



*De fosforescencias que configuran mundos:
Ser, alteridad y lenguaje en las conferencias inéditas
de Levinas en el Collège philosophique*

Jaime Llorente

Departamento de Filosofía del I.E.S. “Campo de Calatrava”

(Ciudad Real)

[**jakobweinendes@gmail.com**](mailto:jakobweinendes@gmail.com)

Resumen: El objetivo principal del presente estudio es examinar el contenido de la serie de conferencias inéditas dictadas por Emmanuel Levinas entre los años 1947 y 1964 en el Collège philosophique de París, y que han visto la luz recientemente a través de la publicación de las obras completas del pensador lituano-francés. Entre la extensa variedad de cuestiones abordadas en estas intervenciones públicas, destacan por su recurrencia la reflexión acerca del fenómeno de la comunicación lingüística y la atención prestada por Levinas a las múltiples implicaciones y ramificaciones que se derivan de él. En consonancia con ello, nuestro discurso expositivo se articula en torno a cuatro ejes fundamentales: la concepción del lenguaje como elemento simbólico definido por su esencial referencia a la alteridad, la fenomenología del sonido, el fenómeno de la enseñanza oral como

acontecimiento privilegiado de la relación con el otro y la afirmación del sujeto aislado (contenida en las nociones de poder y posesión) que caracteriza a la subjetividad moderna.

Palabras clave: Levinas, alteridad, poder, lenguaje, sonido, fosforescencia.

On phosphorescences that shape worlds:

Being, alterity and language

in Levinas' unpublished conferences at the Collège philosophique

Abstract: The main aim of the present study is to examine the contents of the series of unpublished conferences given by Emmanuel Levinas between the years 1947 and 1964 at the Collège philosophique of Paris, which have seen the light recently thanks to the publication of the Lithuanian-French thinker's Complete Works. Among the wide diversity of matters broached in these public interventions, the reflection concerning the phenomenon of linguistic communication and the attention paid by Levinas to the multiple implications and ramifications derived from it, stand out by their recurrence. In accordance to this, our expositive discourse is articulated around four basic axles: the conception of language as a symbolic element defined by its essential reference to alterity, the phenomenology of sound, the phenomenon of oral teaching understood as privileged event of the relationship with the other, and the affirmation of the isolated subject (implicit in the notions of power and possession) that characterizes the Modern Age.



Keywords: Levinas, alterity, power, language, sound, phosphorescence.

1. Introducción

Durante el período comprendido entre los años 1947 y 1964, esto es, aproximadamente entre la publicación de *De L'existence à l'existant* y la aparición de *Totalité et infini*, Emmanuel Levinas expuso el que en este momento constituía aún un pensamiento en formación a través de múltiples conferencias pronunciadas en el Collège philosophique fundado por Jean Wahl recién concluida la contienda mundial. A excepción de la primera de ellas (*Le Temps et l'Autre*), publicada inicialmente en los *Cahiers* del propio Collège y a partir de 1979 reimpresa en forma de libro, y de las impartidas en 1953 (*Liberté et commandement*), 1954 (*Le moi et la totalité*), 1956 (*La philosophie et l'Idée d'infini*) y 1964 (*Énigme et Phénomène*), todas las restantes conferencias permanecieron inéditas durante la vida de su autor.¹ Su contenido únicamente ha devenido accesible al público y a la comunidad de investigadores sobre la obra del pensador de Kaunas, a partir de su aparición conjunta en 2011 en el marco de la edición de las *Oeuvres* de Levinas emprendida por la editorial Bernard Grasset/IMEC y auspiciada por un comité científico dirigido por Jean-Luc Marion. En concreto, tales conferencias inéditas -en número de diez- configuran el grueso del volumen 2 de la mencionada edición, en el cual el establecimiento definitivo del texto, las notas explicativas y el estudio introductorio, así como la responsabilidad general de la edición, recayeron sobre los

¹ as dos primeras conferencias mencionadas pueden encontrarse en la compilación de 1991 *Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre*, Paris, Grasset, mientras que las dos últimas forman actualmente parte de la edición definitiva (ampliada en 1967) de la obra *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin.

investigadores Rodolphe Calin y Catherine Chalié.² El primer volumen de esta edición de inéditos levinasianos se publicó en 2009, mientras que, con posterioridad al que aquí nos ocupa, ha aparecido un tercero en 2013 en el cual se recogen tentativas literarias y apuntes fragmentarios de juventud.

La relevancia de estos textos recientemente salidos a la luz trasciende a más de un respecto (al margen del criterio interpretativo apuntado por los propios editores) el mero carácter de escritos embrionarios y ensayos preparatorios que habrían de cristalizar finalmente en la factura de la posterior *chef d'oeuvre* levinasiana: *Totalidad e infinito*. Esto sucede singularmente en referencia a ciertos aspectos de la reflexión filosófica de Levinas que, si bien no admiten ser definidos como “marginales” o “subsidiarios” en el marco de su producción general, ocupan un lugar complementario al lado de los temas capitales de su pensamiento: la epifanía del rostro del Otro, la responsabilidad ética hacia el prójimo como instancia anterior a toda tematización del Ser, la “sustitución”, o el primado de la ética (en tanto que genuina “filosofía primera”) sobre la ontología.

Esos aspectos supuestamente “tangenciales” de los cuales se ocupan ampliamente las conferencias cuyo examen abordamos aquí, hacen referencia a cuestiones tales como la esencia del lenguaje en cuanto “resonancia” del Otro situada más allá del signo, el papel del sonido como sensación “escandalosa” que hiende la transparencia con la cual se presenta la percepción de un mundo continuo e iluminado, la concepción “dialógica” de la razón que acontece privilegiadamente en la esfera de la enseñanza oral o el vínculo existente entre la voluntad de poder, la

² Levinas, Emmanuel (2011), *Oeuvres 2. Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, Paris, Grasset/IMEC, p. 362. En lo sucesivo citaremos esta edición mediante la abreviatura PS, seguida del número de página y precedida -cuando proceda- de la mención del título de la conferencia a la cual corresponda la cita. Salvo indicación expresa en sentido contrario, todas las traducciones son nuestras.



posición de un ente en el seno de la anónima impersonalidad del puro Ser (la “hipóstasis”) y la autoafirmación del sujeto moderno. Como puede observarse, 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 durante el lapso temporal mencionado, destaca claramente la presencia recurrente de la reflexión relativa al fenómeno del lenguaje en todas sus formas.³ Las indicadas cuestiones, dispuestas en el mismo orden en que han sido arriba enunciadas, vertebrarán en lo que sigue el desarrollo de un discurso que, si bien las aborda de forma necesariamente sucesiva y aislada, trata de no perder de vista en ningún momento la fundamental ligazón subyacente entre la significación de cada una de ellas y la propia de todas las demás.

2. Más acá del signo; más allá de la comunicación: la expresión lingüística

³ Tal relevancia obedecería, conforme al decir de Etienne Feron, al hecho de que quepa legítimamente preguntarse “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, Etienne [1992], *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*, Grenoble, Jerome Millon, p. 7).

En *Le Moi et la totalité*, el propio Levinas describe esta trascendencia del lenguaje en los siguientes términos: “El lenguaje, en su función expresiva, se dirige a otro y lo invoca. Ciertamente no consiste en invocarlo como representado y pensado, pero esto sucede justamente porque el intervalo entre el mismo y el otro -en el que se sostiene el lenguaje- no se reduce a una relación entre conceptos que se imitan el uno al otro, sino que describe la trascendencia en la que el *otro* ya no recae sobre el *mismo* sino que solamente le obliga, le responsabiliza, es decir, le convierte en hablante. La relación del lenguaje no se reduce a la relación que vincula el pensamiento a un objeto dado [...]. En el habla, no pensamos únicamente en el interlocutor, sino que le hablamos, le decimos el propio concepto que podemos tener de él como «interlocutor en general»” (Levinas, Emmanuel [1993], *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, trad. J. L. Pardo Torío, Valencia, Pre-Textos, p. 46).

como construcción de la verdad

Conforme al dictamen de Levinas, cuando una parte de la filosofía contemporánea se deja seducir por el hechizo representado por un mundo silencioso del cual se halla ausente la palabra, un mundo revelado por la luminosidad del Ser a un observador aislado y necesariamente silente, resultan soslayadas tanto la vertiente inquietante del silencio (aquella vinculada a la pavorosa alteridad apuntada por Pascal en referencia a la infinita vastedad espacial), como la esencial referencia a la exterioridad contenida en la esencia misma del lenguaje.⁴ La apología del silencio ontológico supone, de hecho, el olvido de la remisión a la alteridad contenida en la esencia del lenguaje. Coincide, pues, con la afirmación de un individuo encapsulado en el éter de su propia mismidad y de cuya cercanía ha sido suprimido el correlato real de toda expresión: lo otro. ¿Acaso no se “expresa” el *Gemissen* heideggeriano (la “conciencia moral” de la “ontología fundamental”) “solo en el modo del callar”, “al margen de toda fonación”, teniendo como correlato de su silenciosa llamada (*Ruf*) a la autenticidad solamente a un *Dasein* radicalmente individual en su *Jemeinigkeit* que “responde” a tal admonición de un

