

**ERNESTO J. A. MAEDER
MARÍA ALEJANDRA FANTÍN
MARÍA LAURA SALINAS
(COORDINADORES)**

ESTUDIOS Y CONTRIBUCIONES

**EN HOMENAJE A LA DOCTORA
NORMA CRISTINA MEICHTRY**

Resistencia, Chaco
2012

Estudios y Contribuciones : homenaje a la doctora Norma Cristina Meichtry / Ernesto J.A. Maeder ... [et.al.]; coordinado por Ernesto J.A. Maeder; Alejandra Fantin; María L. Salinas. - 1a ed. - Resistencia: ConTexto Libros, 2012.

366 p. ; 23x15 cm.

ISBN 978-987-1885-26-8

1. Investigaciones Geohistóricas. 2. Antropología Cultural. I. Maeder, Ernesto J.A. II. Maeder, Ernesto J.A., coord. III. Fantin, Alejandra, coord. IV. Salinas, María L., coord.

CDD 306

Fecha de catalogación: 16/11/2012



de Rubén Duk

Yrigoyen 318 - C.P. 3500
Teléfono (0362) 4449652
Resistencia - Chaco
www.libreriacontexto.com.ar
info@libreriacontexto.com.ar

Diseño Gráfico: Paula Delvalle
Diseño Interior: Pablo Garcia
Fotografía de Tapa: Silvana Delvalle

Hecho el depósito de ley 11.723
Derechos reservados
Prohibida su reproducción parcial o total

LÍMITES, LIBERTAD Y CUESTIONAMIENTO. LA CONDICIÓN ÉTICA DE LA SUBJETIVIDAD HUMANA EN EMMANUEL LEVINAS¹

*Mariana Leconte**

Resumen

El objeto de este artículo es señalar, en las distintas articulaciones de la descripción levinasiana de la separación, la inscripción progresiva de bordes o límites, constitutivos, a nuestro entender, de la producción del “intervalo de la separación”. Consideramos que esta inscripción de límites progresa de una figura tenue en la morada –y aun antes en el gozo sin distancia del elemento– a una definición mayor en el yo de la representación. Nos interesa “además” poder abrir la pregunta acerca de la significación de este vacío que el límite inscribe para la ruptura de la totalidad. Por último, queremos adelantar algunas conclusiones acerca de la relación entre *límite* y posibilidad de relación con la alteridad.

* IIGHI (CONICET/UNNE)

¹ Una parte importante de este trabajo ha sido expuesta en las IV Jornadas Nacionales de Fenomenología y Hermenéutica “*Sujeto y morada*” en octubre de 2006 y posteriormente publicada con el título: “Morada, límite y alteridad. Una interpretación de la descripción levinasiana de la separación”, en: *Revista Conexiones II* (2006), Universidad de la Cuenca del Plata, Corrientes, pp. 17-22.

Introducción

Ya en la primera de sus dos obras capitales, *Totalidad e Infinito*², el filósofo lituano-francés Emmanuel Levinas (1905-1995) expone una fenomenología de la subjetivación del yo, o fenomenología de la “separación”. El interés levinasiano por describir el modo en que el yo se constituye se comprende en el contexto de las concepciones filosóficas a las que se opone. La filosofía levinasiana, en general, puede entenderse como una gran oposición a la filosofía hegeliana y a toda filosofía con pretensión sistemática “totalizante”, lo que alcanza a gran parte de la filosofía occidental. El horizonte de la totalidad hace imposible la relación ética o relación efectiva con la alteridad. El recurso a la idea de separación tiene, por tanto, en Levinas, el sentido *ético* de escapar a la disolución de la libertad en sí misma o en una neutralidad impersonal y de expresar las condiciones que hacen posible una subjetividad *abierta* a lo extraño e interpelante del otro.

Levinas expone en *Totalidad e Infinito* dos vías de absolutización de la libertad y, consecuentemente, de primacía del Mismo (o del yo). La primera vía es la de la arbitrariedad de la libertad, la que se muestra cuando ésta es comprendida como fundada y cerrada en sí, absoluta, incapaz de romper el círculo que la mantiene en sí misma. La libertad, como determinación del Otro por el Mismo, es el movimiento de la representación y de su evidencia. Pero este movimiento objetivo, o lineal, de relación con los objetos conocidos, no es origen de sí mismo. El saber, en efecto, en cuanto crítico, no se reduce a la relación con la objetividad sino que supone el cuestionamiento del rostro del otro y consecuentemente, la admisión de que la libertad que lo ejerce no es primera, sino que está fundada en la interpelación del otro.

