



MAESTRÍA
EN FILOSOFÍA
DE LA CULTURA



CONAHCYT
CONSEJO NACIONAL DE HUMANIDADES
CIENCIAS Y TECNOLOGÍAS



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

FACULTAD DE FILOSOFÍA "DR. SAMUEL RAMOS MAGAÑA"

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS. "LUIS VILLORO"

DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO

PROGRAMA INSTITUCIONAL DE MAESTRÍA EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA

***EL SILENCIO EN LA FILOSOFÍA DE EMMANUEL LEVINAS: LA VOZ DE
DIOS A TRAVÉS DEL ROSTRO DEL OTRO***

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA

PRESENTA:

YESENIA LIZBETH MARTÍNEZ HERNÁNDEZ

ASESOR DE TESIS:

DR. JESÚS EMMANUEL FERREIRA GONZÁLEZ

COMITÉ TUTORIAL:

DR. BERNARDO ENRIQUE PÉREZ ÁLVAREZ

DRA. ADRIANA SÁENZ VALADEZ

MTRO. RAÚL NAVARRETE JACOBO

MORELIA, MICHOACÁN, AGOSTO 2023

ÍNDICE:

DEDICATORIA	4
AGRADECIMIENTOS	5
RESUMEN.....	6
ABSTRACT.....	7

CAPÍTULO I. EL SILENCIO: DE LA EXISTENCIA AL EXISTENTE Y LA SALIDA HACIA LA ALTERIDAD

INTRODUCCIÓN GENERAL AL PROBLEMA.....	8
Introducción al primer capítulo	18
1.1 Silencio: existencia anónima	20
1.2 Insomnio, hipóstasis, existente y silencio	23
1.3 Luz: libertad y conciencia	24
1.4 Los alimentos: la muerte y lo femenino como categorías pre-teoréticas de la alteridad.	28
Conclusión del primer capítulo.....	33

CAPÍTULO II. LA FUNCIÓN DEL SILENCIO:

Introducción al segundo capítulo	37
1.1 La importancia del Collège Philosophique y el contexto de las conferencias en Emmanuel Levinas.....	39
1.2 El solipsismo del lenguaje: silencio y palabra.....	41
1.3 La función del silencio, el signo puro: símbolo puro.....	48
1.4 Sobre el sonido: palabra viva y enseñanza.....	55
Conclusión del segundo capítulo	66

CAPÍTULO III. EL SILENCIO: LA VOZ DE DIOS EN EL ROSTRO DE LA ALTERIDAD.

Introducción al tercer capítulo.....	69
1.1 La voz de Dios en el rostro del otro.....	70
1.2 El problema filosófico y ontológico en Dios.....	77
1.3 La idea del Infinito (Dios) y el despertar de la conciencia: la huella en el rostro del otro.....	81
Conclusión del tercer capítulo.....	93
CONCLUSIÓN	95
BIBLIOGRAFÍA.....	101

DEDICATORIA

*En memoria de mi hermano César Martínez Hernández.
Siempre vi en él, un ejemplo de un excelente universitario e investigador.
Por su apoyo en todas las formas posibles.*

AGRADECIMIENTOS

De manera muy especial agradezco al dador de la vida aquel que no es efímero: a Dios porque es palabra viva e infinita que da sentido a mi vida. Asimismo, agradezco a mis padres: Juliana Hernández Cervantes y Jaime Martínez Francisco por su apoyo incondicional en todas las formas posibles. También, de manera especial agradezco a mi hermano César Martínez Hernández por apoyarme y alentarme siempre en mis estudios, por ser un ejemplo de inspiración como universitario, académico e investigador, pero sobre todo porque fue un gran hermano; de igual manera agradezco a mi hermano Jaime Martínez Hernández. Asimismo, agradezco a mis sobrinos por ser parte esencial de mi familia.

También, de manera especial agradezco a Daniel J. Geiger por animarme en mis estudios, por cuidar de mi ser y por alegrar mi corazón en todas las formas posibles. Por leer juntos la palabra viva. Porque también, es un ejemplo de inspiración como ser humano y académico.

Asimismo, agradezco a mis amigos (as) de Compañerismo Estudiantil (COMPA): por ser un espacio de comunidad y de servicio hacia los otros: en acompañar a los estudiantes en la reflexión viva de la palabra como nuestro contexto de misión. Agradezco a mi amiga y hermana Rosa A. Ramírez por su apoyo incondicional y por ser una mujer ejemplar en la obra estudiantil. Asimismo, agradezco a mi amiga Esther Bernal por su hospitalidad y espacio. Agradezco también a los estudiantes de la UNAM/ENES por su espacio y tiempo.

De manera atenta agradezco al Dr. Jesús Emmanuel Ferreira González por darme guía en este proyecto de investigación, por la bibliografía proporcionada y por ayudarme en analizar y comprender el complejo y maravilloso pensamiento de Emmanuel Levinas en su obra temprana. De igual forma, agradezco al comité tutorial de esta tesis por sus valiosas observaciones y recomendaciones: a la Dra. Adriana Sáenz Valadez, al Dr. Enrique Pérez Álvarez y al Mtro. Raúl Navarrete Jacobo.

Agradezco al Consejo Nacional de Humanidades Ciencia y Tecnología (CONAHCYT) por el apoyo financiero que me otorgó a través de la Beca para cursar el programa institucional de Maestría en Filosofía de la Cultura adscrito a la división de estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Finalmente agradezco a la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH): a la Facultad de Filosofía y al Instituto de Investigaciones Filosóficas por ser mi alma mater, por formar en mí un pensamiento reflexivo y analítico.

RESUMEN

En esta tesis se sostiene que el silencio en la filosofía de Emmanuel Levinas permite a la conciencia, esa que no se complace en la totalidad de sí misma, escuchar la voz de Dios (Infinito) a través del rostro del otro. Se trata de un silencio totalmente diferente al silencio que remite a la existencia anónima del ser en general; asimismo diferente al silencio de la subjetividad del existente personal generado en la hipóstasis. Se trata de un tipo de silencio que no es de carácter solipsista; que no retorna a la mismidad de la conciencia interna. Es un silencio ético que le permite al yo escuchar la sonoridad de Dios, pero sólo por la mediación del encuentro con el otro en el que, en primer lugar, se tiene la vivencia del sentido del otro, más allá de cualquier representación de la subjetividad, en tanto que *palabra viva* o *símbolo puro*.

El silencio ético es aquel que permite depurar la palabra representativa de la conciencia-cognoscente generada en la hipóstasis y de esta manera acceder al *símbolo puro* o *la palabra viva* de la alteridad. Así pues, el silencio ético en Levinas suprime todo lenguaje proveniente de la luz de la conciencia-ontológica, y de esta forma abre la posibilidad de acceder y escuchar de manera atenta *la palabra viva* de la alteridad; es en este sentido en que sostenemos que el silencio en la perspectiva de Levinas es un horizonte de posibilidad que permite oír la palabra viva de Dios inscrita en el rostro de la alteridad. Pero ¿cómo se escucha la voz de Dios en el rostro del otro? A través de la huella anárquica dejada por el Infinito en tanto que Dios en el rostro del otro, es decir, el Infinito (Dios) en tanto que terceridad y alteridad absolutamente trascendental se hace presente sin aparecer bajo una forma de la identidad a través de la huella anárquica inscrita en el rostro del otro (tú) y del tercer prójimo, y de esta forma se dirige a la finitud del yo de la conciencia pasiva para que esta cuide del otro y de la humanidad en general que nos mira en el rostro del otro (tú). De tal manera, que la voz de Dios en el rostro del otro es comprendida por el yo bajo la forma de un mandato ético; es una voz pre-discursiva/pre-lingüística; es *palabra viva* en tanto que imperativo ético en el sentido de una actitud de justicia y de responsabilidad anárquica.

Palabras claves: conciencia, silencio, palabra viva, rostro, Infinito.

ABSTRACT

In this thesis it is argued that silence in the philosophy of Emmanuel Levinas allows the conscience, that which does not take pleasure in the totality of itself, to hear the voice of God (Infinity) through the face of the other. It is a silence totally different from the silence that refers to the anonymous existence of being in general; also different from the silence of the subjectivity of the existential person generated in hypostasis. It is a type of silence that is not solipsistic in nature; which does not return to the very self of inner consciousness. It is an ethical silence that allows the self to hear the sonority of God, but only through the mediation of an encounter with the other in which, in the first place, one has an experience of the meaning of the other, beyond any representation of subjectivity, as a *living word* or *pure symbol*.

Ethical silence is one that allows us to purify the representative word of the cognizant consciousness generated in hypostasis and in this way to access the *pure symbol* or *the living word* of otherness. Thus, ethical silence in Levinas suppresses all language coming from the light of ontological consciousness, and thus opens the possibility of accessing and listening attentively to *the living word* of otherness; it is in this sense that we maintain that silence in Levinas' perspective is a horizon of possibility that allows us to hear the living word of God inscribed in the face of otherness. But how do you hear God's voice in the face of the other? Through the anarchic imprint left by Infinity as God in the face of the other, that is, Infinity (God) as absolutely transcendental thirdness and otherness becomes present without appearing under a form of identity through the anarchic imprint inscribed on the face of the other (you) and the third party, and in this way it addresses the finitude of the self of passive consciousness so that it takes care of the other and of humanity in general that looks at us in the face of the other (you). In such a way, that the voice of God in the face of the other is understood by the self in the form of an ethical mandate; it is a pre-discursive/pre-linguistic voice. It is a *living word* as an ethical imperative in the sense of an attitude of justice and anarchic responsibility.

Keywords: consciousness, silence, living word, face, Infinity.

INTRODUCCIÓN GENERAL AL PROBLEMA

Nuestra investigación parte de una idea que Emmanuel Levinas enuncia en la entrevista “De la obliteración” 1988, en donde Françoise Armengaud y Emmanuel Levinas dialogan sobre el arte de la obliteración de Sacha Sosno y su implicación con la ética. En esta entrevista el filósofo de la alteridad sostenía optimista que *el arte obliterado esconde la huella informal e inacabada del rostro de la alteridad*, negándose a un presente formal, un presente que no es renovable. Dicho arte, según Levinas, “sería un arte que denuncia las facilidades o la ligera indolencia de lo bello. Y que recuerda los desgastes del ser, los ‘remiendos’ con los que está cubierto y las tachaduras, visibles o escondidas, en su obstinación por ser, aparecer y mostrarse.”¹ Asimismo, el filósofo lituano aseveraba que la obliteración invita a un llamado de sociabilidad con la alteridad. Es en este marco en el que Emmanuel Levinas expresa la idea que da pauta a la hipótesis de nuestra investigación justo en el momento cuando Françoise Armengaud le preguntaba al filósofo lituano acerca de que “el arte no podría reemplazar a la religión, y que la estética no es la ética [...].”² Al respecto, Levinas pronuncia de una manera elocuente: “para mí la verdadera religión es la religión pensada a partir de la obligación y del mandato de la palabra de Dios inscrita en el rostro del otro hombre.”³

Partiendo de lo anterior me pregunto ¿si el silencio del “yo” permite escuchar la voz de Dios a través del “rostro del otro” en tanto que “palabra viva”? Y ante dicha, pregunta nuestra hipótesis es que sí que, efectivamente, el silencio es un horizonte de posibilidad que permite escuchar la voz de Dios⁴ a través de la palabra viva (sonoridad metafísica) del “rostro” de la alteridad. En esta tesis expondremos las razones que justifican dicha idea teniendo como eje vertical el concepto de silencio en la obra temprana de Levinas. Pero ¿qué tipo de silencio es el que nos permite escuchar la voz de Dios a través del otro?, ¿cómo es que la voz de Dios puede escucharse a través del rostro del otro?, ¿qué y cómo es la voz de Dios?, ¿cuál es el Dios de Levinas?, ¿en qué consiste la idea del “rostro del otro” para Levinas? Sobre esta y

¹ Emmanuel Levinas y Françoise Armengaud, *De la obliteración, Entrevista con Françoise Armengaud a propósito de la obra de Sacha Sosno*, París, Éditions de la Différence, 1988, p. 3.

² Ibid., p. 7.

³ Ibid., p. 7.

⁴ Para Emmanuel Levinas en el rostro del otro implícitamente está inscrita la voz de Dios.

otras preguntas tenemos que reflexionar para mostrar que el silencio nos permite escuchar la voz de Dios.

Ahora bien, la línea que hemos delimitado, en torno al silencio y su relación con Dios, para desarrollar los capítulos de nuestra investigación son algunas conferencias y cursos que Emmanuel Levinas impartió durante cuatro periodos distintos. En un primer momento retomaremos el primer bloque de conferencias impartidas por Levinas en el *Collège Philosophique*, creado por Jean Wahl en el periodo de 1947 a 1963, a saber, “El tiempo y el otro” (1947); “Palabra y silencio” (1948); “Poderes y orígenes” (1949): estas tres primeras conferencias están conectadas al texto *De la existencia al existente* (1947); de ahí que es, también, importante analizar dicho texto como pieza fundamental de nuestra investigación. “Las enseñanzas” (1950); y “Lo escrito y lo oral” (1952). El segundo bloque de nuestra ruta de investigación corresponde a la conferencia titulada: “Las cuatro lecciones talmúdicas”, dictadas de 1963 a 1966. Sin embargo, de estas conferencias sólo evocaremos el primer apartado de las conferencias, esto es, “Para con el otro”⁵ (1963). El tercer⁶ bloque de conferencias levinasianas y que toca de manera valiosa el tema de nuestra línea de investigación son: “Un Dios hombre”, es una conferencia pronunciada en París en el mes de abril de 1968, y que posteriormente sería publicada ese mismo año bajo el título “Qui est Jésus-Christ?”; “Filosofía, justicia y amor”, es una entrevista que posteriormente sería publicada en la revista *Concordia III*, en el año de 1983. Y finalmente, el cuarto momento de nuestra ruta de investigación corresponde a la conferencia titulada “Dios y la filosofía”⁷ expuesta desde 1973, en el congreso anual de la asociación de profesores de Filosofía en la Universidad de Lille, dichas conferencias y publicaciones están íntimamente relacionadas.

En dichas conferencias y publicaciones evocadas, observamos, que hay un proyecto general que las une. Hay una línea de continuidad, hay un gran proyecto filosófico que el propio Levinas ha construido, en la medida en que uno comprende ese proyecto, en esa medida vamos tejiendo un diálogo con la filosofía levinasiana, el proyecto general que une a

⁵ “Para con el otro” es una conferencia adscrita a las cuatro lecciones talmúdicas, conferencias pronunciadas por Levinas de 1963 a 1966 en el Coloquio de intelectuales judíos que se organizaba desde 1957, en París.

⁶ Este tercer bloque de conferencias y publicaciones constituyen una parte del texto *Entre nosotros. Ensayos para pensar en el otro*, publicado en 1993.

⁷ Dios y la filosofía es una conferencia impartida por Levinas el 13 de marzo de 1973 en la Universidad de Lille. Posteriormente esta conferencia será parte del libro titulado: *De Dios que viene a la idea*.

dichas conferencias es *el problema de la subjetividad generada en la hipóstasis, el problema de la sociabilidad y de la alteridad*. Esta es una hipótesis particular que se desprende de nuestra lectura de Levinas y que nos ayuda a delimitar la ruta de nuestra investigación.

En estas conferencias mencionadas hay un gran repertorio de conceptos levinasianos que están relacionados con el silencio: “hipóstasis”, “subjetividad”, “solipsismo”, “conciencia”, “alteridad/otro”, “rostro”, “símbolo”, “silencio”, “palabra viva”, “sonoridad”, “voz”, “Dios”, “sociabilidad”, “enseñanza”, “huella”, “decir” “responsabilidad”, “Infinito” etc. Asimismo, en los cuatro bloques de nuestra ruta de investigación, está presente la categoría pre-ontológica ética de la alteridad, por ejemplo, menciona que la muerte es el misterio de la alteridad; otras veces, remite a lo femenino en tanto que alteridad por excelencia; menciona también que el sonido remite al misterio de la alteridad; menciona también que el otro y el tercero como otro prójimo remiten a la alteridad; y finalmente evoca al infinito: a Dios como la alteridad máxima-trascendental. Estas formas de evocar la alteridad, según Levinas, están al margen y/o son refractarios ante la luz de la subjetividad y de alguna manera, permite a la subjetividad salir de su campo fenoménico errante y solitario respecto de sí-mismo. – Por consiguiente, es una ruta que consideramos nos permitirá articular y dar cuenta de que el silencio es un horizonte de posibilidad que nos permite oír la voz de Dios inscrita en el rostro del otro y que resuena como *palabra viva*; sonoridad metafísica que nos despierta de la conciencia solipsista.

Es importante mencionar que, hay interpretaciones de la filosofía de Levinas en las que el silencio se lee de manera negativa e incluso pasajes en los que el propio Levinas manifiesta algunas reservas acerca de algunos de los efectos y usos del silencio. Por ejemplo, Levinas desconfía “de la exaltación del silencio y de la carga de inhumanidad que acarrea”⁸ en relación a... – como bien ha mencionado Catherine Chalier y Rodolphe Calin en el prólogo de *Escritos inéditos II*⁹ – Por su parte, Sebastián Chun, en “Silencio plural: voces sin aliento”, resalta que el silencio¹⁰ en Levinas no remite a una ética: el silencio no nos relaciona con la alteridad, el silencio es el contrapuesto de la antítesis del habla. También, en ese sentido,

⁸ Levinas, Emmanuel, *Escritos inéditos II*, Madrid, Trotta, 2015, p. 59.

⁹ Cfr. Rodolphe Calin y Catherine Chalier, “Prefacio”, p. 37.

¹⁰ Chun, S. Silencio Plural: Voces sin aliento en Levinas, Blanchot y Derrida. *Ágora- Papeles de Filosofía* –, 38(2), p. 103. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.15304/ag.38.25475>.

Blanca C. Bustamante, menciona en “Palabra y conocimiento: a propósito de Palabra y silencio de Levinas” que el silencio no responde, “el silencio calla.”¹¹

Sin embargo, Levinas nunca deja de tener en cuenta el valor del silencio en la relación humana, empero el silencio que remite a la existencia anónima y el silencio del existente personal de la subjetividad como ha mencionado en *De la existencia al existente* (1947) y en “El tiempo y el otro” (1947). Por el contrario, Levinas resalta el valor de la palabra viva, la palabra conlleva a una sociabilidad frente al otro. La palabra será para la ética levinasiana el medio de relacionarnos con la alteridad sin violentarla. Empero, en la conferencia pronunciada por Levinas titulada “Palabra y silencio” (1948), Levinas sostiene que el lenguaje no solo funge como siervo ante el pensamiento, sino que su función es hacer silencio¹² ante cualquier sistema representativo y/o cognitivo de la razón totalizante.

Para Levinas, el silencio acalla el lenguaje algorítmico (lenguaje lógico), de ahí que el silencio abre una brecha o horizonte que permite escuchar la sonoridad de la palabra viva – es como en aquel pasaje de la literatura hebrea, en donde Elías escucha el sonido, un “suave murmullo”¹³ apacible y sutil: *la voz de Dios en medio del silencio como “un silbo apacible y delicado.”*¹⁴– Ahí el silencio nos permite escuchar un *lenguaje vivo* que es anterior a los signos lingüísticos, un lenguaje *prediscursivo-prelingüístico*.