⁴ A esta “banalidad” propia de la comunicación lingüística y al silencio primordial subyacente tras ella, es a lo que se refiere Merleau-Ponty cuando escribe: “Así, el lenguaje y la comprensión del lenguaje parecen algo comprensible de suyo. El mundo lingüístico e intersubjetivo ya no nos sorprende, no lo distinguimos ya del mundo mismo, y es en el interior de un mundo ya hablado y hablante donde nosotros reflexionamos. Perdemos conciencia de aquello que hay de contingente en la expresión y en la comunicación, bien sea en el caso del niño que aprende a hablar, bien en el del escritor que dice y piensa algo por primera vez, bien en el de todos aquellos que transforman en palabra un cierto silencio. Es claro, por tanto, que la palabra constituida, tal como se da en la vida cotidiana, supone ya cumplido el paso decisivo de la expresión. Nuestra visión del hombre seguirá siendo superficial mientras no nos remontemos a este origen, mientras no reencontremos bajo el ruido de las palabras el silencio primordial, mientras no describamos el gesto que rompe este silencio. La palabra es un gesto y su significación un mundo” (Merleau-Ponty, Maurice [1992], *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, p. 214).



modo igualmente silencioso?⁵ De igual modo, tanto el acto de remisión de la “noticia” o “mensaje” (*Kunde*) enviado por el Ser, como su acogida por la “escucha hermenéutica” del hombre, son eventos que tienen lugar en el interior de un espacio de juego (*Spielraum*) fundamentalmente sumido en el silencio.⁶

Merced al acto de hablar, acontece la quiebra de la suficiencia clausurada de lo individualmente aislado y autorreferente: es el lenguaje el elemento que propicia la irrupción de la alteridad en el dominio de lo perfectamente idéntico a sí mismo. Sin embargo, según Levinas, el pensamiento occidental ha situado tradicionalmente al lenguaje en el marco de una relación ancilar con respecto al pensamiento y al Ser en general. Observado desde este prisma, el lenguaje aparecería como un mero “servidor” del pensamiento: su función primordial se agotaría en notificar, como apunta Aristóteles, las *pathémata tês phykês* (las “afecciones del alma”) individuales con objeto de que sean comprendidas por otros: “La función del verbo ha sido siempre comprendida en relación con el pensamiento y con la luz, elemento del pensamiento en el cual el objeto aparece, se entrega y donde el signo verbal lo designa” (*Parole et Silence*: PS, p. 70). El poder del discurso se halla dominado, pues, por la “razón totalizante” y por su potencia organizadora: por el *lógos* comprendido en su esencia tradicional de facultad que reúne (*légei*) lo disperso y lo sistematiza, configurando de este modo un Todo. En este contexto, la expresión lingüística mantiene intacto su carácter de puro reflejo especular del pensamiento, continúa oficiando esencialmente como un signo cuyo referente lo constituye “una realidad

⁵ “¿Qué le dice la conciencia al interpelado (*Angerufenen*)? Estrictamente hablando - nada [...]. La llamada carece de toda notificación vocal (*Verlautbarung*). No se presenta en modo alguno en palabras [...] *La conciencia habla única y constantemente en el modo del silencio*” (Heidegger, Martin [1993], *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, p. 273).

⁶ “El hombre es el mensajero (*Botengänger*) del mensaje (*Botschaft*) que le dirige el desvelamiento de la Duplicidad (*Zwiefalt*)” (Heidegger, Martin [1985], *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1985, p. 128).

que se muestra al pensamiento” y que “reside en esta aparición de la realidad” (Ibíd., p. 71).

También la realidad histórico-social expresada por el lenguaje sigue siendo - como todo aquello que es designado por él- “realidad que se revela en la luz” (Ídem), es decir, “tema” (*thème*). Aquello a lo que Levinas se refiere cuando habla de “realidad revelada en la luz” o “mundo de la luz”, no es sino el ámbito de la percepción cotidiana poblado por la forma definida y sólida cuya apertura es previamente propiciada por lo que él designa como “fosforescencia del Ser”.⁷ La concepción del Ser como “fosforescencia” originaria apunta a la idea de un evento ontológico “luminoso” radicalmente previo a la percepción, merced al cual, sin embargo, aparece la totalidad del mundo percibido y perceptible. Un acontecimiento cuya eclosión configura la trama de los elementos cósmicos articulados en sistema, a la vez que, lejos de replegarse sobre sí, se da como revelación al pensamiento dejándose captar por él: “El ser es aquello que se revela a la razón. Su acontecimiento ontológico reside en esta revelación. La esencia del ser consiste en que se da, que se deja captar. La esencia del ser es su fosforescencia” (PS, p. 76).⁸

⁷ En su ensayo *Trascendencia et hauteur*, Levinas se refiere a ella en los siguientes términos: “el acto de ser, el despliegue de esta singular acción que designa el verbo *ser* ha podido ser descrito por Heidegger como la fosforescencia misma, por su esplendor, por su centelleo, por su aparición, por su verdad.” (Levinas, Emmanuel, [2001], *La realidad y su sombra*, trad. A. Domínguez Leiva, Madrid, Trotta, p. 94).

⁸ En *Pouvoirs et Origine* (1949), Levinas alude a esta apropiación de lo real por parte del sujeto propiciada por el evento luminoso, en los siguientes términos: “La oscuridad de las sensaciones distintas de la visión se refiere a su ausencia de horizonte, a la sorpresa que marca su entrada en nosotros. Esta entrada de un objeto en un horizonte abierto, es el hecho de que tenga sentido. El sentido del objeto no es, inicialmente, su reducción a una idea abstracta y general como su principio, sino la claridad misma en la que se mantiene. Todo aquello que es claro es nuestro [...]. El objeto se da. Aquello que viene de fuera -iluminado- es comprendido, es decir, existe, como si viniese de nosotros” (PS, p. 142).



Es de este modo como se establece una correlación recíproca entre pensamiento y Ser, dada la coincidencia entre la naturaleza sistematizadora y totalizante propia del *lógos* y el carácter ensamblado, trabado y universalmente organizado en estructuras con el que se muestra la totalidad del mundo iluminado por el ser fosforescente: “Pero enunciar el ser como fosforescente (idea) o como captable (concepto) es también una indicación sobre su estructura. Idea, concepto, implican coherencia y sistema, es decir, totalidad [...]. La totalidad -la posibilidad de la totalización- es la propia permeabilidad al pensamiento [...]. Y a la inversa: la fosforescencia del Ser no es sino la totalización de su totalidad por la cual la totalidad deviene tal” (PS, p. 77).⁹ Esta concepción del Ser como luminosidad en virtud de la cual la epifanía ontológica del objeto es a la vez donación para un sujeto que la aprehende y transmuta en idea, es el acto por el que todo elemento deviene susceptible de ser tematizado por la conciencia: reducido al “estatus ontológico” de *thème*. El lenguaje constituye, de este modo, la propia virtualidad de transformar en elemento objetivado, de “reducir a tematización”, la totalidad de nuestros vínculos con lo real, con la exterioridad en general sea esta del tipo que fuere: ontológica, psicológica o histórico-social. La preeminencia concedida por Husserl a la “conciencia tética” y la *Ur-doxa* testimonia el paroxismo teórico de esta orientación.¹⁰

⁹ Asimismo, al comienzo de la conferencia *La Séparation* (1957), Levinas establece una crucial ligazón entre la totalidad constituida por la trama de los objetos sistematizados por la luz y la cancelación de nuestra alteridad y extrañeza con respecto a ellos: “Los objetos dispersos aparecen en conjunto [...]. Los objetos y los seres son partes de un todo [...]. Referidas a nosotros mismos, las cosas son «objetos» englobados bajo nuestra mirada y, por consiguiente, totalizados. O son poseídos. La posesión suspende la alteridad de aquello que en principio se presenta como otro” (PS, p. 263).

¹⁰ Una orientación que Levinas aún caracterizará en *Autrement qu'être* (1974) en términos de “problema metodológico”: “Tal problema consiste en preguntarse si lo pre-original del Decir [...] puede ser conducido a traicionarse al mostrarse en un tema [...] y si tal

La subsidiariedad del lenguaje con respecto al pensamiento contenida en la equivalencia entre palabra y signo, alcanza su más acendrada expresión en la identificación entre el “decir” y el acto de “nombrar”. Si efectivamente, la propia posición del Ser es simultánea a “su tematización, su presencia de *thème*” (*Parole et Silence*: PS, p. 76), entonces el habla -en cuanto expresión del pensar correlativo del Ser- ha de ser necesariamente algo cuya esencia se agota en el acto de “de-signar” y nombrar. No es posible, *stricto sensu*, nombrar algo no previamente tematizado. El aparecer de un elemento objetivado y permeable a devenir *thème* para el sujeto es la condición de posibilidad misma de toda verdadera designación. Esta es la razón por la cual el nombre, el sustantivo “se presenta como la parte principal del discurso” (Ibíd.).¹¹ A este respecto, no deja de resultar significativamente paradójico el hecho de que, según Levinas, el mismo acto de tematización que determina tanto la identificación del decir y el nombrar como la primacía lingüística del sustantivo, sea a la vez producto de la relación del pensamiento con el Ser, es decir, con el verbo que expresa la indeterminación neutra por excelencia. Dicho en registro

traición puede redimirse; es decir, si se puede al mismo tiempo saber y franquear lo *sabido* de las marcas que la tematización le imprime subordinándolo a la ontología. Una traición al precio de la cual todo se muestra, incluso lo indecible [...]. Enunciado en proposiciones, lo indecible (lo an-árquico) se une a las formas de la lógica formal, lo más allá del ser se traduce en tesis dóxicas, chisporrotea en la anfibología del *ser* y del *ente*, anfibología en la cual el ente disimulará al ser” (Levinas, Emmanuel [1987], *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, trad. de A. Pintor-Ramos, Salamanca, Sígueme, p. 50. En lo sucesivo DOMS).

