

**EL LENGUAJE DADO POR EL OTRO:
UNA LECTURA A PARTIR DE EMMANUEL LEVINAS
EN *TOTALIDAD E INFINITO***

John David BARRIENTOS RODRÍGUEZ
jdbarri@gmail.com

1. INTRODUCCIÓN

El aporte de la obra de Emmanuel Levinas a la filosofía en su método es una invitación a la paciencia y a la escucha, en definitiva, a una práctica de ese otro modo que ser de la filosofía misma. Señalemos algunos puntos que nos permitan situar el asunto del que nos ocuparemos: *El lenguaje dado por el otro*.

De entrada hay que decir que Levinas es un judío en el que difícilmente tendría sentido delimitar hasta dónde es judío-teólogo y hasta dónde filósofo. Digamos simplemente que Levinas contó con una importante formación judía desde su infancia, especialmente en lo que se refiere al ejercicio talmúdico, también señalemos su cercanía a la literatura rusa (Tolstoi, Pushkin, Dostoievski, entre otros) que tanto incidió en varias de sus descripciones de la subjetividad; y en tercer lugar digamos que tuvo acceso de primera mano a la fenomenología a través de las lecciones de un Husserl prejubilado, estudiando la intersubjetividad en las lecciones 1928-29, estudiando por aquellos tiempos las *Investigaciones lógicas*¹, y asistiendo a las clases de un joven Heidegger que, en relevo de su maestro, exponía sus vías fenomenológicas críticas respecto a Husserl, y que al parecer abrían a una nueva consideración del ser. Heidegger proponía llevar la metafísica de Grecia a un nuevo punto de partida desde el ente y el sentido del ser, asuntos tratados en *Ser y tiempo*².

Levinas también participará luego, en su paso por la Sorbona, de las largas veladas sabatinas con Gabriel Marcel, y sus estudios sobre el otro. Por otra parte señalemos la valoración de la tradición filosófica judía, en la que cabe resaltar sus estudios sobre Maimónides, Cohen, Bergson, y Franz Rosenzweig, principalmente de *La estrella de la redención*³. De esta obra, a propósito, cabe recordar que fue escrita por Rosenzweig a través de cartas enviadas a su casa paterna, durante su servicio a los alemanes en la cruz roja, en la primera guerra mundial; señalemos que esta situación es análoga a la de Levinas, que en medio de su cautiverio durante la segunda guerra mundial, mientras servía como traductor del ruso y del alemán, y en su condición de judío militar francés, escribió *De la existencia al*

¹ Husserl, 1913.

² Heidegger, 1926.

³ Rosenzweig, 1976.

*existente*⁴ y los recientemente publicados *Cuadernos de cautividad*⁵.

En el ejercicio filosófico de Levinas hay que señalar un punto importante de quiebre que se presenta cuando le confirman en 1933 que Heidegger, a quien Levinas profesaba una profunda admiración filosófica, respalda el nacionalsocialismo y la llegada de Hitler al poder, tanto con sus omisiones respecto al antisemitismo, como con su propia filosofía y su rectoría en Friburgo. Por aquel tiempo Levinas publicará *De la evasión*⁶, un texto que será clave para comprender sus futuros trabajos.

Entremos ahora en nuestro asunto a modo de distinciones fenomenológicas a partir de *Totalidad e infinito*⁷, obra central y muy posterior a *De la evasión*.

2. DEL HAY AL DESEO

Levinas radicalizará sus estudios de la subjetividad en clave de exterioridad, inicialmente como evasión del ser y luego como infinitización del otro. Para ver esto un poco mejor señalemos el asunto de la distancia fenomenológica en la relación inicial yo(mismo)-entes(mundo), y de modo más primigenio en la relación mismo-otro. En la primera relación de entes, “yo-ente”, Levinas mostrará como toda relación con los útiles, y cosas de disfrute, son gozo de sí, de *egoitas* (egoísmo), aquí consiste mi vivir el mundo como mundo de sí: libertad.

Paralelo a esto se puede ver una crítica al “yo puedo” donde *el mismo* asiste con horror a la anterioridad del hay. El mundo y su violencia se extiende como faro en el poder del yo, y en el, aparentemente menos inofensivo de los casos, sentido del ser. En la violencia del mundo y su situación de hay no cabe siquiera el desamparo, o la nada o el ser como oposición, sino más bien el Neutro, la terrible neutralidad de *hay*. Aquí el yo ha quedado dotado de poder según la violencia del mundo. En este punto ya nos vemos advertidos por Levinas en la necesidad de la evasión del ser en cuanto hay. Así por ejemplo, respecto a los entes y al Neutro de la idea, dice que “los entes remiten al Neutro de la idea, del ser, del concepto”.