Si la filosofía consiste en saber de un modo crítico, es decir, en buscar un fundamento a su libertad, en justificarla, comienza con la conciencia moral en la que el Otro se presenta como el Otro y en la que se invierte el movimiento de la tematización. Pero esta inversión no conduce a «conocerse» como tema señalado por el otro, sino a someterse a una exigencia, a una moralidad (TI, p. 109).

La libertad, que transmuta todo lo que no es yo en yo, que es esencialmente «para sí», encuentra un límite al ejercicio de su gozo y posesión en la alteridad ética del otro inasimilable. En su resistencia ética, el otro es exigencia

² Emmanuel Levinas. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la Exterioridad*, tr. Daniel Guillot, Salamanca, Sígueme, 1977. Sigla: TI.

que domina la libertad y, así, se muestra como “más original que todo lo que pasa en mí” (*TI*, p. 109).

La otra vía de absolutización de la libertad es la de los que la justifican incluyéndola o disolviéndola en una neutralidad impersonal. Es la vía seguida por la filosofía de Spinoza a Hegel. Por esta vía, en realidad, la libertad queda diluida en lo absoluto de la totalidad en la que se incluye. La obra subjetiva libre queda reducida a momento de desarrollo de una razón impersonal, a mero reflejo de un orden universal sostenido y justificado en sí mismo. Desaparecida la fuerza de la separación del yo y la irreductibilidad de su libertad, toda relación entre el yo y el otro se comprende en el seno de relaciones lógicas que la trascienden y le prestan sentido, y en último término, se sumerge en el abismo de una relación universal de carácter impersonal.

El valor del recurso a la fenomenología de la separación frente a estos reduccionismos consiste, para Levinas, en plantear un yo libre y separado de la totalidad, pero a la vez capaz de remontarse —a partir de la interpelación del otro— más acá de su condición³.

La separación hace posible una multiplicidad —yoes separados, libres e irreductibles a todo sistema— no unida en totalidad. La libertad sólo es posible fuera de la totalidad, o en la independencia frente a ella. La libertad humana tiene la estructura de la independencia en la dependencia. “La creación deja a la creatura un vestigio de dependencia, pero de una dependencia sin paralelo: el ser dependiente saca de esta dependencia excepcional, de esta relación, su independencia misma, su exterioridad al sistema”. (*TI*, p. 127). Esta estructura es fenomenológicamente descripta por Levinas en los análisis de las instancias de la separación: gozo, morada, trabajo, posesión, representación.

En suma, en *Totalidad e Infinito* las descripciones de la separación presentan un yo que es para sí sin ser *causa sui*, cuya voluntad es libre y se autoafirma, pero es segunda, está subordinada, limitada. Este límite de la libertad —que determina su carácter de finita— no está dado por las limitaciones externas de los objetos de su querer, sino por el hecho de estar fundada. La separación se presenta como alternativa tanto frente a la reducción de la voluntad subjetiva a la razón impersonal cuanto frente a la reducción del yo y el otro a una voluntad arbitraria e ilimitada.

La descripción de los distintos momentos de la separación o identificación del yo despliega la concreción o desformalización de la ruptura de la

³ Cfr. también: *TI* p. 231f-232.

totalidad. Que la separación del yo sea condición de la relación ética (es decir, de una relación en que la diferencia de los términos no se disuelva en una totalidad) significa que la identidad del yo y la alteridad del otro se dan como *contenido*. Ser otro, estar a distancia, ser exterior es, en efecto, el modo mismo de ser del otro. Ser yo, identificarse a partir del retorno y la reducción a sí de toda exterioridad es el modo mismo de ser del yo.

Levinas describe el proceso de la *identificación* o separación en sus diversas articulaciones: el *gozo*, la *morada*, la *posesión y trabajo*, la *representación*. Creemos nosotros⁴ que este proceso puede interpretarse como marcado por la inscripción de *límites* que, al mismo tiempo que separan, señalan un vacío y de este modo hacen posible la ruptura de la totalidad concretada en el *desde sí* de la *identificación*. Levinas habla, en efecto, del “*intervalo* de la separación” (TI, p. 129). Este vacío abierto por el límite y determinante de este intervalo es la condición de posibilidad de la relación ética en cuanto tal.

