

Un diálogo antisocrático: enseñanza y lenguaje metafórico en los escritos inéditos de Emmanuel Levinas

Anti-Socratic Dialogues: Teaching and Metaphoric Language in
Emmanuel Levinas' Unpublished Writings

Jaime LLORENTE CARDO

IES "C. de Calatrava" (Ciudad Real)

jakobweinendes@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.10.021>

Recibido: 09/10/2013
Aprobado: 17/09/2015

Resumen:

Este estudio trata de presentar el modo en el que los escritos inéditos de Levinas abordan la cuestión relativa a la expresión lingüística entendida como apertura a la trascendencia representada por la alteridad del Otro. En particular, se presta atención a las teorías levinasianas acerca de la enseñanza y la naturaleza del Decir metafórico, en tanto que ambos fenómenos reflejan formas privilegiadas de la exterioridad.

Palabras clave: Levinas, enseñanza, metáfora, alteridad, mayéutica, palabra.

Abstract:

This study tries to show how Levinas' unpublished writings broach the question of linguistic expression understood as openness to the transcendence represented by the alterity of the Other. We focus in particular on Levinas' theories on teaching and the nature of metaphorical Saying, since both phenomena reflect privileged forms of exteriority.

Keywords: Levinas, teaching, metaphor, alterity, maieutics, word.

1. El lenguaje como apertura a la alteridad y ruptura de la inmanencia

La publicación en Francia de las *Oeuvres* de Emmanuel Levinas se inició en el año 2009 y prosiguió en 2011, con la aparición de sendos volúmenes en los que se recoge una nutrida selección de textos inéditos. La edición de ambas obras ha corrido a cargo de los investigadores Rodolphe Calin y Catherine Chalier, bajo los auspicios y directrices generales marcadas por Jean-Luc Marion. El primero de los volúmenes reúne textos fragmentarios de diversa índole pertenecientes al período comprendido entre la segunda mitad de los años treinta y los primeros años de la década de los sesenta,¹ mientras que el segundo presenta el texto fijado de la serie de conferencias pronunciadas por Levinas en el *Collège philosophique* dirigido por Jean Wahl entre 1948 y 1962 (con la exclusión de aquellas ya publicadas en otros contextos).²

Entre la amplia pléyade de cuestiones abordadas en el marco de estos textos inéditos que permiten reconstruir de forma más nítida el itinerario intelectual recorrido por el pensamiento levinasiano en el lapso temporal comprendido entre la publicación de *De l'existence à l'existant* y la aparición de *Totalité et infini*, destaca acaso la presencia recurrente de la reflexión relativa al fenómeno del lenguaje.³ Más allá de las conocidas tesis levinasianas al respecto (la prioridad del Decir sobre lo Dicho, esto es, la primacía del acto mismo de comunicación lingüística en cuanto apertura a la alteridad del Otro sobre el contenido "semántico" concreto del mensaje así transmitido, la palabra como vehículo de la *rapport social*, etc.), en estos textos aparecen de forma profusa múltiples digresiones

¹ Levinas, E., *Oeuvres 1: Carnets de captivité. Écrits sur la captivité. Notes philosophiques diverses*, Paris, IMEC/Grasset, 2009. En lo sucesivo citaremos esta obra mediante las siglas CC. Todas las traducciones, salvo indicación expresa en sentido contrario, son nuestras.

² Levinas, E., *Oeuvres 2: Parole et silence, et autres conférences inédites au Collège philosophique*, Paris, IMEC/Grasset, 2011. En adelante citaremos este volumen utilizando las siglas PS.

³ Se trata de un aspecto decisivo del pensamiento levinasiano en general, dado que la propia "expresividad" del rostro -instancia en la cual radica de modo preeminente, según Levinas, la responsabilidad ética hacia el Otro- constituye una suerte de "lenguaje originario", mostrándose incluso como la "significación lingüístico-expresiva" *par excellence*. Es desde este prisma interpretativo como, al decir levemente hiperbólico de Etienne Feron, nos encontramos en disposición de preguntar "si, más allá de toda perspectiva ética, no es el problema del lenguaje el que aporta la clave necesaria para una comprensión adecuada y coherente del sentido de la relación con el Otro (*autrui*). Si es en efecto cierto que, como lo sugieren ya las primeras páginas de *Totalidad e infinito*, la relación con el Otro es esencialmente lenguaje, si la ética es inseparable de la palabra y si la trascendencia se cumple en el discurso, no resulta arbitrario pensar que la cuestión del lenguaje bien podría ser el motor de toda la filosofía de Levinas" (Feron, E., *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*, Grenoble, Millon, 1992, p. 7).

relativas a fenómenos tales como la sonoridad en general, la relación existente entre silencio y palabra dicha, la diferencia entre la heideggeriana “escucha del Ser” y la escucha de la palabra procedente del rostro ajeno, y otras de análogo cariz.