El mundo, en ese sentido de *hay anterior a todo*, está cerrado a la revelación del otro. Asimismo será de ese otro de quien penda, en Levinas, a cada instante todo posible sentido de mundo y de acción propia sobre este último. Lo primigenio de la manifestación es entonces el rostro del otro y su decir continuo, esto es, ética primera en el ahora del otro haciéndome su rehén, siempre desdiciendo lo dicho en su decir de indignancia. Ahora, si se omite esto último sólo se solaparía la tarea del

⁴ Levinas, 1947.

⁵ Levinas, 2009.

⁶ Levinas, 1935-36.

⁷ Levinas, 1961. (Para las reseñas a *Totalité et infini* tomamos la traducción de Guillot, 1977.)

conocimiento en una aparente exclusión relativa de los otros, intentando así una marginación imposible del otro y su decir, de la vía principal que me da acceso a todo con sentido y con posible verdad del mundo. Es por eso que cualquier posibilidad ontológica ya está sujeta primigeniamente a la exigencia ética, manifiesta e irrenunciable, del rostro del otro.

Por otra parte, del lado del mismo, vemos cómo se va abriendo paso al ámbito del Deseo que no es deseo de sí, sino Deseo respecto a otro que ser, de otro modo que ser. Dirá Levinas:

En él [en el Deseo], el ser llega a ser bondad: en el apogeo de su ser, pleno de felicidad, en el egoísmo que se plantea como *ego*, bate su propio récord, preocupado por otro ser.⁸

Ya en este punto, *creación*, no se trata de *el mismo* que se dirige a todo lo otro de mí, sino que se trata de mí como jalado *por otro que ser* exterior a mí mismo, absoluto a mí, no cabe aquí ni por asomo la totalización del ser en conceptos, por ejemplo, o en una historia que no contiene los hechos que estudia (lo dicho). Nos referimos, mejor, al ámbito originario de la pasividad, de mi pasividad, que consiste anteriormente a un posible estado de alternancia entre actividad-pasividad. Estamos hablando de *el mismo* anterior a sí, que no es ser y menos aun totalidad en clave de yo, ni idea de sí pensándose, ni cogito prerreflexivo al modo cartesiano. Se trata de ese estado siempre atendido en la inmediatez de la exterioridad más tremenda, la más exterior posible, infinita: la que viene del otro a mí.

3. EL ROSTRO DEL OTRO

Así entonces la *revelación* (distinta del término desvelamiento) es el otro en su rostro, es la concreción exterior a mí más verdadera que cualquier verdad posible, porque no se trató de los demás, o de un hay como el del ser, o de la gente como diría Ortega, se trata propiamente de la viuda, del huérfano, del extranjero, en definitiva del rostro, del *visage* no del *vissé*. Señalemos que el otro en Levinas en ningún sentido se refiere a un alter ego, o a otro como yo, sino que el otro siempre es más que yo; no es una relación de yo-tú, o de iguales, sino de excedencia radical del otro. Según esto dice Levinas respecto al lenguaje:

El lenguaje, como presencia del rostro, no invita a la complicidad con el ser preferido, al «yo-tú» suficiente y que se olvida del universo; se niega en su franqueza a la clandestinidad del amor en el que pierde su franqueza y su

⁸ Ibid., 86.

sentido y se torna risa o arrullo. El tercero me mira en los ojos del otro: el lenguaje es justicia.⁹

Aquí *el tercero* sería en realidad todo tercero que me mira en el otro, y me advierte con su presencia que mi respuesta responsable al decir del otro ha de ser justa, tan justa como ha de ser con todo tercero una vez es otro en su manifestación como rostro. Cabe mencionar que en algunos apartes de *Totalidad e infinito*, todavía la justicia está establecida en clave de relativa igualdad, y en ello se manifiesta la tensión de mi “respuesta” que desdice lo dicho, mirando a su vez, como de reojo, al tercero que mira al otro, y en éste mi posible desdecir justo. Esto último, casi contrasta con textos posteriores donde la primacía que sujeta todo es la del otro en acusativo sobre el mismo, sin concesión alguna, y donde ese “mirar de reojo” al tercero está más que disminuido. Así entonces, se da toda posibilidad de lenguaje y justicia desde y según la exigencia ética siempre acometida por el otro.