En esta exposición pretendemos, en primer lugar, señalar en la descripción levinasiana diferentes momentos de esta inscripción de límites que, consideramos, progresa de una figura tenue en la morada —y aún antes en el gozo sin distancia del elemento— a una definición mayor en el yo de la representación. En segundo lugar, nos interesa poder abrir la pregunta acerca de la significación de este vacío que el límite inscribe para la ruptura de la totalidad y, consecuentemente, para el acceso al otro en su alteridad ética.

El gozo

En el análisis de las “relaciones que se producen en el seno del Mismo”, Levinas describe, en primer lugar, el *gozo*. Por el gozo, el yo se identifica, es *egoísmo*, se mantiene, como por una fuerza centrípeta, en lo de sí y, de este modo, rehúye la traición en la totalidad. Frente a la suposición, propia del idealismo, de un yo soberano, sin necesidades (o cuya vida se define *como si* no tuvieran lugar), en la independencia de la vida intelectual que constituye el mundo, —voidad segura frente a la diferencia, que toca sin ser tocada—, la

⁴ Esto es lo que corresponde a nuestra interpretación. Levinas no describe la separación en términos de progresivo diseño de límites.

descripción levinasiana de la separación presenta un yo *autóctono*. Este yo autóctono es el yo que surge en el gozo, cuya estructura de “independencia en la dependencia” reconoce y describe la ambigüedad constitutiva de la implantación *corporal* del yo, a la vez que señala la “felicidad en la necesidad” que hace al contenido mismo de la vida *humana* en cuanto tal. “Gozar sin utilidad, dando pura pérdida, gratuitamente, sin buscar nada más, siendo puro gasto: esto es lo humano” (TI, p.152).

El *modo* de producción y mantenimiento de la identidad del yo, descripta no como sustancia sino como el *proceso* de identificación por el cual el yo se constituye manteniéndose en sí frente a lo otro, es este *recobrase* que sucede desde sí del gozo —“retirada a sí”, “involución”— que ancla la noción de separación en lo concreto de una existencia *egoísta*. Levinas usa la imagen del remolino para describir esta constitución del sujeto como yo que obra el gozo. El gozo es un movimiento centrípeto y, en ese sentido, produce el enroscamiento, el giro sobre sí, que define al yo como su polo central.

Esta imagen nos remite a la esencia del gozo que consiste en transformar la alteridad de la que vive en su propia sustancia. Por su similitud con la función nutritiva del sustento en relación con el organismo, Levinas la denomina *alimentación*. En tanto alimentación, el gozo no es indiferencia frente a lo otro, o ignorancia de su presencia, sino explotación efectiva de su alteridad. El yo, en el gozo, está solo, concentrado en sí, remitido siempre hacia este polo que se mantiene idéntico en su constante proceso de transformación de toda alteridad en mismidad. No es que esté contra los otros, sino que es *para sí*, “inocentemente egoísta y solo” (TI, p. 153).

Lo que nos interesa destacar aquí, sin embargo, es la modalidad *sui generis* de *otredad* que caracteriza a aquello de que goza el yo gozante. Ya vimos que la otredad de la que goza el yo es una otredad transformable en mismidad: alimento. Ahora nos interesa señalar un segundo rasgo: su carácter de *elemental*. En el gozo, el yo no se relaciona con cosas, objetos definidos, devenidos identidades por la representación, sino con un *medio*, con una *pura cualidad* sin sustento y sin dueño. “El elemento no tiene formas que lo contengan. Contenido sin forma. O mejor dicho: sólo tiene un lado...la profundidad” (TI, p. 150). En tanto contenido sin forma, en tanto profundidad sin comienzo ni fin, el elemento —el mar, el campo, el viento, el cielo...— no puede ser abordado, pues no tiene estrictamente *bordes*. La modalidad de relación con él es el *bañarse en*. “Al elemento le soy siempre interior” (TI, p.150).

El “bañarse en”, como modo de contacto sin vacío, sin bordes, es la modalidad propia de la sensibilidad en el gozo. La sensibilidad se abisma en lo que goza y oculta o difumina todo borde.

Hay, pues, en la relación con el elemento, una cierta indiferenciación entre dentro y fuera, una continuidad entre el yo y la otredad en la que se baña, a la que, estrictamente hablando, no es exterior. El elemento puede ser asimilado por el yo, pero —decimos nosotros— también el yo por el elemento. Sin embargo, en esto consiste “el acuerdo de la felicidad” (*TI*, p. 161), acuerdo primero del vivir que no aliena propiamente al yo, según Levinas, sino que constituye su *en lo de sí*, lo constituye en cuanto *interioridad gozante*, lo separa.