¹¹ En referencia a la relación entre “tematización dóxica” y lenguaje, Paul Ricoeur -en su estudio acerca de la “segunda obra capital” de Levinas- aclara lo siguiente: “Levinas reúne bajo el título de lo *temático*, equivalente de la tesis dóxica de la fenomenología, una nueva unidad correlativa del Decir y lo dicho, en la que cierto uso de la categoría de lo otro sale a la luz, pero para ser inmediatamente neutralizado. En este punto se alcanza el origen de lo que he llamado «la segunda dificultad» del discurso pronunciado por el autor de *De otro modo que ser*: la dificultad de tematizarse a su vez y en su propio lugar de excepción; a saber, el lugar en el discurso de la ética del acercamiento, la proximidad, la responsabilidad y la sustitución” (Ricoeur, Paul [1999], *De otro modo. Lectura de “De otro modo que ser o más allá de la esencia” de Emmanuel Levinas*, trad. de A. Sucasas, Barcelona, Anthropos, p. 7).



heideggeriano, es “digno de ser pensado” el hecho de que aquello que posibilita que puedan tematizarse entes en general (*Seienden*), objetos susceptibles de ser nombrados mediante sustantivos, dependa simultáneamente de una esencial referencia a aquel verbo que designa precisamente lo más opuesto a toda “sustantividad” o “sustancialidad”, a saber: el Ser (*Sein*) entendido como evento distinto de toda determinación óptica ¿No establece acaso el propio Levinas una nítida contraposición entre el acontecimiento neutro e impersonal del “hay” (únicamente “designable” de forma “verbal”) y los existentes concretos que la “hipóstasis” hace emerger en el seno del anonimato ontológico de ese mismo “*il y a*” (que son ya nombrados mediante sustantivos)?¹²

En todo caso, frente a lo anterior, Levinas propone contemplar el fenómeno del lenguaje desde un prisma alejado de la función comunicativa que le ha sido tradicionalmente asignada; desde una perspectiva ajena a su habitual carácter signico y situada al margen de una concepción de la palabra que únicamente reserva para esta el papel de instrumento orientado a “designar objetos pensados”: *thémata*. Se trataría más bien de liberar al lenguaje de su anuente sometimiento al pensar, a través de la inserción del lenguaje en el propio pensamiento: haciendo asumir a la palabra un rol propio, no añadido desde el exterior ni subordinado a la identidad del acto noético. La expresión lingüística deviene, de este modo, “ventana por la cual la razón se asoma al exterior” (PS, p. 72), fisura a través de la cual tiene lugar la

¹² “Buscábamos la aparición misma del sustantivo. Y para indicar esta aparición hemos retomado el término *hipóstasis* que, en la historia de la filosofía, designaba el acontecimiento por el cual el acto expresado por un verbo se convertía en un ser designado por un sustantivo. La hipóstasis, la aparición del sustantivo, no es solamente la aparición de una nueva categoría gramatical; significa la suspensión del *hay* anónimo, la aparición de un dominio privado, de un nombre. Sobre el fondo del *hay* surge un ente [...]. El ente -aquello que es- es sujeto del verbo *ser* y, por ello, ejerce un dominio sobre la fatalidad del ser devenido su atributo” (Levinas, Emmanuel [1990], *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, pp. 140-141. En lo sucesivo EE).

ruptura de la inmanencia autosuficiente propia de la conciencia “tético-dóxica” husserliana.

El lenguaje sirve subsidiariamente al pensar de dos formas: la primera de ellas, asumiendo la función de sistema de signos que se refieren al orden y desarrollo del pensamiento, así como a los objetos -igualmente ordenados de modo “sistemático”- que actúan como correlato de este. Se trata de la facultad reflexiva que actúa solamente sobre la pluralidad de los elementos que la “fosforescencia del Ser” torna accesibles a la percepción. La segunda (derivada de la anterior), favorece tal sometimiento en cuanto supera la dispersión inherente a esta pluralidad y la reduce finalmente a unidad, es decir, en la medida en que integra lo múltiple e inicialmente inconexo en el seno de un *théma* supremo: una totalidad absolutamente tematizada por el sujeto. En ambos casos, la función servil y subsidiaria del lenguaje se apoya sobre el presupuesto según el cual este constituye siempre una suerte de epifenómeno: una hipóstasis derivada del previo acontecimiento esencial representado por la “intimidad silenciosa del pensamiento con el Ser” (PS, p. 75). Levinas piensa aquí, con toda seguridad, en la ontología heideggeriana y en el modo en que en ella Ser y hombre se “copertenecen” en calidad de instancia que se dona y precisa un claro para su efectiva manifestación (el Ser), y receptor-oyente de tal donación que comprende el Ser y lo necesita en cuanto apertura de mundo y lenguaje (el hombre).¹³

También aquí el lenguaje conserva su esencia de “designación” privilegiada

¹³ En 1927, Heidegger se refiere al sentido de esta radical “anterioridad” de la relación con el Ser respecto del “posterior” surgimiento de la reflexión y el lenguaje, en el marco de una digresión acerca de la noción de “innatismo”: “Lo innato no debe ser entendido aquí [...] en sentido biofisiológico, sino que lo que se anuncia en ello es que Ser y existencia son comprendidos *anteriormente* al ente” (Heidegger, Martin [1975], *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p. 105.



del pensar (concebido ahora como *Wahrnehmung*: “captación”, “acogida”) y del Ser; “de-signación” a través de la cual retiene igualmente su carácter ancilar con respecto a ambos. El lenguaje poético -tan próximo en Heidegger al acervo lingüístico propio del pensar- añade a esta función signica del “decir” también la de “hacer silencio”, puesto que solamente de forma tácita y silenciosa acontece el evento de encuentro y apropiación mutua entre la suficiencia del pensamiento y la fosforescencia originaria del Ser. Con ello, la estructura del lenguaje cristaliza en forma de un intercambio de preguntas y respuestas que jamás llegan a materializarse como tales; diálogo tan silencioso como aparente que desemboca en realidad en la siempre subyacente “unidad del alma” y de todo aquello que ella percibe, esto es, en el mismo sustrato silencioso del cual surgió.¹⁴ El presupuesto larvado que alienta tras esta caracterización no es otro que el hecho de que, con radical anterioridad a todo lenguaje, el pensamiento accede al Ser de forma silenciosa e instantánea. Él mismo es esencialmente receptáculo destinado a ser iluminado por la refulgencia o fosforescencia del Ser, es incluso esta fosforescencia misma. Con ello, el lenguaje, abocado nuevamente a adoptar su tradicional rol subsidiario, se limita a superponerse a esa epifanía originaria de la “verdad del Ser”: a alzar su vuelo -como el ave de Atenea- en el atardecer subsiguiente a su fosforescencia “apriórica”, solamente para nombrarla y “actualizarla”.

¹⁴ A esta concepción que privilegia la identidad, la suficiencia y el silencio en detrimento de la apertura a la alteridad que acontece en el auténtico diálogo, Levinas opondrá con posterioridad una teoría del “Decir” contemplado como acercamiento a la significación del otro: “Decir significa aproximarse al prójimo, «acreditarle significación». Es algo que no se agota en «donación de sentido», inscribiéndola en lo Dicho a modo de fábula. Es una significación concedida al otro antes de toda objetivación, donde el Decir propiamente dicho no es liberación de signos. La «liberación de signos» remitiría a una previa representación de esos signos como si hablar consistiese en traducir los pensamientos en palabras [...]. Ciertamente, el Decir es comunicación, pero en tanto que condición de toda comunicación, en tanto que exposición. La comunicación no se reduce al fenómeno de la verdad y la manifestación de la verdad” (DOMS, p. 100).

Es en virtud de este acto de denominación primigenio como la razón se constituye en unidad. Contemplados desde este prisma, todos los pensadores aparecen como fragmentarias sedes de actuación a través de las cuales se manifiesta una racionalidad única, una “comprensión del Ser” o *Seinsverständnis* universalmente compartida, solo atomizada y segmentada de modo contingente por el *principium individuationis*. El lenguaje asumiría, pues, como tarea primordial restañar la escisión representada por ese “incidente metafísico” (PS, p. 76) que es, en último término, el fraccionamiento de la razón única en “razones” individuales y particulares. Una vez que la palabra ha reparado tal “incidente”, tiene lugar la restitución del sentido originario de la verdad como “revelación silenciosa del Ser a una razón”: como fosforescencia anterior a la eclosión de mundo que contribuye decisivamente a configurarlo en cuanto tal.

