

Filosofia de l'amor i la mort

Emília OLIVÉ VIDAL
Societat Catalana de Filosofia

Fa falta molta abnegació per no plantejar-se com a subjecte únic i absolut.
Simone de BEAUVOIR

RESUM: Per què l'amor i la mort formen sovint una parella tan benvinguda? Sabem que l'art ha recreat amb plaer la passió tànica que sembla que subjau sota les relacions eròtiques. Però, és solament un tòpic estètic, o és la manifestació (potser la més acabada) d'una construcció simbòlica violenta que domina arreu? I molt especialment, en quina mesura la filosofia occidental pot haver-hi col·laborat? Rastrear-la és un dels objectius del present text, amb la intenció d'inserir el fenomen de la violència (dita «domèstica») dins els *gender studies* i els estudis filosòfics en general. Es tracta d'abordar la «violència de gènere» des de la perspectiva d'una ontologia que ha construït una identitat masculina violenta (amb si mateix i amb els altres), i essencialment exclouent de qualsevol alteritat, sobretot la femenina. Segons això, la violència de gènere es fonamenta en una filosofia que construeix un jo també violent, la primera víctima del qual és la intersubjectivitat; és a dir, una subjectivitat totalitària, pretesament universal, que refusa l'alteritat i subsumeix en el seu si —homogeneïtzant-les— totes les diferències. Si l'amor és el *topos* privilegiat de la intersubjectivitat més íntima, no sembla estrany que, davant aquesta impossibilitat de construir-la, sovint les relacions amoroses esdevinguin relacions tàniques envers l'altre. D'aquí que sigui tan fàcil passar de l'anul·lació simbolicofilosòfica de la feminitat al seu anorreament i mort en l'ordre del real. I, en aquesta síntesi d'amor i mort, la filosofia occidental hi té una responsabilitat ètica i política que l'acadèmia quasi sempre ha obviat i gairebé mai no ha assumit com a pròpia. Tanmateix el seu rastre es fa visible arreu, en especial en moments privilegiats com són les figures de la consciència que emergeixen de la dialèctica amo-esclau de Hegel, l'aporètica mirada d'un subjecte que (es) cosifica allà on es diposita, en Sartre, i fins i tot (encara que sembli paradoxal) en la fenomenologia de l'Eros de Levinas. Resseguir-los des d'aquesta òptica més crítica és també una de les propostes del present treball.

PARAULES CLAU: intersubjectivitat, feminitat, amor, mort.

LES XIFRES DEL FEMINICIDI O QUÈ LI PASSA A LA FILOSOFIA?

M'agradaria començar posant sobre la taula dos fenòmens que m'amoïnen i que crec que estan íntimament aparellats. En primer lloc, constatar un fet que, per a mi, representa un escàndol ètic de dimensions planetàries: el feminicidi; el fet que, ara i aquí, milions de dones de tot el món siguin maltractades, torturades i finalment mortes, únicament per la seva condició femenina. Les xifres que ens parlen d'aquesta omnipresent «cultura de la violència» són esgarrifoses, encara que tothom reconegui que només són la punta de l'iceberg del fenomen. Repassem-les. Fins a l'any 1995, l'ONU (a la IV Conferència Mundial de Pequín) no s'ocupa del problema de la violència de gènere, tot destacant la greu amenaça que suposa per a un segment d'entre el 20 i el 50 % de la població femenina del planeta; mentre que la Unió Europea ho farà per primera vegada l'any 1999 encarregant un eurobaròmetre que revela que més de set milions i mig de dones comunitàries admeten patir aquesta forma de violència. A casa nostra, les xifres tampoc són millors: es calcula que a Espanya hi ha dos milions i mig de dones maltractades (de les quals només el 25 % es reconeixen com a tals), i tot i tenir una llei pionera contra la violència de gènere, el 2006 van morir noranta-tres dones a mans de les seves parelles (a raó d'1,8 dones per setmana).¹ Un degoteig de víctimes al qual ja ens anem acostumant. En segon lloc, voldria ressaltar el fet que, en tots els casos, la «causa» del maltractament i de la mort de les dones és l'amor que se'ls professa. Novament, les estadístiques a casa nostra són esclairidores: el 95 % de les dones assassinades han mort quan han decidit separar-se i posar fi a un amor que les humiliava. La conciliació dialèctica d'Eros i Tàntos causa força perplexitat (malgrat que «morir per amor» sigui un dels tòpics que Occident hagi cultivat i embellit amb més predilecció), així com també el fet que la víctima d'aquesta manera d'entendre l'amor quasi sempre pertanyi al gènere femení.