Generalmente este aspecto del silencio en Levinas no suele resaltarse, a excepción de algunos autores que resaltan el valor del silencio en Levinas, por ejemplo, Emmanuel Ferreira en *Conceptos no humanos: el sentido del ser desde su otredad* (2021), quien se pregunta: ¿Cuál es ese silencio que significa más allá de la palabra?¹⁵ Desde la interpretación de

¹¹ Cerpa, B. Palabra y conocimiento: A propósito de “Palabra y silencio de Levinas.” *Tierra nuestra*, 13(1), p.11.

¹² Levinas, Emmanuel, *Escritos inéditos II*, Madrid, 2015, p. 56.

¹³ Véase el libro de I Reyes (19:12-13). (Cfr., véase en *Escritos inéditos II*, p. 64.) En Levinas confluyen varias perspectivas: tanto la filosofía occidental, la literatura rusa y la literatura hebrea: Hay un pasaje de la literatura hebrea, sobre todo el libro de los salmos, en donde de alguna u otra manera Levinas se inspira para dar cuenta de aquello que sobrepasa los límites de un lenguaje lógico. Por ejemplo, este poema: “Los cielos cuentan la gloria de Dios, el firmamento proclama la obra de sus manos. Un día comparte al otro la noticia, una noche a la otra se lo hace saber. Sin palabras, sin lenguaje, sin una voz perceptible, por toda la tierra resuena su eco, sus palabras llegan a hasta los confines del mundo” (Salmo 19:1-4).

¹⁴ Véase en libro de 1 de Reyes (19:12).

¹⁵ Ferreira, J. Emmanuel, *Conceptos no humanos: el sentido del ser desde su otredad*, México, Comunicación científica, 2021, p. 179.

Ferreira el silencio en Levinas nos conduce al sentido viviente de la alteridad, un lenguaje vivo anterior a los signos lingüísticos y a los conceptos. Sus aportes serán muy relevantes para ver el modo en el que podemos dar cuenta de la manifestación de Dios a través del rostro del otro.

En el tenor de la lectura positiva del silencio en Emmanuel Levinas, la escritora Ailén Bembich, ve en el silencio levinasiano un aspecto positivo que comunica expresiones vivenciales y saberes. Desde estas perspectivas, es que orientamos el sentido de nuestra investigación, empero, relacionando el silencio del yo con Dios y el rostro del otro, es decir, nuestra pregunta es: ¿si el silencio del “yo” es un horizonte que permite escuchar la voz de Dios a través del rostro del otro?

El primer capítulo para desarrollar tiene que ver con el problema filosófico de la existencia anónima y la subjetividad existente, tema que ha tratado Levinas con gran esmero en *De la existencia al existente* (1947), dicho problema filosófico está íntimamente conectado con la conferencia “El tiempo y el otro” en donde reitera lo que previamente había dicho en *De la existencia al existente*, esto es que *el silencio remite a la existencia anónima*, es decir, el ser en general. No obstante, cuando el existente se apodera de la existencia anónima emerge una subjetividad, una conciencia que es la constitución misma de una libertad de un poder. Para Levinas, la luz es el elemento mismo en el que un existente es posible, el dominio primero del existente sobre el existir, es decir, el poder fundamental por el que un existente se afirma como dueño de su existir. Sin embargo, para Levinas el precio de existir conlleva a una soledad, a un encadenamiento de sí-mismo, por consiguiente, el silencio remite a la soledad solipsista del sujeto en tanto que existente. Según Levinas, el humanismo de la modernidad anhela en garantizar la libertad y los poderes a la subjetividad del existente generado en la hipóstasis, asimismo este humanismo pretende reemplazar a Dios, es decir, la subjetividad es héroe respecto de sí-mismo, de ser su propio Dios: esta libertad de ser sí-mismo remite a estar esclavizado en su propio “yo”.

Ante dicha objeción, Levinas se pregunta: ¿cómo salir de la cautividad de sí-mismo generada en la hipóstasis? Según Levinas a través del misterio del rostro del otro. Empero, en “Palabra y silencio” Levinas se cuestiona: ¿cómo acceder al misterio del rostro sin englobarlo en el elemento de la luz, sin englobarlo en el poder de la subjetividad totalizante?

Según Levinas, a través de la sonoridad, es decir, el sonido en tanto que palabra viva nos muestra el sentido de la alteridad. “El sonido es, pues, la gloria del acontecimiento del otro, lo misterioso del ser en cuanto otro.”¹⁶ Un sonido que, por cierto, no es un signo lingüístico, pero que también hace comprender un sentido pre-lingüístico. Pero ¿cómo llegar a este sonido que no es un signo lingüístico? Según Levinas a través del silencio el cual nos remite a la sonoridad de *la palabra viva* de la alteridad.

Ahora bien, estos análisis nos remiten a la conferencia de “Poderes y orígenes” – en donde argumenta Levinas – que el sonido es esencialmente símbolo en el sentido absoluto del término, y “es entrar en una relación con aquello que para siempre jamás está oculto al conocimiento: no porque el conocimiento sea limitado e impotente, sino precisamente porque es potencia y poder y porque todo no está al alcance del poder.”¹⁷ El sonido “es el elemento del ser como ser otro e inconvertible en la identidad del yo que capta como suyo el mundo iluminado”¹⁸. Por consiguiente, el sonido desgarrar el mundo de la luz e introduce una alteridad. Para Levinas el símbolo en tanto que sonido es independiente de la visión, desde esta perspectiva “la gloria del otro me viene de oídas.”¹⁹; el sonido descentraliza la luz de la conciencia y me remite a la sonoridad de la alteridad en tanto que *palabra viva*.

Posteriormente, en las conferencias “Las enseñanzas” y “Lo escrito y oral”, Levinas vuelve a resaltar el valor de *la palabra viva*. Para Levinas la presencia del otro en tanto que enseñanza es *palabra viva*. Ahora bien, a partir de las categorías levinasianas arrojadas hasta el momento y teniendo en cuenta el problema filosófico de nuestra investigación sostenemos que el sonido que acontece en el misterio de la alteridad es la voz de Dios, es decir, es *palabra viva*. En donde el silencio es un horizonte que nos permite oír el símbolo puro en donde acontece la gloria de Dios a través de la sonoridad de *la palabra viva* del otro. Ahora bien, en el segundo bloque de la conferencia “Para con el otro” (1963), Levinas remite nuevamente al valor de *la palabra viva* como elemento esencial de la sociabilidad, pero también, añade un compromiso por nuestro prójimo. Para Levinas, la palabra instaaura el acto puro de la

¹⁶ Emmanuel, Levinas, *Escritos inéditos II*, Madrid, Trotta, 2015, p 62.

¹⁷ *Ibid.*, p.104.

¹⁸ *Ibid.*, p.67

¹⁹ *Ibid.*, p.104.

sociabilidad – Implícitamente en la filosofía de Levinas: la palabra de Dios está inscrita en el rostro del otro como imperativo ético de responsabilidad frente al otro.

En el tercer bloque de conferencias y publicaciones levinasianas nos aproxima a responder a la pregunta: ¿cómo se escucha la voz de Dios a través del rostro del otro? En la conferencia “¿Un Dios hombre?” (1968); Levinas había manifestado que la humildad de Dios en tanto que alteridad y terceridad absolutamente trascendental se hace presente en el rostro de los marginados, de los excluidos. Levinas entiende la humildad trascendente de Dios como huella anárquica, de tal manera, que *la huella es la proximidad de Dios en el rostro del otro*; como se menciona en algunos libros de la literatura de la Biblia hebrea, por ejemplo, el libro de Isaías y el libro de Jeremías: “El juzgó la causa del afligido y del menesteroso... He aquí lo que significa conocerme, dijo el Eterno”²⁰ Es decir, la huella de la humildad trascendente de Dios se “hace presente con los excluidos del mundo, por ejemplo, [...] la viuda, el huérfano y el extranjero.”²¹ Entonces, ¿cómo se escucha la voz de Dios en el rostro del otro? a través de la huella que el Infinito ha dejado a su paso inmemorial y anacrónico en el rostro del otro, y en donde el silencio permite escuchar la voz de Dios en el rostro del otro. Posteriormente, Levinas vuelve a retomar dicho problema en la conferencia “Filosofía, justicia y amor” (1983), sostiene que *la palabra de Dios está inscrita en el rostro del otro* como un mandato ético de responsabilidad, es decir, la ausencia-inmemorial de Dios es la huella que parpadea como *palabra viva* en el rostro del otro y de la humanidad en general que nos mira en el rostro de otro; pero además añade que este tipo de responsabilidad es un amor ético sin eros; se trata de un amor ágape sin concupiscencia. Posteriormente, en la conferencia “Dios y la filosofía” (1973), Levinas habla de una significación ética que emerge del Infinito (Dios); esta significación ética es un deseo de responsabilidad que es reorientado hacia la alteridad del rostro del otro.

Así pues, el último recorrido de nuestra investigación corresponde a la conferencia “Dios y la filosofía” (1973), Según Levinas la idea del Infinito (Dios), tiene una significación

²⁰ Levinas, Emmanuel, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, España, Pre-textos, 1993, p.76. Referente a esta cita textual, Levinas la retoma de la Biblia hebrea: “El juzgo la causa del afligido y del menesteroso, y entonces estuvo bien. ¿No es esto conocerme a mí? dice Jehová.” Otra versión dice: “El defiende la causa del pobre y del necesitado y por eso le fue bien. ¿Acaso no es esto conocerme afirma el Señor?” (Véase en el libro de Jeremías (22:16); Véase también el libro de Isaías 57: 15)

²¹ *Ibid.*, p. 74.

anárquica no intencional que está antes de una significación ontológica, antes de una idea a-priori cognoscente, es decir, la idea de Dios no se reduce a ningún contenido intencional noemático: la idea del infinito es una significación anterior a la presencia, anterior a todo origen, es una significación anárquica *accesible en su huella*. Para Levinas esta significación anárquica *accesible en su huella* se trata de un deseo de responsabilidad que es puesto en la finitud de la conciencia pasiva; pero es un deseo inasible que es remitido hacia la alteridad del rostro del otro. Levinas llama *illeidad* a la reorientación o volteamiento del deseo del Infinito sin concupiscencia hacia el rostro de la alteridad. Pero ¿cómo acontece dicha orientación? Según Levinas, el deseo del Infinito aparece “como tercera persona: Él (*Il*) en el fondo del Tú.”²², y de esta forma se dirige a la subjetividad pasiva para que este cuide y sea guardián de su prójimo, de esta forma de proceder es como Dios (Infinito) habla a través del rostro del otro; cabe mencionar, que Levinas no pretende decir, que Dios es el otro (el excluido o marginado), sino que más bien, en el rostro del otro escucho la voz de Dios como huella de responsabilidad. Empero, ¿cómo es la voz de Dios en el rostro del otro? es una sonoridad silenciosa sin palabras, que no remite a un lenguaje representativo, pero es un silencio sonoro que retumba y estremece como *palabra viva* prediscursiva y en donde se yergue un mando ético de responsabilidad. Se trata, pues, de una sonoridad metafísica y ética que estremece en el rostro del otro y que al mismo tiempo llama a la subjetividad pasiva para esta cuide de la fragilidad y vulnerabilidad del rostro del otro. Ante este imperativo ético de responsabilidad le es imposible a la subjetividad escapar del sonido de la *voz prediscursiva* de Dios que se anida en el rostro del otro. Hasta el punto de decir por parte de la subjetividad pasiva *heme aquí* como testimonio de la gloria del Infinito. Para Levinas, decir *heme aquí*: es un decir sin dicho, sin palabras, en otros términos, “si el silencio habla, no es debido a no sé qué misterio o a no sé qué éxtasis de la intencionalidad sino a la pasividad hiperbólica del dar, anterior a todo querer y cualquier tematización.”²³ Se trata pues de un decir sincero, de un silencio pasivo y ético. Este silencio pasivo nos permite escuchar la voz de Dios inscrita en el rostro del otro. Un decir anterior a todo signo lingüístico. Cabe hacer mención, que en esta última conferencia: “Dios y la filosofía”, y en particular el apartado de “Fenomenología y trascendencia”, Levinas remite a dos tipos de silencio, a saber, I) El silencio que resuena y

²² Ibid., p. 102.

²³ Levinas, Emmanuel, *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós Editores, 2002, p. 109.

emerge de la gloria del infinito a través del rostro del otro: retumba su voz, pero es una voz sin palabras; es una voz *pre-discursiva*; previo a las emociones y anterior al discurso religioso. II) Por otro lado, Levinas habla de un silencio implícito como vía que nos permite decir *heme aquí*: asumirnos como responsables ante el llamado del otro. Empero en ambos tipos de silencio hay una responsabilidad anárquica, una significación anterior a todo dicho lingüístico.

PRIMER CAPÍTULO
EI SILENCIO: DE LA EXISTENCIA AI EXISTENTE

Introducción al problema del primer capítulo:

El primer capítulo de nuestra investigación tiene por objetivo atender a dos modos en que Emmanuel Levinas expresa el silencio en *De la existencia al existente*, (1947). El primer modo es que el silencio remite a la existencia impersonal anónima, es decir, el ser en general. El segundo modo de evocar el silencio es que este remite a la subjetividad-existencial de ser consigo mismo en soledad, es decir, el silencio de alguna manera abre la posibilidad de experimentar la soledad solipsista de la subjetividad. Asimismo, observamos que en *De la existencia al existente*, Levinas comienza a plantear la salida del yo hacia la alteridad, empero, en la conferencia, “*El tiempo y el otro*” (1947), encontramos nuevos elementos para salir al encuentro con la exterioridad de la alteridad.

Ahora bien, para nuestro filósofo la existencia impersonal anónima no remite a nada: no hay existentes fácticos en el mundo e incluso mi subjetividad se encuentra suspendida en la nada: en el horror del *hay* anónimo, en su plenitud pura: es un vacío atmosférico lleno de nada, este silencio anónimo es inhumano para Levinas porque no hay seres fácticos, no hay entes, no hay subjetividades. Ante este problema, Levinas se pregunta ¿cómo salir de la existencia anónima del *hay* en general?

Levinas propone dos brechas: la primera de ella es el sueño, menciona que cuando la conciencia está en vela y atiende al llamado del sueño esta retorna a su mismidad, a su hogar – es el retorno de Ulises a Ítaca: su patria natal – en el sueño devine una conciencia, de tal forma que quebranta la noche en vela, es decir, el horror de *hay* anónimo. La otra vía que propone y describe es por medio de la hipóstasis, en donde el existente se apodera de la existencia impersonal anónima, de tal forma que surge un ente, un existente que da sentido a la existencia, por consiguiente, la existencia anónima deja de ser impersonal, se convierte en atributo del ente. Se genera, pues, una subjetividad libre de poder: ser-en-el-mundo, se trata de una existencialidad fáctica. Sin embargo, el precio de existir conlleva a un encadenamiento respecto de sí, no hay una libertad como tal, puesto que soy esclavo de mi libertad, es decir, de hacerme cargo de mi ser fáctico (mismidad).

Aunado a lo anterior, el silencio remite también, según Levinas, a la facultad de vivenciar esa asociación silenciosa del existente consigo mismo, es decir, es un enroscamiento de ser sí-mismo en silencio, en soledad es el encadenamiento pleno del solipsismo generado en la

hipóstasis. Sin embargo, para Levinas, el existente se encuentra solo pero no en el sentido de abandono, sino más bien, de ser él mismo en soledad. Si bien, es cierto que el existente se encuentra con objetos y alimentos que vienen desde la facticidad del mundo: estos objetos vienen de fuera, pero el existente es quien da claridad a los objetos, y entonces es como si vinieran desde el interior de la soledad subjetiva. Para Levinas, en el mundo de la luz no acontece un interlocutor, es decir, no hay alteridad, no hay, pues, una sociabilidad frente al otro, un otro que no es un alter ego. De tal manera que el existente en tanto que subjetividad no remite a una alteridad. Ante dicha objeción, surge otra pregunta filosófica en Levinas: ¿cómo salir del existente y/o subjetividad generada en la hipóstasis?

Aunado a lo anterior el joven Levinas no solo insiste en quedarse en el modo en que el silencio remite a la existencia anónima, de ahí el anhelo de salir de la existencia anónima (ser en general) a través del sueño y la hipóstasis: en donde se genera la existencia personal, el segundo modo de ser que remite al silencio solipsista de la subjetividad. Sin embargo, Levinas también insiste y anhela salir de este segundo silencio y que es el modo de ser de la subjetividad existencial; porque como hemos mencionado en la subjetividad del existente no hay alteridad, no hay sociabilidad: esta objeción de salir de la subjetividad del existente se puede deslumbrar en los últimos apartados en *De la existencia al existente* (1947); tema que vuelve a resonar en la conferencia “El tiempo y el otro” (1947), y en donde se perfila con más claridad la respuesta a la pregunta ¿cómo salir del silencio que remite a la subjetividad del existente? En un primer momento menciona que los alimentos son una brecha para salir de la subjetividad, sin embargo, a Levinas le parece que no es una vía genuina como tal porque argumenta que los alimentos²⁴ aun pertenecen a la luz del existente. De esto se desprende que el joven Levinas introduzca el término de la muerte como alteridad, según Levinas, la muerte es algo que escapa a la luz del conocimiento. Ahí el existente pierde su virilidad de poder. La muerte es un misterio al margen de la subjetividad existencial, la muerte rompe²⁵ el silencio de la soledad del existente. De tal manera que a través de la muerte se suspende el silencio de la soledad solipsista de la subjetividad generada en la hipóstasis. Para Levinas, la muerte es el acontecimiento-trascendente del misterio que escapa a la luz de

²⁴ Levinas, Emmanuel, *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 102-103.

²⁵ *Ibid.*, p. 116.

la subjetividad del existente. Finalmente sostiene que el misterio de la alteridad es lo femenino: algo que escapa al poder de la luz del existente.

1.1 Silencio: existencia anónima.

En el célebre texto *De la existencia al existente* (1947), Emmanuel Levinas evoca de una manera muy elocuente el problema filosófico de la existencia anónima. Para comprender dicha objeción, Levinas se apoya en la facultad de la imaginación para describir con un lenguaje ontológico el carácter esencial del ser anónimo. “Imaginemos de manera [...] hipotética el retorno a la nada de todos los seres: cosas y personas.”²⁶ Ahora bien, ¿qué es lo que ha quedado al suspender toda la realidad fáctica del mundo? “Tras esta destrucción imaginaria de todas las cosas no queda ninguna cosa [...] como tal.”²⁷ Empero, esta ninguna cosa es el desierto insólito de la nada del ser. La ausencia de toda la realidad es el acontecimiento anónimo del *hay*, es el ser en general: esta indeterminación no remite a ningún sustantivo, no acontece nada que albergue la existencia anónima, no hay un recipiente que dé un soporte teórico, ni técnico. Así pues, esta existencia impersonal anónima rehúye a tomar una forma personal. Para Levinas, la existencia impersonal anónima remite al vacío, al murmullo del silencio del ser anónimo. Asimismo, esta existencia anónima del ser en general trasciende en términos epistemológicos tanto la percepción interna de la conciencia, como la percepción externa del mundo, es decir, no hay una correlación intencional sujeto-objeto (*res-extensa/res-cogitans*), no hay cabida para esta distinción epistemológica en el contexto del ser en general, podemos decir, que no hay una descripción fenomenológica de las cosas fácticas.