El acontecimiento privilegiado de recepción de la alteridad no lo constituye, pues, según la perspectiva adoptada por Levinas en estos escritos fragmentarios, la visión del Otro (la captación “óptica” del rostro del prójimo), sino realmente la acogida auditiva, la pura percepción acústica de la palabra que el Otro me dirige y por la que soy radicalmente interpelado: “La expresión -y la comprensión de esta expresión- caracteriza el acto mismo de la comprensión, constituye la *Bewusstheit* misma de esta *Bewusstsein*, que desde entonces no es ya visión sino audición. Es la palabra la que establece la relación, y no la conciencia visual de esta palabra”.⁴ Esta perspectiva implica una tácita concepción de la subjetividad y la razón situada en el polo opuesto a la apuntada por ciertas tendencias “antisubjetivistas” singularmente pujantes en el marco del pensamiento contemporáneo (Heidegger, Foucault, el estructuralismo...), conforme a las cuales no es el hombre quien verdaderamente habla sino el Ser, el propio lenguaje o algún otro tipo de instancia de carácter anónimo e impersonal.⁵ Frente a este “objetivismo” o “realismo lingüístico”, la postura levinasiana admite ser caracterizada con toda legitimidad como una explícita tentativa de defensa de la subjetividad. Una subjetividad, no obstante, radicalmente traspasada por la referencia permanente a la alteridad del Otro, volcada hacia la exterioridad de lo intersubjetivo, esencialmente heterónoma. Una subjetividad -como gusta de decir Levinas- de “rehén” (*otage*) del prójimo, y por tanto refractaria a su identificación con aquella propia del sujeto autónomo y autofundado forjado por el pensamiento moderno.

La teoría levinasiana acerca del lenguaje contiene en su seno, pues, una paralela apología de la subjetividad, pero, por decirlo con Feron, “una apología de la subjetividad en tanto que ésta es justificada por el Otro, siendo, el término «apología» utilizado por el autor en otros lugares para describir una modalidad de la existencia subjetiva”.⁶ De entre todas las formas en las cuales Levinas localiza esta apertura de lo subjetivo al horizonte marcado por la exterioridad ética presente en el rostro del Otro, nos detendremos aquí en dos aspectos muy presentes en estas dos compilaciones de inéditos que, sin embargo, gozan de un volumen de presencia mucho más exiguo en el contexto de la obra publicada, en la cual

⁴ CC, p. 372. Por esa razón, “el pensamiento visual en lugar de la audición es una mixtificación [...]. La negación, para mí, no es la proyección, sino el modo mismo en el que el Yo piensa excluyendo la actividad, es decir, escuchando” (*Ibid.*, p. 405). Haciendo uso de su distinción en el discurso levinasiano entre un “fenotexto” (texto filosófico explícitamente patente o manifiesto) y un simultáneo “prototexto” (texto implícito que reflejaría “la índole talmúdica de la escritura levinasiana, que sería, en su integridad, «lectura talmúdica», *obra judía*”), Alberto Sucasas se refiere al larvado sentido último que subyace a esta primacía de lo auditivo sobre lo óptico en el pensamiento de Levinas, en los siguientes términos: “Mientras que la humanidad pre-israelita se define en base al mundo (privilegio de la percepción visual), la diferencia judía supone el paso de la visibilidad a la audición (en el Sinaí Israel fue comunidad de la escucha), aunque el orden de lo visible se recupere en la lectura de las *letras cuadradas*” (Sucasas, A., *Levinas: lectura de un palimpsesto*, Buenos Aires, Lilmod, 2006, p. 77). Es a esta intuición a la que parece apuntar asimismo Patricio Peñalver cuando escribe que la fenomenología husserliana, una vez tamizada por el discurso ético-metafísico de Levinas, “no conduce pues a una filosofía de la luz -ni tan siquiera si acreditada con el prestigio del sol platónico-, sino más bien a un pensamiento confrontado con el enigmático campo de la huella” (Peñalver, P., “Estructuras metódicas y temas metafísicos en la fenomenología de Emmanuel Lévinas”, en A. Alonso Martos [ed.], *Emmanuel Lévinas. La filosofía como ética*, Valencia, Universitat de València, 2008, p. 210).

⁵ Se trata de la característica postura que aparece en pasajes heideggerianos como el siguiente: “Donde reina la asignación al Ser (*Seyn*) es en el lenguaje, en la palabra. De este modo, el hombre es un despliegue de la insistencia (*Inständigkeit*) en la verdad del Ser. Pero la palabra no es nada que el hombre «posea» y de lo cual haga simplemente uso, sino aquello en lo cual él puede ser en cada caso aquel que es” (Heidegger, M., *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässe Betrachtung (GA 46)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2003, p. 45).

⁶ Feron, E., *De l'idée de transcendance à la question du langage*, op. cit., p. 7.

se reducen, en general, a reflexiones dispersas y sumarias. Nos referimos a la teoría levinasiana acerca de la enseñanza (la transmisión oral de conocimientos de maestro a discípulo), y a su teorización relativa a la metáfora como forma expresiva en la cual el lenguaje se abre a la trascendencia, a la alteridad radical, remitiendo incluso, en último término, a la absoluta alteridad denotada por la palabra “Dios”.

