

Fecha de entrega: 17 de mayo de 2010

Fecha de aprobación: 30 de junio de 2010

DECIR INFINITO PROXIMIDAD ENTRE LENGUAJE Y SUBJETIVIDAD EN EL PENSAMIENTO DE EMMANUEL LÉVINAS*

INFINITE EXPRESSION. CLOSENESS BETWEEN LANGUAGE AND
SUBJECTIVITY IN EMMANUEL LÉVINAS'S THOUGHT.

*Carlos Mario Fisgativa S.***

Resumen

En este artículo se exploran algunas de las relaciones entre lenguaje y subjetividad presentes en el pensamiento de Emmanuel Lévinas, principalmente, en sus obras *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser*. Asimismo, se expone cómo, para Lévinas, la subjetividad y el lenguaje se implican mutuamente para cuestionar la primacía del discurso ontológico e idealizante en la tradición filosófica. Lo que permite concluir que para Lévinas la subjetividad y el lenguaje son indisolubles porque comparten su significancia ética y no ontológica u epistemológica.

Palabras clave

Lenguaje, ontología, ética, subjetividad.

* Artículo de investigación para este número monográfico.

** Filósofo de la Universidad del Quindío, actualmente lleva a cabo estudios de Maestría en Filosofía en la Pontificia Universidad Javeriana. También es joven investigador del Instituto Pensar y la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana.

Abstract

This paper explores some of the relationships between language and subjectivity which are present in Emmanuel Lévinas thought, mainly, in his works *Totality and infinity* and *Otherwise than being*. It shows how, for Lévinas, language and subjectivity involve each other to question the primacy of the ontological and idealizing discourse held by philosophical tradition. This allows to conclude that, for Lévinas, language and subjectivity are joint together because they share an ethical significance instead of an ontological or epistemological significance.

Keywords

Language, ontology, ethics, subjectivity.

Uno de los temas recurrentes en los escritos de Lévinas es la polémica en torno de la subjetividad y del papel que se le asigna en el plano filosófico y político. En particular, su tratamiento de este tema parte de un cuestionamiento a la subjetividad que en la tradición filosófica se ha determinado como cognoscente, idéntica, libre y origen de decisión racional. Sin embargo, el controvertir levinasiano del sujeto no busca abolirlo o suprimirlo; por el contrario, explora formas radicales de entender la subjetividad, de resignificarla a partir de otras premisas. Ello justifica indagar por la concepción de subjetividad que el autor nos plantea.

Pero, debido a la estrecha relación que la subjetividad guarda con el lenguaje, es pertinente que ambas cuestiones sean tratadas en conjunto, ya que pensar de *otro modo* el lenguaje y su significación conlleva alterar la subjetividad de quien habla y de quien es interpelado para que *responda*.

Es importante tener en cuenta que esta indagación por el lenguaje no es una investigación lingüística o fáctica acerca de las estructuras y usos del lenguaje en el conocimiento o en la “comunicación cotidiana”. Lévinas se pregunta por la posibilidad misma del lenguaje, el significado de la significancia que es ético antes que gnoseológico.

De antemano, se advierte que un breve artículo no puede más que sugerir algunos de los posibles caminos que estas temáticas toman en las obras de Lévinas, puesto que atraviesan todo su pensamiento y desbordan los límites de este texto. Por lo tanto, se busca *exponer* algunas de las diferentes relaciones que asumen la *proximidad* en que se mantienen el lenguaje y la subjetividad.

El lenguaje y el Otro

Ontología y totalidad

De modo enfático, en *Totalidad e infinito*, Lévinas plantea que la violencia totalizante de la ontología subordina toda relación con lo Otro a lo mismo, a la totalidad, a lo idéntico; tal subordinación es característica del pensamiento filosófico occidental desde sus inicios. La totalidad omni-comprensiva reduce la alteridad y la diferencia a su movimiento afirmativo e inclusivo, recupera cualquier otredad en el seno de lo mismo, reduce toda trascendencia a la immanencia de un sujeto o autoconciencia que se considera soporte u origen de lo otro.

Es decir, la reflexión ontológica es guiada por una subjetividad o conciencia que determina y constituye un otro a su medida, en cuya immanencia se reincorpora toda trascen-

dencia, sin llegar a tener la experiencia de excedencia propia de lo infinitamente Otro, lo trascendente y exterior a la conciencia. Ya que sólo puede entender la trascendencia como derivada de la inmanencia, la trascendencia es desprovista de su alteridad desbordante y exterioridad absoluta, aprehendida por la inmanencia de la conciencia tematizante.

En esta tendencia filosófica-ontológica hacia la totalización se encuentra el movimiento dialéctico de la negatividad y lo otro que, según Hegel, es sólo un momento en el movimiento autoafirmativo de la autoconciencia. Pero en ese movimiento se neutraliza toda otredad y negatividad con vistas a la totalización e integración en el devenir histórico, la autorrealización del espíritu absoluto, figura sobresaliente del pensar totalizante. En tal perspectiva el lenguaje no es más que un instrumento de la aprehensión de lo otro, de su sumisión a la subjetividad cognoscente, el regreso del mismo sobre sí. Un lenguaje al servicio de la totalización.

