

APROXIMACIONES A UN LENGUAJE ÉTICO A PARTIR DE LA METÁFORA LEVINASIANA

MARÍA ELIZABETH AQUINO RÁPALO
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla

RESUMEN:

El lenguaje se puede analizar desde distintas formas y procesos. La multiplicidad de saberes da cuenta de que el lenguaje puede ser retórico, lógico-formal, interpretativo, etcétera. Ya que los distintos lados, aspectos y perfiles de un fenómeno nos permiten poner nuestra atención en aquello que más despierte nuestro interés sin denostar a los demás. No obstante, la ética, tradicionalmente, se ha dedicado a analizar la libertad y los actos que brotan de ella, mas no el lenguaje. Sin embargo, dentro de la dinámica ética es importante pensar en el rol que juega el lenguaje. Para ello, el planteamiento de Emmanuel Levinas permite dar luces de lo que es un lenguaje ético y cómo éste es la base de nuestra relación con la alteridad.

PALABRAS CLAVE:

Lenguaje, significación, metáfora, separación, Mismo y Otro.

APPROACHES TO AN ETHICAL LANGUAGE BASED ON THE LEVINASIAN METAPHOR

ABSTRACT:

Language can be analyzed from different forms and processes. The multiplicity of knowledge shows that language can be rhetorical, logical-formal, interpretative, and so on. Since the different sides, aspects and profiles of a phenomenon allow us to focus our attention on that which most arouses our interest without denigrating the others. Nevertheless, ethics has traditionally been dedicated to analyzing freedom and the acts that flow from it, but not language. However, within the dynamics of ethics it is important to think about the role played by language. To this end, Emmanuel Levinas' approach allows us to shed light on what an ethical language is and how it is the basis of our relationship with otherness.

KEYWORDS:

Language, signification, metaphor, separation, Self and Other.

I.

Uno de los conceptos clave para entender por qué el lenguaje se plantea desde la ética en el pensamiento de Levinas es *separación*, pues es a partir de lo que se entiende por *separación* que se nos muestra, entre otras cosas, la desarticulación del sujeto moderno. En la conferencia de 1957 titulada *La separación*¹ nuestro autor explica que el mundo se ofrece en una separación dispersa de seres y objetos; sin embargo, esa separación nunca es radical, puesto que las cosas pueden ser englobadas mediante la mirada, y su alteridad puede ser suspendida y totalizada como posesión. Por tanto, los objetos se ofrecen y están a disposición del sujeto porque las cosas se ofrecen en una mirada panorámica y, tanto la dispersión como la unión, son correlativas. Empero, la separación de nosotros mismos no puede ser correlativa, porque no se trata de una separación espacial o de una distinción producto del acto de la razón entre un objeto y otro. La separación de nosotros mismos es una separación radical que se atestigua por la idea metafísica, esto quiere decir que el mundo familiar que está *aquí* se halla separado de un *allá*; un *allá* cuya extrañeza no es el simple no saber qué es o dónde se encuentra, se trata de un *más allá* (*meta*) de lo físico (*physis*). Este *más allá* indica, según nuestro autor, una ruptura pues hay *Mismo y Otro* que no son correlativos, sino absolutamente ajenos, ya que la alteridad del Otro no es el mero envés de la identidad² del Mismo, sino que la alteridad del Otro se niega o se resiste a toda unificación conceptual.

Para el filósofo lituano-francés, cuando pensamos al ser de manera única, pasiva y monumental, estamos en una ilusión,³ pues lo metafísico,

1 Emmanuel Levinas, *Escritos inéditos 2. Palabra y silencio* (Madrid: Trotta, 2015), pp. 173-189.

2 Una dificultad muy común al hacer una lectura de Levinas está en entender la separación radical entre Mismo y Otro. Puesto que gracias a la herencia de la modernidad es común interpretar la alteridad del Otro como el reflejo del Yo —hecho que Levinas buscó erradicar en su pensamiento—. Entender, primero, el yo para posteriormente explicar al tú o la alteridad del Otro es *identificarlo* en el pensamiento del yo, o bien, “crear” una categoría que unifique la diferencia es eliminar la separación radical entre el Mismo y Otro. Levinas considera la alteridad del Otro como metafísica y, por ello, justifica la existencia de el Mismo en cuanto individuo particular.

3 La separación absoluta a la que quiere llegar Levinas rompe con la totalidad, tanto desde el punto de vista numérico, como desde el punto de vista conceptual. Para demostrarlo, el nacido en Kaunas hace referencia a la ilusión trascendental kantiana. Kant en la *Crítica de la Razón Pura* (Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura* (Madrid: Taurus, 2005), pp. 297-300) ha señalado que la cede de la ilusión trascendental es la razón, pues es la facultad de principios, o sea, el lugar en el que se unifican todos los principios, lo cual es un engaño de

que la tradición occidental ha sostenido como una idea en sí y para sí, ha sido explicado a partir de lo físico, lo cual no sería más que la afirmación de un mundo metafísico y el rechazo del mundo físico, y eso no es trascenderlo sino sólo rechazarlo.⁴ Ahora bien, esta separación radical debe entenderse a partir del deseo metafísico que aspira a lo infinito y para ello nuestro autor se apoya en la tercera meditación cartesiana en la que el filósofo moderno propone como evidencia del cogito la relación Yo-Dios: “el ser sobrepasando infinitamente su idea en nosotros. Dios, en la terminología cartesiana, sustenta, según la tercera *Meditación* la evidencia del *cogito*”.⁵ Lo interesante de la Tercera Meditación radica en que la idea de infinito (Dios) es anterior a la noción de finito. En otras palabras, lo infinito no es el correlato de lo finito como si ésta fuera una intencionalidad, sino que lo infinito puede perturbar la intencionalidad por el hecho de que, contrariamente al dominio perfecto del objeto por el sujeto, en la “intencionalidad” lo infinito desborda la idea. Esta perturbación consiste en el hecho de que el yo recibe absolutamente una significación que él no ha prestado y que precede a toda donación de sentido.⁶ Con lo anterior, el filósofo judío muestra que el *cogito* no es el sujeto hecho a la medida del pensamiento, sino que el *cogito* es el instante de la presencia total de sí mismo. Este instante del *cogito* es el instante ateo que permite la inversión del tiempo porque al articular la separación, el tiempo nos muestra que el ser no es de un solo golpe y, con ello, se inaugura la metafísica no ontológica, la cual supone una subjetividad que ha salido del ser, que ha sido arrancada de la plenitud del ser y es testigo de la separación. La exterioridad absoluta se absuelve en la relación en la que se presenta, es