Pero si esta primacía del silencioso poder unificador atribuido al lenguaje en cuanto signo descansa sobre la referencia privilegiada a una cualidad sensible (la luz en tanto que luminiscencia del Ser) y a la facultad que permite su captación (la visión), el modo de invertir este modo de concebir el fenómeno de la expresión ha de pasar por el acto de privilegiar otra cualidad sensible vinculada a una facultad perceptiva también distinta. Levinas localiza esta vía de excedencia del mundo configurado por la fosforescencia del Ser en el fenómeno del sonido, y por tanto en el acto de captación auditiva. El sonido, como elemento situado parcialmente al margen de la luz que configura mundo, es el auténtico heraldo de la alteridad. Invoca, en cierto modo, una nueva y paralela fosforescencia de carácter paradójicamente “no lumínico”: un fulgor sónico invisible, pero que admite ser captado mediante la audición y la escucha. El sonido se expande también como una fosforescencia indeterminada y universal, pero al hacerlo, esta “pseudofosforescencia” contraria a la luz configura asimismo un “mundo” que



fractura y quiebra el abierto por la expansión de lo luminoso: el mundo de la alteridad a través del cual “lo otro” irrumpe en el seno del Ser hendiendo la unidad autosuficiente de la razón.

3. Lo inaudito en lo audible: hacia una fenomenología del sonido

En principio, el sonido constituye un fenómeno entre los fenómenos, un elemento sensible perteneciente -como todos- al mundo de la luz, al ámbito abierto por la donación de la fosforescencia del Ser, y por tanto al sujeto. Sin embargo, la sonoridad contiene en su interior una “cualidad” que excede lo meramente sensible, que parece proceder de la interioridad del sujeto pero llega hasta él realmente desde una radical exterioridad. Levinas se refiere a esta singular cualidad de lo sonoro mediante el empleo del término “resonancia” (*retentissement*), y al efecto ocasionado por ella mediante el recurso a las expresiones “*éclat*” y “*scandale*”: “En su mismo ser, el sonido es estallido. O, por decirlo de un modo que haga resaltar en mayor medida su carácter social, el sonido es escándalo” (PS, p. 90). El uso del término “*éclat*” en este contexto resulta particularmente afortunado, dado que en su posible constelación semántica se conjugan significados como “brillo” o “resplandor”, “voz” o “grito” y “estallido” o “eclosión”. Estas tres significaciones convergen en la medida en que el sonido cabe ser interpretado como un refulgir “alternativo” al destello del Ser que domina el mundo del silencio y la identidad; un resplandor sonoro que irrumpe en ese mundo casi a modo de detonación y que se encarna privilegiadamente en la fonación humana, en la voz del otro.

El mundo de la luz se define por su transparencia, por su permeabilidad a ser abarcado y dominado por el sujeto. Se muestra como un ámbito poblado por formas iluminadas cuya conjunción ontológica perfila un Todo caracterizado por la

continuidad: en él “el contenido es clarificado por la forma que le presta un sentido” (Ibíd.). Un mundo en el cual la alteridad es simultáneamente mismidad, patrimonio del sujeto: “todo aquello que es otro es a la vez mío”. Por el contrario, la esencia del sonido reside en la ruptura. La sonoridad es definida por Levinas como “una ruptura pura”, es decir, una escisión que no acontece en el marco del mundo de la luz en cuyo seno las fracturas tienen lugar siempre solamente sobre continuidades más profundas, donde toda posible dehiscencia no es capaz de revelar sino una constancia ya presupuesta y anterior a ella.¹⁵ La quiebra propiciada por la sonoridad no apunta a algo inmerso a su vez en la fosforescencia del Ser, sino que supone una excedencia radical de la propia región de la luz, del mundo constituido merced a aquella originaria fosforescencia. A pesar de pertenecer -en calidad de fenómeno sensible- al mundo de la luz, la “resonancia” se presenta como la zona de lo real en la cual el mundo *éclate*: en la que estalla y se fragmenta la homogeneidad de lo luminoso, en cuyo seno la mismidad del Ser se desborda hacia la alteridad. La sonoridad del sonido consiste precisamente en este “desbordamiento” en virtud del cual una cualidad sensible resulta incapaz de contener su propio contenido. A través de la fisura abierta por el *retentissement* del sonido no se accede a una nueva región de lo iluminado, a un nuevo mundo configurado por el Ser fosforescente y como tal igualmente silencioso, sino que se

¹⁵ Curiosamente, en un hápax situado en un rincón relativamente apartado de su obra, Heidegger postula una tesis relativa a la relación entre claridad ontológica y sonido absolutamente inversa a la sostenida aquí por Levinas. Este detalle aparentemente menor, da señal, sin embargo, de la divergencia esencial de perspectiva que alienta tras las posiciones de ambos pensadores: “«alumbrar» - «alumbrado» [*hell*] es lo mismo que «resonar» [*hallen*] en el sentido de sonar. El «alumbrar» en el sentido del acontecer [*Sich-ereignens*] del llegar a ser patente del ser acontece en el fondo como «resonar», como sonido: todo ente cualquiera proviene del sonido fundamental” (Heidegger, Martin, [2007], *Seminarios de Zollikon*, trad. A. Xolocotzi Yáñez, México, Jitanjáfora Morelia Editorial/ Red Utopía Asociación Civil, p. 243).



anuncia “la gloria misma de otro ser”,¹⁶ la gloria de la alteridad. El sonido no desvela “otro mundo” que quedaría, en cuanto tal, englobado y fagocitado por el omniabarcante mundo de la totalidad del Ser que la luminosidad muestra, sino que su particular “fosforescencia” sonora (su particular modo de “brillar”), en cuanto participa de la luz como cualidad sensible que también él es, constituye el aparecer del Ser como alteridad.

Se trata, pues, de un diferente modo de “refulgir” que redundante en la configuración de un “mundo” análogamente distinto al abierto por la refulgencia del Ser: el “mundo” de lo otro, de la exterioridad radical: “el sonido es el elemento del ser como ser otro” (PS, p. 90). Un modo de ser, por tanto, que no resulta ya reductible a la identidad hacia la cual el Yo atrae -asimilándolas y haciéndolas suyas- a las formas iluminadas que constituyen la totalidad construida por la fosforescencia del Ser teorizado por la ontología: un “fenómeno”, pues, paradójicamente refractario a resultar asimilado a la luz universal del Ser. En *Pouvoirs et Origine* (1949), Levinas describe esta contraposición entre luminosidad y “vibración del sonido” del siguiente modo: “mientras que ver es revestir la realidad de una forma por la cual la realidad adquiere un sentido -deviene asimilable, deviene fenómeno-, oír es entrar en una relación tal que el punto de contacto es inmediatamente un estallido, como si la forma de esta experiencia fuese desbordada

¹⁶ En *Philosophie et transcendance*, Levinas aclara el significado que es necesario atribuir al término “gloria” en el contexto de la “perforación” ocasionada en el mundo del fenómeno por la significación expresiva ligada a la alteridad del *visage d'autrui*. Así, el rostro “en el seno mismo del fenómeno, en su luz misma, significa un excedente (*surplus*) de significación que podría designarse como gloria [...]. La orientación de la conciencia sobre el ser en su perseverancia ontológica o en su ser-para-la-muerte, en la cual la conciencia está segura de ir a la última -todo esto es interrumpido ante el rostro del otro hombre. Este más-allá del ser y de la muerte es tal vez lo que significa la palabra gloria a la cual he recurrido al hablar del rostro” (Levinas, Emmanuel [1995], *Alterité et transcendance*, Paris, Fata Morgana, pp. 47-48).

por su contenido, refractaria a la forma. Este desbordamiento [...] es la sonoridad misma del sonido” (PS, p. 144).¹⁷ El sonido desgarrar y fragmenta la *synécheia* (continuidad) del mundo iluminado, del mismo modo que, según Levinas, lo hacen -cada una a su manera- instancias como la “idea de infinito en nosotros”, el *visage d’Autrui* o la propia obra de arte: introduciendo en su seno una hendidura que apunta hacia un “más allá del mundo”.¹⁸ O mejor: hacia un “mundo” situado más allá de la mismidad de la luz; “mundo” configurado por una fosforescencia oscura que atestigua la gloria de un modo de ser impermeable a la identidad y a la tematización.