Otro aspecto por el cual se identifica el pensamiento totalizante y alérgico a lo Otro es la determinación que ejerce sobre las relaciones de sociabilidad y comunidad entre los hombres, pues éstas deben subordinarse a la libertad y autonomía instauradas por una racionalidad soberana que es alérgica a la alteridad del Otro. Pero Lévinas sostiene que la sociabilidad no se deriva de una concepción totalizante de las relaciones entre los sujetos tal como ocurre en la política.

En las primeras líneas de *Totalidad e infinito*, Lévinas plantea que la moral y la política se oponen como la filosofía a la ignorancia. En la política se supone que el acuerdo dialogado entre sujetos libres e igualmente racionales logra detener la violencia; no obstante, la política y su retórica propagan la guerra por medio de un diálogo que no renuncia al con-

flicto. La ontología de la guerra y la totalidad multiplican la violencia que se manifiesta en el ejercicio político como búsqueda de la razón por ganar la guerra.

Estas breves y problemáticas afirmaciones evidencian la incapacidad del pensamiento occidental para encontrarse con lo absolutamente Otro sin aprisionarlo en lo dado y conocido previamente. Ello debido a que se soporta en una subjetividad o conciencia que conoce reduciendo lo otro a sí misma, para ello se sirve de un lenguaje que neutraliza y aprisiona la otredad de su objeto de conocimiento. Tal modo de proceder da testimonio de la incapacidad para pensar lo infinito y la exterioridad en términos positivos, sin remitir a categorías y conceptos que funcionen como terceros para mediar y neutralizar la trascendencia del Otro. Por el contrario, según Lévinas, la exterioridad del Otro infinito no es una idea teórica, no se reduce a conceptos.

Ante la totalidad, lo infinito

Frente a la totalidad, la apuesta levinasiana está dada por la idea de infinito que, en su sentido positivo y no privativo, remite a la excedencia desbordante que no puede ser contenida u originada por interioridad alguna; de modo que proviene de fuera, de la exterioridad trascendente.

Este planteamiento remite a Descartes, en específico, a la idea de infinito como impresa en el *cogito* de manera innata. Esta idea hace pensar más de lo que puede ser pensado y contenido por el pensamiento, es la marca de la trascendencia impresa en el alma. De manera que no se origina en el pensamiento, no es un producto de la actividad cogitativa; le es exterior, pero, a la vez, constituyente. Tenemos entonces una subjetividad excedida y fundada por la idea del infinito que desborda y excede el continente.

A pesar de su excedencia y trascendencia, el pensamiento no deja de dirigirse hacia lo infinito que lo desborda, a pensar más de lo que puede ser pensado; el pensamiento que busca lo infinito es denominado por Lévinas deseo metafísico, puesto que “el pensamiento que piensa más de lo que piensa es Deseo” (Lévinas, 1997, p. 102). El deseo metafísico es relación con lo infinito; deseo de lo que trasciende y excede, ya que es deseo por lo absolutamente Otro que no se sacia, pues no busca ni puede ser satisfecho como la necesidad entendida en términos de carencia.

En consecuencia, la idea de lo infinito es para Lévinas la posibilidad de escapar y resistir a la tendencia totalizante del discurso filosófico occidental, dado que, por su trascendencia y exterioridad desbordante cuestiona la subjetividad autosuficiente, absoluta y autofundante. Y es que a partir de la inmanencia de la subjetividad no se puede abarcar la trascendencia metafísica de lo infinito, su exterioridad y excedencia no integrable a lo uno o lo mismo. Por lo cual, los intentos de pensar lo infinito a partir de una conciencia o subjetividad originaria dan de lo infinito una imagen empobrecida y limitada, su negación.

Separación e ipseidad

Ya que la idea y deseo de lo infinito son determinantes de la subjetividad, es posible para Lévinas proponer una subjetividad en tanto interioridad que se separa de la totalidad, que le es irreductible. Dado que en tal separación frente a la totalidad se constituye la interioridad según una distancia no dialectizable ni incorporable, puesto que se mantiene infinita. En consecuencia, la separación es una *modalidad del ser* que se resiste a la totalidad, puesto que “la dimensión del psiquismo se abre por el empuje de la resistencia que opone un ser a su totalización, es el hecho de la separación radical” (Lévinas, 1997, p. 77).

La ipseidad, en su independencia, se origina en la separación exigida por la producción de lo Infinito como relación con lo Otro. Razón por la cual no es la negación sino la apología de la subjetividad, su resignificación ya que “la alteridad sólo es posible a partir del yo” (Lévinas, 1997, p. 63). Originándose en la relación no reciproca con lo infinito, la separación posibilita y necesita de la interioridad no absorbida por el tiempo de la historia universal y su recurrir entre el nacimiento y la muerte, pues es esencialmente memoria y pasividad que invierte la temporalidad histórica.

Otra vertiente desde la cual se aborda el psiquismo y la interioridad de la subjetividad separada es la de la economía, de lo propio, lo de la casa que son maneras de profundizar en la interioridad separada. Ello se logra recurriendo a la elaboración del gozo y el “vivir de...” que son determinantes para la economía de la interioridad, pero también de lo propio. Al respecto, insiste Lévinas en que “se vive de buena sopa”, no de relaciones abstractas con útiles. La alimentación es entonces una manera de transformación de lo otro en el mismo que constituye la interioridad de la subjetividad que es sensibilidad al gozo: “La subjetividad se origina en la independencia y en la soberanía del gozo” (Lévinas, 1997, p. 132).