En este sentido Levinas llevará a más la exigencia del otro en su revelación, donde el lenguaje del otro es decir que nunca termina de decirlo todo en mi escucha de este rostro. Habrán también varias consideraciones y matices de *el decir* expuesto por Levinas, mencionemos por ejemplo el de ese decir que me viene como mandato anterior del otro a modo de ¡no me mates!, o el decir del rostro que siempre se me presenta como una exigencia ética venida como lenguaje del rostro que me habla.

Ahora, para nuestro asunto, hemos de señalar que el lenguaje no sólo no alcanza a aprehender y salvar la distancia del otro sino que además todo posible lenguaje puede ser tal porque primigeniamente es justicia en esa distancia, en la exigencia del otro a mí. Ya en la manifestación del rostro del otro el lenguaje es excedencia, “contenida” a una con la situación primera del otro. En el lenguaje que dice *exigencia de rostro a mí* veo la invocación inexcusable por la que soy su rehén. De ahí que toda concreción segunda del lenguaje o de cualquier ontología posible ya esté más que anunciada en esa infinitización de la distancia en la excedencia del otro, por la que paradójicamente parece que me acerco más al otro. Esto se deberá a ese *otro modo que ser* que es siempre infinitud revelando. A su vez en cuanto más respondo, *responsable* con la exigencia del otro, me hallo más distante y rehén de ese otro.

4. ANTE EL LENGUAJE DEL SER Y LA TOTALIDAD

Ahora tenemos una condición de *el mismo*, o más bien de un *me* (no un “yo”, un *me* en acusativo exigido por otro) siempre requerido en pasividad originaria. Al tiempo dicha pasividad es tal en la voz del rostro del otro que siempre me habla. No se

⁹ Ibid., 226.

trata de una cara, o sólo de gestos, sino de este otro que me dice y revela en su revelación. En su distancia anterior a mí este rostro siempre habla, su voz manda sin mandar, este *me* es su rehén. De ese rostro que es revelación, no desvelamiento, dirá Levinas:

[El rostro] es una presencia viva, es expresión. La vida de la expresión consiste en deshacer la forma en la que el ente, que se expone como tema, se disimula por ella misma. El rostro habla. La manifestación del otro ya es discurso.¹⁰

Aquí, como quizá ya se puede ver, nos vamos topando con varias dificultades de lenguaje, sin embargo cabe indicar que esta dificultad expresiva en el lenguaje hablado y escrito se da porque precisamente Levinas ha sacudido las bases mismas del pensamiento que subyace en nuestras palabras. Esto se debe a que quizá nuestro decir del otro y del mundo (al que el primero da sentido) no ha sido desdecir lo ya dicho en clave de ser. De ahí que “hablar supone una posibilidad de romper y comenzar”¹¹.

Vemos como Levinas apuesta por una ruptura con el ser de la metafísica y de la ontología, según *otro modo que ser*. Aquella ruptura se entiende en el contexto de una apuesta que haga posible la ontología en sentido propio, es decir, de una ontología que en realidad se deberá a la ética como filosofía primera¹². Así Levinas, respondiendo a las objeciones de Derrida a *Totalidad e infinito*, sobre una advertida contradicción en dicha obra al utilizar el lenguaje del ser para desdecir de él, sin prescindir de él, publicará ese *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*¹³ prescindiendo del "es", mostrando más definitivamente esa venida del otro que nunca (es) ser, ni respecto a ser, tampoco *nada alguna*. Tal *nada* sólo "sería" por negación respecto a la totalidad y el ser, inmersa en el lenguaje del ser que se extiende en el *hay* de la violencia del mundo.

5. EL CARA-A-CARA ORIGINAL DEL LENGUAJE

El sentido es el rostro del otro y todo recurso a la palabra se coloca ya en el interior del cara-a-cara original del lenguaje.¹⁴

¹⁰ Ibid., 89.

¹¹ Ibid., 110.

¹² Sobre la ética como filosofía primera, a partir de Levinas, se puede revisar la tesis doctoral publicada bajo el título de *La santidad inútil* (Haidar, 2008).

¹³ Levinas, 1974.

¹⁴ Levinas, Op. cit., 220.

La posibilidad de la ontología requiere una separación que permita decir de los entes. La otra cara sería continuar con la afirmación de una totalidad contenida en el hay, dejada al Neutro de las ideas por ejemplo, cerrando así todo posible horizonte de trabajo ontológico. Como venimos anticipando, la separación fundamental se refiere a la separación *mismo-otro*.