El sonido quiebra la persistencia del mundo de las formas visibles siguiendo para ello el mismo patrón empleado -por ejemplo- en la obra escultórica de Rodin, es decir, rompiendo la juntura, la *dikē* encargada de articular y ensamblar la continuidad sin fisuras propia del espacio homogéneo. Una fractura que, al eliminar

¹⁷ En *Carnets de captivité*, Levinas caracteriza los rasgos esenciales de esta “sonoridad del sonido” en los siguientes términos: “*La sonorité du son: trois caractéristiques: 1) il se penche sur l’avenir; 2) il s’approfondit en lui-meme; 3) il est un éclat. Il est essentiellement ce qui remplit le temps. Il est symbole en tant qu’éclat. Ce n’est pas pour se communiquer qu’on parle mais c’est parce qu’on sert du son qu’on se communique. Je veux dire: si le son sert à la communication ce n’est pas en tant qu’il est objet extérieur qu’on remarque et à partir duquel on recrée en soi la pensée dont il procède. Le son c’est l’accomplissement de la communication. C’est la communication qui fait pousser le cri -qui nous introduit dans autrui- ce n’est pas grâce au cri que la communication s’établit seulement. Cette place du cri par rapport à la communication c’est précisément la voix*” (Levinas, Emmanuel [2009], *Oeuvres 1: Carnets de captivité. Écrits sur la captivité. Notes philosophiques diverses*, Paris, Grasset/IMEC, pp. 145-146. En lo sucesivo citaremos esta obra mediante las siglas CC.

¹⁸ Así, en *La Séparation* (1957), Levinas escribe: “La idea de infinito es el primer pensamiento, el pensamiento original. El pensamiento no puede cumplirse más que si se encuentra siempre situado en dirección al prójimo, pues si pudiese comprender la relación misma como un objeto, reconstituiría precisamente la totalidad cuya imposibilidad es la existencia misma del pensamiento” (PS, p. 285). En *L’Écrit et l’Oral* (1952), Levinas declara, en el mismo sentido, pero en referencia a la relación entre rostro y lenguaje, lo siguiente: “El rostro es una forma particular -bien distinta del desvelamiento- según la cual el ser se abre a nosotros en el verbo” (Ibíd., p. 223).



el ajuste o gozne ontológico que vertebra la *synékheia* entre las formas, deja aparecer precisamente lo amorfo, lo informe: “Así son también los bloques indiferenciados que prolongan las estatuas de Rodin. La realidad se expone ahí en su desnudez exótica de realidad sin mundo, que surge de un mundo roto (*monde cassé*)” (EE, p. 88).¹⁹ Esta ruptura ontológica resulta posible, según Levinas, solamente porque el sonido es “una cualidad superflua del objeto”, esto es, en cierto modo “una cualidad de lujo” añadida o suplementaria al conjunto de cualidades que determinan la entidad propia de este. La sonoridad se halla, propiamente hablando, fuera del estatus ontológico que el evento de la luz confiere y dona al resto de las cualidades sensibles (color, sabor, forma, etc.): las excede al moverse a través de una dimensión de lo real esencialmente “exterior” a ellas.²⁰ La resonancia sonora constituye, en cierto modo, una fosforescencia paralela a la de la luz del Ser, y que, al contrario que esta, podría hipotéticamente permitirse el lujo de no darse en absoluto. Asume el carácter de un “plus” del Ser, de un imprevisto superfluo en el contexto de su “economía general”.

Merced al sonido el objeto se desdobra en todas sus manifestaciones. El

¹⁹ En referencia a esta intuición “del mundo fragmentado” apuntada por la estética escultórica de Rodin, escribe Levinas: “Rodin: ninguna expresión del rostro, expresión del cuerpo, su lugar en el espacio. El rostro mismo es como el cuerpo mismo. Es también su manera de situarse en el ser lo que importa [...]. Pero situado en relación al terreno mismo sobre el cual es puesto. Este terreno, este pedestal, juega un papel en el acontecimiento de la estatua. Constituye el mundo de la estatua. Lo esencial en estas estatuas es su posición. Es aquello que hay de *posición* en ellas lo que es subrayado. Por otro lado, la estatua nace y surge de un fragmento, de una fracción, de un mundo roto (*monde cassé*)” (CC, pp. 57-58).

²⁰ En el ensayo *La réalité et son ombre* (1948), Levinas alude -en referencia las artes sonoras y musicales- a esta exterioridad del sonido con respecto al objeto en cual “se encarna”, en los siguientes términos: “el elemento del músico realiza, en la pureza, la desconceptualización de la realidad. El sonido es la cualidad más desligada del objeto. Su relación con la substancia de la que emana no se inscribe en su cualidad. Resuena impersonalmente. Incluso su timbre, huella de su pertenencia al objeto, se ahoga en su cualidad y no conserva su estructura de relación. Así, escuchando, no captamos un «algo», sino que quedamos sin conceptos” (Levinas, Emmanuel [1994], *Les imprévus de l'histoire*, Paris, Fata Morgana, pp. 112-113).

sonido acompaña, duplicando el modo de ser del objeto, a la totalidad de sus cualidades como un epifenómeno que indica precisamente el carácter “eventual” que revisten en última instancia todas las revelaciones del Ser: “aquello que hay de verbo en todo sustantivo”, la presencia tácita de la alteridad del “hay” en el seno de la hipóstasis constituida como mundo iluminado. En este sentido, la resonancia no es sino el eco de la primigenia alteridad del Ser, de su indeterminación neutra originaria, penetrando en la trama del mundo continuo y sólido urdida por la vertiente luminosa de ese mismo Ser. Considerado desde este punto de vista, el efecto ocasionado por el resonar del sonido aparece fundamentalmente como *anámnēsis*, rememoración, *Andenken*; recuerdo permanente de la referencia que todo lo óptico y sólido mantiene de fondo con su origen: memoria del vínculo esencial de lo luminoso con el trasfondo oscuro del cual proviene. En este sentido, Levinas indica que el sonido es “manifestación de aquello que, por esencia, no se manifiesta” (PS, p. 91). En cuanto epifanía de lo que no aparece iluminado por el Ser fosforescente, el sonido se opone a la luz de modo paralelo a como el oír y el entender se contraponen a la visión y a la aprehensión intuitiva. Mientras que la luz se presenta como el ámbito y el elemento mismo del poder, del dominio del mundo que aparece mediante la intelección, el sonido es el símbolo mismo de lo indisponible e indomeñable: de la recepción pura de lo sabido. La sonoridad constituye “la gloria del acontecimiento otro: lo misterioso del ser en tanto que otro” (Ibíd., p. 92). La función originaria del sonido no consiste en actuar como una cualidad sensible que simultáneamente refiere y sustituye a otra cualidad sensible, es decir, en aparecer como signo de algo que no se muestra, sino en encarnar la irreductibilidad misma a toda imagen y a toda sustitución en el seno del evento de Ser.

El hecho de que el sonido se defina merced a su carácter “irreductible”



significa aquí que se trata de una instancia autorreferente: refractaria a ser reconducida hacia algo diferente a la propia “sonoridad del sonido”. La palabra, cuyo elemento “natural” es el sonido, no tiene, pues, por objeto la designación de cualidades o pensamientos, sino más bien “hacer resonar la alteridad misma del sujeto”; ella misma es, de hecho, “la resonancia del ser del sujeto” (Ídem). Esta es la razón por la cual la genuina esencia de la palabra no reside en el nombre, en el sustantivo, sino en el verbo, y también aquello que justifica el que el vínculo que liga al verbo con las realidades puramente “eventuales”, con el puro acontecer de la existencia que en él se expresa y accede al lenguaje, sea descrito por Levinas como “la resonancia misma del Ser”. Contemplada desde este prisma, la sonoridad del sonido se muestra como un elemento de naturaleza simbólica (algo que remite a “lo otro del Ser”, al Ser como “lo otro”) y en absoluto en términos de signo que se ocupase de referir a algo no presente pero sí potencialmente englobable en el círculo acotado por el dominio del Ser fosforescente.

¿En qué consiste, pues, propiamente el contenido específicamente propio del sonido, su real y privativa “cualidad”? Desde la óptica levinasiana, no en algo diferente de la propia fragmentación de la continuidad con la cual se muestra ante el sujeto el mundo de las cosas visibles, el mundo de la luz: aquí “el romper y la perceptibilidad de lo roto coinciden” (PS, p. 93). La campana, por ejemplo, produce un sonido -genera una fosforescencia auditiva paralela a la irradiada por la luz visible- que se difunde abriendo un surco de alteridad capaz de hendir la sólida suficiencia del Ser, o -como lo expresa Levinas- investida del poder de “hacer estallar (*crever*) el mundo continuo de la luz como una llamada del más allá” (Ídem).²¹ Esa fosforescencia “alternativa” a la irradiación de la luz que es el estallido

²¹ En una nota aislada perteneciente a los *Carnets de captivité* se expresa una intuición análoga: “*Le son en tant qu'éclat et symbole. Il y a des instruments qui n'ont pour but que le*

de la sonoridad, configura, pues, un “mundo” situado en franquía ante la irrupción de la alteridad y al margen de la mismidad representada por la luz, “describe la estructura de un mundo en el cual el otro puede aparecer” (PS, p. 93). El sentido mismo de la palabra en tanto que “sonido dotado de significación” reside en el modo en que ella libera la posibilidad de que algo pueda llegar al sujeto desde una exterioridad radical, desde una instancia absolutamente otra que él mismo. Desde la perspectiva de Levinas, esta posibilidad de resultar afectado “alérgicamente” (por la “obra de otro”) por una instancia ubicada en un “afuera” irreductible a toda posible asimilación, es ejemplificada de modo privilegiado por el fenómeno de la enseñanza (*enseignement*). El otro *par excellence* no es, pues, sino el “maestro”, el instructor que imprime la huella de su alteridad sobre la identidad del sujeto inicialmente aislado: únicamente vinculado a la espuria alteridad contenida en su mudo comercio con el Ser. Es, por tanto, en el acto “dialógico” de enseñar y aprender de otro -un acto que presupone la donación del sonido- donde acontece privilegiadamente la auténtica esencia de todo lenguaje.²²

son en tant que tel: le tambour (avec le qqch. d'angoissant qu'il amène) et surtout la cloche que crève le silence et que remplit l'espace de quelque chose qui vient de là-bas. Le son de la cloche -son pur. Il n'est pas musique, mais il n'est pas simple signe. Le son dans sa sonorité même” (CC, p. 152).