Según Levinas, “la noche es la experiencia anónima del *hay* [...] cuando las formas de las cosas se disuelven en la noche, la oscuridad de la noche, que no es un objeto ni una cualidad de un objeto, invade como una presencia.”²⁸ Cuando acontece la noche no se ejecuta el acto de hacerse cargo de absolutamente nada: no hay la facultad de aprehender o señalar un esto, un aquello, no hay algo. No obstante, esta ausencia universal de las cosas es inevitablemente una presencia: esta ausencia en tanto que presencia anónima invade, empero, ninguna cosa nos responde, no hay discurso. El silencio es inherente y remite a la existencia

²⁶ Levinas, Emmanuel, *De la existencia al existente*, Madrid, Arena Libros, 2006, p. 69.

²⁷ Levinas, Emmanuel, *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993, p.84.

²⁸ Levinas. Op.cit., p. 70.

anónima, “la voz de ese silencio se oye, y espanta como el silencio de los espacios infinitos del que habla Pascal. *Hay* en general, sin que importe lo que hay, sin que pueda apegarse a un sustantivo”²⁹, porque no hay mundo exterior, no hay un yo que pueda nombrar los objetos, puesto que nuestro propio yo está despersonalizado y/o desubjetivizado por la noche del ser anónimo.

Sin embargo, Levinas evoca un lenguaje ontológico para describir la ausencia de la existencia anónima que no remite a un sustantivo – en todo caso, se puede recurrir a una fenomenología para describir la no presencia o la ausencia de las cosas. – Este ser anónimo es descrito como un campo de fuerzas, como una atmósfera densa en donde acontece un vacío³⁰ lleno de sentido. Entonces, no hay un vacío como tal, puesto que la noche invade ese vacío como una presencia anónima, la oscuridad de la noche es un contenido atmosférico lleno de nada. Esta nada es un murmullo de silencio: “una tranquilidad que constituye una sorda amenaza indeterminada”³¹, no hay un ser determinado objetivado que pueda tener un sentido adscrito a un discurso y/o dicho lingüístico. Ante esta indeterminación “se perfila la presencia pura y simple del *hay*. Frente a esta invasión oscura del *hay* anónimo “es imposible envolverse en uno, encerrarse o aislarse en su concha de reposo [...]”³², precisamente porque el ser anónimo en general invade como una mancha oscura a toda la realidad, somos sumergidos ante la nada de la presencia anónima. “La oscuridad no sólo modifica los contornos de las cosas ante la visión, sino que las remite al ser indeterminado, anónimo.”³³ – Cabe hacer mención – que estos análisis de la existencia impersonal, varias veces evocado por Levinas, no pretende ilustrar la noche como la antítesis del día. “Puede hablarse de noche en pleno día: los objetos iluminados pueden aparecernos como a través de su crepúsculo”³⁴ en el horror de *hay* anónimo. El horror de la presencia anónima ha despojado nuestra conciencia, no hay una noción de existir, es decir, no hay una náusea existencialista, nuestra

²⁹ Levinas, Emmanuel, *De la existencia al existente*, Madrid, Arena Libros, 2006, p. 70.

³⁰ Cuando Levinas alude al vacío como una atmósfera densa pero llena de sentido, me recuerda un poco, a las perspectivas teóricas de la física cuántica. Para la física cuántica el vacío no es un vacío como tal. Es un vacío lleno de energía atmosférica: es como un campo de energía. “Algo parecido cuando se acerca una concha vacía a la oreja, como si el vacío estuviera lleno, como si el silencio fuera un ruido” Véase en *Ética e Infinito*, p. 44.

³¹ Levinas. *Op.cit.*, p. 71.

³² Levinas, Emmanuel, *De la existencia al existente*, Madrid, Arena Libros, 2006, p. 71.

³³ *Ibid.*, p. 71.

³⁴ *Ibid.*, p. 72.

subjetividad está despersonalizada. ¿Cómo salir de esta presencia anónima del ser en general? O ¿acaso es imposible evadir el horror del *hay*, no hay posibilidad incluso para la muerte, es como una eternidad sin salida? Al respecto, menciona Levinas: “ese retorno de la presencia en la negación, esta imposibilidad de evadirse de una existencia anónima e incorruptible constituye lo más profundo de lo trágico shakesperiano. La fatalidad de la tragedia antigua se vuelve la fatalidad del ser irremisible.”³⁵ E incluso este horror anónimo no nos revela el peligro de la muerte, tampoco afirma el peligro del dolor, puesto que no hay ese sentimiento ante la angustia de existir. No es como en Heidegger, es decir, “la nada pura de la angustia, no constituye el *hay* anónimo [...]”³⁶ El ser anónimo más bien ejecuta esa existencia perpetua sin salida: “el horror de la noche, sin salida y sin respuesta es la existencia irremisible. «Ay, mañana habrá que seguir viviendo», mañana, contenido en el infinito del hoy. Horror de la inmortalidad, perpetuidad del drama de la existencia.”³⁷ Es la atmósfera infinita de una presencia impersonal de un vacío, de un silencio inhumano sin salida. De tal manera que el silencio en Levinas remite, pues, a la existencia impersonal anónima.

Levinas, también, alude al insomnio del sueño para explicar la experiencia del ser anónimo: cuando nos sustraemos de la llamada del sueño estamos en vela: “esta vigilancia del insomnio que mantiene abierto nuestros ojos no tiene objetos, es el retorno mismo de la presencia en el vacío dejado por la ausencia.”³⁸ Estamos, pues, vacíos ante la expectativa de captar un objeto en la realidad, somos arrebatados por la fatalidad del ser anónimo. No hay, pues, un soporte que le dé un sentido. En esta vela anónima “todos mis pensamientos están suspendidos en la nada.”³⁹ Solo una conciencia que retorna al sueño pone límite a la experiencia anónima del ser: el yo abandona la atmósfera del anonimato. Empero, hasta el momento, hemos tratado el problema ontológico del ser en general y que es uno de los modos como Levinas anuncia el silencio, sin embargo, uno de los grandes esfuerzos en Levinas es salir del anonimato esencial del ser en general, porque para nuestro autor: el silencio evocado hasta el momento remite a la ausencia total de las cosas, dicho, en otros términos, es un silencio inhumano porque no hay entes, no hay humanos, no hay existentes en tanto que

³⁵ Ibid., p. 74.

³⁶ Ibid., p. 74.

³⁷ Ibid., p. 75.

³⁸ Ibid., p. 81.

³⁹ Ibid., p. 82.

subjetividades. Tal vez, la existencia anónima representa el fin de la humanidad de los seres fácticos-existentes.

1.2 Insomnio, hipóstasis, existente y silencio.

En el apartado anterior se esbozó el problema general de la existencia anónima, pero como hemos mencionado, Levinas busca una vía para escapar del horror anónimo del *hay*. Dicho esto, Levinas se pregunta: ¿cómo salir de la existencia impersonal anónima? El filósofo lituano expone dos vías para omitir el horror del ser anónimo, en un primer momento, apunta por la vía del sueño: sostiene que cuando la conciencia atiende al llamado del sueño esta de inmediato se retira de la existencia anónima. “La conciencia ha parecido que contrasta con el *hay* anónimo [...] gracias a su posibilidad de olvidarlo y de dejarlo en suspenso, gracias a su posibilidad de dormir.”⁴⁰ Acostarse y atender al sueño es poner un límite al carácter esencial del anonimato. Dormir es retornar al lugar de la conciencia es poner fin al velamiento anónimo del insomnio, por consiguiente, la conciencia encuentra un reposo, una base, un espacio es, pues, una retirada a su patria, a su casa, es el retorno de Ulises a su ciudad natal. La conciencia desligada del ambiente atmosférico de la nada, encuentra una localización en donde se yergue: es la localización de un cuerpo celeste en el firmamento del espacio infinito. Esta retirada de la conciencia permite tener una relación personal consigo mismo: una intencionalidad, se gesta, pues, un carácter individual. Levinas, también, afirma que “el cuerpo es el advenimiento mismo de la conciencia”⁴¹ el cuerpo es la casa del alma, es el hogar de la conciencia. “La conciencia tiene una base, a partir del descanso, a partir de esa posición en el sueño, a partir de esa relación única con el lugar, así es como llega la conciencia,”⁴² y al mismo tiempo es una retirada, ante el ser anónimo en general. En un segundo momento, Levinas afirma que la hipóstasis es un medio para escapar del anonimato. Empero, ¿qué es la hipóstasis? Es un medio por el cual “un existente entra en relación con su existir”⁴³, es decir, el ente o el existente se apodera de la existencia anónima, y de esta forma de proceder se afirma un sujeto, una subjetividad en un terreno sólido del espacio fáctico del mundo. Asimismo, la hipóstasis representa un sustantivo, pero también representa y/o

⁴⁰ Levinas, Emmanuel, *De la existencia al existente*, Madrid, Arena Libros, 2006, p. 84.

⁴¹ *Ibid.*, p. 89.

⁴² *Ibid.*, p. 87.

⁴³ Levinas, Emmanuel, *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 88.

significa la superación del *hay* anónimo. De tal modo, que en el *hay* anónimo emerge un ente, una subjetividad. Digamos que el ente hace una especie de contrato en la economía general de ser, al respecto Levinas menciona:

El ente – lo que es – es el sujeto del verbo ser y, por eso, ejerce un dominio sobre la fatalidad del ser, convertido en su atributo. Existe alguien, que asume el ser [...]. A través de la hipóstasis, el existente es una conciencia, puesto que la existencia está localizada y puesta. [...], esta apropiación de la existencia mediante un existente que es el «yo», [...] es pues, el paso mediante el cual el verbo innombrable ser se muda, es decir, se muda a un sustantivo.⁴⁴

La hipóstasis es la salida de sí, es decir, de ser un existente de ser una libertad, es la posibilidad de tener un comienzo, de tener una narrativa histórica, es el acontecimiento ontológico de existir, de tener una atributo, de ser una conciencia intencional, el acontecimiento de existir a través de la hipóstasis es un acontecimiento que parte de sí: “un puro acontecimiento que debe expresarse en un verbo; y, sin embargo, por otra parte, hay una especie de mutación en ese existir, hay algo existente. Es esencial considerar el presente en el límite del existir y en el que, como fusión del existir, se transmuta ya en existente.”⁴⁵ El existente es dueño de su existir: ejerce poder sobre su existencia. Dicho, en otros términos, el existente es quien da sentido a la existencia anónima. “El ente [...] es como un alba de claridad en el horror de “hay”, de un acontecer [...] en el que el sol se levanta, en el que las cosas aparecen por ellas mismas. Ligamos entonces el ser a lo existente, ya el “yo” domina ahí a los existentes que posee.”⁴⁶ Podemos decir, que la hipóstasis es el poder del origen, es la posibilidad del nacimiento: de ser existencialidad pura, una materialidad fáctica. Así pues, en Levinas el existente se presenta como potencia como virilidad de ser en el mundo (una existencialidad fáctica).

1.3 Luz: libertad y conciencia

Hasta el momento hemos visto como Emmanuel Levinas propone, al parecer dos vías para salir de la existencia anónima, a saber, el sueño y la hipóstasis. Hemos visto que a través de la hipóstasis se genera un existente, una conciencia, una libertad, sin embargo, “la hipóstasis,

⁴⁴ Levinas, Emmanuel, *De la existencia al existente*, Madrid, Arena Libros, 2006, p. 101.

⁴⁵ Levinas, Op. Cit., p. 90.

⁴⁶ Levinas, Emmanuel, *Ética e infinito*, Madrid, La balsa de las medusas, 1991, p. 49.

al participar en el *hay*, se reencuentra como soledad, como lo definitivo del encadenamiento de un yo a su sí-mismo”⁴⁷, es decir, esta liberación respecto de sí conlleva a un esfuerzo de ser sí-mismo. El existente que ha asumido su existencia, esta esclavizado a su ser. La libertad de ser-sí-mismo supone un esfuerzo y trabajo, estamos entregados a la faena incesante. Para ilustrar esto, Levinas cita a Baudelaire:

La existencia [...] aparece a la vez como irremediamente eterna y como abocada al castigo: sempiternamente, ¡por desgracia!, tendremos que desollar la tierra árida, y empujar un pesado arado bajo nuestros pies sangrantes y desnudos, y quizá en un país desconocido. El esfuerzo no es, pues, sólo, la forma con la que el amo prefiere hacer que el esclavo lleve la marca de su servidumbre.⁴⁸

La libertad remite a un esfuerzo, a un trabajo, además, llama a una responsabilidad de hacerme cargo de mi ser-en-el-mundo, no hay, pues, una libertad en el sentido pleno de la palabra, puesto que tengo que cuidar de mi «yo». “El precio que se paga por la posición del existente es el hecho mismo de no poder separarse de sí.”⁴⁹ Entonces, “la libertad del presente no es ligera como la gracia, sino un peso y una responsabilidad. Se ejecuta un encadenamiento positivo a sí: el yo es irremisiblemente sí-mismo.”⁵⁰ El inicio del presente es el inicio de la responsabilidad respecto de sí-mismo. “La identidad no es una relación inofensiva consigo mismo, sino un estar encadenado a sí-mismo. El comienzo está cargado de sí mismo; es un presente de ser, no de ensueño.”⁵¹ La libertad del existente está limitada por la responsabilidad de hacerse cargo de sí-mismo: “un ser libre que ya no es libre porque es responsable de sí-mismo” – vaya paradoja – No puedo deshacerme de la sombra de mi identidad ontológica de ser. “Esta relación consigo mismo es, como en la novela de Blanchot *Aminadab*, relación con un doble encadenado a mí, un doble viscoso: el yo no puede desprenderse precisamente por ser yo.” Al respecto, Levinas menciona:

Considerar la relación entre *yo* y *sí mismo* como constitutiva de la fatalidad de la hipóstasis no es convertir una tautología en un drama. Ser yo comporta un encadenamiento a sí, una imposibilidad de deshacerse de sí. El sujeto retrocede

⁴⁷ Levinas, Emmanuel, *De la existencia al existente*, Madrid, Arena Libros, 2006, p. 102.

⁴⁸ Ibid., p. 38. Este pasaje de Baudelaire me recuerda también a un pasaje del libro de Génesis: Cuando el hombre es desterrado del jardín del Edén, por la Rebelión de ser libre en el yugo del pecado de la esclavitud (la caída del ser humano): “Con penosos trabajos comerás de ella todos los días de tu vida. La tierra te producirá cardos y espinas. Te ganarás el pan con el sudor de tu propia frente” (Génesis: 3 17-19).

⁴⁹ Levinas, Emmanuel, *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993, p.92.

⁵⁰ Ibid., p. 107.

⁵¹ Ibid., p. 93.

ciertamente con respecto a sí, pero ese movimiento de retroceso no es la liberación. Es como si se le dejara cuerda a un prisionero sin desatarlo [...]. Cuando Orestes dice: «...Y salvarme de mí mismo todos los días», o cuando Andrómaca se lamenta: «Cautiva, siempre triste, inoportuna para mí misma», la relación consigo mismo que expresa esas palabras sobrepasa la significación metafórica. [...]. Ahí está su tragedia: el sujeto existe a partir de sí, y ya consigo o contra sí. Aun siendo libertad y comienzo, es portador de un destino que domina ya está libertad misma. Nada es gratuito. La soledad del sujeto es más que un aislamiento de dos; ese otro que «yo» corre como una sombra que acompaña al yo [...]. Mi ser se duplica en un deber: estoy a cargo de mí mismo. En esto consiste la existencia material.⁵²

El hecho de ser libre y tener una conciencia no es solo orgullo, virilidad y poder, sino que también, representa el hecho de ser esclavo de su propia libertad de ser sí-mismo. Además, para Levinas este encadenamiento de ser presa de sí remite a una soledad silenciosa con su ser: “el encadenamiento respecto de sí es la imposibilidad de deshacerse de sí mismo. Empero [...] no sólo encadenamiento a un carácter, a unos instintos, sino a una asociación silenciosa consigo mismo. Ser yo no es sólo ser para sí, es también ser consigo.”⁵³ Entonces, el segundo modo de evocar el silencio en Levinas remite a la soledad solipsista del existente, esta capacidad de ser consigo mismo en silencio. La hipóstasis es la desdicha de existir en soledad. “El sujeto en soledad remite al hecho mismo de que es un existente”⁵⁴ – Cabe hacer mención – que si bien, el existente en el mundo de la luz, no se encuentra con una alteridad distinta a él, pero si encuentra un mundo de cosas de materia, y, de hecho, es el existente quién da luz y/o sentido a los objetos, aunque estos objetos existan en el exterior, pero la claridad que el existente les infunde a los objetos es como si vinieran de la interioridad de la subjetividad, el mundo de la luz es sinónimo de soledad. El existente tiene una correlación intencional con la materia de la realidad sensible; pero el existente es quien brinda el soporte para mirar con claridad a los objetos de la realidad fáctica. “Los objetos dados, estos seres vestidos, son otra cosa que yo mismo, pero son míos. Ilustrados por la luz, tiene un sentido y, por consiguiente, son como si vinieran de mí.”⁵⁵ Es como si el mundo ofreciera los objetos a la subjetividad, y de esta forma la subjetividad se apodera de ellos en el elemento de la luz. “El mundo y la luz son soledad: en el universo comprendido, estoy, solo, es decir, encerrado en una

⁵² Levinas, Emmanuel, *De la existencia al existente*, Madrid, Arena Libros, 2006, pp. 107-108.

⁵³ *Ibid.*, p. 107.

⁵⁴ Levinas, Emmanuel, *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 107.

⁵⁵ Levinas. *Op. Cit.*, p.103.

existencia definitivamente una.”⁵⁶ Esta perspectiva del joven Levinas, me recuerda un poco a la perspectiva epistemológica de Platón, Husserl y Descartes: la conciencia, la razón es quien da sentido y claridad, empero, Levinas lo hace desde un aspecto existencial, es decir, el existente generado en la hipóstasis es quien da sentido a la realidad desde la facticidad existencial.

Ahora bien, la hipóstasis ha hecho posible que el existente ejerza dominio sobre la existencia anónima: en donde emerge una subjetividad libre de ser sí-misma, sin embargo, esta existencia se encuentra sola: es una existencia solipsista, si bien, Levinas, ha mostrado en su reflexión el paso de la existencia anónima al existir personal, es decir, el mundo ya no es un ser anónimo, sino que hay un existente personal y firme en el espacio. Empero, Levinas se encuentra con otro problema filosófico, a saber, el problema de la alteridad y la sociabilidad, y, es el inicio del devenir del gran proyecto filosófico levinasiano. Para el joven Levinas: el silencio que remite a la subjetividad personal del existente no acontece la relación social pluralista con el «otro» – Cabe hacer mención – que para Levinas, el otro en tanto que absolutamente otro, no es la subjetividad generada en la hipóstasis. Asimismo, el otro no es captable como los objetos fácticos en el mundo de la luz. “La relación con el otro no podría pensarse como un encadenamiento a otro yo; ni como la comprensión del otro que hace desaparecer su alteridad. Para Levinas el otro no se aprehende por el conocimiento de la luz del existente. “La luz nos hace dueños del mundo exterior, pero es incapaz de encontrarnos con un interlocutor.”⁵⁷ El joven Levinas se planteará una nueva pregunta filosófica, a saber, ¿cómo salir de la soledad del existente generada en la hipóstasis? Esta pregunta es una inquietud que se hace patente en *De la existencia al existente* (1947) misma que aparece en la conferencia “*El Tiempo y el otro*” (1947); y es en esta conferencia en donde podemos ver de manera más precisa los conceptos levinasianos que sirven como una brecha para salir de subjetividad generada en la hipóstasis. Los conceptos levinasianos tendrán varios matices, por ejemplo, en un primer momento menciona que los alimentos son un camino para salir de la subjetividad, sin embargo, menciona que no es vía genuina porque los alimentos aún están del lado del goce de la subjetividad. Posteriormente sostendrá, que “la muerte” y “lo

⁵⁶ Ibid., p.103.