nuestro conocimiento porque aplica categorías del entendimiento sobre material no empírico, o sea, sobre los *noúmenos*, comenzando así una carrera sin fin en la que se genera un supuesto conocimiento tan aparente como infundado. Por ello Levinas, de manera análoga, sostiene que al pensar al ser de manera única, es una ilusión (Levinas, *Escritos inéditos 2. Palabra y silencio*, p. 174).

- 4 Levinas en este aspecto es bastante crítico con la filosofía occidental, incluso, en el caso del método fenomenológico, Levinas coincide con Fink al sostener que la suspensión de la tesis general del mundo –la reducción fenomenológica– no tiene sentido más que al interior del mundo: “Negar al mundo no es [todavía] trascenderlo. Como ha mostrado recientemente Fink a propósito de Husserl, la suspensión de la ‘tesis’ general del mundo, que la Reducción Fenomenológica produce no es más que la extensión al mundo en su conjunto de una operación que no tiene sentido más que en el interior del mundo, como una operación parcial” (*Ibid.*, p. 176).
- 5 Levinas, *Escritos inéditos 2. Palabra y silencio*, p. 177.
- 6 Emmanuel Levinas, *Escritos inéditos 1. Cuadernos del cautiverio* (Madrid: Trotta, 2013), p. 177.

decir, tanto el ser finito como el infinito se mantienen ab-solutos o independientes en esta relación. Así, se da la ruptura de la totalidad, mas la separación que resulta de esta ruptura no es puramente formal, es decir, no se trata de una oposición disyuntiva entre lo finito o lo infinito, sino que la separación se cumple paradójicamente como una relación (religión) en la que nunca se supera la separación (ateísmo) en estructuras complejas, tanto por parte del ser finito como del infinito.

Sin embargo, esta radical separación o ateísmo no debe entenderse como una degradación de la totalidad o la unidad. La propuesta levinasiana no quiere ir en contra de la unidad del ser, pero el filósofo lituano-francés se da cuenta de que el tema de la separación está latente en la metafísica ontológica; no obstante, en ella la separación no es vista positivamente puesto que separación sería sinónimo de hablar de una degradación ontológica del ser⁷ y no como la multiplicidad de seres. Y dado que el filósofo de Kaunas quiere mostrar que la separación es necesaria para un lenguaje ético, nos lo ejemplifica mediante el proceder de la fe monoteísta: “la fe misma [entraña] el ateísmo, al menos la fe monoteísta y revelada. Si la revelación es palabra, es necesario de antemano que yo sea apto para un papel de interlocutor y, por tanto, que, en cierto sentido, sea alguien separado frente a Dios, capaz de negarlo. En el seno de mi adhesión”.⁸ El pensamiento, según nuestro autor, tiene que ser pasivo porque en él, como ha afirmado gracias a Descartes, ha sido puesta una idea inenglobable, lo cual desborda la conciencia, pues se trata de una idea que significa con una significatividad anterior a la presencia y a todo origen de la conciencia.⁹ La presencia del Otro,

7 En este punto podemos decir que Levinas hace un señalamiento directo a la ecología propuesta por Heidegger, la cual, en defensa de la tierra celeste, la ha sacralizado de tal forma que no hay distinción entre Dios y el mundo. Por otra parte, aunque Heidegger hace una defensa de la naturaleza frente a la explotación de la técnica, Levinas señala que la técnica podría ser interpretada como la patencia del deseo metafísico, ya que diseñar una aeronave para viajar a la luna no es más que la evidencia del deseo del hombre por ir más allá o desear ir más allá. La defensa de la naturaleza frente a la explotación más que ser un reclamo a la técnica, debe ser un reclamo a la responsabilidad por el prójimo, pues se trata del abuso y descuido de la responsabilidad por el otro; ya que si alguien muere de hambre no es porque la naturaleza no lo pueda proveer de alimento al que no tiene, ella ya estaba diseñada para el provecho y gozo de todos los hombres, sino porque no se atiende al llamado del otro viviendo sólo para sí (Emmanuel Levinas, *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo* (Madrid: Caparrós Editores, 2004), pp. 289-293. Texto: *Heidegger, Gagarin y nosotros*).