²² Es desde esta perspectiva desde la que Augusto Ponzio escribe: “El mundo prevé la guerra porque, constitutivamente basado en la identidad, funcionaliza, para el mantenimiento, para el reforzamiento, para la duración, para la reproducción, ampliada, de lo mismo, lo que es otro; presto, predispuesto está el Mundo al sacrificio de la alteridad en función de la identidad [...]. La expresión de la alteridad es autónoma respecto de la verdad y refractaria a ella [...]. La verdad presupone el discurso, y el discurso necesita de la interpelación, del vocativo. La verdad del saber como tematización nos reconduce de esta suerte a la relación de alteridad, mientras que esta última relación queda sin justificación, infundada, inmotivada” (Ponzio, Augusto [2004], “La obra, el cuerpo y la sombra. Levinas y el otro modo de la comunicación global”, en Barroso Ramos, M. y Pérez Chico, D. (eds.), *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Madrid, Trotta, pp. 297-302).



4. La enseñanza

Según Levinas, en la relación instituida por *l'enseignement* se pone en evidencia del modo más palmario el hecho de que el lenguaje, lejos de preceder al pensamiento, no es posible sino a través del efectivo reconocimiento del otro: en cuanto signo del pensar, el lenguaje significa pensar en alguien, y por ello toda palabra apunta en primer término hacia el prójimo (*Autrui*). A esta presuposición del Otro contemplada en términos de *conditio possibilitatis* del lenguaje y de la enseñanza, es a la que alude Levinas en un apunte perteneciente a las *Notes philosophiques sur éros*: “Le livre est une chose -pour être enseignement, il faut qu’il y ait une personne qui parle. Autrui est donc la condition même de l’enseignement. Sans cela la pensée n’est qu’objet Elle peut être objet –ma pensée et enseignement”.²³ Merced a la enseñanza, es decir, en virtud de “la comunicación real del pensamiento de una razón a otra” (PS, p. 81), se cumple una universalidad del pensamiento totalmente diferente de aquella que acontece cuando tiene lugar la común participación de cada individuo aislado en la misma verdad universal del Ser. A fuer de colectiva y genérica, tal “verdad”, entendida como desvelamiento del Ser por obra de la luz, aparece así como una instancia tan anónima como el “hay” definido por su impersonalidad ontológica. Un anonimato que, transferido al pensamiento, nace, de modo paradójico, del carácter estrictamente individual que este asume: en su ausencia de referencia a la alteridad del otro. Observado desde esta perspectiva, el lenguaje no implica enseñanza alguna, sino que -a lo sumo- supone una apelación al otro llevada a cabo “desde el exterior” y destinada solamente a propiciar el hecho de que piense por sí mismo. De este modo, todo pensamiento debe ser simultáneamente universal e

²³ Levinas, Emmanuel (2013), *Oeuvres 3: Eros, littérature et philosophie*, Paris, Grasset/IMEC, p. 223.

individual.

Pero también esta pretendida universalidad es tradicionalmente interpretada conforme a las estructuras propias de la visión: el Ser fosforescente ilumina y se halla presente a la vez tanto en el mundo exterior como en la esfera de la interioridad. La claridad del Ser es una forma de donación en virtud de la cual sucede como si lo externo iluminado por la fosforescencia del Ser (el objeto) proviniese realmente de la mismidad de la conciencia. La luminosidad ontológica instituye una apariencia de asimilación consistente -por decirlo con Hegel, pero con inverso sentido- en “refutar la apariencia de que el objeto es exterior al espíritu”.²⁴ La luz, pues, transmuta lo externo en propio, y es merced a esta fosforescencia como se da toda intelección y todo posible acuerdo con los otros. La consecuencia de ello, conforme al dictamen de Levinas, es que la noción de “colectividad” deviene, o bien negación absoluta de lo individual (es decir, panteísmo), o bien -si se considera que el pensar “carece de puertas y ventanas”- monadología. La “comunidad racional” en la verdad del Ser implica necesariamente la confusión de las personalidades concretas en el seno de la impersonalidad genérica de la razón única. Así pues, si ha de existir una relación interpersonal en la cual los individuos que se comunican racionalmente entre sí admitan ser pensados simultáneamente como “pensamientos separados” -relación a la que Levinas llama “real en la verdad”- (PS, p. 82), tal relación no puede residir en la comunicación *tout court*, sino en esa peculiar variante de acto comunicativo que acontece en la enseñanza.

²⁴ “De hecho, aquello que la inteligencia parece acoger desde el exterior, no es en verdad otra cosa que lo racional, y por lo tanto aquello que es idéntico al espíritu e inmanente a él. La actividad del espíritu no tiene, por consiguiente, otro fin sino refutar -superando la aparente exterioridad a sí mismo del objeto en sí racional- la apariencia según la cual el objeto sería algo exterior al espíritu” (Hegel, G.W.F. [1970], *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 248).



L'enseignement no implica, por tanto, ni panteísmo ni monadología. No es una fusión de seres aislados en el interior de la universalidad de la razón, sino el acto en virtud del cual una razón lleva a efectivo cumplimiento su existencia social a través del acuerdo con otra razón: la enseñanza supone una concepción de la razón como acceso al “tú”. Es aquí donde se da verdaderamente un genuino fenómeno de transmisión intersubjetiva mediado y vehiculado por el lenguaje.²⁵ Levinas se refiere a este intercambio transitivo entre racionalidades posibilitado por la palabra mediante el término “*télé-logie*”: “El lenguaje es tele-logía en el sentido en que se habla de tele-patía [...]. Transitividad que no es la de la acción ni la de la influencia. Actuar sin actuar o padecer sin padecer” (PS, p. 83). Aquí radica precisamente la esencia de todo decir y todo entender, y es por ello que la “telelogía” implícita en la enseñanza, en tanto que invierte el orden de asimilación de lo extraño como propio instituido por la luz del Ser, no tiene lugar en el elemento de lo luminoso, sino en la fosforescencia auditiva irradiada por el sonido. La *aísthēsis* sonora no es solo mera sensación, sino que supone al otro: pre-supone el rostro del otro en calidad de elemento que no es posible referir a la mismidad interior.²⁶ Esto se halla ya muy lejos del diálogo asimétrico establecido entre un Ser que enuncia su silente *Kunde* y un *Dasein* que escucha y acoge esta “noticia” de

²⁵ En este sentido, Levinas postula que: “el pensamiento no precede, pues, al lenguaje, sino que no es posible más que por el lenguaje, es decir, por la enseñanza y por el reconocimiento de otro como maestro. El tránsito que se da como un milagro personal de lo implícito a lo explícito (de lo individual a lo general), supone un maestro y una escuela. La doctrina hablada -el *Ausdrücklich Denken*- supone escuela y enseñanza” (PS, p. 93).

²⁶ “Aquello que se encuentra en relación con nosotros sin ser objeto de una actividad práctica, sin ser visión en un horizonte, es un rostro. La palabra es el pensamiento en un rostro. El origen de la verdad está en la enseñanza. El rostro es condición de verdad” (*L'Écrit et l'Oral*: PS, p. 223). En esta misma conferencia, se explicita aún más claramente esta vinculación esencial entre lenguaje y rostro: “La palabra es la substancia sin atributos. El rostro es la posibilidad para una substancia de existir sin atributos. Desde ese momento, podemos expresar nuestra tesis: es la substancia que habla la que confiere el ser al objeto del cual ella habla” (Ibíd., p. 218).

modo igualmente silencioso o con “poco o nada que decir” al respecto. Se trata, más bien, de un intercambio significativo que tiene lugar entre iguales, literalmente “de tú a tú”, y que se establece de forma paradigmática en el diálogo entre maestro y discípulo, entre “enseñante” y “aprendiz”: “El maestro no aporta un excedente (*surplus*) de contenido, sino un punto de partida. No lo aporta porque él sepa más que yo, sino porque es otro. Su alteridad es su maestría” (*Pouvoirs et Origine*: PS, p. 148).²⁷

Lo esencial de la enseñanza no consiste, pues, simplemente en favorecer el surgimiento de ideas en el seno de una conciencia diferente a la propia, provengan estas del exterior o -al modo de la mayéutica socrática- del interior de ella, sino que radica en el singular modo en que la razón es configurada y toma cuerpo a través del diálogo instituido por un maestro y un discípulo cuyos roles resultan recíprocamente intercambiables.²⁸ Es en este sentido que Levinas afirma: “La teoría de la mayéutica desconoce el papel del maestro en la enseñanza. Sócrates se subestima. En realidad el maestro y el discípulo cuentan, pues el maestro es siempre también discípulo y el discípulo siempre maestro. El pensamiento se conforma (*se fait*) en el diálogo de la enseñanza” (*L'Écrit et l'Oral*: PS, p. 223). El auténtico “apriorismo” de la razón -y, por tanto, de la verdad- no surge a partir de nuestra originaria exposición al Ser (Heidegger) ni a las ideas (Platón, Descartes), sino merced a la posición efectiva del individuo frente al rostro del maestro; rostro identificado aquí con la entidad misma de la palabra del *maître* en la cual residen

²⁷ Levinas juega aquí con la ambigüedad semántica propia del término *maîtrise*, cuya significación hace referencia tanto a la “maestría” como al “dominio”.