Estas dos meditaciones acerca de la esencia del lenguaje presentan como trasfondo común una intuición acerca de la intersubjetividad de orden lingüístico y una forma de concebir la racionalidad subjetiva en general, que apunta a una auténtica tentativa de refutación de la racionalidad occidental tradicional. Una racionalidad en la cual el lenguaje deviene elemento justificador de la identidad carente de fisuras que define al sujeto epistemológico situado en el fundamento de las grandes empresas teóricas de la modernidad, cuando no mero instrumento de denotación y comunicación de lo así designado.⁷ Frente a este modo de concebir la esencia de lo verbal, la teoría levinasiana del lenguaje se erige como la hipóstasis de una racionalidad dialógica antisocrática, antiplatónica y aun “antioccidental” en general. En ella acontecería la quiebra efectiva de la tradicional preeminencia de lo Mismo sobre lo Otro (vale decir: de la inmanencia de lo idéntico característica de la mayéutica socrática y la *anámnēsis* platónica), merced a la cual la subjetividad jamás acoge y recibe realmente algo radicalmente proveniente del “exterior”, algo verdaderamente dado como alteridad, sino que se limita a permitir la emergencia de aquello que ya desde siempre le es propio.⁸

El “Decir” cristalizado en formas como la enseñanza y la metáfora hiende, de este modo, la estable esfera de lo Mismo, permitiendo así la transparencia de lo Otro: propiciando la apertura a una trascendencia transida de alteridad, señalando la constitutiva referencia de toda palabra a la epifanía de lo indisponible e inasimilable.⁹ “Lenguaje”, pues, como fractura de la inmanencia y puesta en palabra de aquello que excede toda significación e inteligibilidad únicamente ligadas al discurso de orden conceptual y reflexivo; “palabra” como desbordamiento de sentido cuya expresión apunta más allá de aquel círculo en cuyo interior se mueve la racionalidad propia del diálogo socrático: “La experiencia debe vincularse a la audición de una enseñanza, pues el concepto y la idea son ya una interpretación visual de la audición”.¹⁰ Tales son las intuiciones a las cuales el

⁷ “La función original de la palabra no consiste en designar un objeto para entrar en comunicación con otro, en un juego que carece de mayores consecuencias; sino en asumir respecto de alguien una responsabilidad ante alguien. Hablar es empeñar intereses humanos. La responsabilidad sería la esencia del lenguaje” (Levinas, E., *Cuatro lecturas talmúdicas*, trad. M. García-Baró, Barcelona, Riopiedras, 1996, p. 40).

⁸ A este respecto, escribe Levinas en la vigesimotava de las *Notes philosophiques diverses*: “Sócrates ha reconducido la filosofía del cielo a la tierra en la medida en la cual ha conducido toda verdad metafórica -del poeta y del lenguaje- a la verdad del conocimiento racional que no puede recibir nunca nada del más allá, si no encuentra en este mundo (= en sí mismo) la correspondencia de esta enseñanza. Todo conocimiento describe, pues, la esfera de lo inmanente” (CC, pp. 342-343). Es debido a ello que “La mayéutica, la idea de que no se puede nunca enseñar, supone la soledad” (*Ibid.*, p. 188).

⁹ Al carácter “revolucionario” de este decisivo rasgo de la reflexión levinasiana sobre la expresión lingüística, es al que apunta Alexander Schnell en un reciente estudio cuando señala: “Levinas elabora y defiende una concepción totalmente nueva del lenguaje. El lenguaje, acontecimiento irreductible a la conciencia que «destruye el concepto de inmanencia», trasciende la unidad de un género. Lejos de estar sometido a las leyes de la lógica formal, «pone en palabra» o «en voz» (el equivalente alemán sería el verbo *ansprechen*) aquello que permanece para siempre en una relación asimétrica con aquel al cual se dirige. El lenguaje es desde el comienzo *manifestación, presentación de la trascendencia* [...]. En este sentido, es el vehículo por excelencia de la alteridad, en tanto que ésta supera justamente toda comunidad de género” (Schnell, A., *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Paris, Vrin, 2010, p. 89).

¹⁰ CC, p. 409. Levinas vincula, asimismo, este acto de desbordamiento con aquel generado por la idea de infinito en el seno de la racionalidad cartesiana en principio idéntica a sí misma: “La enseñanza supone la idea de infinito en nosotros, la posibilidad para un espíritu de tener más que aquello que puede venir de él. Es lo que

discurso levinasiano confiere forma en los escritos inéditos, sustanciándolas bajo la figura de teorías relativas al *enseignement* y al lenguaje metafórico.