8 Levinas, *Escritos inéditos 2. Palabra y silencio*, p. 180.

9 Emmanuel Levinas, *De Dios que viene a la idea* (Madrid: Caparrós Editores, 2001), p. 97.

que en el fondo nos remite a la idea de infinito, no se presenta como un mero dato que se aferra y se queda estático, el Otro se impone y sobrepasa la imagen plástica que deja en mí y se impone más allá de un contexto físico y social:

En la rectitud de su rostro, no es un personaje en un contexto. Por lo general, somos un “personaje”: se es profesor en la Sorbona, vicepresidente del Consejo de Estado, hijo de fulano de tal, todo lo que está en el pasaporte, la manera de vestirse, de presentarse. Y toda significación, en el sentido habitual del término, es relativa a un contexto tal: el sentido de algo depende, en su relación, de otra cosa. Aquí, por el contrario, el rostro es, en él solo, sentido. Tú eres tú. En este sentido, puede decirse que el rostro no es “visto”. Es lo que no puede convertirse en un contenido que vuestro pensamiento abarcaría; es lo incontenible, os lleva más allá.¹⁰

El rostro en el tema de la separación tiene una importancia particular porque nos muestra que la vida interior es el fruto de la separación. La separación necesita un punto de partida que no recibe su identidad en la relación entre el conocimiento y el ser; la *ipseidad* no se obtiene por la posesión de un predicado único —lo que *es*—, tampoco consiste en existir en un solo ejemplar —el Yo—. La *ipseidad*, como la plantea Levinas, consiste en permanecer fuera de la distinción de lo individual y lo general. Lo interesante de la separación está en el proceso que ha desarrollado el filósofo de Kaunas para describir al *cogito* que se erige como absoluto respecto de la alteridad; sin embargo, la separación no significa aislamiento, sino imposibilidad de la totalidad y, paradójicamente, esa insuperable separación es la que permite una relación no violenta, no totalizante con lo absolutamente Otro, porque en él está el *origen* del Mismo.

II.

La noción de origen para el pensador judío no está ni en la mismidad, ni en el Yo cuya libertad es *causa sui*, sino en el mandato del Otro que sujeta nuestra libertad mediante una dinámica de cuestionamiento. Sin embargo, para entender mejor la dinámica del cuestionamiento es menester señalar la apropiación de la temporalidad husserliana que ha hecho Levinas. En la temporalización del tiempo Levinas relee la temporalidad

10 Emmanuel Levinas, *Ética e Infinito* (México: Antonio Machado, 2015), p. 72.

husserliana a partir de su herencia hebrea y, a través de ella, propone al tiempo como una creatura que se renueva constantemente como génesis espontánea en la que el momento por excelencia de reflexión es la experiencia de la vergüenza (*honte*)¹¹ porque la vergüenza es la que nos remite a la *Moirai* o destino. Mas para ello ha hecho una *reducción de la reducción*¹² que nos hace pasar de una actitud natural a una actitud filosófica, porque cuando se toma distancia con respecto al pasado se puede filosofar de modo radical, de modo que se experimenta la *vergüenza*. Por

- 11 Levinas trata el tema de la vergüenza en textos de juventud como lo son *Las reflexiones acerca de la filosofía del hitlerismo* y *De la evasión*. En ambos textos hay una asociación de la vergüenza con estados físicos como la náusea o la desnudez, pues la vergüenza tiene un vínculo muy estrecho con la corporalidad. Sin embargo, en el apartado titulado *Libertad investida* de la cuarta sección de *Totalidad e Infinito* vuelve a aparecer como un momento para cuestionar la libertad. Por usar un elemento esclarecedor –pues esto no está así en la exposición de Levinas– podríamos decir que tenemos dos vergüenzas, pero en el fondo es más bien una que tiene continuidad con la otra. En los apartados cinco y seis de *De la evasión*, Levinas parte de la asociación de la vergüenza a los fenómenos morales, es decir, sentimos vergüenza porque nos extraña nuestro comportamiento –en este caso se trata de un comportamiento malo–. Nos da vergüenza no identificarnos con ese ser que ya nos es extraño, cuyos motivos de acción no puedo comprender, pero “la vergüenza no depende como se estaría inclinado a creer de la limitación de nuestro ser, en cuanto que es susceptible de pecado, sino del ser mismo de nuestro ser, de su incapacidad para romper consigo mismo. La vergüenza se funda sobre la solidaridad de nuestro ser, que nos obliga a reivindicar la responsabilidad con nosotros mismos” (Emmanuel Levinas, *De la evasión* (Madrid: Arena Libros, 2011), p. 69). Se trata del ser clavado a sí mismo. No obstante, esto sigue siendo insuficiente porque este análisis se circunscribe al acto moralmente malo y Levinas quiere liberar la vergüenza de esta condición. Para ello usa la analogía de la timidez; la timidez nos lleva a cubrirnos, mas no sólo se trata de cubrir la desnudez del cuerpo, sino que se trata de manifestaciones de nuestra vida y de nuestros pensamientos: “Así pues, en la desnudez vergonzante no se trata solamente de la desnudez del cuerpo. Pero no es por azar que bajo la forma punzante del pudor de la vergüenza se relaciona en primer lugar con nuestro cuerpo. Porque ¿cuál es el sentido de la desnudez vergonzante? Ella es lo que se quiere ocultar a los demás, pero también a uno mismo. Este aspecto es frecuentemente desconocido. Se considera en la vergüenza su aspecto social, se olvida que sus manifestaciones más profundas son un asunto eminentemente personal” (Levinas, *De la evasión*, p. 70). En otras palabras, lo que muestra la vergüenza es el hecho de estar clavado a uno mismo, porque quien tiene vergüenza es nuestra intimidad, pues no demuestra nuestra finitud o nuestra nada, sino que, lo que la vergüenza descubre es el ser que se descubre. En el apartado seis de *De la evasión*, se asocia la vergüenza con la náusea, que igualmente es sólo una analogía, pues la náusea es un estado fisiológico que también nos pone frente a nosotros mismos. La náusea va a borrar el aspecto social de la vergüenza, pero la náusea no deja de ser vergonzante en el ámbito personal porque nos compromete de manera diferente que la mentira o la deshonestidad, por ejemplo. Porque la náusea es la afirmación misma del ser, es impotencia de salir de la presencia.
- 12 Para más información a acerca de la reducción de la reducción en el pensamiento de Levinas y su relación con el *Shabbat* léase: Bernhard Casper, “Epoché der Epoché: Emmanuel Levinas und Husserls transzendente Reduktion”, *Archivio di filosofia*, núm. LXXXIII (2015), <https://doi.org/10.1400/234690>, pp. 343-353