²⁸ “La mayéutica socrática tenía razón frente a una pedagogía que introdujese las ideas en un espíritu al violar o al seducir (que viene a ser lo mismo) este espíritu. Sin embargo, no excluye la apertura de la dimensión misma del infinito que es altura en el rostro del Maestro” (Levinas, Emmanuel [1987], *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. D. E. Guillot, Salamanca, Sígueme, p. 189. En lo sucesivo TI).



verdaderamente la idea y la consistencia de lo verdadero.

Levinas llama simplemente “razón” a esta forma de emancipación de la palabra en virtud de la cual esta trasciende su carácter de elemento destinado a la designación de objetos, para constituirse en cauce privilegiado de la alteridad intersubjetiva.²⁹ Pero, en este caso, se trata de una razón instaurada a partir de la invasión de la libre mismidad del sujeto por parte de la trascendencia abierta por la alteridad del Otro. La relación con el maestro introduce en la subjetividad algo no previamente presente en ella de modo latente o virtual, supone la recepción de un “contenido” que desborda esencialmente las capacidades asimilativas del continente que lo acoge. Acogida de lo inasimilable que quiebra el fundamento de la “cultura de la inmanencia” tradicionalmente predominante en el saber de Occidente: “El saber sería, de ese modo, la relación del hombre con la exterioridad, la relación de lo Mismo con lo Otro, una relación en la que lo Otro es finalmente despojado de su alteridad, en la que se hace interior a mi saber, en la que su trascendencia deviene inmanencia [...]. Esta adecuación del saber al ser es lo que nos hace declarar, desde el inicio de la filosofía occidental, que no se aprende más que lo que ya se sabe y que ha sido olvidado en la interioridad. Nada trascendente podría afectar a un espíritu o ensancharlo verdaderamente. Cultura de la autonomía humana y, probablemente, en primera instancia, cultura profundamente atea. Pensamiento de lo que es igual al pensamiento” (EN, p. 210).

²⁹ “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” (PS, p. 223). En *Les Enseignements* (1950), Levinas evoca el carácter trascendente de esta vinculación en los siguientes términos: “Aprender una enseñanza es, pues, una relación trascendente. Esta es precisamente la razón por la cual el aprender no es un desvelamiento, no es la visión de una idea, la revelación de lo eterno dada de una vez por todas [...]. Es en la medida en que la palabra no se convierte en carne, como puede realmente enseñarnos” (Ibíd., p. 186).

5. Del origen del poder al poder del origen

La concepción del lenguaje que lo interpreta como mero medio para la transmisión del pensamiento, esto es, que lo sitúa a espaldas de la alteridad contenida en la enseñanza, y que a la vez concibe el pensar fundamentalmente como “comprensión”, se apoya sobre un presupuesto no explicitado hasta el momento, a saber: que el rasgo definitorio de lo humano radica en su voluntad de dominio y posesión. La auténtica raigambre de esta concepción hay que localizarla en aquello a lo que Levinas se refiere cuando habla de “tránsito ontológico”, esto es, al “paso que reconduce las estructuras de la antropología a la economía general del ser”, que las lleva “más allá de la parte estrictamente humana del ser” (*Parole et Silence*: PS, p. 77). De nuevo se deja sentir aquí -polémicamente- la tácita presencia del espíritu que alienta tras las tesis asentadas por la ontología heideggeriana, para la cual -como se indicó- el único “apriorismo” posible es aquel que, con radical prioridad a la captación de entes concretos, aprehende originariamente el evento ontológico de la luminosidad del Ser: “Pero desde Heidegger, la ontología se ha limitado a una búsqueda que tiende a desvelar el ser como fosforescencia o resplandor, es decir, como jugándose en la comprensión que él determina” (ídem).³⁰

³⁰ De nuevo en *Totalité et infini* (1961), Levinas se referirá de forma más explícita a las consecuencias derivadas de la asunción de tal perspectiva: “La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser [...]. No recibir nada del Otro sino lo que está en mí, como si desde toda la eternidad yo tuviera lo que me viene de fuera. No recibir nada o ser libre [...]. El conocimiento es el despliegue de esta identidad. Es libertad. Que la razón sea a fin de cuentas la manifestación de una libertad, que neutraliza lo otro y que lo engloba, no puede sorprender, desde que se dijo que la razón soberana solo se conoce a sí misma, sin que ninguna alteridad la limite” (TI, p. 67).

En el mismo sentido, y de forma aún más concreta: “Afirmar que el paso de un contenido, de un espíritu al otro, solo se produce sin violencia si la verdad enseñada por el



Esta originariedad del comprender que acoge la igualmente primigenia donación del Ser, no es en absoluto inocua desde el punto de vista “antropológico”: interpretar el Ser en términos de “aprehensión” o captación arroja como consecuencia inmediata el hecho de que el hombre resulte, a su vez, definido por su capacidad de poder y merced a su potencial volumen de posesión. Es de este modo como la “ontología de la fosforescencia” abre un intersticio a través del cual la noción misma de poder se introduce en el corazón de la “economía general del Ser” y halla un privilegiado lugar donde asentarse en el interior de esta: el origen mismo de toda comprensión ontológica. Se trata, manifiestamente, de la consecuencia absolutamente inversa a aquella que se deriva de la originariedad ligada a la enseñanza. En este caso, el presupuesto radicalmente previo a todo “saber” efectivo se traslada tanto al exterior como al interior de la propia conciencia, deviene elemento requerido por esta al asumir una receptividad ajena a toda dialéctica de poder: “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 propia conciencia. Esta pasividad es fundamentalmente distinta de aquella del saber en el cual, en la luz de la visión, la impresión se convierte, merced a su luminosidad misma, en poder” (*Pouvoirs et Origine*: PS, p. 148). Pero, ¿de dónde procede verdaderamente esta noción ontológica del poder? ¿Cuál es, propiamente hablando, su origen?

maestro se encuentra, desde toda la eternidad, en la del alumno, es extrapolar la mayéutica más allá del uso legítimo. La idea de lo infinito en mí [...] rompe con el prejuicio de la mayéutica sin romper con el racionalismo, porque la idea de lo infinito, lejos de violar el espíritu, condiciona la no-violencia misma, es decir, instaura la ética. 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” (Ibíd., p. 217).

Levinas distingue -al modo heideggeriano- entre *l'oeuvre de l'être*, es decir, el evento del Ser como verbo, como acontecer (*Sein*), y aquello que esta “obra” cumple: el ente, “lo que es” (*Seiendes*). Sin embargo, se desmarca de Heidegger en la medida en que rechaza tanto la prioridad ontológica del Ser sobre el ente concreto, como la consideración del Ser en términos de acontecer anónimo e impersonal: en términos de puro “hay”. La “hipóstasis”, en cuanto posición localizada de un existente ya dotado de atributos en el seno de este “darse” impersonal de la existencia, constituye un acto por el cual el ente concreto afirma su dominio sobre el puro “verbo ontológico” a través de la irrupción de su carácter “sustantivo”.³¹ Esta fundacional posición de dominio en el plano de la ontología tiene su raíz en la originaria asunción del “hay” impersonal y “nocturno” por la emergencia de elementos concretos ya situados bajo la iluminación emanada por la fosforescencia del Ser. De modo análogo, el dominio del sujeto sobre su ser encuentra su efectivo cumplimiento en la representación. El sujeto representativo se afirma como señor, como dominador, antes que nada a través del conocimiento. Es el saber la instancia que provoca la transmutación del *flot anonyme* del Ser en objeto, en elemento susceptible de ser “sabido”, representado y, por ello, dominado: en algo que, a

³¹ “Aquello que existe afirma su dominio sobre el existir que deviene suyo [...]. El ente se pone, y por ello, el ser anónimo se convierte en atributo, pierde su anonimato reposando sobre el sujeto que le da un nombre. El ser como ambiente, como puro campo de fuerzas, se encuentra ahora asumido por un ente” (PS, p. 78). En *Le Temps et l'Autre* (1947), tras admitir que no es posible explicar por qué se produce la aparición de la hipóstasis en el seno del *il y a* anónimo (“no hay una física de la metafísica”), Levinas se centra en describir simplemente su significado. Un significado que inmediatamente invoca las nociones de poder y posesión: “La aparición de un «algo que es» constituye una genuina inversión en el seno del ser anónimo. Lleva el existir como atributo, es dueño de tal existir como el sujeto es dueño del atributo. El existir le pertenece y, precisamente merced a ese dominio sobre el existir [...], merced a ese dominio celoso y exclusivo sobre el existir, el existente está solo. Dicho con mayor precisión: la aparición de un existente es la constitución misma de un poder, de una libertad en un existir que, en cuanto tal, permanecería radicalmente anónimo” (Levinas, Emmanuel [1993], *El Tiempo y el Otro*, trad. J.L. Pardo Torío, Barcelona, Paidós, pp. 88-89. En adelante TO).



pesar de habitar en la exterioridad, se presenta “como si viniese de un interior”. Esta identificación originaria entre poder y conocimiento resulta posible únicamente en la esfera de la luz, en el interior de la fosforescencia del Ser, dado que es precisamente esta luminosidad ontológica vinculada a la hipóstasis la que troca -a diferencia de lo que sucede en el ámbito de la fosforescencia nocturna del “hay”- la alteridad del “afuera” en identidad: en mismidad asimilada a lo interno.