Lo anterior permite plantear *de otro modo* la sensibilidad sin remitirla a la representación sino al gozo. Lo que significa una toma de distancia frente a la concepción de la sensibilidad como una facultad del sujeto en su relación tematizante con el mundo y los objetos, además de enfatizar que la subjetividad separada se constituye mediante el gozo, es decir, no es previa. “La personalidad de la persona, ipseidad del yo, más que la particularidad del átomo y del individuo, es la particularidad de la felicidad del gozo” (Lévinas, 1997, p. 134).

Lenguaje e infinito

Además de ser constituyente de la subjetividad, la relación metafísica entre el Otro y el Mismo, la idea de infinito, instaaura el lenguaje y la significación. Ya que el lenguaje es relación que rompe la totalidad, se resiste a la tematización, a las categorías y conceptos immanentes a la razón. Pero es un lenguaje previo (no en un sentido temporal) a la tematización, a la conceptualización; es instauración de la palabra: significancia.

En tanto relación con lo infinito, el lenguaje anula el concepto de inmanencia en el que se intenta fundarlo. Puesto que es relación metafísica con la trascendencia, el lenguaje viene del exterior, de fuera de la conciencia y de la totalidad. No se origina en un sujeto que nombra para conocer y aprehender las cosas y los otros sujetos remitiéndolos a sí mismo. Razón por la cual el lenguaje o el habla no se determinan en función de la coincidencia de lo mentado con las cosas, o según la violenta luz en que el ser de las cosas es develado. Pues ello remite a la tradición filosófico-ontológica que tiene su pilar en la aprensión de los entes por la mirada, que concibe el conocimiento y la experiencia como un ver que apresa y aprehende.

Por el contrario, el lenguaje es relación con la presencia no representable de la exterioridad, su manifestación mediante el discurso, la revelación mediante la palabra y no la develación a la vista. En consecuencia, en el habla, en tanto relación con lo infinito, lo Otro y lo Mismo se mantienen absolutos y separados a pesar de la relación que el lenguaje permite, pues ésta es, mejor dicho, una no-relación que consiste en disolver las relaciones recíprocas y revertibles.

En uno de los planteamientos radicales que hace Lévinas respecto al habla o lenguaje se encuentra un rasgo en común con el pen-

samiento de Maurice Blanchot. Tal punto de encuentro se puede entender con estas *palabras*: Hablar no es ver. Ambos autores coinciden al sostener que el lenguaje no está necesariamente al servicio de la mirada vigilante de la razón ni remite a la intuición o representación del Ser.

“Hablar, no es ver”. Precisamente ese es el título que Blanchot da a uno de sus ensayos en el cual se detiene en el problema aquí reseñado, el de “un habla tal que hablar ya no sería revelar por medio de la luz” (Blanchot, 1970, p. 102). Asimismo, en un texto dedicado exclusivamente a Lévinas (“El conocimiento de lo desconocido”) Blanchot recurre a un fragmento perteneciente a su propio ensayo “Hablar, no es ver”, para aclarar ese aspecto del pensamiento de Lévinas. Lo que me parece puede significar una resonancia entre el pensamiento de ambos autores. He aquí el pasaje en cuestión:

hablar desvía de todo lo visible y de todo lo invisible. Hablar no es ver. Hablar libera al pensamiento de la exigencia óptica que, dentro de la tradición occidental, somete desde hace milenios nuestra aproximación a los seres y nos invita a pensar sólo bajo garantía de luz o bajo amenaza de ausencia de luz (Blanchot, 1970, p. 102).

En tanto relación con lo infinito, el lenguaje es separación, es un habla o decir de lo infinito que no se puede reducir al ejercicio de la representación y a la aprehensión totalizante tematizante. Hablar no es ver.

El rostro del Otro: ética y lenguaje

Según lo planteado anteriormente, el lenguaje no se limita a ser un útil para la comunicación cotidiana, el vehículo del pensamiento, el instrumento del debate político para perpe-

tuar la guerra. Para Lévinas la significación del lenguaje está dada por su carácter de acontecimiento ético en el cual el rostro del Otro se expresa como lenguaje; es decir, entabla una relación no tematizante con lo infinito. De este modo, como expresión del Otro infinito y trascendente, el rostro instauro la significación de un lenguaje que interpela a pesar de su mutismo, rostro en que expresión y responsabilidad se unen. El rostro es la presencia viva que habla en un lenguaje no conceptual y que significa por sí mismo, dando expresión y testimonio de sí, instaurando la significancia del significado que es ética antes que conceptual.

En el cara-a-cara se expresa la resistencia ética del Otro, su exigencia del “no matarás”; puesto que el Otro, manifestándose en el rostro, obliga, impone un mandato que cuestiona la libertad del sujeto, como dice Lévinas, “paraliza mis poderes” (Lévinas, 1997, p. 213). Pero, precisamente, la resistencia ética del rostro se da en su condición de vulnerabilidad, desnudez, susceptibilidad al dolor, su exposición a las heridas y la indefensión ante la violencia.