⁵⁷ Levinas, Emmanuel, *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 105.

femenino” es una vía para salir del silencio solipsista de la subjetividad-existente. Tema que tocaremos en el siguiente apartado de nuestra investigación.

1.4 Los alimentos, sobre la muerte y lo femenino como categorías pre-teoréticas de la alteridad.

El problema filosófico de la existencia y del existente ha generado en Levinas el problema de la sociabilidad y de la alteridad. Si bien, Levinas no pretende retornar ni a la existencia anónima, puesto que en ella no se gesta la mismidad de la subjetividad, ni de la alteridad, no hay nada que intuir en la existencia anónima. Pero, tampoco pretende quedarse en la subjetividad solipsista del existente, puesto que no da cuenta del otro, uno otro que no es un *alter ego*, no es otra subjetividad.

No es una conciencia empática como menciona Husserl en *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1994). Recordemos que el autor de la fenomenología se aproxima a analizar la alteridad y/o la subjetividad ajena, a partir de la constitución de la conciencia empática, esto es, en palabras de Husserl: “la empatía, que es, sin embargo, una forma espacial de la experiencia empírica. En ella el *yo* que tiene una empatía, tiene a la vez experiencia de la vida anímica, o más precisamente, de la conciencia de otro *yo*.”⁵⁸ Levinas es más radical, menciona que la conciencia gestada en la hipóstasis no da cuenta de la alteridad en un sentido radical, porque la conciencia del existente es un retorno a su patria a su mismidad; por el contrario, la alteridad está al margen de la luz de la conciencia-ontológica.

¿Cómo salir de la conciencia y/o subjetividad solipsista? Para responder a esta pregunta, Levinas menciona que los alimentos que el mundo ofrece, estos parecieran brindarle una liberación respecto de su mismidad. El goce de los alimentos le ofrece una “distancia de sí-mismo.”⁵⁹ Es como si en el disfrute de los alimentos distrajeran a la conciencia del existente. Es decir, el existente queda envuelto en los objetos y/o alimentos que le placen. Sin embargo, para Levinas no hay una liberación respecto de sí, porque “todo goce, es a la vez sensación, es decir, conocimiento y luz.”⁶⁰ Empero, Levinas piensa, más bien, que los alimentos ofrecen

⁵⁸ Edmund, Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 122-123.

⁵⁹ Levinas, Op. Cit., p. 107.

⁶⁰ Levinas, Emmanuel, *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 108.

un olvido de sí-mismo, pero un olvido momentáneo-temporal, pero no una salida de sí en el sentido radical de la palabra, por consiguiente, los alimentos no ofrecen una vía prudente y genuina para salir de la soledad solipsista. El goce de los alimentos se da siempre desde la estructura ontológica de la conciencia del existente. El gozo es el hecho existencial de estar feliz en su mismidad. La suficiencia del gozar acentúa el egoísmo o la ipseidad del Ego respecto de sí. Cómo diría más tarde Levinas en *Totalidad e infinito* (1971) “El gozo, [...] en todo caso es una retirada a sí, una involución.”⁶¹ La felicidad del gozo es estar en su mismidad solipsista. El goce de los alimentos no omite, pues, el espacio iluminado y solitario de la subjetividad. “[...] La conciencia está sola. En este sentido, el conocimiento nunca encuentra en el mundo algo verdaderamente diferente. Tal es la verdadera profundidad del idealismo.”⁶² El espacio que separa a la conciencia de los objetos o de los alimentos, siempre es una distancia que se ha de conquistar en el espacio. El existente siempre tiene un horizonte espacioso al cual ir, pero siempre retorna a su mismidad para darles un soporte. –Cabe hacer mención – que el existente en Levinas no es un espectro idealista a-priori, es una estructura existencial en donde deviene una conciencia, sin embargo, hay un regreso a la luz de la conciencia del existente, es una inteligibilidad fáctica respecto de sí “que reduce toda experiencia a su mismidad.”⁶³ Pero esta reducción es desde un aspecto existencial-ontológico. Los materiales y/o los objetos con los que me encuentro en el mundo dado son comprendidos y trabajados por mi subjetividad existencial. El gozo, como hemos mencionado es una retirada a la facticidad autóctona de la conciencia.

Levinas ha analizado que el gozo de los alimentos materiales no brinda esa salida elocuente respecto de sí, siempre hay este retorno a la luz del existente. Levinas piensa que la muerte es un camino más viable y auténtico para salir de la esclavitud de la subjetividad. Para Levinas, la muerte supone el fin del heroísmo, de la virilidad y del orgullo de la subjetividad, es decir, la muerte no es comprensible bajo la lupa luminosa de la subjetividad. “La muerte como misterio supone una quiebra de ese modo de concebir la experiencia. [...] La muerte anuncia un acontecimiento en donde el sujeto ya no es dueño respecto de sí.”⁶⁴ El sujeto ya no puede poder, ha perdido su dominio de ser, deviene una subjetividad pasiva – la

⁶¹ Cfr. Levinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 137.

⁶² Levinas, Op. Cit., p. 108.

⁶³ Levinas, Emmanuel, *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 108.

⁶⁴ Ibid., p. 111.

muerte es límite del idealismo – El misterio de la muerte es algo incognoscible para la luz, la muerte no es un presente: “cuando eres, ella no es y, si ella es, tú no eres.”⁶⁵ La muerte nunca es asumida, es un porvenir indeterminado. Tras la muerte la subjetividad ya no es responsable respecto de sí, ha desaparecido el yugo de la esclavitud de su mismidad. Al respecto el filósofo de la alteridad afirma:

¿Qué consecuencias podemos extraer de este análisis de la muerte? La muerte se convierte en el fin de la virilidad del sujeto, de esa virilidad que la hipóstasis hizo posible en el seno del ser anónimo y que se manifiesta en el fenómeno del presente, en la luz. No se trata de que haya empresas que resulten imposibles para el sujeto, o de que sus poderes sean de algún modo finito, la muerte no anuncia una realidad contra la que nada podemos, contra la que nuestro poder es insuficiente; ya en el mundo de la luz surge muchas realidades que superan nuestra fuerza. Lo importante de la inminencia de la muerte es que, a partir de cierto momento, ya no podemos poder. Es ahí donde el sujeto pierde su dominio de sujeto.⁶⁶

Para Levinas, la muerte representa la imposibilidad de tener un proyecto, pero al mismo tiempo, nos aproxima y/o nos relaciona con el misterio de lo absolutamente otro, esta alteridad no se determina en la luz de la subjetividad, ni en el goce de los alimentos, está al margen del poder de la subjetividad. Entonces la muerte nos hace salir de nuestra soledad, es decir, “la muerte no confirma mi soledad, sino que, al contrario, la rompe.”⁶⁷ La muerte en tanto que alteridad hace posible un existir pluralista. Es menester decir, que lo plural en Levinas, no hace referencia frente a subjetividades-existentes, sino que se refiere a un existir pluralista con algo que es distinto a mí: la alteridad por excelencia. “En verdad lo otro que se anuncia [...] a través de la muerte no posee; ese existir como el sujeto lo posee; su poder sobre mi existir es misterioso; no ya desconocido sino incognoscible, refractario a toda luz.”⁶⁸ Por consiguiente, para Levinas, el otro no es un yo, no es un existente (sí-mismo), no participa de una experiencia en términos de igualdad, sino que es una relación asimétrica. “El otro representa la exterioridad absoluta respecto a un yo definido por la condición de separación.”⁶⁹ En suma lo otro no aparece en mi campo fenoménico de mi percepción, no es una relación empática, ni una correlación intencional. La relación con el otro es un misterio desde su exterioridad absoluta, es una relación diferente al contexto de la luz del existente.

⁶⁵ Ibid., p. 112.

⁶⁶ Ibid., p. 115.

⁶⁷ Ibid., p. 116.

⁶⁸ Ibid., p. 116.

⁶⁹ Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996, p. 196.

La muerte hace posible la relación con la alteridad, es una relación con el porvenir que no es posible aprehender, es un porvenir totalmente diferente a la espacialidad en donde se aísla y se encuentra el existente. En cambio, “el porvenir es aquello que no se capta, aquello que cae sobre nosotros y se apodera de nosotros”. El porvenir es la exterioridad absoluta del otro. El filósofo de la alteridad menciona:

Acabamos de mostrar la posibilidad del acontecimiento a propósito de la muerte. Hemos opuesto esta posibilidad del acontecimiento, en la que el sujeto ya no es dueño del acontecimiento, a la posibilidad del objeto, del cual el sujeto es siempre dueño y con el cual, en suma, está siempre a solas. Hemos caracterizado este acontecimiento como misterio precisamente porque no puede ser anticipado, es decir, aprehendido; no puede caber en un presente o, si lo hace, entra en él como lo que no tiene cabida. Pero la muerte es anunciada de esta manera como la otredad por excelencia [...] ⁷⁰

La muerte abre la puerta para salir de la soledad del existente generada en la hipóstasis, ¿pero acaso no se trata de violentar la subjetividad del existente de mitigar su libertad? Para Levinas no se trata de una aniquilación de la libertad del yo (del existente), sino que el filósofo de la alteridad pretende aproximarse a una sociabilidad al margen del conocimiento intelectual de la luz, además, sus esfuerzos teóricos y filosóficos apuntan a salir de la soledad solipsista, ya que desde esta perspectiva el existente se encuentra esclavizado en su libertad: la subjetividad no instaura la sociabilidad, sino que el otro es quien instaura una sociabilidad. “La muerte en tanto que anuncia al otro no desafía la debilidad de mis poderes, sino mi poder de poder”⁷¹; el otro me llama a una sociabilidad asimétrica sin paralelo. – Posteriormente, Levinas sostendrá – que el otro no limita mi libertad, sino que más bien llama a una responsabilidad anárquica. Para Levinas la relación con el misterio del porvenir parece cumplirse en el tiempo: una relación cara a cara, “la invasión del porvenir por parte del presente no acontece al sujeto solitario, sino que es una relación intersubjetiva. La condición del tiempo es una relación entre seres humanos.”⁷² La muerte⁷³ hace posible una relación con el porvenir con el misterio del otro. Vencer a la muerte significa mantener una relación con la alteridad, es

⁷⁰ Ibid., p. 118.

⁷¹ Cfr. Levinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 211.

⁷² Op. Cit., p. 121.

⁷³ La muerte no es algo negativo para Levinas, ya que como hemos dicho, nos brinda una brecha para salir respecto de sí, de nuestro encadenamiento. Algo parecido y diferente como en el diálogo del *Fedón*: el alma es liberada a través de la muerte, la muerte no representa el fin. ¿Dónde está, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón? (Véase en 1 Corintios 15: 56-57)

una relación pasiva del existente respecto a la alteridad. No, es pues, la dialéctica de la interioridad del existente que inaugura esa relación cara a cara es el devenir de la exterioridad del otro quien fija la relación social cara a cara, pero es una relación no contemporánea. La relación con la alteridad es anterior a toda iniciativa frente al poder de la subjetividad. El otro en tanto que otro absoluto es aquello que yo no soy; la alteridad no acontece en el espacio simétrico en condición de igualdad. Para ilustrar este espacio no simétrico, Levinas dice, el otro es la «viuda», «el pobre» y «el huérfano», “mientras que yo soy el rico y el poderoso.”⁷⁴ El espacio intersubjetivo no es, pues, simétrico; sino que por el contrario es asimétrico no contemporáneo.

Ahora bien, para el joven Levinas lo femenino remite a la alteridad por excelencia, es decir, lo femenino es el misterio de la alteridad, es aquello que no se engloba en el marco del poder de la subjetividad – Cabe hacer mención – que lo femenino en tanto que otro, no evoca esta idea “romántica de la mujer misteriosa y desconocida.”⁷⁵ En palabras de Levinas: “Lo que me parece importante en esta noción de lo femenino no es únicamente lo incognoscible, sino cierto modo de ser que consiste en hurtarse de la luz.”⁷⁶ Digamos que la categoría pre-ontológica de lo femenino es aquello que escapa al espacio luminoso de la subjetividad solipsista, escapa la virilidad del poder del existente. Lo femenino es, pues, valga la redundancia, un acontecimiento diferente al proceder del espacio intencional de la luz. Según Levinas, “La forma de existir de lo femenino consiste en ocultarse, y el hecho mismo de esta ocultación es precisamente el pudor.”⁷⁷ De modo que lo femenino no se da a la luz como los objetos en la facticidad espacial ante la subjetividad, digamos que no hay esta correlación intencional noesis-noema. Lo femenino es un refractario a nuestro poder, es decir, lo femenino aparece como el límite del poder de la subjetividad totalizante, precisamente porque escapa a nuestro dominio, sobrepasa nuestra capacidad de aprehender, el pudor misterioso de lo femenino es por ello por lo que es algo refractario a la luz de la subjetividad. Lo misterioso de lo femenino constituye su alteridad inabarcable. Finalmente, lo femenino es otra vía para salir de la subjetividad errante generada en la hipóstasis.

⁷⁴ Levinas, Emmanuel, *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993, p.127.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 129.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 130.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 130.

Conclusiones del primer capítulo:

Hemos tratado el problema filosófico de la existencia y el existente: que son dos formas en las que el joven Levinas evoca el silencio, es decir, en un primer momento el silencio remite a la existencia impersonal anónima. En un segundo momento menciona que el modo del ser del silencio remite a la subjetividad del existente de ser consigo mismo en soledad: estas dos formas de evocar el silencio están presentes en el texto *De la existencia al existente* (1947); y en donde tiene presente la salida hacia la alteridad. Posteriormente, en la conferencia “*El tiempo y el otro*” (1947); Levinas vuelve a retomar el tema de la existencia impersonal anónima y el tema de la soledad del existente. Pero es en esta conferencia en donde ya plantea cómo salir hacia la alteridad a través de los alimentos, la muerte y lo femenino.

En un primer momento, observamos que Emmanuel Levinas anhela salir del silencio de la existencia impersonal anónima, puesto que en esta existencia impersonal no acontece nada, no hay existentes fácticos. Vimos que a través del sueño y la hipóstasis se suprime la existencia anónima, de tal manera que se genera una subjetividad, un existente, una libertad existencial: que es el segundo modo en como el joven Levinas describe el silencio de la subjetividad. Sin embargo, la paga de existir remite a una subjetividad solipsista. De tal manera que, según Levinas, en el mundo de la luz del existente personal no acontece un interlocutor, no hay relaciones sociales. Solo acontece una subjetividad en soledad, es decir, el silencio abre la posibilidad de que el existente experimente esa forma de ser consigo mismo (solipsismo). – Claro una subjetividad que existe entre objetos dados en el mundo, pero que iluminados por la subjetividad son como si vinieran de la interioridad de la luz de la subjetividad del existente personal. – Para Levinas el mundo de la luz y la soledad son sinónimos. Cabe mencionar que los análisis mencionados hasta el momento de este primer capítulo, Levinas echa mano de la dialéctica y de un lenguaje ontológico para explicar el modo del ser del silencio que remite a la existencia anónima y al existente personal de la subjetividad.

Hemos observado que Levinas pretende salir ahora del existente personal, si bien este existente en tanto que subjetividad no remite más a la existencia anónima, empero es una existencia solitaria respecto de sí. Ante esta objeción, Levinas se pregunta, ¿cómo salir del silencio que remite a la subjetividad del existente? pregunta que se hace patente en el texto

De la existencia al existente y que persiste en la conferencia *El tiempo y el otro* (1947), y es en esta conferencia en donde podemos observar más detalladamente el camino para salir del silencio que remite a la subjetividad del existente. En un primer momento menciona que a través de los alimentos, pero después refuta esta vía porque los alimentos aún están del lado del goce solipsista de la subjetividad. En un segundo momento sostendrá que a través del misterio de la muerte de la alteridad se quebranta el modo de ser del silencio solitario de la subjetividad, ahí el existente ha perdido su dominio de poder. Pero también, menciona que lo femenino es el modo del misterio de la alteridad y es una brecha para salir del mundo de la luz de la subjetividad. Lo femenino está al margen del poder de la subjetividad.

Hasta el momento los análisis que hemos expuesto son importantes porque nos relacionan con el segundo capítulo de nuestra investigación, y porque de alguna manera hay una línea de continuidad entre el texto de *De la existencia al existente* (1947) y la conferencia "El Tiempo y el otro" (1947), así como el devenir de las conferencias posteriores pronunciadas por Levinas en el Collège Philosophique, a saber, "Palabra y silencio" (1948); "Poderes y orígenes" (1949); "Las enseñanzas" (1950); "Lo escrito y lo oral" (1952). Pero ¿cuál es esa línea de continuidad? Es el problema filosófico de la subjetividad del existente generado en la hipóstasis. Asimismo, en este bloque de conferencias, añadiremos la conferencia "Para con el otro"; dicha conferencia está adscrita a las cuatro lecciones talmúdicas de 1963 a 1966; fue necesario añadir esta conferencia ya que está íntimamente relacionada con la conferencia "Lo escrito y lo oral"; en el sentido de que vuelve a tomar el tema del valor de la palabra viva vs palabra escrita y por supuesto la persistencia de salir de la clandestinidad subjetiva de la conciencia.

Así pues, en "Palabra y silencio"; "Poderes y orígenes"; "Las enseñanzas" y "Lo escrito y lo oral", "Para con el otro": aún persiste el problema filosófico de Levinas, esto es, de salir de la soledad del existente, empero en estas conferencias introduce un nuevo elemento inédito que es la palabra, pero no la palabra representativa, sino que se refiere a *la palabra viva*, como *símbolo puro* y en donde deviene una enseñanza y una sociabilidad frente a la exterioridad de la alteridad. Y en donde recalca implícitamente el aspecto amable y/o positivo del silencio, es decir, un silencio que permite acceder *al símbolo puro de la palabra viva* – cabe resaltar que no se trata del silencio que remite a la existencia anónima, ni tampoco remite

al silencio del existente en soledad –. Se trata de otro tipo de silencio levinasiano. En relación con esto último, es un silencio que permite sociabilizar con la alteridad y de alguna manera es un horizonte para salir de la subjetividad del existente generado en la hipóstasis.

CAPÍTULO II
LA FUNCIÓN DEL SILENCIO

Introducción al segundo capítulo:

En el siguiente capítulo a desarrollar nos adentraremos en el corazón de las conferencias pronunciadas por Emmanuel Levinas en el *Collège Philosophique* creado por Jean Wahl. La primera conferencia es “Palabra y silencio” pronunciada en 1948, en donde Emmanuel Levinas hace un análisis crítico y constructivo en torno al lenguaje representativo. Asimismo, en esta conferencia, a grandes rasgos Levinas resalta algunos modos en como la filosofía y la literatura han observado el fenómeno del silencio, refiriéndose a este como la ausencia total de las palabras: podemos decir, de manera esquemática que es la privación de un determinado sistema de signos representativos/ lingüísticos. También, menciona que el silencio abre la posibilidad de experimentar vivencias internas, por ejemplo, de experimentar *el odio, la cobardía o la resignación* etc.