El gozo separa al comprometer con los contenidos de los que vive. La separación se ejerce como la obra positiva de este compromiso. No resulta de un simple corte como un alejamiento espacial. Ser separado, es estar en lo de sí. Pero estar en lo de sí... es vivir de... gozar de lo elemental (*TI*, p. 165).

Ciertamente, no es un corte abstracto, sino un corte en la fruición, pero sigue siendo necesario un corte, un cierto borde, para que el “en lo de sí” pueda ser tal. Levinas lo señala en la *indeterminación* con que el elemento se ofrece al gozo.

En efecto, la *otredad* del elemento se pone de manifiesto en su “venir de ninguna parte”, en este modo de presentación que consiste en aparecer como pura cualidad sin sustancia y, por lo tanto, en *venir siempre* sin que el yo pueda poseer su fuente. Este no poder poseer su fuente determina el porvenir del elemento como *inseguridad*. El elemento es *otro* porque no dispongo de su seguir viniendo. El gozo es, en ese sentido, una casualidad y un encuentro feliz.

Es por esta *nada* —de la que procede el elemento y que “bordea el egoísmo del gozo”— que se produce la separación. “El vacío absoluto, el «ninguna parte» en el que se pierde y en el que surge el elemento, bate desde todas partes el islote del Yo que vive interiormente” (p. 165). La inseguridad del elemento, su proveniencia de la nada, vivida en el instante del gozo como preocupación por el mañana, pone una *frontera* en la interioridad del gozo y “confirma su insularidad” (*TI*, p.168).

La felicidad es, para Levinas, un principio de individuación, pero además, a la individuación es necesaria una interioridad y, consecuentemente, un límite que le dé bordes.

La nada del porvenir asegura la separación: el elemento que gozamos acaba en la nada que separa. El elemento donde habito está en la frontera de una noche. Esto que escinde la cara del elemento que está vuelto hacia mí, no es un «algo» susceptible de revelarse, sino una profundidad siempre nueva de la ausencia, existencia sin existente, lo impersonal por excelencia. (*TI*, p. 161)

Por ello, la suficiencia del gozo no es una plenitud, no es una pura presencia: la nada del porvenir asegura un vacío —el vacío de la inquietud— a partir

del cual puede instaurarse la distancia, y al mismo tiempo, una fisura a través de la cual el yo permanece abierto a la trascendencia. Podríamos ver a la exposición como el quiebre de esta plenitud, o como la condición de este quiebre y de esta fisura. Porque estoy *expuesto*, estar-en-el-elemento no es una participación ciega y sorda en un todo, se encuentra ya a distancia del instinto, es ya un gozar humano: puede ser inquietado. Porque el gozo puede ser inquietado, no es una plenitud, está fisurado, y es susceptible de ser arrancado de su complacencia en sí por la trascendencia ética. “La felicidad del gozo es más fuerte que toda inquietud, pero la inquietud puede perturbarla: he aquí la diferencia entre lo animal y lo humano”. (TI, p.167)

Sin embargo, esta primera distancia aunque fundamental y condición de posibilidad de toda otra, es aún rudimentaria. Entre el yo y aquello de lo que goza, dice Levinas, no se extiende la distancia absoluta que separa al Mismo del Otro, ni aún la distancia relativa que permite delinear las cualidades en objetos. Para este tránsito es necesaria la *morada*.

Morada y primera distancia

A partir de la morada se diseñará un primer borde entre interioridad y exterioridad. Destacaremos en nuestra descripción de esta instancia de la separación, tres de sus rasgos fundamentales: su carácter de *recogimiento (momento negativo) en la familiaridad (momento positivo)* y consecuentemente de aplazamiento del gozo del elemento; su rasgo de *extraterritorialidad* que co-implica la delimitación de un cierto espacio y una localización, y, por último, su producción o efecto temporal de *de-mora*. Todos estos rasgos manifiestan en sí mismos el diseño de nuevos límites constitutivos de una definición de grado superior de la separación.