Dues constatacions que crec que demanen una explicació. Per què la «dominació masculina» (Bourdieu *dixit*) present en totes les formes de poder (polític, econòmic, social, simbòlic, etcètera) ha impregnat també les relacions d'intimitat? Per què l'amor i la mort han arrelat tant en les nostres mentalitats, talment fossin una parella inseparable? I encara més, quina responsabilitat pot tenir la filosofia també en tot això? Per una banda, xoca comprovar que els filòsofs, sempre tan disposats a analitzar i criticar la intolerància, el sofriment i la mort (penso, per al cas, en les crítiques que alguns han aixecat contra la violència terrorista al nostre país), tanmateix mai no han aixecat la veu ni han demanat amb igual contundència «tolerància zero» contra la violència que pateixen les dones. D'altra banda, hi hauria una responsabilitat de la pròpia filosofia (i no només dels qui l'exerceixen) pel que fa als seus fonaments històrics, en la mesura en què han col·laborat a formar el conjunt d'idees i estructures

1. Dades extretes de les pàgines web del Centro Reina Sofía para el Estudio de la Violencia (<<http://www.gva.es/violencia>>) i de la Federación de Asociaciones de Mujeres Separadas y Divorciadas de España (<<http://www.separadasydivorciadas.org>>).

simbòliques (androcèntriques) sobre la subjectivitat que han propiciat la violència de gènere. De fet, sota conceptes pretesament universals sobre l'humà, l'«acadèmia» ha definit una filosofia de la identitat exclusivament masculina, caracteritzada per l'emmirallament i l'exclusió, i que per això mateix ha generat greus problemes de relació amb els altres; problemes que s'han pensat amb els noms d'alteritat, diferència o intersubjectivitat (o amb categories més sociològiques i «modernes» com són pluralisme i multiculturalitat). Fa temps que la filosofia ha pres consciència del fet que ha construït un «jo» fort que només ha sabut instaurar relacions de domini sobre l'altre, que tan sols ha cercat en ell el seu reconeixement; i ens ha acostumat a visualitzar-lo amb la cara de l'immigrant, el refugiat, l'*homeless*, el gitano, l'homosexual, el palestí, etcètera. Però potser ha estat la figura del «jueu» (el *pària* d'Arendt o l'*homo sacer* d'Agamben) la que simbòlicament i històricament millor l'ha significat. Sense voler-li discutir el caràcter paradigmàtic, tanmateix crec que el seu estatut radical amaga que hi ha altres alteritats tan universals i properes que ens són gairebé invisibles. Em refereixo a l'encarnada per les dones. Quan l'«estat d'excepció» (seguim amb Agamben) ja no és el camp d'extermini, sinó la pròpia llar, aleshores és que el problema de relació té unes magnituds tals que no és estrany que ens passi desapercebut. Repensar aquesta ètica que agermana l'amor i la mort amb la feminitat, i provar de desocultar l'ontologia totalitària que l'ha fet possible, pot ser la feina d'una reflexió que sospiti que, així com l'antisemitisme no ha estat mai un problema dels jueus, així tampoc la violència i el feminicidi no és només «un problema de les dones».

DE L'ONTOLOGIA DEL JO A LA DIFÍCIL INTERSUBJECTIVITAT

Des de la fenomenologia hegeliana, sabem que la història de la filosofia occidental narra la història de la configuració de la subjectivitat. Fou Plató qui va marcar definitivament la categoria que en permetria la comprensió: el *logos* i la raó. Ara bé, què hem entès per racionalitat? La capacitat de captar la realitat (i nosaltres en ella) a través de conceptes abstractes i universals de caire permanent, capaços d'allunyar la diversitat i la mutabilitat del que ens envolta. El fet és que, segons Nietzsche, patim una por patològica al canvi i a l'heterogeneïtat, de tal manera que la raó només se sent segura quan pot aconseguir una categoria única que substitueixi la multiplicitat del real. Psicologismes a banda, la veritat és que molts filòsofs contemporanis han analitzat l'essència «totalitària» d'aquesta racionalitat (des de perspectives diferents, la podem trobar en Heidegger, Arendt, Weil, Benjamin, Adorno, Levinas, Foucault i Agamben):² el subjecte pensa el real sota conceptes-*logos* totalitzants (homogenis

2. Algunes obres de referència són: Martin HEIDEGGER, *Serenidad*, Bogotá, ECO, 1960; Hannah ARENDT, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995; Simone WEIL, *La gravedad y la gracia*, Madrid, Trotta, 1994; Walter BENJAMIN, *Art i literatura*, Vic, Eumo, 1984; Theodor ADORNO i Max HORKHEIMER, *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 1997; Emmanuel LEVINAS, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1987; Michel FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, Mèxic, Siglo XXI, 2001; Giorgio AGAMBEN, *Homo Sacer*, València, Pre-Textos, 2006.

i instrumentals) que consideren insignificants les concrecions del singular. En aquest procediment racional, arrela la violència contra tot el que representa l'alteritat i la diferència, i lògicament ha d'impregnar també el subjecte que s'hi identifica. L'ésser humà es definirà com un subjecte plenament conscient de si, que recrea el món conceptualment per tal de reconèixer-se en tot allò que pensa; en definitiva, un subjecte violent davant l'altre, al qual es proposa reduir i dominar amb tots els mitjans teòrics i pràctics al seu abast. Estranya derivació d'aquesta raó que pretén salvar-nos del caos babèlic del real a base d'instaurar violència en la realitat. Però el problema que amenaça aquesta subjectivitat reclosa en la immanència és el solipsisme radical i la impossibilitat de dur a terme autèntiques relacions intersubjectives. Aquí comença la perplexitat d'una racionalitat acostumada a pensar (i viure) en constant oposició a l'exterioritat i que tanmateix necessita el reconeixement dels altres per tal d'afirmar la seva identitat. Un reconeixement difícil d'aconseguir per una consciència omnipotent (i narcisista) que arreu només se cerca a si mateixa, i per a la qual qualsevol intent de transcendència esdevé frustrat perquè implica sempre el retorn a l'homogeneïtat i la seguretat de la immanència. Aquesta frustració potser no costaria gaire de rastrejar-la en autors com Parmènides, Plató, Descartes, Leibniz, Hegel, Husserl o fins i tot Nietzsche i Sartre, perquè en ells es posa de manifest l'estratègia identitària per la qual el subjecte pensa l'altre des de si mateix, subsumint-lo sota categories totalitzants i subjectives, que el redueixen a ser només el seu *alter ego*. Des d'aquest horitzó «autista», es comprèn que les relacions intersubjectives hagin estat pensades i viscudes per la filosofia com un veritable problema, en especial aquella en la qual més posem en joc la nostra identitat: la relació amorosa. Recordem-ho en dos dels autors que potser més l'han tematitzat des d'òptiques diferents: l'existencialisme sartrià, com a confirmació del paradigma exposat i descripció descarnada del que hi ha, i l'eròtica levinasiana, com a model crític i intent (utòpic) de superació de l'anterior.