Asimismo, vuelve a resaltar que el silencio que se basta a sí-mismo en soledad: es el modo de ser de la subjetividad del existente personal, y, que hemos mencionado en el capítulo anterior. Aunado a esto, menciona en un primer momento, que la palabra que habla a través de un sistema de signos representativos hace posible que la subjetividad salga de su aislamiento solipsista. Sin embargo, rápidamente observa objeciones ante esta forma de proceder, puesto que son palabras que aún están del lado de la subjetividad del existente generado en la hipóstasis, no hay como tal una salida genuina, es decir, las palabras están al servicio de la razón de la subjetividad de la conciencia cognoscente, por medio de estas palabras representativas la razón observa la realidad, pero es una realidad que ha sido revestida por signos *lingüísticos-culturales*. Según Levinas, esta forma de lenguaje no supone al otro, no acontece la sociabilidad porque aún estamos anclados a la luz de la subjetividad del existente.

Emmanuel Levinas persiste en buscar una vía genuina para salir de la subjetividad del existente, el filósofo de la alteridad mencionará que a través del *sonido* de la *palabra viva* es como la subjetividad sale de su existencia solitaria y solipsista, pero ¿cómo llegar a la *palabra viva*? Según Levinas, a través del silencio, es decir, el silencio ahora funciona como un medio para depurar los signos y/o las palabras representativas y de esta forma llegar *al símbolo puro*, tema que se hace presente nuevamente en la conferencia de “Poderes y orígenes” (1949). – el silencio desde esta perspectiva levinasiana es amable/positivo porque

permite depurar la palabra cognoscitiva-representativa. Asimismo, cabe recalcar que este tipo de silencio no remite a la existencia anónima del ser en general, ni tampoco remite al existente personal. – En el apartado de “Fenomenología del sonido” implícitamente menciona que el silencio permite acceder a la sonoridad de *la palabra viva*, en donde el sonido de *la palabra viva* hace salir del mundo de la luz de la subjetividad. Posteriormente, en la disertación de “Poderes y orígenes” (1949), Levinas menciona que el elemento esencial del sonido es la palabra, entendida esta como *palabra viva*, es decir, *el símbolo puro* que ha sido depurado. Y, en la disertación: “Las enseñanzas” (1950) y “Lo escrito y lo oral” (1952); resalta nuevamente el valor de *la palabra viva* vs *palabra escrita*. Menciona que el sentido de *la palabra viva* consiste en una enseñanza que emerge de la exterioridad absoluta del rostro de la alteridad. Esta enseñanza que es *sonoridad viva/ palabra viva* hace salir del mundo de la luz de la conciencia generada en la hipóstasis. De tal manera que el silencio nos permite escuchar la sonoridad del *símbolo puro* de la *palabra viva*. Posteriormente, a grandes rasgos añadiremos a este bloque de conferencias la disertación “Para con el otro” adscrita a *las cuatro lecturas talmúdicas* (1963-1966); ya que está íntimamente relacionada con las conferencias pronunciadas en el *Collège Philosophique*, específicamente con la conferencia “Lo escrito y lo oral” ¿en qué sentido? en el sentido en que vuelve a resaltar el valor de *la palabra viva* vs la palabra representativa. *Palabra viva* en tanto que un sentido prelingüístico de responsabilidad frente al otro.

Asimismo, nos detendremos en el análisis del signo *prelingüístico/prediscursivo* y su relación con el silencio, particularmente en las “significaciones sin identidad” que Emmanuel Ferreira ha trabajado en *Conceptos no humanos: el sentido del ser desde su otredad* (2021), centrándose en las conferencias pronunciadas por Levinas en el Collège Philosophique de Paris en 1961, 1962 y 1963, así como en la Faculté Universitaire Saint-Louis de Bruselas en el mes de enero de 1963. Cabe señalar que la mayor parte de las reflexiones vertidas en dichas conferencias quedarían recogidas en “La significación y el sentido” que aparece como artículo publicado en 1964 por la *Revue de métaphysique et de morale*; asimismo, la parte final de dicho estudio: le daría a Levinas para una exposición presentada el 12 de mayo de 1963 en el programa de jornadas de estudios de la *Wijsgering Gezelschap* de Lovonia, y que fue publicado en la revista *Tijdschrift voor Filosofie* en el mes de septiembre del mismo año,

bajo el título de *La trace de l'Autre*. Es importante decir, que “La significación y el sentido”, es un ensayo que volvería a publicarse como parte de *Humanismo del otro hombre*, en 1972.

Nos detendremos en el análisis de dicho signo *prelingüístico/prediscursivo* o *pre-signo* porque se relacionan con el *símbolo puro* y la *palabra viva*, la *sonoridad* que señala Emmanuel Levinas en el bloque de conferencias, a saber, “Palabra y silencio” (1948); “Poderes y orígenes” (1949); “Las enseñanzas” (1950) y “Lo escrito y lo oral” (1952), que como se puede notar, son anteriores y dan cuenta de las ideas del joven Levinas. Lo anterior será fundamental para dar paso al esclarecimiento de la idea de cómo el silencio abre hacia el encuentro con la voz de Dios en el rostro del otro.

1.1 La importancia del Collège Philosophique y el contexto de las conferencias en Emmanuel Levinas.

El Collège Philosophique fue creado por el filósofo francés Jean Wahl el 23 enero de 1947, y fue inaugurado con la conferencia titulada “Las filosofías en el mundo de hoy.” Esta institución estaba al margen de la vida académica. Además de que fue una institución que abrazó una diversidad de pensamientos filosóficos, asimismo fue un espacio para el desarrollo de la filosofía naciente de su contexto. “La «apertura» era, pues, el lema. En las palabras para la prensa en el momento de su creación.”⁷⁸ Jean Wahl declaró:

Me gustaría que estas exposiciones en las que los temas más vivos de la filosofía, en la acepción más amplia del término, se tratara según las tendencias más diversas, sean a continuación objeto de discusiones, de intercambio de ideas entre quienes las hayan seguido y el conferencista; este mismo fijará el objeto de su curso en función de sus preocupaciones íntimas [...]. Por eso hacía falta un colegio, es decir, etimológicamente, una reunión una asamblea, para acoger estas diversas tendencias Collège Philosophique: [...] agrupó una diversidad de voces múltiples.⁷⁹

Después de haber salido de los campos de concentración Emmanuel Levinas se integra al Collège Philosophique permitiéndole a este estar nuevamente en contacto y nutrirse de las tendencias filosóficas de su tiempo. – Por cierto, otros oradores importantes, por mencionar,

⁷⁸ Levinas, Emmanuel, *Escritos inéditos II*, Madrid, 2015, p.15.

⁷⁹ *Ibid.*, p.15.

de dicha institución fue el filósofo e historiador Alexander Koyré, el psicoanalista Jacques Lacan, el filósofo y médico Georges Canguilhem y el filósofo Eric Weil. –

El Collège Philosophique fue el espacio en donde el pensamiento del joven Emmanuel Levinas pudo ser escuchado. Jean Wahl, que “fue sin duda el primero que calibró”⁸⁰ la importancia del pensamiento-filosófico levinasiano: “pensamiento difícil y profundamente innovador, pero también cuyo proyecto, ya firmemente asentado, no estaba, justamente, más que en sus primeras formulaciones.”⁸¹ El pensamiento de Levinas era inédito, para ese tiempo, pero se puede percibir ciertos escolzos de lo que posteriormente sería su gran sistema filosófico. El joven Levinas no dudó en reconocer la importancia de su colega Jean Wahl y por supuesto del Collège Philosophique: A propósito de esto el joven Levinas escribió:

Jean Wahl, a quien debo mucho, estaba al acecho de todo lo que tenía sentido, aun fuera de las formas consagradas tradicionalmente a su manifestación. Se interesaba especialmente por la continuidad entre el arte y la filosofía. Pensaba que junto a la Sorbona, había que dar ocasión a que se oyeran discursos no académicos. Había fundado, pues, para ello este Collège en el Barrio Latino. Era el lugar donde el inconformismo intelectual, e incluso lo que se creía tal, era tolerado y escuchado.⁸²

Levinas fue un orador activo en el Collège Philosophique entre 1947 y 1964. Se menciona en el prefacio de *Escritos inéditos II*, que pronunció cuasi veinte conferencias, “a razón de una por año.”⁸³ Siendo la primera conferencia “El Tiempo y el otro” 1947, – conferencia que hemos tratado en el primer capítulo – dictada el mismo año de la apertura del Collège Philosophique, y que posteriormente sería publicada en 1948 “en la obra colectiva titulada “Las Opciones, el Mundo, la existencia”, primer número de los *Cahiers du Collège Philosophique*”⁸⁴

Algunas conferencias fueron publicadas, empero otras no las fueron, de las no publicadas Levinas las conservó. En los fondos del archivo hay nueve conferencias que el propio Levinas reunió e identificó explícitamente como pronunciadas en el Collège Philosophique, acepción de la conferencia llamada el “El querer”; y que constituyen el texto de *Escritos inéditos II* (2015). Empero, para este capítulo de nuestra investigación solamente tomaremos cuatro

⁸⁰ Ibid., p. 14.

⁸¹ Ibid., p. 14.

⁸² Ibid., p. 15.

⁸³ Ibid., p. 14.

⁸⁴ Cfr. *En el tiempo y el otro.*, p. 67.

conferencias, a saber, “Palabra y silencio” dictada el 4 y 5 de febrero de 1948; “Poderes y origen” pronunciada los días 1 y 3 de febrero de 1949; “Las enseñanzas”, fechada el 23 de febrero de 1950. Y finalmente “Lo escrito y lo oral” dictada el 6 de febrero de 1952.

1.2 El solipsismo del lenguaje: silencio y palabra.

En el prelude de “Palabra y silencio” (1948), Emmanuel Levinas enuncia a grandes rasgos algunos modos en cómo se ha descrito el ser del silencio: menciona que en “la filosofía y la literatura contemporánea se da [...] una exaltación del silencio. El secreto, el misterio, la insondable profundidad de un mundo sin palabras y que hechiza.”⁸⁵ Es decir, el silencio es la ausencia de las palabras. Esta forma de evocar el silencio es clásica en la cultura; etimológicamente el silencio es la carencia absoluta del sonido: no hay ningún eco de voz. En la mayoría de los diccionarios, observamos que “el silencio es la falta de ruido como la abstención del habla o de la escritura, es decir, lo define como una carencia, «como algo opuesto a toda actividad sea en el ámbito auditivo o en el visual».”⁸⁶ El silencio es la privación total de las palabras, la carencia de un sistema lingüístico-estructural, es decir, el silencio es el contrapuesto dialéctico del ruido, de la palabrería/habladuría. Es la penuria de la masa hablante, esta forma de evocar el silencio se aproxima, quizás, a la existencia anónima del ser en general, ya que en ella no hay discurso: no hay palabras, no hay sustantivos; pero esa ausencia de voz a la vez se hace presente como la noche, y retumba como *los espacios infinitos de los que habla pascal*; un silencio no lingüístico que se hace presente como un murmullo de vacío que resuena. Entonces el silencio no es lo opuesto a la ausencia de ruido, por el contrario, el silencio sigue siendo una forma sutil de resonar no verbal, no lingüístico, es decir, un silencio anónimo.

Empero, ¿es posible acceder y/o tener un silencio absoluto? Marcela Labraña en *Ensayos sobre el silencio*, dice: “la experiencia nos dice, sin embargo, que esos sugerentes silencios están lejos de ser absolutos: constituyen, más bien, una invitación a escuchar con atención. [...] el silencio no es un hecho aislado, sino que implica una relación mutua [...] con los sonidos y las palabras”⁸⁷, es decir, por más que intentemos tener un silencio puro no

⁸⁵ Levinas, Emmanuel, *Escritos inéditos II*, Madrid, Trotta, 2015, p. 51.

⁸⁶ Labraña, Marcela, *Ensayo sobre el silencio*, España, Siruela, 2017, p. 16.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 15-17.

podremos, siempre habrán formas de experimentar ruidos en la facticidad del mundo sensible: en la vida cotidiana, en la ciudad, en la naturaleza, ruidos incluso no verbales etc. Ni siquiera “es posible tener un acallamiento interior de nuestros cuerpos”⁸⁸ acerca de esto el compositor John Cage mencionó que “se introdujo en una cámara anecoica con la esperanza de escuchar ese silencio, pero pronto escuchó dos sonidos, uno agudo y otro grave. El ingeniero encargado de la cámara le explicó que el agudo era el ruido de su sistema nervioso, y el grave, el de su sangre circulando.”⁸⁹ De esta experiencia John Cage concluyo que: por mucho que anhelemos hacer silencio en el sentido amplio del término es imposible. Qué podemos decir del silencio: ¿es posible tener fragmentos o intervalos de silencio? ¿el silencio no es solo mutismo o ausencia de ruido? ¿el silencio puede significar algo?, tal vez ¿el silencio dice más que las palabras verbales o escritas? O por el contrario ¿El silencio tiene la posibilidad de atender al llamado de la escucha, pero solo en el momento de suprimir la palabra?

Por otro lado, Emmanuel Levinas menciona que el silencio abre la posibilidad de experimentar el odio; así como de tener la expectativa de ejecutar malas intenciones de una manera silenciosa, en otros términos, el silencio puede señalar odio e indiferencia y desaprobación; – incluso, también, el silencio puede ser señal de respeto y aprobación, de reverencia. – Además, según Levinas el silencio da pauta para probar el límite de la cobardía y la resignación. Asimismo, el silencio puede ser asfixiante, es decir, opresor y amenazante. Podemos decir que estas últimas formas de enunciar el silencio remite a la facultad de experimentar y/o tener una vivencia interna no discursiva, no lingüística.

Emmanuel Levinas, también, resalta que el silencio es inhumano, porque como hemos mencionado en el anterior capítulo: el silencio no remite a nada más que a la existencia impersonal anónima del ser en general, no hay subjetividades, y en el peor de los casos no hay alteridad. Y segundo, porque el silencio indica la soledad ontológica de la subjetividad, es decir, el *yo* es la vuelta fatal a su mismidad; hay subjetividad, pero no sociabilidad con la alteridad; la subjetividad del existente ha quedado presa de su soledad: estas dos últimas formas de evocar el silencio son desde un enfoque ontológico-existencial. El filósofo de la

⁸⁸ Ibid., p. 15.

⁸⁹ Ibid., p. 15.

alteridad nos ha recordado nuevamente en la disertación de “Palabra y silencio”, que “se da un romanticismo del genio solitario que se basta a sí-mismo en el silencio.”⁹⁰ Es el modo del ser del existente generado en la hipóstasis. No obstante, según Levinas, la razón que habla a través de la palabra rompe el hechizo de la soberanía del silencio que se basta a sí-mismo. Empero, estas palabras “están sobrecargadas con todos los sentimientos, todas las alusiones, todas las asociaciones con las que se han mezclado; pero a menudo pierden, por ir tan sobrecargadas, el objeto que están llamadas a designar.”⁹¹ Es decir, las palabras como signos representativos han perdido el carácter inmediato de los objetos fácticos. El filósofo de la alteridad escribió:

Signo del objeto que pierde el contacto con su objeto, signo del pensamiento que se hace pasar por el pensamiento mismo, el lenguaje se expone a todas las críticas. [...] Pues se sobreentiende que la función del lenguaje consiste en comunicar un pensamiento designado, nombrando sus objetos. Por consiguiente, el lenguaje introduce en las relaciones humanas el equívoco, el error, el vacío. Y se le pone en cuestión cada vez que se pretende volver a las cosas mismas. [...] El lenguaje cientificista lucha contra el equívoco inevitable de la palabra viva y se refugia en el algoritmo.⁹²

Ahora bien, Levinas ha problematizado y observado de una manera crítica y elocuente que el lenguaje es esclavo y/o siervo del pensamiento, es decir, a través de los signos lingüísticos el pensamiento puede expresarse: la razón sintetiza la realidad por medio de las palabras/signos, es decir, la razón se sirve de un determinado sistema de signos representativos para comunicar por medio de la masa hablante sus pensamientos y describir la realidad del mundo fáctico. A propósito de esto, Manuel Ortuño Martínez en *Teoría y práctica de la lingüística moderna* (1982), escribió:

El lenguaje, en su acepción restringida, es la capacidad que tiene el ser humano para inventar, organizar y desarrollar un peculiar sistema de signos, llamados lingüísticos, lo que le permite establecer todo tipo de comunicación para expresar y trasladar a los demás hombres sus impresiones, deseos, situaciones, experiencias y vivencias, por medio de ciertas unidades sonoras y significativas, dotada de características especiales. [...] Se ha discutido abundantemente la definición del lenguaje y en algunos casos se ha llegado a incluir en esa definición a todo sistema de señales, signos y símbolos, que permita identificar una intuición comunicativa.⁹³

⁹⁰ Levinas, Op., p. 52.

⁹¹ Levinas, Emmanuel, *Escritos inéditos II*, Madrid, Trotta, 2015, p. 52.

⁹² *Ibid.*, p. 52.

⁹³ Martínez, Manuel, *Teoría y práctica de la lingüística moderna*, Trillas, México, 1982, p. 13.

De ahí que el lenguaje hace un contrato⁹⁴ al servicio de la razón. – Algo parecido a lo que escribió el filósofo Luis Villoro en *La significación del silencio* (1962) –: “el servicio simbólico de referirse a las cosas por medio de los signos constituye la esencia del lenguaje discursivo.”⁹⁵ Las palabras y/o los signos son claves para representar y reemplazar⁹⁶ el mundo real vivo que está ahí afuera. O como ha mencionado Emmanuel Ferreira en *Conceptos no humanos: el sentido del ser desde su otredad* (2021) “[...] la realidad viva es rebajada a «significaciones muertas».”⁹⁷ Las palabras⁹⁸ a través de su ornamento cultural han perdido el carácter pre-original de la realidad sensibilidad.

Pero ¿a qué se refiere Levinas con el concepto pre-original? Más tarde en *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1974); Levinas precisa que el término pre-original remite a la sensibilidad maternal de la subjetividad en tanto que una significación de ser uno para el otro de la responsabilidad anárquica: “La significación es el uno-para-el-otro de una identidad que no coincide consigo mismo, [...] un pre-original que no reposa sobre sí [...] lo que equivale a toda la gravedad de un cuerpo animado [...] que se ofrece al otro en un sentido de responsabilidad.”⁹⁹ Una subjetividad sensible en su inmediatez pre-original que se expone frente al otro en tanto que una significación anárquica de *haber sido ofrecido sin reserva*¹⁰⁰ sin retornar al carácter ontológico de la subjetividad del existente. Se trata pues de una significación pre-original¹⁰¹ que esta antes de un lenguaje representativo-

⁹⁴ Esta perspectiva levinasiana del lenguaje al servicio del pensamiento me recuerda un poco a la perspectiva de Roland Barthes, sobre todo cuando el semiólogo estructuralista francés menciona que el lenguaje es una institución, es esencialmente un contrato colectivo, un sistema de reglas y valores al cual hay que someternos para poder comunicarnos. Véase en *Elementos de semiología*.

⁹⁵ Villoro, Luis, *La significación del silencio*, México, UAM, 1962, p.13.

⁹⁶ Luis Villoro afirma algo similar: “El lenguaje suple y modeliza la realidad del mundo (...). El lenguaje reemplaza la realidad al modo como la nota musical substituye una sinfonía”. Véase en *La significación del silencio*., p.17.