La morada es, en primer lugar, la producción de una distancia del gozo inmediato del elemento, posible y determinada por la fisura abierta en el gozo por la incertidumbre del elemento. Es una retirada y un recogimiento. O mejor aún, un recogimiento que indica “una suspensión de las reacciones inmediatas que solicita el mundo, en vista de una mayor atención a sí mismo, a sus posibilidades y a la situación” (TI, p. 172).

En efecto, para remontar la incertidumbre del elemento, para dominarla y demorarla, el hombre necesita asentarse, recogerse en un lugar. A este recogimiento, dice Levinas, es inherente el horizonte de lo femenino, en el sentido de

que se vive como un recibimiento y se da por una intimidad con alguien. La distancia frente al gozo no significa una permanencia en el “vacío frío de los intersticios del ser” sino que es vivida positivamente como “una dimensión de interioridad a partir de la familiaridad íntima en la que se sumerge la vida” (*Ibid*), familiaridad que no resulta originariamente de la habitualidad sino de una dulzura que se extiende sobre la faz del elemento. Y la intencionalidad de la dulzura, dice Levinas, va del otro a mí. Por eso, la interioridad de la morada es una “soledad en un mundo ya humano”, resulta de un recibimiento. El yo humano habita: “existe a partir de la intimidad de una casa”.

Por esta primera distancia frente al elemento, éste se pone a disposición, es decir, se ofrece a la mano que toma, puede recién ser *apropiable*. Sin esta distancia abierta por la morada, no es posible la posesión, porque “la mano, como mano, no puede surgir en el cuerpo sumergido en el elemento” (TI, p.181). Por eso veremos más adelante que sólo a partir de la morada es posible el mundo como articulación significativa de objetividades y, consecuentemente, también el lenguaje.

En segundo lugar, la morada como interioridad significa una *extraterritorialidad* en el seno de los elementos. La morada, dice Levinas, “rompe lo pleno del elemento”, demarca un espacio.

*El hecho de **haber limitado** una parte de este mundo y de **haberlo cerrado**, de acceder a los elementos que gozo por la puerta y por la ventana, realiza la extraterritorialidad... anterior al mundo, al que es posterior. Anterior posteriormente, la separación no es conocida así, se produce así* (TI, p.187)⁵.

La morada, al demarcar un espacio “propio”, *instala* en “algún lugar”. La producción de la separación se da también como *localización* originaria.

Esta extraterritorialidad que caracteriza a la morada por ser un cierto “cierre” o “demarcación”, no interrumpe, sin embargo, la relación con los elementos. Al cerrar, el límite de la morada también abre. A partir de la morada, se abre una modalidad nueva de relación con el elemento, caracterizada por un ir a él desde más acá de él. Morar es, así, ser a distancia, y sin embargo, estar expuesto.

Por esta distancia que realiza, la morada es, al mismo tiempo, un “perpetuo aplazamiento de la caída en la que la vida corre el riesgo de zozobrar” (TI, p. 182). Por este aplazamiento, la morada abre la dimensión misma del tiempo y consecuentemente, de la conciencia⁶. La distancia frente a la amenaza del por-

⁵ Las negritas son nuestras.

⁶ “Tener conciencia es estar en relación *con lo que es*, como si el presente de *esto que es* no estuviera totalmente realizado, y constituyera solamente el *porvenir* de un ser reco-

venir del elemento de-mora los efectos que la incertidumbre del elemento hace presentir, de-mora en última instancia la muerte, al abrir la posibilidad de la posesión y del trabajo. Por la morada, el yo se relaciona con el elemento en el que está instalado como si no estuviera aún allí. Esta posibilidad de una relación a distancia entre el yo y la inminencia del peligro es también la posibilidad misma de la *voluntad*, de la producción de lo definitivo como no definitivo.

La morada, en suma, a partir del límite de la nada que amenaza al yo sumergido en su gozo, abre nuevos bordes que producen positivamente la separación como *recogimiento y familiaridad*, como *extraterritorialidad*, como *localización* y como *de-mora*. La morada como *recogimiento* es un cierto venir más acá que determina y se separa así de aquello dejado más allá; ese venir más acá atraído por la dulzura de un recibimiento que tiñe este más acá de familiaridad, define de manera concomitante, un ámbito de lo extraño. En tanto extra-territorialidad, la morada significa la demarcación de algo como cierto territorio y, consecuentemente, la identificación de un fuera del territorio. Es decir, implica la diferenciación de un dentro y un fuera. La morada como localización, por su parte, marca un límite entre un aquí y un allá. Y un límite a mis posibilidades por mi situación. No puedo estar aquí y allá. Estoy en un lugar y no en otro. Y *estar* aquí significa, a la vez, una delimitación de mi perspectiva. Por último, la morada como *de-mora* abre también una distancia entre el presente y el futuro, un espacio o vacío de tiempo.