2. La enseñanza como envés de la mayéutica

La enseñanza, entendida como “la comunicación real del pensamiento de una razón a otra”,¹¹ constituye, según Levinas, el acto merced al cual se pone inequívocamente de manifiesto la radical inanidad de todas aquellas posturas que postulan la prioridad y preeminencia del lenguaje con respecto al pensamiento y la subjetividad parlante concreta. El lenguaje resulta únicamente posible en cuanto vehículo de referencia de la mismidad subjetiva a la exterioridad representada por la subjetividad del Otro; un “Otro” que ha de haber sido ya, por tanto, previamente reconocido como tal: “El verbo es una búsqueda del otro, de salvación por la alteridad”.¹² Esta función de fundación de la intersubjetividad es constitutivamente inherente a la esencia misma del Decir significativo, dado que toda palabra presupone al Otro a la vez que halla en él -en la medida en que a él ha de dirigirse necesariamente- su efectiva razón de ser. En el singular acto de comunicación intersubjetiva acontecido merced al fenómeno de la enseñanza transmitida por un maestro a su discípulo, encuentra pleno cumplimiento aquella relación a la cual Levinas se refiere cuando habla de “*relation réelle dans la vérité*”,¹³ es decir, aquel vínculo interpersonal en el cual el circuito comunicativo instaurado por el lenguaje recíprocamente transmitido y recibido, no anula en absoluto la singularidad subjetiva de los elementos en él implicados. No se da, pues, aquí participación heraclíteica alguna en el *lógos* común y anónimo que trasciende a las individualidades particulares (“un logos que no es el verbo de nadie”),¹⁴ ni tampoco retirada alguna al “mundo particular” (*idian phrónēsin*)¹⁵ en el cual residen de ordinario los

Descartes dice: Dios ha puesto en nosotros la idea de infinito. Contra la mayéutica” (*Ibid.*, p. 427). En *Totalité et infini*, deviene ya explícita la esencial ligazón establecida por Levinas entre lenguaje, enseñanza y responsabilidad ética hacia el rostro del Otro: “Al cuestionamiento del yo, coextensivo de la manifestación del Otro en el rostro, lo llamamos lenguaje. La altura de donde viene el lenguaje la designamos por la palabra enseñanza [...]. Esta voz que viene de la otra orilla enseña la trascendencia misma. La enseñanza significa todo lo infinito de la exterioridad. Y todo lo infinito de la exterioridad no se muestra primero, para enseñar a continuación: la enseñanza es su misma producción. La enseñanza primero enseña esta altura misma que equivale a su exterioridad, la ética [...]. La enseñanza no es una especie de género llamado dominación, una hegemonía que funciona en el seno de una totalidad, sino la presencia de lo Infinito que hace saltar el círculo cerrado de la totalidad [...]. El Otro no es para la razón un escándalo que la pone en movimiento dialéctico, sino la primera enseñanza. Un ser *que recibe* la idea de lo infinito -*que la recibe* y así no puede tenerla por sí- es un ser enseñado de una manera no mayéutica, un ser cuyo existir mismo consiste en esta incesante recepción de la enseñanza [...]. Pensar es tener la idea de lo infinito o ser enseñado. El pensar racional se refiere a esta enseñanza” (Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. D. E. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 189 y 217).

¹¹ PS, p. 81.

¹² CC, p. 313. Roger Burggraeve ha señalado enfáticamente el crucial nexo establecido por Levinas entre la idea de “salvación” y la referencia a la alteridad contenida esencialmente en la enseñanza y la palabra: “Inmediatamente después del fracaso de sus tentativas de salir fuera de sí por su propia iniciativa, el Yo descubre la segunda paradoja de la cuestión de la salvación humana: la liberación fuera de sí no es posible más que como liberación por lo Otro que sí [...]. Puesto que todo aquello hacia lo que yo tiendo, en mi tentativa de ser, retorna a mí mismo para formar parte de mí, mi liberación no puede sino venir de otra parte. Yo no puedo darme la alteridad que debe liberarme fuera de mí [...]. Es por ello que la expresión del rostro es *enseñanza* [...]. Es en este sentido como el Otro es mi *maestro*, aquel que a través de su epifanía me enseña magistralmente su alteridad, la cual no está de ningún modo en mis manos ni puedo predecir. Yo no soy aquel que crea, sino aquel que recibe, que obedece, que escucha” (Burggraeve, R., “Un roi déposé. Une voie de libération du moi par Autrui”, en J. Hansel [coord.], *Levinas: de l'Être à l'Autre*, Paris, PUF, 2006, pp. 66-67 y 71).

¹³ PS, p. 82.

¹⁴ Levinas, E., *Totalidad e infinito*, *op. cit.*, p. 303.

¹⁵ Heráclito, Fr. 2 DK.

axýnetoi replegados sobre sí mismos (la enseñanza, escribe Levinas, “debe ser otra cosa que panteísmo o monadología”), sino una transmisión de sentido que acontece privilegiadamente en el “cara a cara” inmediato posibilitado por el lenguaje: “la posibilidad para la razón de ser otra para una razón”.¹⁶ Maestro (enseñante) y discípulo (aprendiz) devienen, pues, en virtud de su exposición recíproca a la palabra del Otro, elementos mutuamente permutables: un decisivo rasgo significativamente ausente de la concepción socrática del “aprendizaje” mayéutico.¹⁷