SARTRE O LES APORIES DE LA INTERSUBJECTIVITAT. EL DESIG D'UN AMOR IMPOSSIBLE

Són prou conegudes les pàgines de *L'ésser i el no-res* en les quals Sartre du a terme una fenomenologia de les relacions concretes que estableixen els subjectes, a partir de la categoria central de ser-per-altre. Una mica abans, l'anàlisi de la mirada³ —en tant que instrument d'aproximació precognoscitiva a l'altre— ha palesat que la construcció de la subjectivitat passa per la intersubjectivitat: el jo es descobreix sempre en contacte amb el proïme, i això sempre s'esdevé en el si d'una relació dialèctica i problemàtica, perquè, en la mirada que llenço sobre l'altre, em descobreixo com a subjecte i redueixo l'altre a ser el meu objecte; però inversament, en la mirada que l'altre diposita sobre mi reconec el seu ser-subjecte i a mi només com el seu objecte. D'aquí que la relació intersubjectiva aparegui sempre com una lluita, perquè des de

3. Jean-Paul SARTRE, *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1979, tercera part, capítols I (IV, «La mirada», p. 328 i s.) i III («Les relacions concretes amb el proïme», p. 455 i s.). La traducció catalana és meua.

l'horitzó d'una mirada essencialment objectivant només podem experimentar el nostre ser-per-altri com una mena de possessió.⁴ El problema és, per tant, saber com puc recuperar la meua subjectivitat sense retornar al solipsisme, és a dir, sense prescindir del proïsme que sóc originàriament. Sartre planteja dues actituds de signe contrari, però intencionalment coincidents a l'hora de possibilitar-ho: l'actitud d'*assimilació de l'altre*, per la qual provo d'apoderar-me'n com a subjecte i de controlar-lo com a llibertat. Aquesta serà, per exemple, l'estratègia de l'amor. L'actitud de *negació de l'altre*, mitjançant la qual intercepto la seva mirada-objectivant retornant-la-hi i objectivant-lo al seu torn. Cosificació de l'altre que, per exemple, es du a terme en la forma del desig. Analitzem-les.

Per a Sartre, l'amor és el projecte de la unitat en la qual provo d'assimilador l'altre com a subjecte, deixant intacta la seva alteritat i la seva llibertat. Tanmateix l'«amor és conflicte»,⁵ perquè allò que es proposa (assimilador l'altre i alhora deixar-lo en llibertat) sembla un ideal aporètic i, per tant, impossible d'aconseguir. Per això mateix, el podem considerar el mode privilegiat de relació «frustrada» de la intersubjectivitat, perquè en l'amor tenim en joc dues subjectivitats que es defineixen per la seva llibertat i que lluiten per perseverar en la pròpia i apoderar-se de l'aliena. En aquest punt, Sartre posa en relleu les analogies del seu esquema amb la coneguda dialèctica de l'amo i l'esclau («allò que l'amo hegelian és per a l'esclau, l'amant vol ser-ho per a l'amat»), perquè allò que està en joc en cada cas no és cap altra cosa que la llibertat: «l'amant exigeix abans que res la llibertat de l'ésser estimat.»⁶ L'amor no es conforma mai amb la mera possessió física de l'altre com si fos un autòmat o un ésser inanimat (cosa fàcil d'aconseguir, per exemple, comprant-lo com un objecte), sinó que aspira a posseir-lo com a subjecte, sense consciència refractària al seu domini i al seu desig; és a dir, l'amant vol l'impossible: vol que l'altre l'estimi lliurement i que per això mateix renunciï a la seva llibertat, és a dir, vol la lliure esclavitud de l'altre com a subjecte. Ara bé, com es pot aconseguir aquesta apropiació de la llibertat de l'altre? Sembla que només hi ha una manera: aconseguint que l'altre l'estimi al seu torn, raó per la qual el màxim desig de l'amant és ser estimat. Aleshores s'aconsegueix l'«ideal de la tasca amorosa: la llibertat alienada»,⁷ en la qual l'un és per a l'altre, ambdós fan donació recíproca de la seva llibertat i són el límit mutu de la seva transcendència. Per això mateix, l'amor és essencialment conflicte, perquè estimar implica voler ser estimat, atès que només en la reciprocitat s'acompleix el regal de la llibertat que satisfà el desig de possessió de l'amant. La relació amorosa s'embrancha així en una espiral

4. «El conflicte és el sentit originari del ser-per-altri [...]. Sóc posseït pel proïsme; la mirada aliena modela el meu cos en la seva nuesa, el fa néixer, l'esculpeix, el fa com és [...]. El proïsme guarda un secret: el secret del que sóc. Em fa ser i, per això mateix, em posseeix». Jean-Paul SARTRE, *El ser...*, p. 455.