A partir de estos bordes empieza a despuntar un mundo.

Nuevas relaciones con los elementos

La morada, como recogimiento, extraterritorialidad y de-mora abre, dijimos, nuevas relaciones con los elementos. Relaciones que son económicas, en cuanto su movimiento es de interiorización, centrípeto, constitutivo de la

gido. Tener conciencia es precisamente tener tiempo” (TI, p. 183). Podría verse también el surgimiento de la conciencia como la posibilidad de *identificar*, haciendo cortes en la continuidad de la mera cualidad, posibilidad abierta por la distancia y el corte de la continuidad que opera la morada, y correlativa de la posibilidad de la constitución de la temporalidad fenomenológica, de establecer un *ahora* como corte en la continuidad del flujo temporal que permite secuenciar.

identificación del Mismo y no aún de su trascendencia. Levinas desarrolla fundamentalmente dos: 1) la posesión y el trabajo y 2) la representación. Las consideraremos ahora deteniéndonos solamente en el modo en que, en ellas, también el mundo correlativo de este yo morante “habitante de nuevos límites” se *de-fine* en un tenor de gradualidad superior.

En primer lugar: el trabajo y la posesión. Levinas entiende el trabajo como el movimiento que, partiendo de la morada, transita el espacio hacia el elemento y toma algo de él. Esta aprehensión es ya un cierto recorte, en el *medio* sin bordes del gozo, de “aquello” que es tomado y llevado a la morada. En este movimiento que toma y conserva algo, el porvenir incierto del elemento es suspendido.

La preocupación que amenaza el gozo se aquieta por esta aprehensión. El trabajo, al *disponer* del elemento, suspende su incertidumbre. La modalidad del trabajo difiere así de la de la sensibilidad y es posterior a ella. En ésta, el sujeto se abisma en el elemento y queda a su merced. “En el gozo, el yo no asume”, posee sin adquirir. En aquella, el elemento está a disposición del sujeto. En este aquietamiento del trabajo y de la consecuente posesión o reserva en casa de lo aprehendido, el elemento aparece como *cosa*.

En primer lugar, porque el trabajo y la posesión sustraen lo tomado del elemento al cambio. En ese sentido, su pura cualidad, la danza incesante de sensaciones sin nombre, al ser aprehendida aparece como sustancia.

Las cosas se presentan sólidas, con contornos delimitados claramente... Esta forma que separa al objeto, que le delinea bordes, parece constituirlo. Una cosa se distingue de otra porque un intervalo la separa de ella... El contorno de la cosa marca la posibilidad de separarla, de moverla sin las otras, de llevarla. La cosa es mueble. (TI, p. 178)

La sustancialidad de las cosas no proviene, entonces, de su naturaleza sensible, pura cualidad, mucho menos de su concepto abstracto. Proviene del apresar del trabajo y el conservar de la posesión, que la hacen aparecer como sólida y le prestan estabilidad y firmeza. La inteligibilidad del concepto se refiere ya a este aprehender del trabajo (*Begreifen–Greifen*).

Este aparecer del elemento como cosa es posible porque el trabajo y la posesión han suspendido ya la independencia del elemento, su incertidumbre, su imprevisibilidad, al tomarlo para disponer de él. Han suspendido su ser, lo han neutralizado y limitado a la satisfacción de una necesidad o a una utilidad. El ser del ente se pierde en función del ser que el que lo posee quiera proyectar sobre él para su uso. La posesión comprende el ser del ente, y sólo por eso puede surgir como cosa.

A partir de esta aparición del elemento como cosas, se descubre un mundo. Un mundo de entes definidos, a-bordados como tales. Mundo y lenguaje

articulado sólo pueden surgir a partir de los contornos que las nuevas relaciones con el elemento abiertas por la morada han diseñado. La definición de las cosas hace posible el mundo y no a la inversa.

La posesión, realizada por la casi milagrosa toma de una cosa en la noche, en el apeiron de la materia primera, descubre un mundo. La toma de una cosa aclara la noche misma del apeiron; no es el mundo el que hace posibles las cosas. (TI, p.180).