ello, para el filósofo de Kaunas, la filosofía comienza con la vergüenza (*honte*). Es decir, no sólo se filosofa por sorpresa, sino que también se puede hacer por una situación moral: “la vergüenza no se concibe más que si soy responsable de mi indignidad. Tengo vergüenza de ser. No porque mi existencia está injustificada y no haya podido escoger mi nacimiento. Sino al contrario, porque *da la impresión de que lo he escogido*; porque doy la impresión de afirmar mi derecho a mis necesidades que, sin embargo, son la causa de mi vergüenza”.¹³ En otras palabras, gracias a la vergüenza el método fenomenológico tiene un giro –por así decirlo– que saca a la mismidad de su ensimismamiento, porque la vergüenza hace sentir el peso de la responsabilidad a través del cuestionamiento y le hace saber al Mismo su carácter creatural porque: “tener vergüenza –timidez– estar solo– «no conocer a nadie». Todo ello supone la dignidad de la criatura, un linaje”.¹⁴ Por ello fue importante hablar de la separación, porque en la multiplicidad de alteridades separadas está el cuestionamiento mediante el uso del lenguaje que hace surgir desde afuera al Otro como un tú. La autenticidad del lenguaje no está en hacer sonar la voz de mis propios pensamientos, sino en escuchar *la voz otra* que nos remite a la alianza a la cual no he asistido pero que me compete, porque en la manifestación de una alteridad separada hay una referencia al mandato que está inscrito en su rostro.

En esta dinámica, que en el fondo es una dinámica pedagógica, el concepto de “verdad” cambia al de “sentido”; la verdad ya no es adecuación, sino inadecuación, porque la distancia es irreductible a la actividad sintética del entendimiento: “La verdad no es adecuación del pensamiento y la cosa, sino la inadecuación –la trascendencia, si se quiere– entre respuesta y pregunta; trascendencia ‘asumida’ por una nueva pregunta. La Asunción de una verdad es, pues, una exégesis. El lugar de la verdad no está ni en el juicio (Aristóteles) ni, por el desvelar, en el ser mismo (Heidegger); está en la pregunta”.¹⁵ Pero ¿por qué en la pregunta está la verdad, o, en este caso, el sentido, si desde la filosofía clásica se nos ha planteado que la verdad radica en el juicio, pues éste demuestra la adecuación del intelecto con la realidad? Porque si bien Husserl y Levinas no sostienen que la verdad está en el juicio, para Levinas el fenómeno primero de la

13 Levinas, *Escritos inéditos 1. Cuadernos del cautiverio*, p. 266.

14 *Ibid.*

15 *Ibid.*

verdad consiste en el cuestionamiento del Otro, ya que el verdadero cuestionamiento no se da cuando pregunto “¿qué es esto?”, sino cuando me responsabilizo por el “¿qué *debo* hacer frente al prójimo?”. Por esta razón el autor de *De otro modo que ser* se mueve en el plano de una ética heterónoma, pues hay que contestar con un *Después de usted, señor*¹⁶; o sea, cediendo el paso a la primacía del Otro. La propuesta ética levinasiana preserva la individualidad en la multiplicidad, de ahí la importancia de la separación, ya que mediante la dinámica pedagógica en la santidad¹⁷ el Otro siempre tiene el primado sobre el Mismo. La heteronomía que surge de este ceder el paso al Otro está en función de la palabra que no tiene *apoderamiento* de la alteridad, sino de la que tiene *origen*, o sea, cuestionamiento y responsabilidad, pues la libertad no es el mayor atributo del ser humano. Lo verdaderamente humano está en la respuesta, porque la ética empieza con una respuesta a la demanda del Otro:

El “yo” ético es subjetividad en la precisa medida en que se postra ante el *otro* sacrificando su propia libertad a la más primordial llamada del *otro*. Para mí la libertad del sujeto no es el primero o más alto valor. La heteronomía de nuestra respuesta al *otro* humano, a Dios como absoluto *otro*, precede a la autonomía de nuestra libertad subjetiva. Tan pronto como reconozco que ser “yo”, soy responsable, acepto que a mi libertad le antecede una obligación para con el *otro*. La ética redefine la subjetividad como esta heterónoma responsabilidad en contraste con la libertad autónoma.¹⁸

A diferencia de lo que la filosofía ha presentado como la razón soberana que deviene en la libertad autónoma como fundamento del sujeto, la heteronomía del sujeto creado pretende abrir espacio a una dinámica dialógica. En la ética heterónoma de Levinas la esencia es el lenguaje, y para ello retoma el método talmúdico, en el que la relación espiritual que une

16 Anita Hocquard, *Éduquer à quoi bon? Ce qu'en disent philosophes, anthropologues et pédagogues* (Paris: Presse Universitaires de France, 1996), p.119

17 La santidad, para Levinas, no tiene que ver acciones piadosas, o bien con las acciones que puedan ser elevadas a ley moral universal. Para el filósofo la santidad es un fenómeno anterior al fenómeno religioso, pues “le saint n'est pas forcément celui qui va à l'église. Je le répète, la sainteté ne consiste pas dans son exercice. Il s'agit là un phénomène que j'analyse comme antérieur à un phénomène religieux même si je prétends que dans la Bible on retrouve cet esprit. Dans l'Ancient Testament, les personnages principaux sont ceu de la veuve, de l'orphelin et de l'étranger, ceux qui sont sans défense, à l'image d'autrui. J'ajouterai que si les religieux est inséparable de l'éthique, l'éthique est la mesure du religieux” (Hocquard, *Éduquer à quoi bon? Ce qu'en disent philosophes, anthropologues et pédagogues*, pp. 121-122).