5. Jean-Paul SARTRE, *El ser...*, p. 457.

6. Jean-Paul SARTRE, *El ser...*, p. 462.

7. Jean-Paul SARTRE, *El ser...*, p. 468. «Cadascú vol que l'altre l'estimi, sense adornar-se que estimar és voler ser estimat i que així, volent que l'altre l'estimi, vol només que l'altre vulgui que ell l'estimi». Jean-Paul SARTRE, *El ser...*, p. 469.

dialèctica (summament fràgil, perquè en qualsevol moment es pot esquarterar: deixar d'estimar!) de lluita pel reconeixement de l'altre i d'agonia per conservar un amor del qual depèn vicàriament la identitat. Tragèdia d'una consciència que, si se sap no corresposta, és capaç de lluitar pel reconeixement-amor de l'altre fins a la mort.

Per això, diu Sartre, quan aquesta assimilació que anomenem amor fracassa, sempre ens queda l'opció de negar l'altre, de reduir-lo a la mera facticitat d'un objecte. Aquesta és l'estratègia del desig (sexual), que és «la temptativa original d'apoderar-me de la lliure subjectivitat de l'Altre a través de la seva objectivitat-per-a-mi»,⁸ és a dir, és el desig d'apoderar-me de l'altre a través del seu cos i com a pura carn. Per això les carícies són molt més que simples contactes casuals, són veritables actes d'«apropiació del cos de l'Altre» en les quals el faig néixer com a carn per a mi i per a ell, és a dir, «li faig tastar la meua carn per la seva per tal d'obligar-lo a sentir-se carn»,⁹ i és així com en la carícia ens descobrim mútuament encarnats. Ara bé, la carícia no s'acontenta amb capturar un cos, sinó que vol la possessió completa de l'altre, de la seva consciència encarnada: «tal és el veritable sentit de la paraula possessió. Certament que vull posseir el cos de l'altre; però ho vull en tant que ell mateix és un "posseït", o sigui en tant que la consciència de l'Altre s'ha identificat amb ell.»¹⁰ I de nou el subjecte es veu atrapat en l'espiral del desig, perquè com més objectiva l'altre (com un cos a la seva disposició) més li fuig la seva llibertat i més s'apropia només d'un simulacre de subjectivitat: «tot passa com si volgués apoderar-me d'un home que fugís deixant-me la seva capa entre les mans»,¹¹ remata Sartre. El desig condueix, per tant, a unes carícies que cada cop més en el buit lluiten per apropiat-se de l'altre: atès que només domina el seu cos-objecte, viu sempre com un desig insatisfet (o un frau) la transcendència que se li escapa. I la desmesura del desig és tanta que, segons Sartre, aquesta voluntat d'apropriar-se de la consciència encarnada de l'altre «es perllonga, *naturalment* [!], no ja en carícies, sinó en actes d'aprehensió i penetració.» A partir d'aquí, el llenguatge sartrià és tan significatiu (parla la forma masculina i més violenta del desig) que la citació n'explicita per si sola el sentit: «[Més enllà de la carícia] ara cal prendre aquest cos saturat, empunyar-lo, entrar-hi... procuro agafar-lo, arrossegar-lo, engrapar-lo, mossegar-lo... és desig de manejar i d'agafar; m'acarnisso a agafar-lo.»¹² D'aquí al sadisme (l'essència mateixa de l'erotisme, segons Bataille), la distància és mínima.

Tot plegat evidencia el fracàs de l'amor i del desig, perquè de fet el subjecte mai no ha sortit del cercle de la immanència: jo que vol la possessió de l'altre, llibertat que encara les relacions intersubjectives més íntimes sota el model del domini i la violència, remolí de la lluita pel reconeixement, agonía de la identitat i finalment la mort de

8. Jean-Paul SARTRE, *El ser...*, p. 476.

9. Jean-Paul SARTRE, *El ser...*, p. 485-486.

10. Jean-Paul SARTRE, *El ser...*, p. 489-490.

11. Jean-Paul SARTRE, *El ser...*, p. 489.

12. Jean-Paul SARTRE, *El ser...*, p. 494-495.

l'altre. És innegable que Sartre ha descrit magistralment el model filosòfic que explica el feminicidi.