⁹⁷ Ferreira, J. Emmanuel, *Conceptos no humanos: el sentido del ser desde su otredad*, México, Comunicación científica, 2021, p. 22.

⁹⁸ “La gramática nos enseña que el lenguaje es la expresión del pensamiento por medio de la palabra. Luego nos explica que la palabra es la expresión de una idea, que la idea es la representación mental de un objeto, el juicio, con los cuales llegamos hasta la cumbre del pensamiento” Véase en *Nociones de Lingüística*., p. 14.

⁹⁹ Levinas, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987, pp.128-133.

¹⁰⁰ Cfr. Véase en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 133.

¹⁰¹ “La significación de la sensibilidad, el uno- para- el- otro mismo, es significación pre-original donadora de todo sentido; no se trata de que, al ser pre-original, fuese más original que el origen, sino que, porque la diacronía de la sensibilidad, que no se refiere a un pasado irrepresentable, pre-ontológico de la maternidad, es una intriga que no se subordina a las peripecias de la representación y del saber a una abertura sobre las imágenes o a un intercambio de información”: Véase en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p.138.

cognoscitivo. Por el contrario, el lenguaje representativo eleva el pensamiento al horizonte de la universalidad para organizar y expresar la virtualidad de la realidad. La palabra es el instrumento de la razón que permite comunicar y designar los objetos pensados: “la palabra es la ventana por la que la razón se asoma al exterior.”¹⁰² De ahí la importancia de la obediencia y/o el carácter servicial del lenguaje al pensamiento. “El poder organizativo de la razón que totaliza: gobierna el discurso. Logos – a la vez, verbo y razón – dejaban descubrir en la gramática sus categorías fundamentales [...]”¹⁰³ Un discurso que coacciona y gobierna como una forma de poder desde la estructura lógica de la razón. Un discurso que oprime y modeliza modos de ser.

Esta función del lenguaje como un sistema de signos al servicio de la razón totalizante se reduce a una visión antropocéntrica, es decir, el lenguaje se subordina completamente al poder de la luz de la subjetividad, dicho en otros términos la subjetividad existencial nombra la realidad sensible a través del puente de los signos lingüísticos: nombra la realidad exterior, mienta una designación gramatical-lingüística, y por ello puede decir a través del lenguaje articulado y/o escrito un esto en tanto que aquello, empero, al momento de asignar¹⁰⁴ un nombre a la realidad exterior es como si la realidad emanara de la interioridad de la subjetividad – cabe mencionar – que esta forma de conocer la realidad fáctica se da desde una esfera existencial-cognoscitivo, pero no por ello deja de ser una forma de poder y dominio: comprensible en el elemento de la luz. Para Levinas, “la concepción según la cual el lenguaje no sirve sino para transmitir el pensamiento es una concepción natural para una filosofía del sujeto, para una filosofía del dominio, ya que toda relación humana se convierte en una relación de poder.”¹⁰⁵ La empresa del humanismo moderno se ha empeñado en guardar y garantizar la libertad del poder de la razón del existente.

Para Emmanuel Levinas el lenguaje cognoscitivo de la razón existencial: es imposible el acontecimiento genuino de la relación social. Puesto que este tipo de lenguaje evocado

¹⁰² Véase en *Palabra y silencio*, p. 55.

¹⁰³ Emmanuel, Levinas, *Escritos inéditos II*, Madrid, Trotta, 2015, p. 52.

¹⁰⁴ Como nota general me gustaría comentar que Emmanuel Levinas en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* vuelve a problematizar el problema del lenguaje. Sobre todo, el aspecto de la palabra, «(...) ¿La palabra designa una entidad que es ideal o real? Porque en el caso de que tan sólo designe, incluso el verbo es un nombre. Entonces el proceso bajo la fuerza de la designación, incluso si se tratase de un movimiento, se muestra, pero al mismo tiempo se inmoviliza y se fija en un dicho», p. 69.

¹⁰⁵ Levinas. Op. Cit., p.60.

hasta el momento se reduce a la unidad ontológica del poder del existente. Recordemos que para el filósofo de la alteridad el existente remite a la materialidad del encadenamiento de sí-mismo: es, pues, una retirada a un diálogo silencioso de sí-mismo, por consiguiente, en este silencio solipsista no acontece la exterioridad radical de la alteridad. El existente ha sido presa de su lenguaje, entonces, la palabra representativa no nos libera del encadenamiento de la soledad trágica del existente. Toda la realidad ha sido sumergida en la luz del existente: el lenguaje es comprendido en el elemento de la conciencia existencial. “La razón y la luz por sí mismas consumen la soledad del ente en cuanto ente, realizan su destino de ser absolutamente el único punto de referencia.”¹⁰⁶ El solipsismo es la estructura ontológica de la razón. De ahí que para Levinas la razón nunca encuentra un interlocutor y/o otra razón diferente con quien hablar. La luz abarca toda la existencia fenoménica. Las palabras en tanto que signos representativos son reducidos al servicio de la luz de la conciencia. Aunque la intencionalidad de la conciencia del existente permite distinguir al *yo* de los objetos de la exterioridad del mundo, pero no mitiga “el solipsismo porque su elemento, la luz, [...] lo hace dueño del mundo fáctico, es decir, la luz, la claridad, es la inteligibilidad misma, hace que todo provenga de mí, reduce toda experiencia”¹⁰⁷ al campo fenoménico del existente, de ahí que se vuelve imposible encontrar un interlocutor, una alteridad. Aunado a esto, Levinas sostiene que “el signo no se libera de las redes de la luz del pensamiento solipsista. Y es que la función de *decir* se reduce para los filósofos al nombrar y se reduce a ello a causa de la concepción que se forman en el pensamiento [...]”¹⁰⁸ El lenguaje representativo es un retorno a la unidad ontológica del existente (sí-mismo): es nuevamente el retorno de Ulises a su patria, a Ítaca: el modo de ser de occidente.

Hemos visto que el lenguaje se sirve de un sistema de signos para expresar sus pensamientos, para ordenar y nombrar la realidad contingente. El lenguaje deja que el pensamiento tenga el señorío y el poder de describir el mundo. “Pero como signo del pensamiento, el lenguaje significa el pensamiento a alguien y, en este sentido, supone al otro.”¹⁰⁹ Sin embargo, para Levinas el proceder de este pensamiento no supone al otro, puesto que es un lenguaje representativo anclado todavía en el poder de la subjetividad. Levinas

¹⁰⁶ Cfr., Levinas, *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993, p.105.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 105-108.

¹⁰⁸ Levinas, Emmanuel, *Escritos inéditos II*, Madrid, 2015. p.55.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p.60.

busca un diálogo diferente a la dialéctica del sujeto solitario.¹¹⁰ Un diálogo que haga frente a la alteridad. Es como en aquel pasaje del libro de Génesis de la literatura hebrea: en donde Adán tiene la primacía de nombrar la realidad: “ha pasado revista a todos los seres a los que ha dado nombre, pero todavía no ha hablado, no tiene una ayuda frente de él que le haga cara, es decir, relación ética cara a cara.”¹¹¹ Al respecto el filósofo de la alteridad menciona:

La propia relación colectiva, la relación con el otro, se reduce a una relación colectiva, a una representación. [...]. Ninguna otra relación es posible aquí, pues ninguna otra relación es posible al sujeto: el sujeto no se define más que por el poder. Las representaciones colectivas son ciertamente para el individuo fuente de exaltación y de superación de sí mismo, pero se integran en su psicología, se convierten en su poder y su libertad.¹¹²

El lenguaje visto, pues, desde la óptica representativa no supone al otro, no hay comunicación ni enseñanza, ya que el lenguaje se reduce al poder solitario de la razón. “La universalidad del pensamiento no reside en la comunicación real del pensamiento de una razón a otra. El pensamiento razonable es el pensamiento de un sí-mismo y de un yo: esencialmente pensamiento no comunicable, encerrado en sí-mismo. De modo que [...] este tipo de lenguaje no es enseñanza.”¹¹³ El lenguaje pertenece al orden de la soledad de la conciencia del existente generada en la hipóstasis. “El silencio es a fin de cuentas el elemento de la razón: los signos bastan.”¹¹⁴ La palabra, es pues, el signo de un pensamiento solitario y/o aislado sumergido en la luz de la subjetividad, por consiguiente, no acontece la relación social genuina con la alteridad, cabe mencionar y recalcar que el otro no es una subjetividad u otra libertad. “¿En qué consiste, pues, la sociabilidad que hace posible la enseñanza? No es pura y simplemente la cantidad de individuos, su número, una multiplicidad de sujetos que se conocen unos a otros en el elemento de la luz.”¹¹⁵ Es decir, la relación social con la alteridad no consiste en una colectividad de subjetividades, no es una relación en términos comunes, la colectividad, no es una pluralidad de números de cantidades, de representaciones. Al respecto el filósofo de la alteridad menciona:

¹¹⁰ Levinas, Emmanuel, *De la existencia al existente*, Madrid, Arena Libros, 2006, p. 114.

¹¹¹ Levinas. Op. Cit., p.72.

¹¹² Ibid., p.60.

¹¹³ Ibid., p.60.

¹¹⁴ Levinas, Emmanuel, *Escritos inéditos II*, Madrid, 2015, p.61.

¹¹⁵ Ibid., p. 62.

Nos hemos preguntado si el decreto que pesa sobre el lenguaje no se debía al hecho de que se limitaba su función a la comunicación de un pensamiento preexistente, como signo de este pensamiento; y hemos mostrado que esta concepción, a su vez, se basaba en una noción del pensamiento como situado en el elemento de la luz; una concepción que en realidad partía de un pensamiento y una razón según el modo del yo.¹¹⁶

Aunado a lo anterior el joven Levinas anhela salir del lenguaje representativo – gran problema filosófico –, nuestro filósofo buscará una vía para salir de este lenguaje representativo de los signos lingüísticos y extralingüísticos y de esta forma llegar al *símbolo puro* de la palabra. Este tema lo analizaremos detalladamente en el siguiente inciso.

1.3 La función del silencio, el signo puro: el símbolo puro

¿Cómo salir del lenguaje solipsista de la razón? ¿Cómo sociabilizar con la alteridad, sin que ésta sea reducida a la luz del existente? En un primer momento Levinas sostiene que en vez de que los signos y/o las palabras traduzcan el pensamiento, “más bien debiera traducir el conjunto de nuestro ser en tanto que realidad histórica y social, empero, la palabra no por ello dejaría de conservar su papel de puro reflejo del pensamiento.”¹¹⁷ No es, pues, una vía prudente porque aún estamos del lado del lenguaje y del pensamiento solipsista. Levinas anhela ir más allá del signo lingüístico estructuralista, más allá del horizonte del signo semiótico-extralingüístico. Aunque la semiótica y/o semiología no solo se reduce a un sistema lingüístico estructural, sino que por el contrario es una meta disciplina extralingüística encargada del estudio de los signos en todo el ámbito de la vida humana, como comenta Charles Morris en *Fundamentos de la teoría de los signos* (1971): “los hombres son, de entre los animales que usan signos. Naturalmente, existen otros animales que efectivamente responden a determinadas cosas como signo de algo, pero esos signos no alcanzan la complejidad que encontramos en el habla, la escritura, el arte etc. [...]”¹¹⁸ La semiótica, pues se interesa por el estudio de los signos en todos los estratos y/o dimensiones de la vida. También, el lingüista y semiólogo Iuri Lotman comenta en *La semiosfera tomo I* (1996), que el texto como signo puede ser expresado no sólo desde la óptica de la lingüística

¹¹⁶ Ibid., p. 70.

¹¹⁷ Ibid., p. 53.

¹¹⁸ Morris, Charles, *Fundamento de la teoría de los signos*, Buenos Aires, Paidós, 1985, p. 23.

estructural¹¹⁹, sino que por el contrario el signo también está en la música, en el cine, en la danza etc. Sin embargo, para Emmanuel Levinas la semiótica también estaría reducida al ámbito de la comprensión de la luz de la subjetividad del existente. Emmanuel Levinas pretende ir más allá de cualquier mirada teórica-extralingüística.

Ahora bien, Emmanuel Levinas menciona en “Palabra y silencio”: si los signos o las palabras que “hacen de pantalla hay que omitirlos [...]”¹²⁰ Ya que el pensamiento por medio de los signos se aproxima a la realidad, pero estos signos, como ya hemos visto, son desde la óptica del horizonte de la luz/de la razón. Es una realidad vista desde una óptica cognoscente-representativa. Pero ¿cómo omitir estos signos representativos? Al respecto Levinas responde:

El signo debe, pues, de antemano, luchar contra los signos provisionales. Antes de designar el pensamiento y su objeto, hay que suprimir los malos signos que hacen de pantalla que obstaculiza. Dicho de otra manera, el lenguaje no tiene sólo que designar el pensamiento, sino hacer silencio. Esta es la razón de ser del lenguaje poético. Alcanzar la intimidad silenciosa del pensamiento con el ser o designar con un signo el pensamiento o el ser: ese parece ser la función del lenguaje.¹²¹

Al parecer Levinas no niega el carácter del signo, pero en su esencia primigenia y/o *pre-original*, es decir, un signo puro y/o pre-signo que está antes de los signos representativos lingüísticos y semióticos. Se trata pues de un *signo prelingüístico/pre-discursivo*. Pero, entonces ¿cómo acceder a este signo *prelingüístico*? Según Levinas a través del silencio. La función del lenguaje al servicio del pensamiento no solo se trata en traducir el intelecto y nombrar la realidad a través de los signos, sino que también, el quehacer del lenguaje es hacer silencio. Dicho, en otros términos, el silencio en Levinas acalla los signos representativos de la razón.

Desde esta perspectiva, Levinas ve en el silencio un aspecto positivo, hay que recalcar, que no se trata del silencio que remite a la existencia anónima del ser en general; ni tampoco remite al silencio de la soledad del existente. Se trata, pues, de otro tipo de silencio que no es

¹¹⁹ Aunque, también la lingüística pretende estudiar esa otra alteridad como otro lingüista y que no se reduce sólo al ámbito de una razón heterogena, sino que por el contrario es una lingüística-poliglota que estudia la diversidad. Pero desde la perspectiva de Emmanuel Levinas dicha lingüística aún pertenece al ámbito de la razón.

¹²⁰ Ibid., p. 55.

¹²¹ Levinas, Emmanuel, *Escritos inéditos II*, Madrid, Trotta, 2015, p. 56.

solipsista, sino que por el contrario es un silencio que permite acceder al *signo puro*, al *símbolo puro de la palabra viva* al margen del discurso representativo. El signo que nos deja escuchar el silencio es un signo depurado alejado del poder totalizante de la subjetividad existencial o de la totalidad de la conciencia, es un signo *prelingüístico* y *pre-reflexivo*, un signo que está antes de la razón.

Ahora bien, este aspecto amable del silencio en Levinas es muy interesante, puesto que su función es anular todo discurso articulado proveniente de la razón, y así nos pone en contacto con un signo que no queda enganchado en las redes de la luz del existente provocado por la hipóstasis. “En realidad, esta concepción del lenguaje se apoya en una tesis más profunda: antes de la palabra, antes de hablar, los pensadores acceden, silenciosamente, al ser, y el hablar se sitúa ya en esta verdad previa que el lenguaje nombra.”¹²² A Levinas le interesa depurar el signo representativo correlativo a la luz de la conciencia, porque al filósofo de la alteridad lo que le interesa es llegar al *sonido de la palabra viva* fuera de la intelección del poder cognitivo de la razón del existente.

Entonces la función del silencio en Levinas sirve para depurar todo signo lingüístico-representativo/extralingüístico, por consiguiente, el silencio sirve para alcanzar el *símbolo puro*¹²³ la palabra ética del otro. “Qué tantos filósofos han tratado de alcanzar y dominar vanalmente con la fuerza de los conceptos.”¹²⁴ Fundamentalmente, el silencio en Levinas remite a la sonoridad de la palabra viva del misterio de la alteridad, un silencio ético y metafísico. Este *símbolo puro* como bien ha resaltado en la disertación de “Poderes y orígenes” está al margen del poder de los conceptos, dicho, en otros términos, “[...] la función simbólica de la palabra viva y/o el signo vivo rompe, por consiguiente, la continuidad del universo luminoso de la subjetividad del existente [...]”¹²⁵. Se trata, pues, de un signo *pre-lingüístico* que nos permite atender al llamado de *la palabra viva/símbolo vivo* de la sonoridad viva de la alteridad.

Cabe hacer mención que Ferreira ha avanzado sobre este tópico en *Conceptos no humanos: el sentido del ser desde su otredad* (2021), identificando el tipo de significación

¹²² Ibid., p. 56.

¹²³ Ibid., p. 104.

¹²⁴ Ibid., p. 39.

¹²⁵ Ibid., p. 75.

pre-discursiva, al que alude Levinas para hablar del otro en tanto que “sentido viviente”, bajo las significaciones sin forma y sin el vestido de la representación, bajo “significaciones sin identidad” a través de las cuales se comunica la responsabilidad ética que se articula entre el otro y el yo. Como puntualiza Ferreira, se trata de significaciones que no se configuran bajo el principio de identidad, ni bajo la formalidad de la representación, son sentidos sin representación, sentidos presenciales, sentidos vivientes, con los que observa Ferreira que Levinas ve posible la comunicación extralingüística del yo con el otro en la que acontece la responsabilidad ética. Como decíamos Ferreira lo hace empero desde otro bloque de conferencias pronunciadas por Emmanuel Levinas en el Collège Philosophique de París, en 1961, 1962 y 1963.

Ferreira expone dicha idea en este bloque de conferencias, correlativo a “La significación y el sentido” esencialmente; y, en parte, tomando como punto de partida el encuentro indirecto entre Emmanuel Levinas y Merleau-Ponty en el Coloquio de Royaumont de 1957, dedicado a la obra y al pensamiento de Edmund Husserl, “en el marco de la discusión sobre la ponencia de Alphonse de Waelhens, intitulada ‘Sobre la idea fenomenológica’, en la que aborda el tema de la reducción fenomenológica y el problema de la trascendencia en Husserl.”¹²⁶ En el marco de esta problemática Merleau-Ponty lanza una pregunta muy interesante en la intervención de la ponencia dictada por Waelhens. “La pregunta era: ¿de dónde procede la resistencia de lo irreflejo a la reflexión?”.¹²⁷ Esta pregunta inquieta e inspira a Levinas a responder desde su propia nota filosófica. Aunque hay que tener presente que este problema converge con el problema original del filósofo lituano “¿cómo salir del ser? (ese ser que es idéntico al pensar, a ese pensamiento reflexivo), que plantea desde el texto de *La evasión*”¹²⁸ problema que persiste en *De la existencia al existente* (1947); así como el devenir de las conferencias posteriores en el Collège Philosophique de Jean Wahl, como hemos expuesto en nuestra ruta de investigación, a saber, “El tiempo y el otro” (1947); “Palabra y silencio” (1948); “Poderes y orígenes” (1949); “Las enseñanzas” (1950); “Lo escrito y lo oral” (1952).

¹²⁶ Ibid., p. 43.

¹²⁷ Ibid., p. 43. (Cfr. Levinas, *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo veintiuno, 2011., pp. 64-65)

¹²⁸ Ibid., p. 44.

Ahora bien, es importante mencionar el análisis en torno al problema “de la resistencia de lo irreflejo a la reflexión” que ha tratado Ferreira en *Conceptos no humanos: el sentido del ser desde su otredad* (2021), ya que es importante su aporte sobre el signo *pre-discursivo* para nuestra investigación en torno al silencio en Levinas.