18 Emmanuel Levinas, *Ética e Infinito* (México: Antonio Machado, 2015), pp. 211-212.

al Mismo con el Otro no es una fusión o una comunión entre ellos, pues esto significaría neutralizar a la alteridad, sino que se trata de unirse a la alteridad pero conservando la dualidad insalvable, y eso se da a través de la interrogación propia del lenguaje ético. Para nuestro filósofo, el diálogo del lenguaje oral permite preguntar, pues, aunque un texto escrito suscita preguntas, no se escuchan, ya que el autor del texto, aunque es una alteridad, no es interlocutor, sino objeto de conocimiento, pues es la explicación del texto. En cambio, la oralidad es el pensamiento en un rostro, y ahí está el origen de un sentido excedente, pues el rostro es condición del sentido, esto es, él suscita en el Mismo ese cuestionamiento que genera la inadecuación. Este método dialógico, en el que el Mismo y el Otro conservan su nombre propio, permite que las palabras no se anquilosen en el silencio de la exactitud de los conceptos, sino que siempre resuene en ellas el decir del constante cuestionamiento. La verdadera relación se basa en el acto de responder al interrogatorio de cada alma individual, tener un diálogo de cabeza a cabeza (*tête à tête*) que muestra la universalidad de lo verdadero, pero esta universalidad está estructurada de manera diferente a la universalidad de lo general y lo abstracto, y por ello es una relación que excede.

III.

En el año de 1962 Levinas pronuncia en el Collège Philosophique la conferencia titulada *La métáfora*, en la cual desarrolla la metáfora –valga la redundancia– no sólo como un recurso lingüístico, sino también como una forma –si se me permite el término– de exceder el lenguaje hasta la dimensión ética. De hecho, el filósofo judío concluye su texto de la siguiente manera: “No se trata de un estudio acerca del lenguaje. Se trata de volverse hacia la metáfora en la medida en la que ella parece anunciar la posibilidad para el pensamiento de ir más allá de su capacidad, de encontrarse más allá del punto en que se encuentra –trascendencia”.¹⁹ Es decir, el cometido del texto no es un análisis lingüístico o estilístico de la metáfora, sino que se trata de la metáfora como comparación y el lenguaje como comprensión nueva respecto de la intencionalidad. Por tanto, como el mismo francolituano lo señala, si atendemos a la etimología, la

19 Levinas, *Escritos inéditos 2. Palabra y silencio*, p. 221.

metáfora indica una *transferencia de sentido*,²⁰ es decir, la metáfora tiene la capacidad de deslizarse de un término a otro²¹ y, por tanto, es capaz de establecer aproximaciones entre seres, objetos y situaciones que revelan algo que es en parte semejante, pero en parte diferente, y es por esta llamada *de lo semejante por lo semejante*, según las palabras de nuestro autor, que podríamos entender el papel de la metáfora en el pensamiento.

Como se sabe, la poesía es el lugar por antonomasia para el uso de la metáfora. La poesía nos ha mostrado que el un acercamiento metafórico a una realidad pretende traer algo nuevo al pensamiento que se entrega a él, o bien, mediante el uso de metáforas la poesía lleva al pensamiento más lejos para hacerle entender más de lo que entendía al principio. Sin embargo, ¿en qué consiste la novedad de la metáfora para Emmanuel Levinas? La respuesta de nuestro filósofo es: la elevación semántica, porque gracias a esa elevación podemos pasar de un sentido elemental a uno más noble. Es decir, así como la tradición filosófica nos enseñó que en la capacidad de abstraer la forma universal a través de la conceptualización podemos pasar de simplemente señalar los objetos a tenerlos en el pensamiento; así también la metáfora, pero ésta es más radical porque parece una amplificación del pensamiento que se enfatiza,²² pero que, a la vez, permanece en el contenido mismo del que parte. Por ello, según nuestro autor, la pretensión de la metáfora es recoger en lo simple y lo concreto significaciones que sobrepasan la experiencia y eso que sobrepasa la experiencia es más “fuerte” que la asociación por semejanza que se ve en ella. No obstante, como en la metáfora hay una semejanza y una elevación de sentido, Levinas distingue la función de la metáfora en dos²³ a saber: 1) *Como tema explícito del pensamiento*, que es cuando la metáfora pierde su fuerza sugestiva, puesto que al decir “la tierra es redonda como una pelota” la metáfora sí ejerce una transferencia de sentido, pero pierde la elevación

20 *Ibid.*

21 Para más información acerca de los presupuestos que tiene la metáfora dentro del lenguaje filosófico véase Hans Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología* (Madrid: Trotta, 2010).

22 Ricardo Gibu en la nota número 78 del texto *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas*, aclara lo siguiente con respecto a concepto de énfasis en Levinas: “‘Énfasis’ del griego ἐμφασις, formado por ἐν: dentro y προβολή: mostrar, podría traducirse como ‘exhibición’. Este es el sentido latino de la significación” (Ricardo Gibu, *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas* (México: Itaca, 2011), p. 131).