LEVINAS I L'ETERN FEMENÍ

Davant d'aquestes apories, tenim la proposta d'Emmanuel Levinas que critica a l'existencialisme sartrià el fet d'haver concebut l'altre, sempre i des d'un bon començament, com una llibertat oposada a la meua, davant la qual només em resten dues opcions: o bé haig de cedir, o bé haig de lluitar i dominar-la per tal de garantir la meua supervivència com a subjecte («no hi ha més relació possible en una llibertat que la submissió o l'asserviment. I en ambdós casos, una de les dues llibertats resta anihilada»).¹³ Són també conegudes les anàlisis que Levinas fa de la filosofia occidental, en les quals critica que s'hagi constituït com una filosofia de la identitat: des d'una subjectivitat prepotent que només ha sabut apropar-se a l'exterioritat immanentitzant-la en la seva consciència, a un jo monàdic i solitari que ha perdut de vista l'alteritat i ha anul·lat la diferència. Ni tan sols l'obertura husserliana, que anomenen intencionalitat, aconseguix treure el subjecte d'aquesta situació d'«encadenament a si mateix», perquè en el fons seria l'últim epígon d'una filosofia que ha donat carta de naturalesa al lema «saber és poder», perquè ha fet del coneixement (que acaba en la representació immanent d'allò pensat) i del poder (que acaba en el domini d'allò posseït) el seu mode essencial de relació. D'aquí la voluntat de cercar una manera pre(a-)cognoscitiva d'apropar-se a l'exterioritat, un mode no violent i respectuós de relació amb l'alteritat. Arribem a l'ètica com a filosofia primera, en la qual l'altre és el rostre que se m'apareix i m'interpel·la, que és «misteri» perquè és l'infinit que no es deixa tematitzar, la cara de la fragilitat davant de la qual em sento/sé pura responsabilitat. Per això el rostre que millor encarna aquesta alteritat és el «del dèbil, el pobre, la vídua, l'orfe»,¹⁴ el de l'estranger i pària que és víctima de l'asimetria en les relacions intersubjectives. Segons Levinas, hi ha dos esdeveniments que ens posen immediatament «cara a cara» amb el misteri de l'alteritat: per una banda, el dolor, el sofriment i la mort, i per l'altra, l'amor. En ambdós casos, «el subjecte entra en relació amb quelcom que no prové d'ell», amb un esdeveniment del qual ja no és senyor i sobre el qual ja no té cap poder; un rostre aliè davant del qual experimenta la passivitat i perd tota la sobirania i la virilitat: «la mort esdevé el límit de la virilitat del subjecte... L'important de la imminència de la mort és que, a partir d'un cert moment, *ja no podem poder*. És exactament aquí on el subjecte perd el seu domini de subjecte... Aquesta proximitat de la mort indica que estem en relació amb quelcom que és absolutament altre.»¹⁵ La mateixa abdicació de la voluntat de poder caracteritzaria les relacions erò-

13. Emmanuel LEVINAS, *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 130 (a partir d'ara, citat TO); *Totalidad e infinito*, p. 268 (a partir d'ara, citat TI). Les traduccions catalanes són meves.

14. TO, p. 127; TI, p. 262.

15. TO, p. 110 i 115-116.

tiques, i és aquí on la figura de la feminitat pren un relleu indiscutible en el pensament levinasià. Dues obres la desenvolupen com a protagonista d'una «fenomenologia de l'eros» (a *El temps i l'altre*, 1947) i d'una «metafísica de l'amor» (a *Totalitat i infinit*, 1961). Levinas reconeix sovint que l'alteritat mateixa s'encarna en el femení («l'alteritat es realitza en allò femení»), perquè posseeix «l'alteritat a títol positiu, com a essència.»¹⁶ La dona és l'essencialment altre no només pel fet de ser incognoscible, sinó perquè el seu mode de ser consisteix a retirar-se de la llum (la llum platònica del coneixement) i a ocultar-se davant de qualsevol tipus de racionalitat en la forma extrema del «pudor». D'aquí el seu misteri irreductible: una mena de virginitat inviolable pel fet de ser intematitzable (encara que sí que és profanable!); i d'aquí també el seu desig d'immanència davant de la voluntat de transcendència racional del subjecte (masculí).¹⁷ Per això mateix, la relació eròtica amb la dona esdevé una experiència intersubjectiva privilegiada, perquè du a terme el cara a cara amb l'alteritat. En una direcció completament contrària a la sartriana, Levinas es concentra en l'anàlisi de la carícia entesa com a contacte respectuós amb l'altra, perquè no vol apoderar-se de la pell que acaricia («la carícia no cerca dominar una llibertat hostil, ferne el seu objecte o arrancar-li un consentiment»), sinó que «es nodreix de la seva pròpia gana»,¹⁸ és a dir, s'alimenta de la seva pròpia voluptuositat. Però per poder acariciar, el jo ha d'abdicar del seu poder viril i ha de deixar de concebre les relacions amoroses com a relacions de dominació. En efecte, Levinas constata que la filosofia de la identitat només ha sabut pensar l'amor sota tres horitzons: o bé com a *lluita* per la possessió i domini de l'altra, o bé com a *fusió* extàtica de caire romàntic, o bé amb el desig de *coneixement* absolut de l'altra. Es tracta de tres modes falsejats i frustrats de la relació amorosa, però del tot presents en la quotidianitat i que la producció artística s'ha encarregat de fixar amb els clixés més variats: des de les concepcions més descarnades (sic) de l'«amor-possessió» que no dissimulen el desig de domini sobre l'alteritat de la dona-objecte en la seva totalitat (posem per cas, les «Lulú»), passant per l'assimilació absoluta de l'amor-passió, pròpia del romanticisme exaltat, en el qual és concebuda com l'altre jo de la masculinitat i fagocitada per ella (final «cantat» per a totes les «Isoldes»), fins a la màxima cristal·lització (també anomenada «amor platònic») en què la dona és idealitzada i consegüentment desfigurada com a àngel, o com a dimoni, de la masculinitat. Estratègies d'un jo per a qui posseir, conèixer i assimilar han monopolitzat la relació amorosa amb l'altra per tal de, precisament, esvair-ne el misteri i profanar-ne la inviolabilitat.¹⁹