Respecto a *el mismo* cabe entender que se trata de la continua afirmación de mí mismo como ego, ego, ego... sin vuelta reflexiva alguna sino como una especie de condición que se llena de mundo pero no como necesidad material de mundo sino como gozo de sí, es un un llenarse de “mundo” (gozo de la vida), no por necesidad sino por una afirmación de felicidad propia y de dar de la propia libertad, como trabajo, transformación de las cosas, etc. Luego desde el otro, acerca del mismo, dirá Levinas:

La significación o la inteligibilidad no se sostiene en la identidad del Mismo que permanece en sí, sino en el rostro del Otro que llama al Mismo.¹⁵

Por otra parte se comprende lo que en Levinas sería algo así como Mismizar¹⁶ (hipóstasis), la afirmación de sí a cada presente desde el primer ahora. Según eso el tiempo es mío, y el espacio está por ser alcanzado, y lo gano por la transformación del mundo en la distancia. En este contexto es que se entiende lo que ya mencionamos como Deseo.

El Deseo es una excedencia de sí a otro, y no una ida al otro por necesidad. Así, continuando la primera nota del presente numeral, dirá Levinas :

La significación no surge porque el Mismo tenga necesidades, porque falta algo y porque todo lo que sea susceptible de llenar esta falta, tome un sentido por sí mismo.¹⁷

Inicialmente mencionábamos mundo, cosas, pero a su vez vemos que se da la manifestación de otro, también distante, que no se debe a mi poder, ni a mi acción, ni a mi gozo de sí ateo. Precisamente ese ateísmo me ha permitido afirmar una condición de felicidad, de separación y distancia de los entes, del mundo, para poder decir de él, y vivirlo como gozo. En ese sentido, insisto, la vía que del yo

¹⁵ Ibid., 119.

¹⁶ Acerca del sentido de este vocablo para explicar a Levinas, y sobre estudios en torno a su obra, es más que recomendable revisar el último numeral de *La compasión y la catástrofe* (García-Baró, 2007).

¹⁷ Levinas, Op. cit., 119.

(mismo) va al otro, no es por ausencia de otro, sino por excedencia de sí, quizá ansia jalada por la revelación del rostro. Luego ese paso en la venida del otro al mismo será en su retorno hospitalidad.

Sin embargo esta aparente ida hacia el otro, de mi yo ateo (mismo) al otro, en realidad se trata de la venida del otro a mí, del otro que viene a mí sin ser llamado por mí, manifestándose como rostro, y que a su vez no consiste, ni viene, propiamente con la figura tradicional de luz sino más propiamente como voz, pues “el rostro del otro siempre me habla”, decíamos.

Tenemos entonces la distancia ontológica dada por la manifestación del otro, y por la mismidad en su inmanencia, gozo de sí que ya se ve anticipado y anunciado como pasividad originaria siempre abierta en infinitud. Este carácter de infinitud que ahora traemos es precisamente el “ámbito” abierto en la manifestación del rostro del otro, porque la distancia fenoménica entre *el mismo* y *el otro* no lo es entre iguales, sino que lo es en excedencia en dos sentidos.

El primer sentido se propone en ese tirar de sí, ya mencionado, una vez en la afirmación egoísta y atea de sí y del mundo que transformo, por ejemplo. Aquí ya se anuncia mi separación en la *hipóstasis* (mismizar, decíamos) sin diluirse en el fruto de la obra, cuando esta última, una vez realizada, tiende al anonimato y a la totalización.

El segundo sentido de esa distancia entre *el mismo* y *el otro* anuncia el carácter de excedencia del otro y manifiesta la infinitud en dicha distancia ontológica. Esto no sólo se da en la excedencia de sí que también es el otro para sí mismo (o de sí mismo) sino, más aun, en su condición de decir como exigencia de responsabilidad a mí.

No se trata ahora de *uno como yo*, o de otro entre otros, sino del *otro que es más que yo*: el rostro del otro y que últimamente será *el Ello*. Esto se debe precisamente a que *su decir* como rostro me excede cada vez más en cuanto más se afirma mi responsabilidad exigida en su rostro como Bien. Esto significa que “mi acercarme al otro”, por ejemplo, es ya una venida de él (del *Ello*) a mí como requerimiento. Es una distancia insalvable que paradójicamente entre más trato de salvar más claramente asisto a su infinitización manifiesta en el tiempo del otro.