23 *Ibid.*, pp. 211-212.

semántica, y para que recupere su fuerza sugestiva está el segundo uso de la metáfora 2) *Como fuerza sugestiva poética* en la cual el acercamiento es menos fácil, pero son conscientes la lejanía y la proximidad que hay en la metáfora; en otras palabras, cuando la metáfora tiene esa sugestión poética puede evocar, en la misma construcción verbal, órdenes diferentes de la realidad; por ejemplo, “exámíname” y “pasa por el crisol mi conciencia”, en los términos que se han expuesto próximos —la examinación y acrisolar— se produce un desbordamiento de sentido, pues, aunque no son acciones iguales, el sentido al que es conducido la conciencia está por encima del mero acto de examinar o acrisolar. No obstante los dos usos de la metáfora son sólo *metáforas relativas*, el lituano-francés propone un tercer uso de la metáfora en la que la transferencia de sentido puede quedarse encerrada en la etimología de la palabra y volverse inapreciable, eso es la metáfora obrando hasta el final de su encanto, es la *metáfora absoluta* que instala el pensamiento en un nivel más elevado.²⁴

Según el filósofo de Kaunas todas las palabras de nuestra lengua son el efecto de las innumerables mutaciones metafóricas; desde las más simples hasta las más abstractas, todas son metáforas. Ahora bien, su fuerza metafórica se despierta nuevamente cuando hacemos una interpretación etimológica o cuando algún autor establece esa transferencia de sentido entre la etimología de la palabra y alguna derivación de ella. Por ello Levinas sostiene que: “la metáfora no duerme sólo en el interior de todas nuestras palabras, cuya evolución semántica ha marcado. La metáfora *puede fijar su propio movimiento* poniéndolo en lo absoluto. La sublimación, o lo superlativo, o la transgresión de los límites [...] en lugar de jugar entre dos sentidos, se pone más allá de cualquier límite”.²⁵ Esto, para el autor de *Totalidad e Infinito*, se demuestra en algunos términos filosóficos como “trascendencia” o incluso “Dios” que pueden ser propuestos como metáforas por excelencia, puesto que ellos pretenden, en el seno del pensamiento, ir más allá de los límites del pensamiento, pero el problema filosófico de la metáfora es el *énfasis*.²⁶ Esto significa que en

24 Levinas recurre de manera frecuente al uso —o juego, según se quiera ver— de este tipo de metáfora. En términos como trans-ascendencia, énfasis, inter-esamiento, etc., podemos ver cómo hace uso de la etimología de la palabra para trasladar el sentido fuera de la lógica de la mismidad.

25 Levinas, *Escritos inéditos 2. Palabra y silencio*, p. 212.

26 De acuerdo con Ricardo Gibu cuando Levinas habla de énfasis: “hace referencia a una figura retórica caracterizada por su exceso en la expresión, al modo de una hipérbole, que en la

la expresión hay una suerte de fuerza que puede transmutar un sentido que no está totalmente contenido en él y la tarea de la fenomenología es “describir esa mutación”; el francolituano sostiene que el lenguaje en el que se produce la metáfora no sería un mero apéndice, ni un instrumento del pensamiento, sino una intencionalidad original.²⁷ Esto quiere decir que mediante la metáfora el pensamiento sí puede salir de sí mismo en un sentido *trascendente* hacia *lo otro*, como dice en las primeras páginas de *De Otro modo que ser*: “El enunciado de lo *otro* que el ser [...] pretende enunciar una diferencia más allá de la que separa el ser de la nada: precisamente la diferencia del *más allá*, la diferencia de la trascendencia”.²⁸ Por lo que la intención misma de la *noesis* al *noema* puede ser aún más radical, como si pudiera haber una intencionalidad que llevará a la conciencia más allá de toda intencionalidad mediante su pasividad radical.

Ahora bien, el problema que detecta el filósofo de Kaunas es saber en qué sentido el lenguaje es el lugar de la metáfora. Si bien, como se ha dicho más arriba, la metáfora tiene la capacidad de transmutar el sentido y, por lo tanto, la poesía ha sido el lugar en el cual podemos hacer uso de esta transmisión de sentido para mover el pensamiento hasta lo sublime, cuando abandonamos el ámbito de la poesía, hay que “sospechar” de la metáfora. Pero al filósofo judío no le interesa oponer la existencia del sentido literal y simple de las palabras con el de la metáfora, de hecho, para nuestro autor, nada es más discutible que la noción de significación literal, porque la metáfora no aportaría más que una falsa trascendencia,

exageración hace referencia a una realidad novedosa” (Gibu, *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas*, pp. 131-132).

27 Según Lorenza Bottacin Canttoni, la intencionalidad original que comporta la metáfora y el lenguaje enfático es un proceso que Levinas fue construyendo desde la tesis de 1930. En *Totalidad e Infinito* la vuelve a proponer a través de la exposición del cuerpo y la temporalidad; sin embargo, esta propuesta queda consolidada en *De Otro modo que Ser* mediante la propuesta del Decir y lo Dicho, pues es mediante esta distinción que Levinas “supera” el ser, no sólo desde el punto de vista del lenguaje, sino incluso temporal: “è vero che la metafora supera il pensiero concettuale e restituisce un linguaggio differente capace di condurre all'altro senza intenzionalità e senza volontà di dominio, ma essa assolve al suo ruolo in una diacronia ancora interna a una nozione di tempo che attende di essere superata e deformalizzata essa stessa. Lo smantellamento della temporalità in Altrimenti che essere poggia sulla distinzione tra il Dire e il Detto che in Totalità e Infinito non era ancora giunta a piena maturazione” (Lorenza Bottacin Canttoni, “Dire altrimenti corpo e metafora nella filosofia di Emmanuel Levinas” (Corso di Dottorato di Ricerca in Filosofia. Ciclo XXX, Padova, Università degli Studi di Padova, 2018), p. 232).