Lo esencial radica, por tanto, no en la distribución de roles -más o menos jerarquizados- entre maestro y discípulo, sino más bien en el modo en que el diálogo instituido entre ambas alteridades recíprocas contribuye decisivamente a configurar y modelar la estructura misma de la racionalidad propia de cada uno de ellos. Desde esta perspectiva, la función tradicionalmente atribuida a la enseñanza, esto es, el actuar como instancia susceptible de propiciar la eclosión de nuevas ideas en la conciencia del otro -aforen éstas de su propia interioridad subjetiva (caso de la mayéutica) o advengan desde el exterior- deviene subsidiaria e inesencial. El rasgo verdaderamente decisivo al respecto reside, más bien, en el hecho de que precisar de un maestro para hallarse en disposición de pensar por uno mismo equivale a no ejercer efectivo y voluntario dominio sobre la propia subjetividad. En el propio seno del psiquismo individual, tanto del definido por la identidad del *cogito* cartesiano, como del explorado por la mayéutica socrática, se da una radical prioridad de la referencia al Otro (al enseñante, al maestro) sobre el saber que la conciencia resulta susceptible de producir y atesorar: “El hecho de que tengamos necesidad de un maestro para aprender y para pensar, sitúa a la conciencia fuera del poder. Yo no tengo la iniciativa de mi saber: algo le es anterior en la conciencia misma”.¹⁸

Se trata, por tanto, de una anterioridad absoluta; previa incluso a la prioridad de la *anámnēsis* platónica -merced a la cual es ejercida la mayéutica- con respecto a sus contenidos efectivamente reconocidos. La razón levinasiana remite, pues, al pasado, pero no a un pasado “anamnético”, memorable, susceptible de ser recuperado y evocado a voluntad, sino a un pasado inmemorial anterior al pasado de la conciencia, y, por tanto,

¹⁶ PS, p. 83. Aun sin suscribir las tesis de Sucasas acerca de la dualidad fenotexto-prototexto en el supuesto palimpsesto representado por la escritura de Levinas, las raíces hebraicas de la teoría levinasiana de la enseñanza (vinculadas a la *Guemará* o conjunto de discusiones relativas a las “tesis” previamente asentadas de modo tradicional por la *Mishná* en contexto talmúdico) resultan aquí claramente reconocibles. A su confirmación contribuyen pasajes como el siguiente, donde el marco de discusión lo constituye la enseñanza de la Torá y sus requerimientos: “El maestro enseñando a la multitud: excelencia de la enseñanza universal, de la enseñanza que se adapta a un público numeroso, o, mejor aún, de una enseñanza capaz de responder a la unicidad de cada alma frente a una multitud de alumnos. Y excelencia del discípulo capaz de amar al maestro de la multitud; capaz de un *tête-à-tête* en medio de la multitud; capaz de un *tête-à-tête* con la persona del maestro -capaz de amarlo- a través de la universalidad de lo verdadero. Se trata de una universalidad estructurada de un modo diferente al de la universalidad de lo general y abstracto” (Levinas, E., *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*, trad. M. Mauer, Buenos Aires, Lilmod, 2006, p. 85).

¹⁷ “La razón es el maestro. La enseñanza no es una simple posición de ideas en nosotros. La enseñanza como mayéutica es justificada porque muestra el papel del discípulo en el conocimiento. No se puede enseñar a cualquiera. Pero la teoría de la mayéutica desconoce el papel del maestro en la enseñanza. Sócrates se sub-estima. En realidad el maestro y el discípulo cuentan, puesto que el maestro es siempre también discípulo y el discípulo siempre maestro. El pensamiento se conforma (*se fait*) en el diálogo de la enseñanza” (PS, p. 223). Este es el sentido de la fórmula rabínica que Levinas evoca reiteradamente en *L’au-delà du verset*: “El pluralismo no es sólo enseñanza entre pares. El discípulo fecunda mejor que un colega el pensamiento del maestro. La enseñanza es un método de investigación. Es lo que nos recuerdan las palabras de Rabí Yehuda Hanasi, Rabenu Hakadosh, nuestro Santo Maestro, el redactor de la *Mishná*: «He aprendido mucho de mis maestros, más entre mis colegas, pero más aún con mis discípulos»” (Levinas, E., *Más allá del versículo, op. cit.*, p. 87).

¹⁸ PS, p. 148.

previo también a la totalidad de sus contenidos latentes en ésta.¹⁹ Así pues, nuestra interlocución originaria, lejos de tener lugar como un “silencioso diálogo del alma consigo misma” en pos de la rememoración “anamnésica” de las ideas que laten en su interior (al immanente modo platónico), supone la previa posición cara a cara ante el *visage d'autrui*: singularmente ante el rostro del maestro. Trascendencia del diálogo que delata, a la vez, una noción de la razón como instancia traspasada de parte a parte por la heteronomía y una concepción del lenguaje como elemento irrefragablemente referido a la exterioridad, a la alteridad del Otro: “Nos encontramos *a priori*, no ante las ideas, sino de cara a un maestro. El en sí de la verdad no está presente en la reminiscencia, sino en el rostro. A esta presencia de la idea en la palabra del maestro, y a esta sustancialidad de la verdad por su presencia en la palabra del maestro, la llamamos precisamente su rostro. A esta forma para la palabra de no devenir objeto sobre un horizonte, sino en ella misma, de no enunciar una cosa sino una idea, la llamamos razón [...]. La enseñanza es la relación con la razón como rostro”.²⁰