La indeterminación del elemento, su *noche*, su oscura profundidad, se ilumina y adquiere formas y solidez, diferentes aspectos o caras, a partir de la morada y de las relaciones económicas del trabajo y la posesión.

El segundo modo de relación económica que considera Levinas es la representación. La representación es la modalidad de la conciencia. La conciencia, en efecto, es, como el trabajo, una manera de dominar la incertidumbre del elemento. “Tener conciencia es estar en relación *con lo que es*, como si el presente de *esto que es* no estuviera totalmente realizado, y constituyera solamente el *porvenir* de un ser recogido. Tener conciencia es precisamente tener tiempo” (TI, p. 183). Somos concientes a través de la representación, de la intencionalidad objetivante.

La posibilidad de representarse las cosas que posee, de *dar sentido*, implica en el yo la producción de una energía nueva.

En efecto, Levinas define la representación como “una *determinación* del Otro por el Mismo, sin que el Mismo sea determinado por el Otro”. ¿Cómo se entiende esto en un sujeto que está en el seno del elemento, que *vive de*, que está situado, en definitiva, que es *cuerpo* y como tal está ya determinado por lo otro en y de lo que vive? Sólo podemos comprenderlo a partir de la estructura misma de la separación que, por la distancia de la morada, se configura temporalmente como “anterioridad posterior”. Representarse los elementos de los que vive, en efecto, equivale para el yo a “permanecer exterior a los elementos en los que se baña”, en palabras de Levinas. Este permanecer exterior, esta extraterritorialidad es posibilitada, como vimos, por la morada, y a partir del recibimiento del rostro femenino. Aquí reside la primera condición de posibilidad de la representación. Sin embargo, no su condición suficiente. Una segunda condición es aún necesaria para que el sujeto advenga a la posibilidad de *representarse* el elemento del que vive, las cosas que posee, como si no viviera de él, como si no las poseyera. Esta condición es un nuevo límite: el límite de la alteridad ética —interpelante— del otro que abre una distancia entre el yo y las cosas de su posesión. El otro cuestiona mi posesión: quiere lo que es mío o lo rechaza, me mira hambriento, me demanda, o simplemente

está ahí exponiendo su diferencia. A partir de su interpelación puedo *despegarme* de la relación de posesión. La relación teórica con las cosas supone que pueda verlas en sí mismas, desligándome de mi relación de uso y de mi interés. Por eso puede decir Levinas: "...Para que me pueda liberar de la posesión misma, para que pueda ver las cosas en ellas mismas, es decir, representármelas, negar el gozo y la posesión, es necesario que sepa *dar* lo que poseo" (TI, p. 188). La libertad de la representación, que se representa aquello de lo que vive como si no viviera de ello, que se representa las cosas como si no fueran lo que la sostienen y preceden en su ser y morar, proviene de la distancia de la morada pero, sobre todo, de esta nueva distancia que instaaura el cuestionamiento del otro. "La representación saca su libertad, frente al mundo que la nutre, de la relación esencialmente moral, con Otro. La moral no se agrega a las preocupaciones del yo, para ordenarlas o para hacerlas funcionar: cuestiona y pone a **distancia** de sí, el yo mismo". (p. 190)

A partir de esta distancia es posible el lenguaje como "*puesta en común original*" e instauración de un mundo común. "El lenguaje no exterioriza una representación preexistente en mí: pone en común un mundo hasta ahora mío. El lenguaje *efectúa* la entrada de las cosas en un éter nuevo en el que reciben un nombre y llegan a ser conceptos..." (p.192). Sólo el *ofrecimiento*, la donación de mi mundo al otro que resulta de su interpelación, hace al yo posible *representarse* las cosas, darles sentido y nombrarlas. "... este *ofrecimiento* del mundo, este ofrecimiento de contenidos que responde al rostro de otro o que lo cuestiona... sólo así abre la perspectiva de lo cuerdo" (p. 192).

Conclusiones

Hemos mostrado cómo en la fenomenología levinasiana de la separación, en tanto interioridad y economía, se esboza un progresivo diseño de límites que constituyen, a nuestro entender, la condición de posibilidad de la separación misma. El límite, en este progresivo diseño, adopta diferentes caras. En el gozo, el límite aparece como *lo amenazante*, vivido por el yo como *inseguridad* ante el peligro de la ausencia del elemento, lo impersonal por excelencia. Podemos extender la descripción levinasiana, sobre esta base, y ver aquí todo aquello a que está expuesta la existencia corporal en tanto corporalidad física, que amenaza su instalación gozosa y es vivido como lo tremendo sin rostro, como fatalidad impersonal. Ya en este sentido, el yo que goza es, en cuanto

corporalidad, un habitante del límite, expuesto al capricho de la naturaleza, a la enfermedad, a la muerte, que pone borde a sus posibilidades.