28 Emmanuel Levinas, *De Otro modo que Ser o más allá de la esencia* (Salamanca: Sígueme, 2021), p. 22.

y la filosofía contemporánea ha demostrado que la significación no es sólo un objeto al que se apunta. Levinas, siguiendo la fenomenología husserliana,²⁹ sabe que el mentar no agota el pensamiento y el designar no agota el lenguaje: “La significación no es sólo correlativa al pensamiento y el pensamiento no es sólo correlativo al lenguaje. Están emparentados en el juego del mundo, en la historia fundamental de la que habla Merleau Ponty”.³⁰ Por tanto, la palabra no es el nombre de una significación, sino que reúne un juego de significaciones posibles y cada posibilidad se determina en función del contexto, lo cual hace a la palabra metafórica porque desborda en diversos sentidos, ya no se limita a ninguna de las regiones particulares de los objetos, sino que contienen una multiplicidad de significaciones. Por este motivo es que el filósofo lituano-francés afirma que el lenguaje no sería un conjunto de nombres o un sistema de nombres que designa un conjunto de objetos presentes al pensamiento, la palabra o el discurso no consiste en evocar un objeto mediante un signo, sino en evocarlo en tanto que significaciones. Sin embargo, la pregunta que puede surgir es ¿qué es eso de “en tanto que significación”? Levinas sostiene que la metáfora no es la modificación que se aporta a una significación que existiría presuntamente fuera de todo lenguaje;³¹ la metáfora sería el fenómeno primero de la significación porque el pensamiento remite ya a las significaciones.

La manera en que Levinas está tratando a la metáfora dentro del lenguaje supera la distinción con la que inició el texto, es decir, supera la fuerza sugestiva poética de aproximar términos vinculados en un sistema de parentesco y el tema explícito del pensamiento que trata de transferir un sentido idéntico a una multiplicidad, como si tuvieran una base común. Es decir, la metáfora debe tener un sentido simple, ese sentido sería el sentido real de la palabra a partir del cual ésta toma movimiento, o sea,

29 Husserl ya ha asentado lo excedente del lenguaje (véase *Ideas I* §100, p. 246). Pero el filósofo lituano-francés no se queda sólo en la manera de revelarse de lo real cuyo carácter signifiante se basa en la presencia a plena luz de lo significado, sino que retoma lo que ha dicho el filósofo moravo para señalar que el revelarse de lo real está más allá de la palabra y por ello, lo traslada al plano ético. Levinas en el texto *La significación* reconoce el papel que ha tenido la fenomenología trascendental en este aspecto, pero denuncia que: “una filosofía [que] anunciaba platonizando una gramática universal en la que todas las lenguas culturales deben participar, ha venido a parar a vincular las significaciones en la experiencia sensible que asegura el acceso a ellas” (Levinas, *Escritos inéditos 2. Palabra y silencio*, p. 226).

30 *Ibid.*, p. 224.

31 *Ibid.*, p. 215

de ella se van desprendiendo otras significaciones y de ese desprendimiento surge el lenguaje –dialógico– cuya característica es que siempre excede al conjunto de nombres que designan esencias de las cosas, de los actos y de las relaciones, por lo que podríamos definir al lenguaje excedente como

*un sistema nuevo respecto del que se ha querido ver en la estructura intencional del pensamiento, en la que todo pensamiento es pensamiento de algo. El lenguaje es el hecho de que lo que está pensado, este núcleo al que apunta significa; es decir, está ya superado en su fijeza; es en tanto que algo otro; es, por consiguiente, metáfora. El hecho de que toda significación significa en un contexto, o como dice Heidegger, en un mundo, no es el resultado de una acumulación, de un acopio de objetos particulares, sino la estructura propia del desvelamiento de estos.*³²

El lenguaje con esta nueva estructura (no sólo) intencional está como dirigido hacia el Otro porque tiene la capacidad de acoger algo nuevo, y esto ya lo señalaba desde la primera parte de *Totalidad e Infinito*³³ al afirmar que el lenguaje cumple con una relación en la que los términos no son limítrofes. Es decir, en la relación entre el Mismo y Otro el lenguaje ya no está consagrado a los recuerdos, sino que abraza un sentido que excede el pensamiento, que va a una trascendencia que está más allá de lo que apunta el pensamiento; Levinas la denomina *la trascendencia de lo trascendente* o *la alteridad del otro*.³⁴ La significación del interlocutor, en tanto que interlocutor, es una significación metafórica que rompe con la significación mundana, por ello es por lo que para el francolituano todo lenguaje es lenguaje de cabeza a cabeza (*tête a tête*), como se ha dicho anteriormente, el cual es totalmente distinto del lenguaje de la comprensión. Es, pues, a la transferencia a la que conviene reservar el sentido absoluto de la palabra *metáfora*, pues como se vio al principio, la metáfora

³² *Ibid.*

³³ Levinas, E. *Totalidad e Infinito*, p. 34

³⁴ En el ensayo de *La metáfora*, Levinas hace un juego de palabras, en el cual trata de resaltar la ruptura de la conciencia intencional mediante la manifestación del Otro como interlocutor: “Lo infinitamente que permite a la metáfora superar todo límite tiene una significación siempre positiva, sin que sea posible concebir para ella una correspondencia negativa. Lo infinitamente pequeño es positivamente infinito, es una *cada vez más*. Querríamos mostrar la estructura de la conciencia en la que puede aparecer este cada vez más en el menos” (Levinas, E. *Escrito Inéditos*, p. 219).

no es un estudio del lenguaje, sino de una capacidad de encontrarse más allá, de pasar al pensamiento de la alteridad.

IV.