3. La metáfora como punto de fuga de la expresión

Del mismo modo que la enseñanza, también el lenguaje metafórico implica una ruptura con la inmanencia lingüística que se limita a prestar significación a los objetos que conforman el mundo. La función de la metáfora no se agota, al decir de Levinas, en “traducir semejanzas entre objetos del mismo orden”, sino que conduce al lenguaje a un ámbito situado más allá del mero pensamiento que se ocupa de nombrar, relacionar y fijar objetos: “La palabra no es un nudo de referencias, sino una nueva forma de referir: no como signo, sino como expresión”.²¹ La expresión contenida en el Decir metafórico apunta, pues, a un horizonte de significación trascendente a la mera presencia sensible del objeto, refiere a una suerte de noúmeno semántico ubicado allende la percepción empírica de la cosa designada, pero que admite ser deducido a partir de su larvada encarnación en ésta. La metáfora hiende, por tanto, la densidad ontológica del objeto, así como su epifanía ante la representación (su mostrarse como fenómeno), para abrir un cauce hacia la trascendencia: hacia un “más allá” simplemente expresado o alusivo que no guarda ya relación alguna con el conocimiento conceptual: “ser palabra es ser más que Ser, es ser más alto que el Ser, es

¹⁹ En referencia a esta “racionalidad anterior a mí”, Levinas escribe: “Una racionalidad anterior a la comprensión del ser y al desvelamiento y la verdad. Esta anterioridad al hombre constituye todo el contenido. Un pasado absoluto. Un mundo como criatura [...]. Es el pasado absoluto como tal el que es su justificación. En este sentido, la razón es enseñanza. Ella nos viene del pasado, pero de un pasado absolutamente anterior a mí que no es reminiscencia, sino enseñanza. El hecho de serme anterior -de no ser un recuerdo- [...] es lo esencial de la razón” (CC, p. 368).

²⁰ PS, p. 223. Es por ello que, en la conferencia *Les enseignements* (1950), Levinas apunta: “la enseñanza (y la palabra que es su elemento) es el verdadero simbolismo. No en tanto que el símbolo sería signo remitente a una imagen, sino deteniendo nuestra influencia sobre la realidad y poniéndonos en la situación, no de comprender, sino de aprender, de comunicar sin dominio, de cuestionar” (*Ibid.*, p. 187). Catherine Chaliel resume concisamente lo esencial de esta concepción antisocrática del lenguaje sostenida por Levinas, en el siguiente pasaje que merece la pena citar en su lengua original: “*Il s’agit bien de penser le langage selon une expérience de l’hétéronomie et de l’extériorité, qui ne se laisse pas neutraliser par le primat de l’ontologique et du propre, mais comme le dire? Entendre le langage comme révélation, comme inouï d’un rapport à un Autre dont l’altérité reste non contaminée par le même qui la pense, demande de rompre avec l’antique défiance grecque devant l’autre. Avec l’affirmation selon laquelle seul le semblable peut connaître le semblable. Avec toute idée de maïeutique. Il s’agit de méditer le langage de l’autre comme venu d’un au-delà de l’essence, et ainsi, de faire droit à l’infini. L’emploi de termes de désappropriation conduisant à une pensée de l’humain comme lieu où passe la transcendance*” (Chaliel, C., *Figures du féminin. Lecture d’Emmanuel Levinas*, Paris, Des femmes-Antoinette Fouque, 2006, pp. 101-102).

²¹ CC, p. 228.

ser metáfora”.²² Es de este modo como, desde la perspectiva levinasiana, cabe comprender la esencia “metafísica” propia de todo Decir lingüístico y expresivo.

Todo *légein* reviste, en último término, carácter meta-fórico en su estricto sentido etimológico de “tránsito” o “movimiento” (*phorá*) conducente “más allá de” (*metá*) una determinada ubicación: “Relación entre la palabra y la metafísica. La palabra es esencialmente metáfora, lleva al ser más allá de sí mismo”.²³ Ello se debe a que “El lenguaje tendría por efecto elevar una pretensión más allá de aquello que la experiencia ofrece. La metáfora, esencia del lenguaje, residiría en este empuje hasta el extremo, en este superlativo siempre más superlativo que es la trascendencia: acto de salvar (*enjambement*) el obstáculo y el umbral de un límite fijado, sobre-naturaleza”.²⁴ No se trata, pues, de que la significación expresiva habitual se escinda o duplique merced al uso del lenguaje metafórico, sino que lo que éste propicia es más bien una mutua conjugación participativa entre dos significaciones, apareciendo una de ellas (la significación “empírica”) como “piel” o “cáscara” (*pelure*) de la otra (la significación “trascendente”). De este modo, la verdadera metáfora interrumpe el circuito unívoco en virtud del cual un elemento singular remite a otro, o un significado concreto evoca otro significado determinado diferente (lo que sucede en la concepción habitual del lenguaje metafórico), dando lugar a la potencial transmutación de toda significación en cualquier otra. Es justamente en este fenómeno de alquimia semántica universal posibilitado por la palabra expresiva, donde Levinas avizora aquello que se atreve a designar como “la maravilla de las maravillas” propia del lenguaje metafórico: “la posibilidad de salir de la experiencia, de pensar allende los datos de nuestro mundo [...]. La pretensión de encontrarse por encima de la experiencia, la puesta entre paréntesis de toda experiencia, es pensar a Dios. La sospecha del más-allá es ya el más-allá [...]. El presentimiento del más-allá es la metáfora”.²⁵