En la morada, el límite aparece como *dulzura y familiaridad*. Se dibuja por un recibimiento. Ser recibido podría interpretarse, si tratamos de aprovechar toda su significación, como ser recibido en un lenguaje, en una historia, en un aquí que demarca un desde donde, un a partir de... Nos preguntamos si ese “ya humano” del mundo en el que se produce el recibimiento no implica todo el universo simbólico en que todo hombre ingresa y por el que es atravesado al venir al mundo. Universo simbólico que incluye, entre tantas posibilidades, también *ideales y prohibiciones*. Y en este sentido, sitúa y de-fine. Ser recibido —y no caer en un comienzo absoluto— es estar encarnado en un cuerpo, en un lenguaje, una historia y unas normas que me de-linean un límite que no me aliena sino que constituye mi “en lo de sí”, el contenido de mi subjetividad como identidad.

En la interpelación ética, el límite aparece como *cuestionamiento* y como *orden*. No puedo tenerlo todo, no me es lícito disponer del otro para mi permanencia en mí. “No matarás”.

El límite, en todos los casos, al mismo tiempo que separa del afuera, de lo otro, une hacia dentro y de este modo, hace posible la trascendencia. En este sentido, el límite es una *exterioridad* vivida como tal, pero una exterioridad que me constituye, que me identifica.

El borde define, delinea fronteras, cierra, pero también libera, en tanto abre la dimensión en que es posible la trascendencia hacia “lo otro que el ser”. El límite, en efecto, quiebra la pretensión de totalidad que constituyo al extender *indefinidamente* mi mismidad. En la totalidad, toda relación deviene dialéctica y se conjuga indefectiblemente como disyunción: *o yo o el otro*.

A partir del límite que interrumpe esta pretensión, que me sitúa en un *algo*, que confiriéndome bordes despeja el vacío para la diferencia, para la alteridad, se abre el horizonte en que es posible la relación ética que puede conjugarse en co-junción, comunión o co-existencia: *yo y el otro, yo con el otro, yo para el otro*.

Ser separado es haberse inscripto en límites, y esta inscripción está mediada por los otros —necesitamos de otros para ello— y puede no producirse: no es un hecho dado de suyo sino que resulta del recibimiento y sus circunstancias.

Ser separado es “habitar el límite”, en palabras de Eugenio Trías. Habitar una morada *hospitalaria*, capaz de despertar a la injusticia de su “en lo de sí” a partir de la interpelación ajena, requiere de la de-finición que articula el límite. La

estructura de la separación indica el sentido humano de la subjetividad y abre un camino para apostar por la razón por una nueva vía, una vez descartadas nuestras acostumbradas lógicas totalitarias. El movimiento de subjetivación, en suma, posee en Levinas un sentido ético al señalar, en la constitución misma de la subjetividad, aquellas condiciones que hacen posible la trascendencia: a) la *separación*, el hecho de que el sujeto humano –libre– se constituya en su identidad desde sí y como un para sí cerrado y, al hacerlo, rompa toda participación en una totalidad, de la que pudiera ser sólo una parte depotenciada; b) la vulnerabilidad a la afección del otro: a pesar de la cerrazón de su identidad, el yo puede ser arrancado de su para sí. La inscripción en la finitud es, de este modo, la condición de una subjetividad humana y de una razón sensata:

Si, por el contrario, la razón vive en el lenguaje, si, en la oposición del cara-a-cara brilla la racionalidad primera, si el primer inteligible, la primera significación, es lo infinito de la inteligencia que se presenta (es decir, que me habla) en el rostro... si la sociedad precede a la aparición de estas estructuras impersonales, si la universalidad reina como la presencia de la humanidad en los ojos que me miran, si, en fin, se recuerda que esta mirada apela a mi responsabilidad y consagra mi libertad en tanto que responsabilidad y don de sí, el pluralismo de la sociedad no podría desaparecer en la elevación a la razón. Sería su condición. No se trata de lo impersonal en mí que la Razón instauraría sino de un Yo capaz de sociedad... (TI, p. 222).