Ante el sujeto libre, Lévinas remite a la pasividad que cuestiona la autodeterminación del sujeto, pasividad en la que es determinado, su actividad y espontaneidad se ve coartada por la obligación previa que impone la epifanía del rostro del Otro y su interpelación; el sujeto en su pasividad se ve sometido a la heteronomía y constituido por la exigencia que le impone el Otro. En consecuencia, la autonomía y libertad quedan cuestionadas limitadas.

Sin embargo, es pertinente precisar que heteronomía no es imposibilidad de libertad sino su misma donación, ya que la libertad y la justicia son relaciones entre el Mismo y el Otro que no pueden ser reducidas a la voluntad o razón de un sujeto. La libertad no puede ser

la condición de la justicia, por el contrario, la posibilidad de la libertad y el fundamento de las relaciones entre los hombres es la exigencia de justicia impuesta por el Otro. En otras palabras, no somos primero hombres libres para después buscar relaciones justas.

Por otra parte, Lévinas afirma que en las filosofías de la conciencia y la inmanencia, el diálogo con los otros pasa primero por ser diálogo con un sí mismo. El lenguaje se origina en el saber, de manera que la actitud tematizante del mundo determina la conciencia que se tiene de los otros. El diálogo entre los sujetos, la búsqueda de la paz y la sociabilidad estaría determinada por la actitud cognoscente y el orden de la razón. Por tanto, lo problemático reside en que el diálogo de autoconciencias razonables en busca de la paz se da entre quienes no renuncian a la violencia (de la razón), y así, su diálogo no suprime la violencia a la que están inclinados.

No obstante, el lenguaje que el rostro instauro no es equivalente a la conversación entre sujetos intercambiables y simétricos; no es una relación recíproca y reversible de Yo-Tú, entre sujetos libres, autónomos y racionales. En particular, ello es expuesto por Lévinas en *De Dios que viene a la idea* cuando se ocupa de las “filosofías del diálogo contemporáneas”. En el mencionado texto se distancia de Bubber, sostiene que no hay medida o relación común y recíproca entre el Yo y el Tú, están separados por una distancia absoluta e irreductible, se mantienen como Otro para el Otro, lo cual impide que el diálogo sea el *monólogo de la razón* y sus *alter-egos*. Puesto que el Diálogo cara-a-cara es acontecimiento ético se presenta como una salida frente a las filosofías de la conciencia.

El Otro no está al mismo nivel que la subjetividad separada, siempre viene de lo más alto o más bajo, según una relación disimétrica y no reversible. El Otro es el Altísimo o el

maestro que habla desde una dimensión de altura, en la curvatura del espacio que los separa pero, a su vez, los relaciona.

En tanto relación con el Otro, el discurso es enseñanza del maestro, coincidencia entre la revelación y lo revelado, de la palabra y la presencia que se expresa. De allí que “tener un sentido, es enseñar o ser enseñado, hablar o poder ser dicho” (Lévinas, 1997, p. 120). Revelación y enseñanza son la producción misma del sentido por la presencia de lo infinito —el maestro—, y no la donación de sentido por parte de una consciencia.

El lenguaje como relación metafísica con lo infinito es la posibilidad de la sociabilidad en tanto que relación no recíproca con el otro. “El lenguaje es universal porque es el pasar mismo de lo individual a lo general, porque ofrece mis cosas al otro. Hablar es volver el mundo común, crea lazos comunes” (Lévinas, 1997, p. 99). El lenguaje es donación para los otros que hace posible la comunidad en la pluralidad, donación de la justicia en el primer caso, pero también donación y posibilidad de la verdad y la objetividad. En tanto que el Otro es enseñanza para la razón y actúa sobre mi libertad, instaura la razón:

El lenguaje condiciona así el funcionamiento del pensamiento razonable: le da un comienzo en el ser, una primera identidad de significación en el rostro de aquel que habla, es decir, que se presenta al deshacer, sin cesar, el equívoco de su propia imagen, de sus signos verbales (Lévinas, 1997, 218).

La relación sin correlación con lo infinito inabarcable es dada en la alteridad y extrañeza del rostro del Otro, el rostro es el nudo de esa intriga y del rebasamiento del Otro. “Pensamos que la idea-de-lo-infinito-en mí o mi relación con Dios- me viene en la

concreción con el otro hombre, en la sociabilidad que es mi responsabilidad para con el prójimo” (Lévinas, 1995, p. 18). Pero es una responsabilidad sin reciprocidad simétrica y sin correlación.

Detrás de estos planteamientos subyace una de las propuestas más fuertes de Lévinas: la ética es la filosofía primera y no la ontología como sostiene la tradición desde Aristóteles. Al plano ontológico y su discurso conceptual precede el plano ético entendido como relación cara-a-cara con el Otro, quien me interpela con una exigencia. Por consiguiente, se cuestiona el proceder reductor de lo Otro a lo mismo propio de la filosofía a través de los siglos.

A pesar que Lévinas, en *Totalidad e infinito*, denuncia que el discurso filosófico-ontológico occidental no ha sido hospitalario con el Otro, Derrida en su ensayo *Violencia y metafísica* afirma que la crítica levinasiana se mantiene en el mismo lenguaje ontológico que intenta combatir. Es este problema la semilla que dará paso a pensar más allá del ser y la esencia y no lo Otro que el ser.

