy-Félix, (2005), *Intentionnalité et Trauma, Levinas et Lacan*, Paris, L'Harmattan.
- Lacan, Jacques, (1983), *El Seminario, II, "El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica"*, tr. Irene Agoff, Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, Jacques (1994), *El Seminario, IV, "La relación de objeto"*, tr. Enric Berenguer, Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, Jacques (1987), *El Seminario, XI, "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis"*, tr. Juan Luis Delmont-Mauri y Julieta Sucre, Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, Jacques (1981), *El Seminario XX, "Aun"*, tr. Diana Rabinovich, Delmont-Mauri y Julieta Sucre, Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, Jacques (1974), *Los incautos no yerran (Los nombres del padre)*, Seminario inédito.
- Levinas, Emmanuel, (1987), *De otro modo que ser o más allá de la Esencia*, tr. Antonio Pintor Ramos, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Levinas, Emmanuel, (1977), *Totalidad e Infinito, Ensayo sobre la Exterioridad*, tr. Daniel Guillet, Salamanca, Sígueme.
- Masotta, Oscar, (2006), *Lecciones de Introducción al Psicoanálisis*, Barcelona, Gedisa.
- Nasio, David, (2004), *Cinco lecciones sobre la teoría de Jacques Lacan*, Barcelona, Gedisa.