Ferreira ha mencionado en su texto citado: que lo irreflejo¹²⁹ que se resiste a la reflexión en Levinas: es el Infinito, la grandeza inconmensurable de la alteridad del otro; asimismo, el Infinito expresa un *sentido viviente* que es una *significación ética* bajo la forma informe de una *significación-prediscursiva*. Y esta significación que expresa el Infinito está más allá del orden ontológico, del ser y del orden epistemológico del sujeto; es una significación que “no es una representación ni una iniciativa de la subjetividad no es del ámbito de las formulaciones de la “identidad” o “mismidad.” Dicha significación es un «sentido viviente» en lo concreto de lo humano: es una significación ética.”¹³⁰ En el mismo sentido el propio Levinas ha mencionado en “La significación y el sentido” (1961-1963), que la significación ética de la alteridad no es del orden de las significaciones culturales: “el otro no es un gesto corporal-lingüístico [...] la epifanía del otro implica una significación propia independiente de las significaciones recibidas del mundo cultural. La epifanía del rostro es viviente.”¹³¹ Es decir, la epifanía del rostro deshace cualquier forma de las significaciones-lingüísticas. Levinas recalca que el sentido de la significación ética es anterior al “sentido con relación al sentido de los signos culturales.”¹³² Así pues, para el filósofo de la alteridad el otro no es un texto dentro de un contexto que se comprenda a través de los signos dados por la cultura; por el contrario, el otro en Levinas introduce un sentido en tanto que significación ética. En relación con esto Ferreira ha mencionado en *Conceptos no humanos: el sentido del ser desde su otredad* (2021): el rostro en Levinas “no es un gesto, no es un icono, no es máscara, no es símbolo. [...] La huella del infinito en tanto que rostro significa fuera de toda intención de

¹²⁹ Jesús E. Ferreira González nos menciona: «tanto Levinas como Merleau-Ponty usan el término irreflejo [...] para indicar “aquello” del mundo real que se resiste, pero en unas ocasiones escriben lo “irreflexivo”, y en otras “irreflexo”, indistintamente. Para fines de comprensión, nosotros preferimos referirnos a ello como lo “irreflejo”, porque creemos que así indica algo del mundo real y no se presenta a confusiones con lo “irreflexivo” que implica una actividad subjetiva relacionada con actuar o hablar sin pensar.» Véase en la nota al pie de páginas en el artículo, “El problema de la resistencia de lo irreflejo a la reflexión” en Merleau-Ponty y Levinas., p. 101. (Cfr. Levinas, *Humanismo del otro hombre*, XXI, 2011., p. 65.)

¹³⁰ Ferreira, Op, Cit., p. 86.

¹³¹ Levinas, Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*, México, XXI, 2011, p. 59.

¹³² Ibid., p. 68.

ser signo. [...] En todo caso es un “hiper signo”, porque significa fuera de toda intención de significar.”¹³³ El rostro del otro en tanto que Infinito tiene una significación *pre-discursiva*, se trata de una significación moral. Al respecto, Ferreira menciona en su texto evocado anteriormente:

Lo que se nos resiste tiene su propia significación y, en términos concretos, procede de la alteridad del prójimo que invade al yo, que lo asalta... (pero no para robarle sino para donarle el sentido de lo verdaderamente humano. Lo que nos muestra dicha significación y a la vez opone una absoluta resistencia es la “proximidad” del prójimo. [...] Esta “proximidad” del otro es un jalarme a su otredad en la cual encuentro una significación no-intelectiva, no-teorética [...]: una significación que es pura exterioridad. Una “significación sin identidad”, una “significación sin síntesis” [...] Podríamos decir en ese sentido no-humano, pero que sin embargo, es aquello que proporciona el sentimiento de lo más humano.¹³⁴

Una significación ética que desborda una significación moral. Como bien menciona Ferreira: el otro para Levinas es un *sentido viviente* “una unidad en deshacimiento cuyo significado ético manda a actuar bien en relación con el prójimo.”¹³⁵ La significación ética en Levinas: no es pues un signo en su estructura “significante y significado, [...] porque su significancia es un “sentido viviente”, exterior al orden de los sentidos del nivel de la gramática, semántica y sintaxis.”¹³⁶ De ahí que la “significación ética” para el filósofo lituano no es un signo, sino que más bien es la “huella”¹³⁷ del infinito. Acerca de esto, Ferreira ha mencionado en *Conceptos no humanos: el sentido del ser desde su otredad* (2021):

[...] Para Levinas la percepción y la significación desde el lenguaje mismo, no alcanza el fundamento de la significación, debido a que ésta viene de más allá del lenguaje; viene como ya decíamos, desde “lo concreto de lo humano” y desde más allá de la relación palabra-silencio o desde más allá del lenguaje. [...] En lo referente a éste último, y teniendo como premisa que no es la palabra la que conduce a la esencia del sentido sino el silencio, señala que, si acaso la percepción conduce al silencio, donde se guarda el secreto de la significación originaria, es a aquel silencio que la significación del lenguaje puede llenar y no hacia el silencio que significa por sí mismo, más allá del lenguaje. Nos podemos preguntar en este horizonte ¿cuál es ese silencio que significa más allá del contexto de la palabra?, [...] ¿cuál es ese

¹³³ Ferreira, J. Emmanuel, *Conceptos no humanos: el sentido del ser desde su otredad*, México, Comunicación científica, 2021, pp. 128-132.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 86.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 119.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 88.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 88.

“decir” más allá de la dialéctica silencio-palabra, más allá de la dialéctica sentido y sin-sentido?¹³⁸

No es la palabra la que muestra el sentido pre-discursivo de la resistencia de las cosas mismas, por el contrario, interpreta Ferreira en la filosofía de Levinas: es el silencio el que nos relaciona con el “sentido viviente” de eso que se resiste a la representación, y que finalmente viene a ser el rostro del otro es el “decir” del rostro del otro, más allá de la percepción merleauPontiana. De tal manera, que desde la interpretación de Ferreira el silencio en Emmanuel Levinas nos enlaza con “el sentido viviente” de la alteridad a través del *rostro del otro*. Cabe mencionar, que “el sentido viviente”, al que refiere Ferreira a raíz de “La significación y el sentido” equivale a “la palabra viva” en tanto que sonoridad metafísica de la cual ha hablado Levinas específicamente en las conferencias: “Palabra y silencio” (1948); “Poderes y orígenes” (1952); y “Lo escrito y lo oral” (1952).

Aunado a lo anterior, en nuestra investigación hay una línea de continuidad, empero, siguiendo el trayecto de investigación que hemos delimitado para este segundo capítulo, es decir, las conferencias dictadas por Levinas en Collège Philosophique, a saber, “Palabra y silencio” (1948); “Poderes y orígenes” (1952); “Las enseñanzas” (1950) y “Lo escrito y lo oral” (1952). En donde nos hemos percatado, también, del aspecto positivo y/o amable del silencio, como hemos expuesto y analizado en los apartados anteriores del segundo capítulo. Así pues, el silencio en Levinas sirve para depurar todo signo lingüístico-extralingüístico y de esta forma llegar al *símbolo puro*.

También, hemos expuesto anteriormente y tomado en cuenta el apartado que ha desarrollado Levinas en “La fenomenología del sonido” correspondiente a la disertación de “Palabra y silencio” (1948), en donde implícitamente vemos nuevamente en nuestra investigación que el silencio en Levinas funciona como una vía para llegar a la sonoridad viva y esta sonoridad es el elemento esencial de *la palabra viva* como bien ha enfatizado Levinas en la disertación de “Poderes y origen” (1949). Ahora bien, esta *palabra viva* en tanto que *símbolo puro* es una enseñanza que emerge de la exterioridad de la alteridad como bien ha subrayado en la conferencia titulada “Las enseñanzas” (1950) y en la disertación de “Lo escrito y oral” (1952), subrayando también la importancia de la *palabra viva* frente a la

¹³⁸ Ibid., pp. 178-179.

palabra escrita. Por consiguiente, la función del silencio en Levinas es un horizonte que nos permite acceder al misterio del *símbolo puro de la palabra viva* de la alteridad. En el siguiente apartado desarrollaremos más de cerca estos temas, esto es, la palabra viva en tanto que sonoridad.

1.4 Sobre el sonido: palabra viva y enseñanza.

Antes de desarrollar el tema en torno al sonido, me gustaría recordar, el problema filosófico levinasiano que hemos tratado en el primer capítulo y que se hila de manera más precisa con este apartado y por supuesto con el apartado anterior, es decir, el problema de la subjetividad solipsista generado en la hipóstasis.

Hay que tener presente el problema filosófico de la existencia y el existente que ha tratado Levinas en *De la existencia al existente* (1947) y en la conferencia “El tiempo y el otro” (1947); en donde Levinas ha mencionado que a través de la hipóstasis el existente se apodera de la existencia anónima, de tal forma que se genera una subjetividad, un existente y su atributo ontológico consiste en ser una libertad, un poder. Empero, la paga de existir conlleva a una soledad solipsista, a un encadenamiento de ser consigo-mismo en soledad, el sujeto existe para sí: es su propio héroe: “El encadenamiento de su mismidad ontológica es la imposibilidad de deshacerse de sí-mismo.”¹³⁹ Dicho existente no encuentra a nadie con quien hablar, se fatiga y se cansa de ser el mismo en soledad. “Al situar lo trágico en lo humano en lo definitivo del presente, al poner la función del yo como inseparable de lo trágico, no le encontramos al sujeto los medios de su salvación.”¹⁴⁰ La existencia se vuelve trágica, surge la nostalgia de encontrar los medios para evadir la desdicha de existir. Además de que todas las cosas son sumergidas a la luz de la subjetividad del existente: esta misma objeción vuelve a ser mencionada en la conferencia de “Poderes y origen”, en donde vuelve a resaltar, que el poder de la subjetividad lo hace preso de su identidad: “consiste en el hecho de que todas y cada una de las iniciativas del sujeto, libre – incluso libre, sobre todo, libre – lo encierran en su identidad. Es la paradoja más profunda del concepto de la libertad: el vínculo sintético que la ata a la responsabilidad”¹⁴¹ de hacerse cargo de sí mismo en soledad. Surge, entonces, la

¹³⁹ Levinas, Emmanuel, *De la existencia al existente*, Madrid, Arena Libros, 2006, p.107.

¹⁴⁰ Cfr. Véase en *De la existencia al existente.*, p. 113.

¹⁴¹ Levinas, Emmanuel, *Escritos inéditos II*, Madrid, Trotta, 2015, p. 99.

pregunta filosófica de Levinas: ¿cómo evadir o salir de la desdicha trágica de la soledad? O ¿cómo romper con la identidad solipsista del sujeto?¹⁴² Levinas sostiene en “El tiempo y el otro” (1947), que a través de la muerte ya que en ella se suspende el poder de la subjetividad, es decir, se quebranta la inteligibilidad de la libertad de la razón. Para Levinas la muerte anuncia la trascendencia de la alteridad, y esta trascendencia se muestra como lo femenino. También, para Levinas la fecundidad representa el límite del poder de la subjetividad, porque, según Levinas la creación del hijo no se reduce a “un objeto fabricado: a una propiedad [...]”. La paternidad no es una simple renovación del padre en el hijo, es también la exterioridad del padre respecto del hijo.¹⁴³ Entonces, el hijo representa también una alteridad irreductible en el elemento de la razón. Aunado a esto en la disertación de “Poderes y origen” (1949), Levinas recalca nuevamente que “la fecundidad es la liberación de la hipóstasis respecto de su propia identidad, fundamento de la trascendencia [...] dicha trascendencia es relación con el origen y no es poder.”¹⁴⁴ Asimismo, para Levinas la estructura de la fecundidad es un existir pluralista. Empero, en la disertación de “Poderes y origen” (1949), Levinas introduce otro elemento vital que nos relaciona con la alteridad, este elemento vital es *la palabra viva*: finalmente el sonido de la *palabra viva* viene a ser otra forma de salir de la mismidad de la subjetividad del existente, es decir, *la sonoridad* de *la palabra viva* deshace el mundo luminoso – tema que vamos a ir desarrollando en este apartado del capítulo, y que anteriormente ya hemos arrojado varios elementos.

Me gustaría hacer un breve paréntesis, para mencionar que en la conferencia *El tiempo y el otro* (1947): Levinas menciona que sus análisis no son desde un enfoque fenomenológico, sino desde una perspectiva dialéctica¹⁴⁵ y ontológica, e incluso en *De la existencia al existente* (1947), vemos los escorzos de un lenguaje ontológico-existencial; empero en las conferencias del Collège Philosophique y específicamente: “Palabra y silencio”; “Poderes y origen”; “Las enseñanzas” y “Lo escrito y lo oral”, Levinas vuelve a tomar el camino de la fenomenología para explicar el fenómeno de la *sonoridad* y el *símbolo puro* de la *palabra viva*. Hay que tener presente que el pensamiento filosófico del joven Emmanuel Levinas, es

¹⁴² Cfr. Véase en “Poderes y origen”, p.99.

¹⁴³ Levinas, Emmanuel, *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 136.

¹⁴⁴ Levinas, Emmanuel, *Escritos inéditos II*, Madrid, Trotta, 2015., p. 100.

¹⁴⁵ Cfr. Véase en *El tiempo y el otro.*, p. 136.

un trabajo en progreso¹⁴⁶, por lo que siempre encuentra nuevos caminos para dar cuenta de su peculiar y compleja filosofía.

Ahora bien, el joven Levinas nos ha dicho hasta el momento que la muerte, lo femenino y el hijo suspenden el dominio del poder de la subjetividad generada en la hipóstasis, e incluso también vimos que el silencio en Levinas interrumpe el poder de los signos representativos al servicio de la razón del existente. En “Palabra y silencio” (1948), y más precisamente en el apartado de “Fenomenología del sonido”, así como en el devenir de las conferencias “Poderes y origen”; “Las enseñanzas” y “Lo escrito y lo oral”: Levinas intenta explicar ¿cómo es que nos relacionamos con esa alteridad que ha suprimido el poder de la luz de la subjetividad? – aún falta explicar de manera más detallada – ¿cómo es que socializamos con la alteridad? Levinas introduce un nuevo término para explicar la sociabilidad; sostiene que la palabra nos relaciona con la alteridad. Pero no la palabra entendida en términos cognitivos, hemos explicado anteriormente que en Levinas la palabra/el signo representativo no da cuenta del otro, no hay sociabilidad, puesto que la palabra entendida desde este enfoque intelectual está al servicio de la subjetividad-solitaria. Al respecto el filósofo lituano comenta:

Si la intelección es la única forma de relacionarnos en el ser, el humanismo no puede preocuparse más que del dominio del hombre y de su poder. El deseo de Nietzsche de convertirse en Dios es el resultado de una interpretación intelectualista de la existencia. Fuera de la intelección ninguna otra relación parecía capaz de conferir al hombre una existencia aparte en el ser, una existencia de persona. Cualquier relación que no fuera intelección sería mecanicista y materialista. Pero intelección significa poder, y poder significa [...] voluntad de dominio.¹⁴⁷

Para Levinas, es imposible dar cuenta de las relaciones sociales desde la perspectiva del poder de la subjetividad: la palabra en la intelección de la luz es el signo del pensamiento aislado originado en la hipóstasis. De ahí el anhelo de Levinas en buscar el elemento genuino de la palabra viva, es decir, un signo puro que no esté mezclado a la luz de la subjetividad. Hemos expuesto en el subcapítulo anterior que el lenguaje en Levinas no solo está en función de la razón del sujeto cognoscente, sino que también, su función es hacer silencio: a través de este silencio el signo se libera de la conciencia-cognoscente. Al liberar el signo al servicio de la

¹⁴⁶ La obra temprana de “Emmanuel Levinas es un modelo de work in progress: de ella se diría que sufre más bien de un proceso de ebullición, y no de evolución” Véase en *El tiempo y el otro.*, p.37.

¹⁴⁷ Levinas, Emmanuel, *Escritos inéditos II*, Madrid, 2015, p. 63.

razón a través del silencio encontramos una significación *prelingüística/pre-discursiva*, es decir, un *signo puro* en tanto que *palabra viva y/o símbolo puro*. Al respecto el filósofo de la alteridad menciona:

Nuestra tentativa consistirá a partir de ahora en describir el lugar que juega el lenguaje en las relaciones sociales. Y esto consiste en decir que en el fondo de todas las relaciones se halla la que une a maestros y discípulos: la enseñanza. La esencia del lenguaje es la enseñanza. [...] La palabra viva nos relaciona con la alteridad.¹⁴⁸

Ahora bien, para Levinas la palabra es sonido, pero no es el sonido de la imagen acústica en relación con un significante y significado. El sonido para el filósofo de la alteridad no remite a los fonemas. De lo contrario el sonido sería una intelección captable en el elemento de la luz de la conciencia: “El mundo de la luz es un mundo de transparencia a través del cual poseemos el mundo abarcándolo. Un mundo de soledad donde todo lo que es otro es a la vez mío.”¹⁴⁹ Para Levinas el sonido no emerge en la intelección de la subjetividad: “Si la luz es el cambio de la exterioridad en interioridad, la enseñanza, la tele-logía, no se realiza en el elemento de la luz, sino en el sonido.”¹⁵⁰ Para Levinas el sonido es sonoridad pura, resonancia y escándalo. El sonido es, pues, una ruptura con la subjetividad.

Lo esencial del sonido es que es una ruptura con el mundo de la luz y del silencio de la subjetividad que se basta a sí-misma: el mundo de la luz es sinónimo de un mundo solitario. El sonido es, pues, según Levinas, “una ruptura pura en el sentido de que no conduce a nada luminoso, sino que hace salir de la luz.”¹⁵¹ El sonido en Levinas no es una “cualidad de la cosa, como el color, la forma, el sabor etc. [...]”¹⁵², es decir, el sonido no es una facticidad sensible, no es el sonido de la campana, de la sirena, del cañón: el sonido en Levinas es una manifestación de lo que no se muestra en el mundo sensible de la luz. Para el filósofo de la alteridad el sonido introduce la alteridad por excelencia. “El sonido es el elemento del ser como ser otro y como, sin embargo, inconvertible en la identidad del yo que capta como suyo el mundo iluminado. Hemos dicho, pues, que el sonido descentraliza [...] el mundo de la

¹⁴⁸ Ibid., p. 63.

¹⁴⁹ Ibid., p. 67.

¹⁵⁰ Ibid., p. 62.

¹⁵¹ Ibid., p. 67.

¹⁵² Ibid., p. 68.

luz”¹⁵³ e instaura la alteridad más allá del horizonte inteligible de la luz del existente ontológico.