Decir de otro modo y subjetividad

La subjetividad más acá o más allá de lo libre lo no libre, obligada a la vista del prójimo, es el punto de ruptura de la esencia excedida por el infinito.

Lévinas

La subjetividad más allá de la esencia

El problema crucial planteado por *De otro modo que ser* tiene que ver con la trascendencia de un pensar y un decir que no se determinen como indagación acerca del Ser; es decir, que logren transgredir un ejercicio

filosófico determinado como saber sobre las esencias y sus modos de darse. Para lograrlo se habrá de cuestionar la alianza Ser-filosofía que tras una aparente “naturalidad” o necesidad se ha vuelto hegemónica. Según esta concepción, que remonta hasta los griegos, el saber o investigación filosófica se ocupa de comprender, intuir, tematizar y declinar los modos en que se da el ser. Tenemos así que la filosofía pretende ser la actividad de un ente privilegiado que puede pensar y decir sobre los modos del Ser. En resumen, una subjetividad, un lenguaje y una filosofía determinados como reflexión ontológica.

En la tradición filosófica-ontológica el preguntar por el Ser nos remite a otra pregunta correlativa: ¿quién se pregunta por el Ser? Tal como ocurre con el *Dasein* heideggeriano que, en la pregunta por el Ser, es el “quién” privilegiado de este interrogar. De allí la urgencia por problematizar este tipo de investigación, así como la concepción del lenguaje y la subjetividad en que se sustenta; pues tal cuestionamiento permite plantear la pregunta por la significación del lenguaje sin remitirnos a la verdad y esencia del Ser, así como separar las preguntas por la subjetividad y por el Decir de los ya desgastados caminos de la ontología considerada la filosofía primera.

Por ende, es necesario plantear una subjetividad que no se defina por su relación tematizante con los entes; tal como ha ocurrido en la tradición filosófica, en la cual, según palabras del autor, “¡el sujeto se comprende hasta el límite a partir de la ontología!” (Lévinas, 2003, p. 78). En consecuencia, es apremiante exceder y romper la esencia, el Ser, para que surja de esa ruptura la subjetividad *de otro modo que ser o más allá de la esencia*, una subjetividad que se constituye con un carácter ético antes que ontológico. Asimismo, es necesario pensar un lenguaje que no decline las modalidades del Ser sino que sea contacto y comunicación.

De ahí que Lévinas proponga lo *de otro modo* como trascendencia que no remite a las modalidades del Ser, sin caer en el juego entre Ser y no-ser, en el movimiento dialéctico que cancela la negatividad –la nada que niega el ser–, pues ese movimiento está determinado por el *Esse* de la esencia. Ya que “la esencia es interés” (Lévinas, 2003, p. 46) por permanecer en la existencia, el *conatus essendi* que alimenta *la alergia frente al Otro*. Por consiguiente, lo *de otro modo*, lo que excede la esencia, ha de ser pensado como des-interesamiento (*dés-intér-esse-ment*).

Lo dicho y la anfibiología

A la alianza entre filosofía y ontología subyace un lenguaje que permite reducir todo decir a lo dicho, a lo ya conocido e identificado, a lo previamente traído a la presencia, puesto a la vista o intuición de una conciencia tematizante o fuente originaria del sentido. De igual forma, el lenguaje o decir que remite a lo dicho se enmaraña en la anfibiología del ser y el ente, pues “el logos es el equívoco del ser y del ente, la anfibiología primordial” (Lévinas, 2003, p. 93).

Por un lado, la anfibiología está dada en la relación entre los nombres (sustantivos) y los verbos en las proposiciones predicativas. Mientras que el otro aspecto de la anfibiología está dado por el verbo (ser) que se nominaliza y se convierte en un sustantivo (Ser), en palabras de Lévinas: “de modo más exacto, el logos se teje en la anfibiología donde el Ser y el ente pueden entenderse e identificarse, donde el nombre puede resonar como verbo y el verbo de la apofansis puede nominalizarse” (Lévinas, 2003, pp. 92-93).

Una vertiente de la ambigüedad anfibiológica del lenguaje al servicio de la ontología está dada por su carácter apofántico, ya que predica los modos de darse propios de la esencia o nombre (sustantivo) que es el sujeto de la

predicación. En la apofansis se temporalizan los modos de la esencia, de manera que “A es A” equivale a: el sonido resuena, el rojo enrojece, A a-ea. De los nombres o sustancias se predicán los caracteres propios de su esencia, sus modos de ser llevados a la temporalidad. En últimas, “la temporalización resuena como *esencia* de la apofansis” (Lévinas, 2003, p. 90).

Pero también, la otra parte de la ambigüedad anfibológica, el lenguaje de lo dicho tiene una intención kerigmática, ya que busca determinar e identificar un ente en tanto que tal cosa, dotarlo de sentido en algo. El verbo ser se nominaliza y designa identidades, la esencia se hace fenómeno, se tematiza e identifica.