Será aquí donde esa infinitización tendrá su condición más extrema y de contraste con todo lo que hemos llamado anteriormente como Neutro, ser, hay, concepto, en definitiva Totalidad. Esta tremenda distinción entre *Totalidad e Infinito* a favor de las posibilidades de la ontología, se da en la infinitización del otro traída en la inmediatez de su manifestación, en su rostro.

A su vez en esta infinitización, siempre a más, se presenta la clave que nos permite afirmar *el lenguaje dado por el Otro*. El rostro es exigencia concreta de

otros (el huérfano, la viuda, el extranjero, el desposeído, quien está al límite de desesperar...) y se nos presenta como una exigencia de algo de otro modo que ser que no soy yo mismo (sí mismo), sino otro más que sí mismo, y que exige de mí responsabilidad exponencial haciéndome su rehén.

Esa exigencia en su modo más arcaico, como mencionamos, me dice: “¡No me mates!”, es el mandato del ¡No matarás!, y en ello van algunas de las primeras posibilidades de afirmación de Bien, pues el otro en definitiva, en esa infinitización, cada vez a más, llama y exige Bien en la distancia que, a cada momento, manifiesta *el no mal exigido* por el otro. Ahora, no se trata del bien acometido por el "yo puedo" sobre el otro, pues aquí el bien todavía se pretende identificado con el ser, o segundo respecto a éste. Distinto a esto, el Bien precede ya en su *de otro modo que ser originario del Otro* al Ser. El Bien habla como rostro vivo infinitizado y requiriendo responsabilidad concreta en mi respuesta. A su vez, en el extremo inicial que viene del otro como rostro, el Bien es exigencia primera del no mal.

6. CONCLUSIÓN

Finalmente, en este contexto el lenguaje siempre es dado por el otro en su condición más primigenia como rostro, y tiene su despliegue primero, en cuanto *decir*, en una posible vía de dos direcciones: una sería según el lado del *mismo* como extrañando un decir en el deseo de bien, atreviendo luego, quizás, un decir que desdice lo dicho, y que dirá también del mundo y del otro según *el Ello*. Aquí el rostro y su discurso es revelador e infinito requerimiento de Bien. En este decir “hablar supone una posibilidad de romper y comenzar”, decíamos.

La otra dirección está referida desde lo originario, esto es, desde el Bien exigido del otro, y manifiesto en la exigencia del rostro que me habla, rompiendo a cada instante mi posible totalización en lo dicho, en el concepto, o en la primacía de la palabra respecto al lenguaje como rostro. Asimismo, el rostro es el “auxilio dado siempre a la palabra que plantea las cosas, es la esencia del lenguaje”¹⁸. En último término se trataría del lenguaje dado por el otro como rostro que se manifiesta como “constituyendo”, en ese decir primero del otro, la filosofía primera.

Habrá una segunda vía respecto al ser ya abierto y quebrado de su objetivación conceptual. Esta vía parte del *de otro modo que ser* en la primacía del Bien. Por esta vía se sostiene el ser en su manifestación y posible decir, sólo y a través de la apertura y la infinitud de la revelación del rostro. Así, “esta separación frente a toda objetividad significa positivamente, para el ser, su presentación en el rostro, su *expresión*, su lenguaje”¹⁹.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid., 94.

BIBLIOGRAFÍA

- GARCÍA-BARÓ, Miguel (2007): *La compasión y la catástrofe*, Salamanca: Sígueme.
- Haidar, Juan (2008): *La santidad inútil*, Córdoba: EDUCC.
- HEIDEGGER, Martin (1926): *Sein und Zeit*, Tübingen: M.Nimeyer.
- HUSSERL, Edmund (1913): *Logische Untersuchungen*, Tübingen: M.Nimeyer.
- LEVINAS, Emmanuel (1935-36): «De l'évasion», *Recherches Philosophiques*, V, 373-392.
- (1947): *De l'existence à la existant*, Paris: Ed. de la Revue Fontaine.
- (1961): *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haya: Nijhoff. [Trad. esp., Guillot, Daniel (1977): *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme.]
- (1974): *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, La Haya: Nijhoff.
- (2009): *Oeuvres complètes 1, Carnets de captivité et autres inédits*, Paris: Éditions Grasset/IMEC.
- ROSENZWEIG, Franz (1976): *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. Part II. Der Stern der Erlösung*, Kluwer Academic Publishers B.V. [Trad. esp., García-Baró, Miguel (1997): *La estrella de la redención*, Salamanca: Sígueme.]