Per a Levinas, la veritable relació amorosa no vol copsar l'altra —que és misteri i horitzó públic sempre en retirada—, sinó alimentar-se de la voluptuositat de la seva

16. TO, p. 131 i 128.

17. «El femení no es desenvolupa com a ens en una transcendència cap a la llum, sinó en el pudor... La transcendència del femení consisteix a retirar-se a un altre lloc, és un moviment oposat al de la consciència... i no veig cap altra possibilitat que anomenar-lo misteri». TO, p. 131; TI, p. 272 i 285.

18. TI, p. 267-268; TO, p. 133.

19. TO, p. 132; TI, p. 268.

presència; ni pot dominar-lo, perquè la seva absència només permet la passivitat de l'amor rebut com una donació. Però també li és essencial la passivitat de l'espera que anomena fecunditat: l'esdeveniment del fill és la culminació de la relació eròtica respectuosa amb i per l'altra, i l'obertura definitiva cap a la transcendència que representa el fill (també jo i també altre). Per això Levinas prefereix sempre dir «sóc el meu fill» (abans del clàssic «tinc un fill», talment com si fos la possessió d'una cosa entre les coses), i per això també la fecunditat esdevé a partir d'ara categoria ontològica i paradigma de tota intersubjectivitat.²⁰

PERPLEXITATS D'UNA LECTURA EN FEMENÍ

Fins aquí l'anàlisi levinasiana, que dona llum a l'alteritat que circula des de la mort fins a l'amor, passant per allò femení i la paternitat; voldria ara destacar la perplexitat que produeixen algunes de les seves propostes quan es llegeixen amb ulls femenins. Hi ha dos aspectes que conviden a la reflexió.

En primer lloc, Levinas té raó quan sosté que els dos esdeveniments que ens situen davant l'altre són l'amor i la mort: la *relació eròtica* d'una carícia en una nit d'amor i la *relació tanàtica* del sofriment i la mort són els moments ètics privilegiats en els quals ens sentim responsables de l'altre. Tanmateix caldria remarcar que també són «la cara i la creu» de la nostra relació amb els altres, cosa que demostra la realitat més quotidiana (elevada a la categoria d'ontologia) quan mostra com és de senzill passar de l'un a l'altre. En efecte, en una societat construïda sota el desig totalitzador del jo (masculí), la diferència (femenina) resta necessàriament anul·lada, perquè la identitat fa un curiós moviment fenomenològic d'(auto)redempció segons el qual si surt de si-mateix cap a l'altra, en la transcendència de l'amor (*exitus*), és per retornar cap a si-mateix en la immanència que és la mort de l'altra (*reditio*), sigui aquesta real o simbòlica. D'aquí que la dona sigui el sempre present recordatori d'un amor que l'home no sap viure perquè mata; la dona és la possibilitat d'una relació autènticament eròtica (com voldria Levinas) que acaba en tanàtica en una societat (i una filosofia) que no sap viure amb, ni pensar en, l'alteritat.

En tot cas, crec que Levinas constitueix un cas benintencionat d'«utopisme eròtic», en el qual es descriuen les relacions amoroses com l'«illa dels benaurats» per als amants, l'espai idíl·lic on es retroba la intersubjectivitat. Tot plegat, a Levinas li passa com a Bourdieu quan en el seu assaig *La dominació masculina* afirma que aquesta és un fenomen historiable arrelat en l'ordre simbòlic, la pervivència del qual es deu al fet d'haver-se difós com un destí essencial; i al mateix temps sosté que l'amor és una mena d'«illa encantada» i on miraculosament desapareixerien les estratègies de dominació masculines, on la reciprocitat i el reconeixement mutu resistirien les «aigües

20. «La paternitat és una relació amb un estrany que al mateix temps que és l'altre [...] és jo: una relació del jo amb si mateix que tanmateix no és jo [...]. La fecunditat del jo és llur transcendència mateixa». TI, p. 285 i 282.

gèlides del càlcul, de la violència i de l'interès.»²¹ Tot aquest escenari concordaria més aviat amb l'amor ideal, però estaria molt lluny de descriure el que passa amb l'amor real, que és un espai prosaic on s'extrema la lluita pel reconeixement i la supervivència de la identitat. Certament, Levinas torna a tenir raó quan destaca que la feminitat i la relació amorosa tenen un caràcter «excepcional»,²² però no pas perquè s'hi construeixi la intersubjectivitat més autèntica, sinó perquè de facto acostuma a ser el camp de joc on es frustra més sovint (potser perquè és on la identitat està més en joc!). La intersubjectivitat que demanda l'amor compromet fins a tal punt la nostra identitat, la deixa tant a l'empara de l'altre, que ens amenaça amb la dissolució. I en el si d'aquesta lluita pel reconeixement del jo (que se cerca a si mateix en tot i arreu), la relació eròtica es presenta més aviat com un amor-a-si-a-través-de-l'altra, una relació narcisista que no surt mai del cercle de la immanència i que, pel mateix motiu, propicia l'anul·lació de l'alteritat. No es tracta tant d'un desig que es dirigeix *cap a* l'altra, sinó que és un desig *de* l'altra que s'alimenta de la seva mort com a altra. I és en aquest sentit que l'amor es pot qualificar d'*agònic*, perquè palesa la lluita i la mort en què fracassa la intersubjectivitat.