Así pues, la conciencia y la razón, lejos de constituir un “regalo enigmático” (*don mystérieux*) que el sujeto recibiese como un “plus existencial”, constituyen el hecho mismo de la hipóstasis, es decir, de la conversión del evento del existir anónimo en un objeto provisto de sustantividad. Merced a la conciencia, el sujeto es investido de la condición de “señor”; domina de modo originario en la medida en que, desde sus mismos orígenes, “se pone y comienza: no tiene nada anterior a sí, extrae todo de sí mismo, es *mâitre*” (PS, p. 79). Este sujeto dominador y autofundado, coincidente en lo esencial con el sujeto autónomo característico de la modernidad, es descrito por Levinas en términos que no dejan de resultar ampliamente reminiscentes de los utilizados por Heidegger en *Die Zeit des Weltbildes* y otros conocidos *loci classici* al respecto. Desde la óptica levinasiana, la noción moderna de “sujeto” es fundamentalmente el producto del acto de limitar y circunscribir la investigación filosófica al acontecer del Ser que comienza con la irrupción de la hipóstasis (con la aparición del ente “substancial”) de modo prácticamente exclusivo. La primacía óptica y ontológica del sujeto cognoscente que esta limitación comporta, no significa, a su vez, en última instancia otra cosa sino la preocupación por el dominio de lo existente, por el sometimiento del ente en su totalidad. Levinas no ve en la esencia más profunda del propio humanismo moderno algo diferente a “la preocupación por asegurar en el hombre los poderes” (Ídem).

Los conceptos de “libertad” y “dignidad” que el pensamiento moderno considera inherentes a la idea misma de persona, de sujeto, son realmente nociones correlativas a la de “poder” e inseparables de ella.³² Un poder que, ciertamente, se expresa de modo explícito en la voluntad de dominación técnica de la naturaleza (Heidegger), pero cuyo origen más conspicuo se localiza ya en esa intelección primigenia de la fosforescencia del Ser que constituye “el primer evento de apropiación”: la “com-prensión”, la captación, la *Seinsverständnis*. Así es como la filosofía deviene “empresa de divinización del hombre”, y el humanismo moderno se muestra como “una aspiración a reemplazar a Dios, a convertirse en Dios” (PS, pp. 80 y 143). En relación con la hipóstasis y el sujeto emanados del “mundo de la luz”, el resto de la realidad se torna mero “juego de luz”, esto es, simple fenómeno desvelado por aquellos, trama objetual presta para ser dominada y reconfigurada a placer por la libre dignidad incondicionada de la conciencia (cuando no para mostrarse simplemente como objeto de disfrute y fagocitación). En *Les Nourritures* (1950), Levinas explicita el sentido de este crucial vínculo entre poder y fosforescencia ontológica: “Pensamos que esta preeminencia del poder y de la libertad reposa -sin que ello admita discusión- sobre el primado de la visión; y que la visión, a su vez, no extrae su primado de una existencia preocupada por la verdad, sino de un modo de ser absolutamente distinto: del disfrute” (Ibíd., p. 156).³³ En este contexto, ya solamente resultan posibles las relaciones de carácter colectivo, es decir, los vínculos exclusivamente representativos que un sujeto definido de modo intrínseco por su voluntad de poder mantiene con aquello que le

³² “La hipóstasis es libertad. El existente es dueño del existir. Ejerce el poder viril del sujeto sobre su existencia. Tiene algo en su poder. Primera libertad. No se trata aún de la libertad del libre arbitrio, sino de la libertad del comienzo [...]. Esta libertad está incluida en todo sujeto por el hecho mismo de que haya sujeto, de que haya ente. Es la libertad del propio dominio del existente sobre el existir” (TO, pp. 91-92).



permite superarse a sí mismo.

La concepción del lenguaje que lo interpreta como mero signo y “medio para la transmisión del pensamiento” resulta totalmente natural y consecuente en el marco de esta concepción de la subjetividad: en esta filosofía del sujeto y la dominación, toda relación interhumana deviene necesariamente relación de poder. Es precisamente del origen, de la originaria apropiación de lo iluminado por parte de la conciencia, de donde extrae esta su preeminencia y legitimidad a la hora de ejercer el poder, de suspender toda alteridad y de reificar la palabra significativa degradándola al estatus de mero signo comunicativo nunca verdaderamente abierto a lo otro: en esto consiste propiamente el poder del origen.³⁴ Y es por ello también que, según Levinas, la superación de esta concepción tradicional del sujeto y del lenguaje ha de pasar por un acto de inversión de los términos en los que se plantea su fundamento, es decir, por considerar inicialmente que, de modo originario, no es la libertad aquello que define y condiciona la verdad, sino que sucede a la inversa. Se trataría, una vez más, de contraponer el carácter simbólico de la palabra encarnado en la enseñanza a la supuesta naturaleza sígnica del lenguaje como expresión de la inmanencia del pensamiento: “Es por esto que 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

³⁴ Con ello, paradójicamente, el origen (que siempre ha representado en el pensamiento occidental el modelo mismo de la impotencia y la falta de libertad humanas, es decir, aquello sobre lo que ya no es posible actuar determinándolo), se transforma gracias a la ontología en la raíz misma de toda libre dominación por parte del sujeto: “La filosofía europea está determinada por la impotencia con respecto al origen o la tragedia. La relación con el ser es un problema de poder, una voluntad de poder. La filosofía [...] responde al fracaso del héroe, impotente frente al ser más antiguo que él, con una ontología, es decir, con una comprensión del ser. Al héroe que sucumbe trágicamente le sustituye el sabio que domina el ser en la verdad. Él no domina las situaciones particulares de nuestra existencia, sino aquello en lo cual estamos implicados antes de ser jugados por las situaciones particulares: él domina el hecho mismo de que estamos cogidos en el ser” (*Pouvoirs et Origine*: PS, p. 110).

sobre la realidad y poniéndonos en la situación no de comprender sino de aprender, de comunicar sin dominio, de preguntar” (*Les Enseignements*: PS, p. 187). El maestro aparecería, pues, como la contrafigura misma del señor, y la enseñanza como el antídoto más puramente efectivo contra los efectos nocivos para la intersubjetividad derivados del repliegue identitario del sujeto moderno sobre sí mismo.

6. Conclusión

Contemplándolas de modo retrospectivo, las cuatro cuestiones que han vertebrado el discurso emprendido a lo largo del presente estudio se presentan ahora bajo el aspecto de una coherente articulación. La idea tradicional del lenguaje como signo del pensamiento se apoya sobre una previa ontología de la mismidad fundamentada, a su vez, en la asunción de una concepción del Ser como fosforescencia y comprensión. La ruptura de esta perspectiva requiere el abandono de la habitual preeminencia ontológica de la luz, y su sustitución por la paralela “fosforescencia” auditiva generada por el sonido en la cual reside la privilegiada referencia a la alteridad. Una alteridad que se encarna paradigmáticamente en la figura del maestro y en la incidencia que el sonido de la palabra dotada de significación emanada de él causa sobre el sujeto implicado en una relación de enseñanza y aprendizaje. Y es justamente en esta relación de *enseignement* donde tiene lugar la quiebra efectiva de la autosubsistencia del sujeto moderno definido por su voluntad de poder y posesión. Un poder esencialmente ligado a aquella mismidad que constituye -cerrando así el círculo- el fundamento sobre el que descansa la visión del lenguaje como signo destinado a la comunicación y transmisión de ese pensamiento replegado sobre su propia autonomía.



Como puede apreciarse con claridad, toda la meditación levinasiana acerca del fenómeno del lenguaje y la comunicación lingüística en general se encuentra atravesada de parte a parte por la enfática referencia del “decir” a la trascendencia representada por la interpelación del Otro, la cual se muestra de este modo como única y genuina raigambre del hecho de que el ser humano sea un *zōon* poseedor de *lógos*: un “animal que habla”. Probablemente, en esta cuádruple articulación temática a la cual acabamos de aludir reside una de las claves decisivas a la hora de interpretar no solo el discurso levinasiano anterior a *Totalité et Infini*, sino la significación profunda de la obra de Levinas en su totalidad.

Ápeiron. Estudios de filosofía