Finalmente, la propuesta filosófica de Levinas en el ámbito del lenguaje toma su punto clave en la interrogación *de cabeza a cabeza* (*tête a tête*), pero ¿qué significa ese “cabeza a cabeza”? Podríamos decir que es tener delante a una persona individual, o sea, un fenómeno que se podría describir desde las bases de la fenomenología, pero que, para el filósofo de Kaunas, no se ha podido describir, en realidad, desde ningún sitio, pues para que yo tenga delante a una persona, a un individuo como lo que es (individuo), tiene que haber un movimiento contrario –por decirlo de algún modo– tal que en vez de que el Mismo describa al Otro, es él el que *disparará hacia el Mismo el rayo de su subjetividad*, y de alguna manera esto me hace acoger más de lo que yo soy capaz de acoger y, por tanto, destruye mi vida y mis circunstancias. Ahora bien, en el encuentro de cabeza a cabeza que destruye la subjetividad egoísta está la huella del más allá del ser, y a esa huella es a la que se le asigna el movimiento excedente que hace responsable al Mismo del Otro, lo cual abre la siguiente pregunta: ¿Ese movimiento excedente podría ser pensado sin la Biblia? La respuesta inmediata podría ser no,³⁵ pues, por una parte, la razón ética es constitutiva del ser humano en tanto que creatura y, por otra, está el hecho de que para Levinas la Biblia puede ser interrogada, puesto que –como se dijo líneas más arriba– el proceder de la fe monoteísta nos ayuda a comprender

35 Es importante mencionar que dejamos la respuesta planteada a manera de hipótesis, puesto que, aunque ciertamente existen estudios como el de Jonathan Burroughs, “Emmanuel Levinas’ Methodological Approach to the Jewish Sacred Texts”, *The Heythrop Journal* 53, núm. 1 (2012): 124-36, <https://doi.org/10.1111/j.1468-2265.2011.00689.x>; Jacob E. Meskin, “Critique, Tradition, and the Religious Imagination: An Essay on Levinas’ Talmudic Readings”, *Judaism* 47, núm. 1 (1998): 90-106 o Susan A. Handelman, *Fragments of Redemption: Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas* (Bloomington: Indiana University Press, 1991), que afirman –sobre todo éste último– que todas las claves filosóficas de Levinas están en los escritos judíos, no nos atrevemos a hacer tal afirmación, ya que, como se ha mostrado a lo largo del texto, hay una simbiosis entre fenomenología y judaísmo. Con esto se quiere decir que existen elementos, en su exposición fenomenológica, que quedan mejor explicados cuando se recurre a sus escritos confesionales y viceversa. Por tanto, lo que sí podemos afirmar es lo que se ha dicho a lo largo de este trabajo: para el francolituano existen dos fuentes de sentido que no se oponen entre sí, sino que se complementan.

la importancia de la oralidad y la excedencia que ésta tiene. Ahora bien, la oralidad y su transmisión a otro ¿supone la huella del rostro del Otro? El rostro lleva la huella de lo infinito (Dios); lleva la huella de un parecido a aquel del que no existe ni imagen ni concepto adecuado. Esto no significa de ningún modo que el rostro sea el ícono de la infinitud, ni siquiera es copia de un modelo ausente de él nos remite al infinito porque: “El Otro no es la encarnación de Dios, sino, precisamente por su rostro, en el que está desencarnado, es la manifestación de altura en que Dios se revela”.³⁶ Levinas pone la posibilidad de ser para alguien gracias a la llamada del rostro y el lenguaje metafórico, pues la metáfora levinasiana quiere visibilizar el valor de la transferencia de sentido que posee el lenguaje, para abrir paso a la experiencia concreta como experiencia concreta. Por lo que un lenguaje metafórico debería ser fuerza transformadora capaz de hacer significativo algo como realidad concreta; pensar en términos de metáfora corresponde a seguir mostrando la innovación de la filosofía del francolituano que va fuera de las categorías del ser, y emplearla para disolver la paradoja de la apropiación de lo Otro en el Mismo, porque siempre hay algo que no está representado: lo infinito en el enigma del Rostro del Otro.

BIBLIOGRAFÍA

- Blumenberg, Hans. *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta, 2010.
- Bottacin Cantoni, Lorenza. “Dire altrimenti corpo e metafora nella filosofia di Emmanuel Levinas”. Corso di Dottorato di Ricerca in Filosofia. Ciclo XXX, Università degli Studi di Padova, 2018.
- Burroughs, Jonathan. “Emmanuel Levinas’ Methodological Approach to the Jewish Sacred Texts”. *The Heythrop Journal* 53, núm. 1 (2012): 124-36. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2265.2011.00689.x>.
- Casper, Bernhard. “Epoché der Epoché: Emmanuel Levinas und Husserls transzendente Reduktion”. *Archivio di filosofia*, núm. LXXXIII (2015). <https://doi.org/10.1400/234690>.
- Chun, Sebastián. “El silencio plural: voces sin aliento en Lévinas, Blanchot y Derrida”, enero de 2019. <https://doi.org/10.15304/ag.38.2.5475>.

36 Levinas, E. *Totalidad e Infinito*, p. 82

- Gibu, Ricardo. *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas*. México: Ítaca, 2011.
- Handelman, Susan A. *Fragments of Redemption: Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- Hocquard, Anita. *Éduquer à quoi bon? Ce qu'en disent philosophes, anthropologues et pédagogues*. Paris: Presse Universitaires de France, 1996.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Taurus, 2005.
- Levinas, Emmanuel. *De Dios que viene a la idea*. Madrid: Caparrós Editores, 2001.
- _____. *De la evasión*. Madrid: Arena Libros, 2011.
- _____. *De Otro modo que Ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 2021.
- _____. *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*. Madrid: Caparrós Editores, 2004.
- _____. *Escritos inéditos 1. Cuadernos del cautiverio*. Madrid: Trotta, 2013.
- _____. *Escritos inéditos 2. Palabra y silencio*. Madrid: Trotta, 2015.
- _____. *Ética e Infinito*. México: Antonio Machado, 2015.
- _____. *Más allá del versículo*. Buenos Aires: Lilmod, 2006.
- Meskin, Jacob E. "Critique, Tradition, and the Religious Imagination: An Essay on Levinas' Talmudic Readings". *Judaism* 47, núm. 1 (1998): 90-106.