Desde el momento en el que tal “maravilla” es reconocida, todo lenguaje deviene lenguaje figurado, todo sentido se convierte en sentido meta-fórico, todo Decir significa esencialmente “designar más allá de aquello que es designado, transmutar sublimando”, dado que la metáfora ejemplifica de modo eminente “aquello que la palabra significa más allá de aquello que designa”. La metáfora aporta fundamentalmente un “excedente” o “suplemento” (*surplus*) de significación que no podría derivar de la mera relación entre términos (por mucho que se abstraigan previamente las palabras de los elementos dados efectivamente a la percepción empírica).²⁶ Este *surplus* -en analogía con el papel jugado

²² *Ibid.*, p. 235.

²³ *Ibid.*, p. 414. François Poirié se refiere a esta intencionalidad trascendente constitutiva de todo lenguaje, identificándola con el deseo (igualmente in-tencional) orientado hacia una alteridad nunca efectivamente presente: “Como voluntad de acercar lo absolutamente otro sin alcanzarlo verdaderamente jamás, el lenguaje sería una modalidad del Deseo: yo *puedo* nombrar, como *puedo* desear, lo que no existe, o lo que literalmente *no tiene cuerpo* (la palabra de Dios viene a la idea), lo que rechaza la posesión a saber, lo Ajeno, lo Desconocido, lo que se presenta ante mí *al borde de mí*” (Poirié, F.-Levinas, E., *Ensayo y conversaciones*, trad. M. Lancho, Madrid, Arena Libros, 2009, p. 24). En este sentido, como indica Levinas en la conferencia *La Métaphore* (1962), “el lenguaje en el cual se produce la metáfora no sería un simple apéndice ni un simple instrumento del pensamiento, sino una intencionalidad original en la cual el pensamiento sale de sí mismo en sentido eminente, más radicalmente que en la propia intención de la nóesis al nóema. Como si pudiese tener una intencionalidad conducente más allá de toda intencionalidad” (PS, p. 329).

²⁴ CC, p. 229. “*Métaphore rend-elle seule accessible le sur-humain? N’est-ce pas alors écrire métaphore = symbole? Le surhumain dans le langage à cause de la métaphore?* (*Ibid.*, p. 235).

²⁵ *Ibid.*, p. 231.

²⁶ En *La Métaphore*, Levinas se refiere a este desbordamiento o *surplus* de sentido aportado por la metáfora, en los siguientes términos: “Sin que ello esté implícitamente contenido en su etimología, hay en la metáfora una elevación semántica, el paso de un sentido elemental vulgar (*terre à terre*) a un sentido más matizado y noble, un milagroso suplemento (*miraculeux surplus*). Como la conceptualización [...], la metáfora parece indicar una

por el diálogo y el maestro en el caso del *enseignement*- permite que la racionalidad se halle en condiciones de superarse elevándose sobre sí misma, mientras que, siguiendo la anterior analogía pero en sentido inverso, la mayéutica socrática “marca [una vez más] el fin de toda trascendencia: recibir la palabra es encontrarla en sí mismo”.²⁷ En este sentido, la expresión metafórica se muestra -al igual que la palabra del maestro- como la némesis misma de la dialéctica socrático-platónica: como la contrafigura radical de lo anamnéticamente sabido y lo mayéuticamente dicho.²⁸

Esta trascendencia de la significación abierta por el poder transitivo de la metáfora, es decir, el desplazamiento de sentido que ella origina, no redundante, sin embargo, en la pérdida por parte de la palabra de su significado original, sino que supone la adquisición de un nuevo significado que se yuxtapone al anterior sin eliminarlo o sustituirlo. La trama referencial (no “orgánica” ni “sistemática”) configurada por la general imbricación recíproca de las significaciones metafóricas actúa, de este modo, como un circuito que “hace comunicar los diversos órdenes y planos del ser” de tal modo que finalmente “estas hojas vivas de la significación recubriesen todas las avenidas del ser”.²⁹ En todo lenguaje y en toda metáfora se halla tácitamente contenida, por tanto, la referencia a un tránsito que apunta hacia lo infinito:³⁰ hacia un elemento perpetuamente ausente denotado por un *lógos* que carece igualmente de previa remisión a un hipotético arquetipo originario que pudiese servirle de fundamento.³¹