Según Lévinas, incluso Heidegger cae en la anfibología, pues sostiene que el olvido del Ser se debe a su confusión con los entes, pero se ocupa del *Dasein* (un ente particular pero privilegiado por su apertura al Ser) para poder plantear la pregunta por el sentido del Ser. “La propia ontología fundamental, que denuncia la confusión del ser y del ente, habla del ser como de un ente identificado. Con ello, la mutación resulta ambivalente, pues toda identidad nombrable puede transmutarse en verbo” (Lévinas, 2003, p. 94).

¿Será posible pensar un decir (lenguaje) que sea previo o no determinado por el Ser? ¿cómo es posible exceder el verbo, ser en tanto soporte de todas las lenguas? ¿lo humano sólo puede entenderse por su relación originaria con el Ser? Estas preguntas permiten dimensionar la radicalidad de la empresa levinasiana, las rupturas que implica, el malestar e incompreensión que puede generar.

El Decir y la subjetividad an-arquica

Un lenguaje que persiste en decir los modos de la esencia y en determinar nominalizando, oculta y reduce el decir en lo ya dicho, hace

que la significación del decir remita siempre a lo previamente conocido e idealizado por la conciencia tematizante. Lo dicho es tal porque ha sido dotado de sentido, o constituido por una conciencia; es decir, originariamente, es la conciencia la donadora de sentido.

Ante ello surge la necesidad de plantear otra concepción del lenguaje y del sentido, un decir previo a la distinción entre el decir y lo dicho, un lenguaje que no sea saber del Ser, el habla de la vida cotidiana o el objeto del saber lingüístico. Cuando el decir del lenguaje no agota su significación en lo dicho sobre el Ser, entonces se desgarran el lazo que subordina el sentido a la esencia y a la actividad de la conciencia.

El lenguaje como decir del Ser, reducido a lo dicho, se soporta en una concepción de la temporalidad sincrónica y continua que remite al fluir de una conciencia. En particular, Lévinas considera que algunas concepciones filosóficas sobre el tiempo llevan a la noción de sujeto o conciencia que sintetiza y recupera el fluir temporal sin modificar su identidad en este proceso. Incluso, sostiene que tal es el caso de Kant hasta Husserl:

el tiempo de la sensibilidad en Husserl es el tiempo de lo recuperable. Que la no-intencionalidad de la proto-impresión no sea pérdida de conciencia, que nada pueda suceder al ser clandestinamente, que nada pueda desgarrar el hilo de la conciencia es algo que excluye del tiempo la diacronía irreductible, de la cual el presente ensayo intenta hacer valer su significación detrás de la *mostración* del ser (Lévinas, 2003, p. 46).

Lo que Lévinas considera problemático es la relación que se establece entre tiempo, conciencia e inmanencia, pues conlleva que

la temporalidad sea inmanente a la conciencia en cuyo presente (presencia ante la conciencia) se recupera y sincroniza todo desfase temporal. De este modo, las vivencias y las experiencias remiten a la conciencia y el fluir temporal que recupera en su presente todo pasado, que proyecta el futuro. Tenemos, entonces, “un tiempo que es reminiscencia y una reminiscencia que es tiempo: unidad de la conciencia y de la esencia” (Lévinas, 2003, p. 76). Por tanto, estas concepciones del tiempo y la conciencia son ajenas a la diacronía irreductible del Decir an-árquico, el cual desgarrar el fluir temporal de la conciencia inmanente.

El decir es an-árquico pues no se entiende desde la temporalidad sintetizable por una conciencia objetivante; es “una diacronía refractaria a toda sincronización, una diacronía trascendente” (Lévinas, 2003, p. 53). Lo an-árquico no responde al origen, a la temporalidad ni a la idealidad de una conciencia originaria; no pertenece a la temporalidad y racionalidad del movimiento histórico. Por consiguiente, el Decir an-árquico remite a un pasado inmemorial, más antiguo que todo presente; puesto que su diacronía excede la síntesis del tiempo en la conciencia. “La diacronía es el rechazo de la conjunción, lo no-totalizable y en este preciso sentido Infinito” (Lévinas, 2003, p. 55), también es “refractaria a toda sincronización, una diacronía trascendente” (Lévinas, 2003, p. 53). En suma, la significación del Decir es an-árquica pues no tiene la manifestación del Ser como su fuente u origen, puesto que se da por la diacronía que impide reunir la dispersión del tiempo.

Como Lévinas señala, lo anterior conlleva realizar una imposibilidad, pues asume el enigma que es la apuesta del escepticismo: exceder el tercio excluido de la lógica. Por tanto, la significación del Decir es el tercero excluido entre el Ser y el no-ser, el más allá

o más acá que desgarrar la esencia, el no lugar como ruptura, pero, no obstante, punto de sutura entre la esencia y lo otro que la esencia.

La excepción y excedencia del Ser es significativa, es el significado de la subjetividad humana, en tanto unicidad que no coincide consigo misma y está fuera de toda comparación o reciprocidad. Asimismo, el Decir anárquico que excede la esencia y da significado a la subjetividad tiene un carácter ético por el cual impone y exige responsabilidad para con el prójimo. “El decir original o pre-original –el logos del pró-logo- teje una intriga de responsabilidad. Se trata de un orden más grave que el del ser y anterior al ser” (Lévinas, 2003, p. 48).