L'altre motiu de perplexitat té a veure amb el model de pensament que Levinas practica a l'hora de descriure la dona des de categories pròpies d'una «mística de la feminitat». Amb una innegable càrrega ètica, descriu l'altra emfasitzant el seu rostre més precari, amb les marques de la debilitat, la pobresa, l'orfanat, la passivitat, la fragilitat... totes elles encarnades en la condició femenina. Davant del subjecte masculí tombat cap a la llum (la del coneixement representatiu), que s'exhibeix i actua en la publicitat i que es desvia per la transcendència, apareix la dona com a passivitat i púdica immanència, que es retreu a la llum del coneixement i que amaga el misteri de la seva irreductible alteritat. Levinas elabora una veritable «fenomenologia de la feminitat», centrada en categories com les del pudor, l'equivoc, la passivitat, la privacitat, la interioritat, la discreció, la virginitat, etc.; i en perfecta analogia amb aquesta intimitat, se la representa també com la llar familiar i hospitalària (*heimlich*), com la «terra d'asil»²³ en la qual ens recollim i som rebuts amb humanitat. En el mateix sentit, ens trobem l'apel·lació a l'«etern femení»²⁴ i la seva presentació com a misteri (en el joc de promesa/ocultació que és el rostre de l'altra). De manera inevitable, ens ressonen aquí els ecos de tots els més antics essencialismes que assenyalen el caràcter incompreensible de la dona com a tal, i el misteri insondable que amaga la seva ànima. És cert que Levinas surt al pas d'una possible identificació amb els més tronats esquemes del romanticisme quan diu que «aquest misteri del femení —allò femení, allò essencialment altre— no remet tampoc a la noció romàntica de la dona miste-

21. Pierre BOURDIEU, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 134-136.

22. TO, p. 132.

23. «L'Altra, la presència de la qual és discretament una absència i a partir de la qual es du a terme l'acolliment hospitalari per excel·lència que descriu el camp de la intimitat, és la Dona. La dona és la condició del recolliment, de la interioritat de la casa i de l'habitació». TI, p. 173.

24. TI, p. 268.

riosa, desconeguda o ignorada», però, de fet, del que es desmarca és d'una literatura romàntica que l'ha entès en un sentit massa «eteri», quan en ell el misteri i el pudor que la relació amorosa profana es manté, fins i tot, en la més crua carnalitat, en la matèria més prosaica en què apareix el rostre-cos de l'altra. Per tant, reclamaria per a si un romanticisme genuïnament carnal, que (al seu parer) «no ignora les legítimes pretensions del feminisme, implicades en els avanços de la civilització.»²⁵

Sobta comprovar que, en molts dels comentadors de Levinas, totes aquestes reflexions sobre la feminitat són discretament obviades, la qual cosa pot significar o bé una mostra evident de l'«oblit del femení» (omnipresent en la filosofia), o bé un símptoma del fet que hagi estat menystinguda en la reflexió ètica en general, o bé que, tot i el sentit positiu que aquestes categories volen tenir dins del pensament levinasià, incomoda la seva ambigüïtat, perquè podrien semblar legitimadores (ontològicament i èticament) d'un model de pensament androcèntric. En efecte, totes aquestes categories han aparegut *des de i com a* correlats d'una subjectivitat masculina «heroica i viril»,²⁶ violenta i totalitària que ha necessitat una alteritat femenina definida sota els paràmetres del misteri insondable i la debilitat. Però si Levinas ha aixecat la seva crítica contra el primer, és lícit usar els seus mateixos conceptes (connotats molt pejorativament) per referir-se a la feminitat? Reassumir les categories de la «filosofia de la identitat», pel que fa només a l'alteritat, aixeca comprensibles suspicàcies i recels en les víctimes de la seva opressió i domini.²⁷

Finalment, la fenomenologia de l'amor condueix cap a una ontologia de la fecunditat que de nou dona un estatut més que problemàtic a la feminitat. Segons Levinas, la relació eròtica apunta a una transcendència que culmina en el caràcter fecund de l'adveniment d'un altre-fill; i de la mateixa manera que la fecunditat no és ni una relació de causalitat ni de poder-domini, el fill no és ni un objecte ni una propietat. Però aquest fill tampoc no és el projecte d'un subjecte en solitari, sinó que necessita el concurs de l'altra en femení: «és necessari l'encontre de l'Altra en tant que femení, perquè advingui el futur del fill més enllà del possible, més enllà dels projectes», i per això reconeix que el fill «a la vegada meu i no-meu [és] una possibilitat de mi mateix, però també possibilitat de l'Altra, de l'Estimada.»²⁸ De nou sobta una constatació: en molts dels comentadors de Levinas, es destaca la importància del sofriment i de la mort com a experiència cabdal d'obertura a l'altre (pensem en el paradigma que representa Auschwitz); però no solen destacar ni la centralitat de la relació eròtica ni la fecunditat ontològica que la defineix. Penso que es tracta d'un nou

25. TO, p. 129. Però el text no explicita com les pot tenir en compte (!?).

26. TI, p. 279.

27. Aquests són els recels que expressa Simone de Beauvoir, explícitament referits al tractament levinasià de la feminitat a TO: *El segundo sexo* (I), Buenos Aires, Siglo XX, 1981, p. 12. D'altra banda, Derrida opta per una posició ambigua (si no contradictòria!), sostenint que Levinas permet alhora dues lectures possibles: la de l'«androcèntric clàssic» i la del «manifest feminista». Jacques DERRIDA, *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, Madrid, Trotta, 1998, p. 55-66.