Una referencia a la que aluden de modo privilegiado las comillas que, singularmente en el registro expresivo de orden filosófico, contribuyen decisivamente a escindir el sentido metafórico y la significación literal de las palabras, si bien manteniendo siempre su tensión referencial mutua: “Las comillas en la literatura filosófica y sobre todo fenomenológica: rechazo del sentido literal, búsqueda del sentido metafórico. Y, sin embargo, necesidad de recurrir al sentido literal. El sentido literal como henchido (*gonflé*) de una significación que lo trasciende, pero que no se puede sobrepasar, como si se gritase muy fuerte la misma cosa que se dice con una voz muy suave”.³² Ahora bien, en cuanto germen originario del Decir, en cuanto correlato originario al cual apunta la trascendencia de las palabras, es el Otro el genuino origen de esta referencia esencial de la expresión a la infinitud. La *phorá* de lo meta-fórico, la puesta en movimiento que lo constituye como tal, proviene de la atracción

amplificación del pensamiento, un énfasis que eleva, de algún modo, el tono [...]. De modo que la metáfora pretende reunir en lo sensible y concreto significaciones que sobrepasan la experiencia” (PS, p. 326).

²⁷ CC, p. 234.

²⁸ Es en este aspecto “antisocrático” donde el sentido de la enseñanza y la significación propia de la metáfora convergen, puesto que incluso “la mayéutica, que no enseña nada ella misma, tiene por finalidad asegurar el tránsito de la palabra solitaria dicha sobre algo, a la interpelación de aquel que está enfrente. Ella es, pues, enseñante, hace salir de la retórica hacia la experiencia por excelencia: la del maestro. Enseña la enseñanza” (*Ibid.*, p. 414). Un rol, en última instancia, análogo al desempeñado por “El poder metafórico de las palabras como «más-allá», «trascendente», «hasta el infinito», Dios” (*Ibid.*, p. 267).

²⁹ *Ibid.*, p. 241.

³⁰ “Hablar es decir el ser [...], pero hablar es también ejercer un poder metafórico, transportar más allá del ser y del ente. De modo que en el lenguaje hay este movimiento hacia el infinito, y no existe lenguaje sin este movimiento” (*Ídem*).

³¹ A esta decisiva referencia a lo ausente característica del Decir metafórico, es a la que se refiere -con matices- Chaliel cuando escribe: “La remisión a la ausencia que opera la metáfora no releva del orden de una trascendencia que excluiría la memoria de lo concreto de la vida [...]. Por la metáfora, la palabra retorna a su «esencia de expresión». Sin referencia a lo previo de un modelo. La distancia (*écart*) siempre presente de la metáfora garantiza, en efecto, la no-mimesis, el respeto a una separación y a una diferencia primeras de las cuales procedería esta palabra” (Chaliel, *C. Figures du féminin, op. cit.*, pp. 69-70).

³² CC, p. 242. “La intención propia de la metáfora no es el hallazgo de un contenido nuevo cualquiera. Ella está en las «comillas» que permite añadir, en el hecho de alzarse sobre la punta de los pies en una especie de levitación, en la afirmación en un sentido «otro»” (*Ibid.*, p. 350).

ejercida por el magnetismo irradiado por el *visage d'autrui*. Es ahora cuando el movimiento referencial hacia la trascendencia que el lenguaje metafórico torna posible y la disolución de la "inmanencia mayéutica" implicada por la enseñanza del maestro, muestran su trasfondo común. Una significación compartida que se condensa -identificando explícitamente el sentido propio de cada uno de los dos elementos en ella implicados- merced a lo más cercano a una "definición" de la metáfora que ofrece la totalidad de los textos inéditos de Levinas: "Metáfora: salida fuera de la Experiencia y del Mundo: posibilidad de aprender y de enseñar".³³

Bibliografía:

Burggraeve, R., "Un roi déposé. Une voie de libération du moi par Autrui", en J. Hansel (coord.), *Levinas: de l'Être à l'Autre*, Paris, PUF, 2006, pp. 55-74.

Chalier, C., *Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Levinas*, Paris, Des femmes-Antoinette Fouque, 2006.

Levinas, E., *Oeuvres 1: Carnets de captivité. Écrits sur la captivité. Notes philosophiques diverses*, Paris, IMEC/Grasset, 2009.

-, *Oeuvres 2: Parole et silence, et autres conférences inédites au Collège philosophique*, Paris, IMEC/Grasset, 2011.

-, *Cuatro lecturas talmúdicas*, trad. M. García-Baró, Barcelona, Riopiedras, 1996.

-, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. de D. E. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1977.

-, *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*, trad. de M. Mauer, Buenos Aires, Lilmod, 2006.

Feron, E., *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*, Grenoble, Millon, 1992.

Heidegger, M., *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässe Betrachtung (GA 46)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2003.

Peñalver, P., "Estructuras metódicas y temas metafísicos en la fenomenología de Emmanuel Lévinas", en A. Alonso Martos (ed.), *Emmanuel Lévinas. La filosofía como ética*, Valencia, Universitat de València, 2008, pp. 199-211.

Poirié, F.-Levinas, E., *Ensayo y conversaciones*, trad. de M. Lancho, Madrid, Arena Libros, 2009.

Schnell, A., *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Paris, Vrin, 2010.

Sucasas, A., *Levinas: lectura de un palimpsesto*, Buenos Aires, Lilmod, 2006.

³³ *Ibid.*, p. 240.