Sensibilidad y proximidad

En la tradición filosófica la sensibilidad se ha determinado como receptividad, capacidad de sintetizar y recuperar el fluir del tiempo, la aparición de los entes y sus identidades; es decir, la sensibilidad se define por su carácter gnoseológico, dado que sirve a la tematización de los entes y el saber sobre el Ser. Por el contrario, según plantea Lévinas, la sensibilidad es exposición, desnudez y pasividad con un carácter ético antes que gnoseológico. En consecuencia, es ajena al tematizar y decidir racional de una subjetividad autodefinida como idéntica.

Así pues, para Lévinas, la sensibilidad es vulnerabilidad y exposición, posibilidad de ser afectado por el Otro en una relación no temática, vulnerabilidad de la piel y el rostro humano ante el sufrimiento y las heridas, pero también ante la ternura de la caricia. La sensibilidad expuesta es asechada, perseguida y obligada por el Otro que la asedia desde una proximidad irreductible, una distancia infinita.

Para experimentar la proximidad se requiere una sensibilidad llevada más acá o más allá

de lo dicho y de la conciencia, de lo presente visible, sin la función gnoseológica y el valor lógico-ontológico que le atribuye la filosofía tradicionalmente. Esta sensibilidad como exposición es constituyente de la subjetividad levinasiana, subjetividad que no se origina en la inmanencia autosignificante, ya que recibe su significación de la trascendencia del Otro, el prójimo, que le asedia y ante el cual se es vulnerable y responsable. ¡Las filosofías de la inmanencia y la conciencia han sido alérgicas al Otro! ¿es posible la hospitalidad ante el Otro, el prójimo desconocido, el extranjero?

El Otro, el prójimo, no se reduce a un dato perceptivo, no se apropia por una conciencia mediante la actividad aprehensora del conocimiento, no viene a la presencia para develarse ante la mirada. El Otro se mantiene a una distancia irreductible e infinita, siempre próximo pero sin caer bajo el poder tematizante de la conciencia.

La proximidad asediante del prójimo no es asimilada por la lógica de la presencia y la ausencia, cuya dualidad es excedida por la huella del Otro que no puede ser rastreada como un signo hasta un punto de origen o una presencia. Es decir, la huella del Otro no es el rastro del fenómeno que oculta tras de sí el Ser, no remite a la presencia de algo que fue o que está en la modalidad de la ausencia. La huella permanece al margen del presente y la presencia, trascendencia más allá de la esencia, marca y borradora revelada en el rostro. Al igual que para Derrida, la Huella escapa a la investigación ontológica, sin embargo, para Lévinas, esa excedencia es de carácter ético:

una huella que luce como rostro del prójimo en la ambigüedad de aquel *ante quien* (o *a quién*, sin paternalismo de ningún tipo) y de aquel *de quién* respondo; enigma o excepción

del rostro, juez y parte (Lévinas, 2003, p. 56).

¿Es posible que la significación preceda a la esencia y su posible intuición? La conciencia intencional dota de sentido –ideal– aquello que identifica en tanto que algo determinado. No obstante, la proximidad posibilita pensar la relación con lo Otro, el prójimo, de manera no intencional. Dado que el prójimo tiene sentido antes de ser tematizado, no es dotado de sentido por la conciencia. Por el contrario, el prójimo, significado de la significancia, logra investir de significado la subjetividad.

En consecuencia, al pensar la significación como proximidad –impuesta desde fuera– y no como identificación, el lenguaje y la intencionalidad pueden tener un carácter ético: “este es el lenguaje original, fundamento del otro. El punto preciso en que se hace y no cesa de hacerse esta mutación de lo intencional en ética, en que el acercamiento cala la conciencia, es piel y rostro humano. El contacto es ternura y responsabilidad” (Lévinas, 2006, p. 314).

Este planteamiento está presente tanto en *De otro modo que ser* como en el ensayo *Lenguaje y proximidad*. En este último, el lenguaje también es contacto y obsesión, fraternidad que posibilita la comunicación y comunidad entre los hombres, ya que “es en la fraternidad –o el lenguaje– que este género (humano) se funda” (Lévinas, 2006, p. 325). En otras palabras, Lévinas está planteando una concepción particular intersubjetividad, la sociabilidad, la humanidad partiendo del carácter ético de la subjetividad y el lenguaje, de la proximidad del prójimo que asedia y exige responder ante él y por él.

Substitución

Tal como se ha señalado a lo largo de este artículo, para Lévinas la subjetividad no es

repliegue del ser sobre sí; por el contrario, es exposición y vulnerabilidad, pasividad del acusativo, persecución, cuestionamiento de la identidad por la proximidad del Otro. Es decir, la subjetividad se ve asediada y obsesionada por el Otro hasta el punto de la psicosis o de volverse su rehén y permanecer cautiva. Tal es la situación extrema en la que la subjetividad expuesta se encuentra, situación dramática por ser indeclinable y no escogida a voluntad.

La sustitución es uno de los conceptos más importantes planteados en *De otro modo que ser*; junto a decir y la proximidad. Debido a que la sustitución, el uno-para-el-otro, pone la alteridad en el seno de la subjetividad, es el paso del nominativo (yo) a la pasividad del acusativo (se): “El sujeto, que no es un Yo pero que soy yo, no es susceptible de generalización, no es un sujeto en general; eso viene a significar el paso del Yo a mí, que yo soy y no otro” (Lévinas, 2003, p. 58).