28. TI, p. 277.

«oblit» simptomàtic (paral·lel al de la feminitat) del discurs filosòfic «acadèmic», que ha privilegiat el fet de *donar mort* per sobre del *donar vida*, que ha silenciats la vivència de l'amor i la vida i s'ha centrat en l'experiència de treure-la.²⁹ Potser perquè matar és l'únic acte a l'abast d'una subjectivitat masculina que es pensa solitària i omnipotent, i en el qual demostra que la seva virilitat és capaç de tot.

Des d'aquesta perspectiva, cal reconèixer el valor ètic i intel·lectual que té el fet d'haver posat la fecunditat en el primer pla de la reflexió. Tanmateix el text levinasià mai no reconeix explícitament el paper cabdal de la fecunditat femenina, sinó que es complau a remarcar en exclusiva la importància de la relació de paternitat i la conseqüent «categoria de pare». És evident que les categories levinasianes no tenen un sentit biològic (encara que tampoc no l'exclouen!), però també ho és que, si hi ha un gènere que ontològicament pot reivindicar per a si la fecunditat, aquest és sens dubte el femení; per això sorprèn que, en un pensament tan amatent, la «maternitat» no aparegui mai a *El temps i l'altre* i només ho faci alguna vegada —i encara amb molta ambigüïtat— a *Totalitat i infinit*³⁰ (i ja sabem que les absències sovint són tant o més significatives que les presències). L'explicació la tenim potser en el fet que la dona apareix sobretot com el mitjà gràcies al qual el subjecte masculí aconsegueix la transcendència, perquè la relació eròtica i la paternitat que manté amb la dona és la condició de possibilitat de la «victòria sobre la mort».³¹ Tal com encertadament destaca Félix Duque, «la dona té un paper transitiu en tant que mitjancera entre dos homes. Un cop més, la Dona és sacrifici, sina i (tras)pàs.»³² I la qüestió ara és la següent: aquest tractament «instrumental» de la feminitat, fins a quin punt no grinyola en el conjunt de la proposta de Levinas, en la mesura que podria comportar una manca de respecte per l'altra? Tot plegat es veu més clar si es compara amb la relació d'amistat: en ella, la transcendència cercada culmina en la persona mateixa de l'amic (i no apunta a res que no sigui ell mateix!), mentre que el procés amorós es descriu en els termes següents: el jo desitja l'amor de l'estimada (i així també de passada s'estima el seu propi amor en l'amor que ella li té), no tant per l'estimada mateixa, com perquè de l'amor dels dos sorgeix el fruit de la fecunda transcendència.³³ Plantejat en aquests

29. Una excepció la tenim en Hannah Arendt amb la categoria de *natalitat*: la irrupció de quelcom nou, de l'acte que irromp i que inicia (llibertat) l'acció política: «atès que l'acció és l'activitat política per excel·lència, la natalitat, i no pas la mortalitat, pot ser la categoria central del pensament polític, diferenciat del metafísic.» Hannah ARENDT, *La condició humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 23.

30. «La noció de *maternitat* ha de ser introduïda aquí per explicar aquest recurs» (TI, p. 286), el recurs al passat filial en què l'infant necessita la protecció dels pares. Això és tot!

31. TO, p. 134.

32. Introducció a TO, p. 43.

33. «Amor i amistat no només s'experimenten diferent. El seu correlat difereix. L'amistat va cap a l'altra, l'amor cerca [...] l'infinitament futur, allò que s'ha d'engendrar. Només estimo plenament si l'altra m'estima, no perquè em sigui necessari el reconeixement de l'Altra, sinó perquè la meua voluptuositat es complau en la seva i [...] perquè —més enllà de tot projecte possible— més enllà de tot poder assenyat i intel·ligent, engendren el fill [...]. Si estimar és estimar l'amor que l'Estimada em té, estimar és també estimar-se en l'amor i retornar d'aquesta manera a si mateix [en el fill que sóc i no-sóc jo mateix]», TI, p. 276.

termes, el desig i l'amor cap a l'estimada pot no semblar gaire respectuós amb ella, en la mesura que se la tracta com un mitjà per satisfer la necessitat (masculina) de transcendència, l'«instrument» que li permet triomfar sobre la mort. En definitiva, totes aquestes perplexitats enterboleixen el text levinasià i suggereixen que es tracta d'una reflexió, no pas universal, sinó genèricament «marcada» en masculí, dins de la qual a la dona li pot costar reconèixer-se com «aquesta» altra.

I mentrestant tenim un amor (masculí) que només sap viure i pensar les dones atrapades entre el feminicidi i la misteriosa feminitat. Sartre *descripsit* i Levinas *proposuit*; aquesta és la distància que, segons el poeta, separa encara avui la *realitat* i el *desig*.