La subjetividad que se plantea en *De otro modo que ser* se entiende en tanto uno-para-el-otro y no como un yo para un sí mismo, ello es posible a partir de la sustitución del yo idéntico y en nominativo, pues la subjetividad levinasiana está constituida por el mandato que le obliga a darse al Otro; no es posible sino por-el-otro y para-el-otro, como donación en la que se pone a disposición del Otro. Es por ello que en la sustitución, en el uno-para-el-otro, la subjetividad es, a su pesar, rehén del Otro, del prójimo con el cual se mantiene en contacto:

del mismo modo, se aleja de la nada como del ser provocando, a mi pesar, esta responsabilidad, esto es, me substituye por el otro en tanto que rehén. Toda mi intimidad queda investida para-con-el-otro-a-mi-pesar. A pesar mío, para otro: he aquí el significado por excelencia y el senti-

do del sí mismo, del *se*, un acusativo que no deriva de ningún nominativo, el hecho mismo de reencontrarse perdiéndose (Lévinas, 2003, p. 73).

Así pues, la responsabilidad por-el-otro me obliga a mí, pesar, y por no haber comenzado en mí es paradójica, una obligación a responder, que se originó al margen del presente y la memoria ya que no me es contemporánea, es an-árquica pues no pertenece a lo presente; es un mandato a obedecer antes de formularse la obligación.

En conclusión, la responsabilidad para-el-otro- no se basa en la libertad y espontaneidad sino en la condición pasiva del rehén, pues conlleva mi obligación indeclinable ante y para el otro en su proximidad; obligación a responder que otorga a la subjetividad su significación, cuestiona la identidad consigo misma y su libertad, pues es una subjetividad en condición de rehén del otro. “Esta ruptura de la identidad (esta mutación del ser en significación, es decir, en sustitución) es la propia subjetividad del sujeto o su sujeción a todo, esto es, su susceptibilidad, su vulnerabilidad, su sensibilidad” (Lévinas, 2003, p. 59).

El Decir infinito de la subjetividad

Retomando lo planteado previamente, es posible señalar que de *Totalidad e infinito* a *De otro modo que ser* se han mantenido los cuestionamientos de Lévinas en torno al lenguaje, la subjetividad, la ética, el otro y lo infinito. Pero las elaboraciones que de ellos hace asumen matices diferentes. El tono, el estilo y el mismo lenguaje en que se escribe ha cambiado.

Fue necesario a Lévinas llevar su escritura y lenguaje a un punto extremo en el cual sus propias elaboraciones conceptuales no cayeran presas de la idealidad que intentaba criticar. Ello hace que la radicalización de

sus planteamientos en *De otro modo que ser* esté acompañada por una escritura difícil que hace de la lectura un ejercicio arduo, pues implica exceder el lenguaje y los conceptos de la ontología a los cuales no podía renunciar completamente en *Totalidad e infinito*.

Ya en *De otro modo que ser*, la subjetividad no se concibe en tanto separación metafísica frente a lo infinito, el lenguaje no es la no-relación que el mismo tiene con lo Otro o lo infinito. En cambio, la subjetividad se entiende como vulnerable, susceptible y expuesta al Otro, al sufrimiento y a las demandas de responsabilidad. Puesto que la responsabilidad indeclinable que el yo debe al otro constituye la subjetividad, éste ha hecho del yo su rehén.

Asimismo, el lenguaje se entiende como contacto y proximidad y no como separación frente a la totalidad, relación con lo infinito y su trascendencia tal como se planteaba en *Totalidad e infinito*. A pesar de tales diferencias, permanece la búsqueda levinasiana por un lenguaje o decir de significancia ética que haga posible la comunidad humana sin derivarse de la racionalidad, pues esta última no renuncia al conflicto y la violencia, incluso cuando propone el “diálogo de conciencias”.

Referencias

- Bernasconi, R. (2004). What is the Question for Which Substitution is the Answer? En *Cambridge Companion to Lévinas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blanchot, M. (1970). *El diálogo inconcluso*. (Trad. P. de Place). Caracas: Monte Ávila.
- Derrida, J. (1989). Violencia y metafísica. En *La escritura y la diferencia*. (Trad. P. Peñalver). Barcelona: Anthropos.
- Garrido-Marturano, A. (s/f). El hambre y el hechizo. Interpretación de la subjetividad y su encrucijada en el pensamiento de E. Lévinas. En *Revista Escritos de Filosofía*, 29-30. Año XV, 231-250.
- Hand, S. (2009). *Emmanuel Lévinas. Routledge critical thinkers*. New York: Routledge.
- Lévinas, E. (1995). *De Dios que viene a la idea*. (Trad. G. González y J.M. Ayuso). Madrid: Caparrós Editores.
- Lévinas, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Lévinas, E. (1997). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Lévinas, E. (2006). Langage et proximité. En *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Francia: Vrin.
- Llewelyn, J. (2004). Lévinas and language. En *Cambridge companion to Lévinas*, (pp. 119-138). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wyschogrod, E. (2004). Language and alterity in the thought of Lévinas. En *Cambridge companion to Lévinas*, (pp. 188-205). Cambridge: Cambridge University Press.