El sonido para Levinas es “la gloria del acontecimiento del otro: lo misterioso del ser en cuanto a otro.”¹⁵⁴ Levinas es muy cuidadoso y reiterativo al mencionar que el sonido no es un signo lingüístico, no es un signo semiótico. La función esencial del sonido es hacer escándalo en su resonancia. El sonido es pues una ruptura con la subjetividad. El sonido me relaciona con una alteridad, como ha mencionado en “Palabra y silencio” (1948), el sonido “es manifestación de aquello que por esencia no se manifiesta: es la diferencia entre oír y ver.”¹⁵⁵ Así pues, para el filósofo de la alteridad el sonido no es la imagen acústica de la intelección del poder de la subjetividad, no es un concepto mental psíquico. Levinas se inspira en la literatura rusa y en la literatura hebrea-judaica para explicar el misterio inefable del sonido, por ejemplo, para ilustrar estos recursos literarios en un primer momento Levinas cita en la disertación de “Palabra y silencio” un poema del novelista y poeta ruso Aleksander Pushkin:

El rozó mis oídos
Y se llenaron de ruido y sonidos,
Y oí la contradicción de los cielos
Y el vuelo de los ángeles que subían
Y el andar de los monstruos submarinos
Y el crecimiento de las ramas en el valle.¹⁵⁶

Asimismo, observamos en nuestra investigación el préstamo literario-hebreo del cual echa mano Levinas de manera implícita para ilustrar el aspecto irreductible del sonido al margen de la luz del poder de la subjetividad, aunque también hay que recalcar que Levinas recurre al método fenomenológico para dar cuenta del carácter complejo del sonido. No obstante, es

¹⁵³ Ibid., p. 67.

¹⁵⁴ Ibid., p. 68.

¹⁵⁵ Ibid., p. 68.

¹⁵⁶ Ibid., p. 68.

interesante ver esta perspectiva de la literatura hebrea en Levinas; filósofas levinasianas como Catherine Chaliel, Julia Urabayen y Silvana Rabinovich: muestran también este aspecto de la herencia y cultura hebrea que hay en el trasfondo del pensamiento levinasiano. En consecuencia, encontramos algunas referencias a los textos-literarios hebreos, estos son:

Los cielos cuentan la gloria de Dios,
el firmamento proclama la obra de sus manos.
Un día comparte al otro la noticia,
Una noche a la otra se lo hace saber.
Sin palabras, sin lenguaje,
Sin una voz perceptible,
Por toda la tierra suena su sonido.¹⁵⁷

Como heraldo del Señor vino un viento recio, tan violento que partió las montañas e hizo añicos las rocas; pero el Señor no estaba en el viento. Al viento lo siguió un terremoto, pero el Señor tampoco estaba en el terremoto. Tras el viento vino un fuego, pero el Señor tampoco estaba en el fuego. Y tras el fuego un silbo apacible y delicado. Y cuando lo oyó Elías, cubrió su rostro con su manto, y salió, y se puso a la puerta de la cueva. Y he aquí vino a él una voz, diciendo: – ¿Qué haces aquí Elías? – Él respondió: Me consume mi amor por ti Señor.¹⁵⁸

Para Levinas el sonido es el elemento esencial de la palabra viva que esta antes de un discurso representativo. “Si el elemento natural de la palabra es el sonido, es que el simbolismo de la palabra no consiste simplemente en servir de signos a unas cualidades o unos pensamientos que tengan por objeto cualidades, sino en hacer resonar la alteridad misma del sujeto.”¹⁵⁹ La palabra, pues, no solamente funge como el vehículo para exponer los pensamientos, para designar y/o denotar la realidad sensible, sino en causar la resonancia del misterio de la alteridad. Al respecto Levinas menciona en la disertación de “Palabra y silencio” (1948):

¹⁵⁷ Véase en el libro de los Salmos (19: 1-4).

¹⁵⁸ Véase en el libro de primera de Reyes (19: 11-13).

¹⁵⁹ Levinas, Emmanuel, *Escritos inéditos II*, Madrid, Trotta, 2015, p.68.

Estamos aun lejos de la palabra tal como la conocemos en el lenguaje corriente, en el que la palabra tiene un significado, en el que, por consiguiente, es también un signo. Pero si la función primera de la palabra consiste en este resonar del ser, debe ser posible deducir de ahí la modificación esencial del sonido de la palabra.¹⁶⁰

La palabra al ser una sonoridad pura al margen del lenguaje articulado pierde el carácter de ser una significación ornamental-cultural y mentalista. De ahí que para Levinas “el sentido de la palabra no reside en la imagen que está asociada a ella, sino en el hecho de que un objeto pueda llegar a nosotros desde fuera, es decir, pueda sernos enseñado.”¹⁶¹ La palabra deviene de la exterioridad del rostro e instaura la sociabilidad y la enseñanza. Entonces la enseñanza no proviene de la interioridad de un pensamiento, sino que emerge de la alteridad. Al respecto Levinas sostiene:

Solemos pensar que la palabra está asociada a una idea, y que comunicarla es suscitar la idea que le está asociada; que el diálogo es posterior a las nociones, a la elevación de las sensaciones a la idea general. No es la generalidad, sino la alteridad de la noción: el hecho de que es enseñada, de que viene de otra razón; una noción asociada al sonido es el residuo de una situación que consiste en aprender. Aprender no es comunicación de un pensamiento (lo que sería volver a la preexistencia de los pensamientos respecto de la palabra representativa [...] y, por tanto, fatalmente a una armonía preestablecida) [...].¹⁶²

Ahora bien, para Levinas la enseñanza y la sociabilidad no participan de un contenido común entre libertades colectivas, puesto que la libertad es poder: una lucha constante de dominio y que lleva fatalmente al exterminio. Hemos visto que Levinas sitúa la sociabilidad fuera de la libertad intelectual. Por el contrario, para Levinas es *la palabra viva* que instaura la sociabilidad y la enseñanza. La palabra es la sonoridad pura, el acontecimiento del misterio de la alteridad que desvanece el mundo de la luz.

En la disertación de “Poderes y origen” (1949), Levinas menciona que el misterio del otro aparece como creación. Pero ¿por qué cómo creación? Para el joven Levinas ante la creación no podemos poder, por ejemplo, “el hecho de que no hayamos escogido nuestro nacimiento parece constituir el gran escándalo de la condición humana.”¹⁶³ Escandaliza a la razón occidental, fracasa su heroísmo, se frustra de no dar cuenta en términos intelectivos frente al

¹⁶⁰ Ibid., p. 68.

¹⁶¹ Ibid., p. 69.

¹⁶² Ibid., p. 69.

¹⁶³ Ibid., p. 70.

origen de la creación. De ahí que la alteridad remite a la creación como algo que escapa al *logos* occidental. Es por ello por lo que en Levinas la fecundidad remite a la liberación de su mismidad, es decir, “La paternidad no es simplemente una renovación del padre en el hijo [...] es también una exterioridad del padre respecto del hijo: un existir pluralista.”¹⁶⁴ En la conferencia “Las enseñanzas” (1950), Levinas nuevamente menciona que “el hijo no es simplemente mi obra, como un poema o un objeto. [...] no es mi propiedad. La fecundidad del yo no es ni causa ni dominación, la paternidad es una relación con un extraño: con la alteridad”¹⁶⁵ es una relación trascendente con una pluralidad que está al margen del poder de la libertad del yo (sí-mismo). Ahora bien, lo que nos relaciona con esta trascendencia, es “la enseñanza”¹⁶⁶ es decir, es *la palabra viva* que instaura una relación asimétrica algo diferente de la colectividad subjetiva. La palabra entendida como el *símbolo puro* es la sonoridad de *la palabra viva* que enseña una exterioridad trascendente. Por consiguiente, la palabra en Levinas no trasmite un pensamiento, sino más bien es la expresión pura, la sonoridad del misterio de la alteridad. Aunado a esto en la conferencia de “Las enseñanzas”, Levinas menciona:

Por eso la enseñanza (y la palabra que es su elemento) es el verdadero simbolismo. No porque el símbolo sea un signo que remita a una imagen representativa; sino porque detiene nuestro hacer presa en la realidad y nos pone en la situación no de comprender sino de aprender.¹⁶⁷

La palabra como sonoridad es diferente a la estructura de ver. La óptica de la visión de la conciencia es revestir la realidad: la realidad se vuelve un fenómeno un objeto de estudio. En “Lo escrito y lo oral” (1963), recalca nuevamente que la relación con la alteridad no es una representación, por el contrario sostiene, que “el otro en su rostro es una enseñanza: el rostro es el modo [...] de la verdad, y no el develar tomado de la visión.”¹⁶⁸ En relación a esto, en “Poderes y origen” (1949), nuestro filósofo menciona que oír no es ver: “oír es entrar en una relación tal que el punto de contacto es inmediatamente un estallido, como si la forma de esta experiencia quedara desbordada por su contenido refractario a la forma.”¹⁶⁹ Así pues, Levinas

¹⁶⁴ Levinas, Emmanuel, *Escritos inéditos II*, Madrid, 2015, p. 73.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 133.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 137.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 129.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 155.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 103.

insiste que “el simbolismo del sonido no se cumple enteramente más que en la palabra”¹⁷⁰: *la palabra viva* es pues la sonoridad del sonido. Es un *símbolo puro* porque no remite a un pensamiento.

La palabra es la expresión pura y/o sonoridad viva: expresión del origen. El sonido es símbolo y es entrar a una relación irreductible al poder. El sonido, pues, nos relaciona con el origen de la creación de la alteridad. Aunado a esto, en la disertación de “Las enseñanzas”, Levinas ha mencionado que la conciencia no solo remite a la visión, sino que también es audición: una conciencia pasiva ante la expresión simbólica de *la palabra viva*. Para nuestro filósofo tener conciencia significa ser enseñado a través de *la palabra viva* del otro. El filósofo de la alteridad da cuenta que el aprendizaje no se trata únicamente de una cuestión mayéutica-socrática: de que el partero ayude a parir y/o develar las ideas, de hecho, esta visión es de carácter intelectualista y sería un retorno al elemento de la luz de la conciencia, es decir, del existente solitario. Al respecto Levinas comenta, “El conocimiento concebido sobre el modelo de la visión, el de Platón, lleva a la imposibilidad de la enseñanza. El maestro no es más que el partero de la idea, cuya madre es el alma misma.”¹⁷¹ El aprendizaje no es el develamiento de una idea. Por el contrario, la estructura de la enseñanza en el joven Levinas tiene una estructura trascendente. La enseñanza viene de la exterioridad trascendente del rostro: la enseñanza es una relación con “el maestro de justicia”¹⁷² que es la alteridad y trascendencia. “La enseñanza no es reminiscencia, ni percepción sino relación con el rostro, más allá del juego de lo escondido y lo develado.”¹⁷³ Una enseñanza que viene de la gloria de la alteridad.

El rostro es la expresión de *la palabra viva* que habla como bien vuelve a resaltar en la conferencia de “Lo escrito y lo oral” (1952): para Levinas, *la palabra viva* esta fuera de toda referencia representativa. Y, es por esta expresión oral viva por la que somos enseñados. Así pues, Levinas resalta el valor de la palabra viva vs palabra escrita. En “Lo escrito y lo oral” (1952); se menciona que la escritura habla, pero no responde, es como una pintura que está

¹⁷⁰ Ibid., p. 104.

¹⁷¹ Ibid., p. 105.

¹⁷² Ibid., p. 137.

¹⁷³ Ibid., p. 153.

ahí que cuenta y narra algo; pero la escritura no responde. Para ilustrar esto citaré uno de los pasajes de la literatura hebrea:

Los ídolos de las naciones son,

Plata y oro,

Obra de manos de hombres.

Tiene boca, y no hablan;

Tienen ojos, y no ven;

Tienen orejas y no oyen;

Tampoco hay aliento en sus bocas.¹⁷⁴

El diálogo con lo escrito se vuelve decepcionante: “al descifrar un escrito me encuentro de nuevo en la situación del diálogo silencioso-solipsista [...] que este dialogo sea un fracaso, puesto que el escrito habla sin responder (que no sepa ayudarse a-sí-mismo).”¹⁷⁵ De tal manera, que es una particularidad que debe incitarnos a subordinar lo escrito en el marco de la subjetividad. Es decir, para Levinas lo escrito se vuelve un utensilio, un objeto fabricado por el hombre: “la palabra viva [...] se pega así a una cosa, a una piedra, a un pergamino, a un papel y se convierte en un monumento.”¹⁷⁶ Un objeto a la luz de la conciencia, por ello no hay un verdadero diálogo, al final se genera un diálogo silencioso con mi mismidad, es decir, un retorno a mi subjetividad: el modo de ser del silencio que remite a la existencia personal. Así pues, “lo escrito se convierte en un fenómeno para el logos.”¹⁷⁷ Lo escrito se subordina al poder de la conciencia, además de que para el filósofo de la alteridad lo escrito no se mira de frente, sino de perfil. No hay una escucha genuina ante la obra escrita, *lo escrito es un diálogo silencioso con el alma misma*; de tal manera que la subjetividad del existente se ve obligada a reconstruir las piezas fabricadas de la obra escrita: es el inicio de la filología.

Por el contrario, Levinas sostiene que la palabra oral del rostro es viva y se muestra de frente *cara a cara*. Es menester decir que el rostro en Levinas “no es el ensamblaje de una nariz, una boca, unos ojos, etc. Es todo eso, sin duda, pero adquiere la significación de rostro

¹⁷⁴ Véase en el libro de los Salmos (Salmo 135: 15-17).

¹⁷⁵ Levinas, Emmanuel, *Escritos inéditos II*, Madrid, 2015, p. 143.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 144.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 146.

por la dimensión nueva que abre en la percepción de un ser más allá de la percepción.”¹⁷⁸ El rostro no es una sustancia ni es un atributo de lo contrario sería reducido a un fenómeno físico intencional de la conciencia. “Estar presente sin aparecer es precisamente tener rostro o hablar.”¹⁷⁹ El rostro es sonido, es *símbolo puro*, es una exterioridad en donde resuena el ser de la alteridad. Por ello, en Levinas: la palabra de la alteridad “tiene la posibilidad de dejarse oír de frente de cara, de ser recibido a partir de un rostro.”¹⁸⁰ Es la posibilidad de ser enseñados desde la exterioridad. En “Lo escrito y lo oral” (1952), Levinas afirma que “en la medida que el otro me habla, es decir, en la medida en que yo hablo al otro [...] doy testimonio del Infinito (Dios).”¹⁸¹ Es decir, doy testimonio de la gloria de la alteridad en el sentido de una ética de responsabilidad, es decir, el Infinito inaugura una relación entre el yo y el otro. Para Levinas no se trata de divinizar al otro, sino que es entrar a una relación social a través del diálogo vivo; “una relación que es precisamente palabra [*parole*]: a esta relación es a la que proponemos llamar religión”¹⁸², es una relación social al margen del discurso totalizante de la razón. En la conferencia “Lo escrito y lo oral” (1952) también menciona que la gloria de la alteridad es palabra viva y su expresión moral es “no matarás”; en palabras de Levinas “la actitud moral es el reconocimiento de que el otro en cuanto otro es el maestro es el Señor. Oír «no matarás» mirando los rostros de los hombres, es ya salir de la Filología.”¹⁸³ Vemos pues que el aspecto moral ya desde de la disertación de “Lo escrito y lo oral” (1952) e incluso desde la conferencia de “Palabra y silencio”¹⁸⁴ resuena una filosofía moral en el pensamiento levinasiano, sostiene que el rostro es la imposibilidad del asesinato.

El aspecto moral de la ética levinasiana seguirá presente en el devenir de sus próximas conferencias, por ejemplo, en “Las cuatro lecciones talmúdicas”, así como el devenir del gran sistema filosófico levinasiano. Aunado a lo anterior, “Para con el otro” es una conferencia adscrita a “Las cuatro lecciones talmúdicas” pronunciadas de 1963 a 1966, en París. En donde señala nuevamente que “la función originaria de la palabra no consiste en designar objetos

¹⁷⁸ Ibid., p. 149.

¹⁷⁹ Ibid., p. 149.

¹⁸⁰ Ibid., p. 155.

¹⁸¹ Ibid., p. 155.

¹⁸² Ibid., p. 155.

¹⁸³ Ibid., p. 155.

¹⁸⁴ Cfr., Véase en la conferencia “Palabra y silencio”, p. 69.

[...]”¹⁸⁵ De lo contrario sería un retorno al lenguaje en el marco de la luz intelectualista de la conciencia (lenguaje-cognoscente), en donde las palabras estarían nuevamente al servicio de la razón. Por el contrario, recalca nuevamente el valor de la palabra oral/viva, pero no “palabras vanas o vacías (*flatus vocis*). [...] La responsabilidad sería la esencia del lenguaje”¹⁸⁶ en donde además el silencio en Levinas es un horizonte que nos relaciona con *la palabra viva* de la alteridad; un silencio ético de responsabilidad frente al otro como mi prójimo.

Conclusión del segundo capítulo:

Hemos visto el análisis crítico que Emmanuel Levinas hace a la dimensión representativa del lenguaje: el tipo de lenguaje que se reduce a un sistema de signos cognitivos. Levinas pretende ir más allá de un lenguaje estructuralista, más allá de un lenguaje semiótico-extralingüístico. Vimos también grosso modo como el filósofo de la alteridad evoca algunos modos en cómo ha sido descrito el silencio. Generalmente en la filosofía levinasiana se menciona un aspecto despectivo en el silencio, empero en este segundo capítulo de nuestra investigación, hemos visto que Levinas ve en el silencio una función amable o positiva; que no remite al silencio de la existencia anónima del ser en general, ni tampoco remite al silencio del existente que se basta a-sí-mismo en soledad. Se trata de otro silencio que funciona como un medio para salir del lenguaje-representativo de la luz de la subjetividad existencial, de tal manera que el silencio nos permite llegar al *símbolo puro* de *la palabra viva*. El sentido de la palabra viva *prelingüística* no consiste en comunicar un pensamiento a través de un determinado sistema de signos representativos, sino que por el contrario el sentido de *la palabra viva* nos relaciona con la alteridad en donde deviene una enseñanza trascendental desde la exterioridad absoluta: el rostro de la alteridad en tanto que *sonoridad pura* quebranta el mundo de la luz de la subjetividad generada en la hipóstasis. En donde el silencio nos relaciona con el sentido de la sonoridad viva de la palabra de la alteridad.

Hasta el momento hemos visto cómo el silencio es un horizonte que nos permite acceder al *símbolo puro* de *la palabra viva* que es sonoridad pura de la alteridad; a su vez esta sonoridad de *la palabra viva* de la alteridad tiene una connotación ética de responsabilidad

¹⁸⁵ Levinas, Emmanuel, *Cuatro lecturas talmúdicas*, España, Riopiedra, 1996., p. 40.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 40.

desde un aspecto moral, asimismo, Levinas en líneas generales menciona que esa sonoridad metafísica de la alteridad proviene de la alteridad máxima de Dios (Infinito). Empero, aún falta explicar en nuestra investigación ¿cómo es que se escucha la voz de Dios en el rostro del otro? Hasta el momento, hemos mencionado cómo el silencio nos enlaza con *la palabra viva* de la alteridad, pero aún falta dar cuenta en nuestra investigación ¿cómo es la voz de Dios en el rostro del otro? ¿cómo se escucha la voz de Dios en el rostro de la alteridad?, y, en todo caso nos preguntamos, también, ¿cuál es el Dios de Levinas? ¿Qué es la religión para el filósofo de la alteridad?; estas preguntas entre otras más las analizaremos en el último capítulo de nuestra ruta de investigación, siguiendo otra serie de conferencias levinasianas. Asimismo, hay una línea de continuidad, es decir, el aspecto moral anárquico de la responsabilidad frente al otro. Además, para el filósofo de la alteridad, Dios en tanto que Infinito es otra vía para salir de la subjetividad generada en la hipóstasis.

TERCER CAPÍTULO

LA VOZ DE DIOS EN EL ROSTRO DE LA ALTERIDAD

Introducción al tercer capítulo:

El texto *Entre nosotros. Ensayos para pensar en el otro* (1993); recoge una serie cronológica de veinte publicaciones filosóficas de Emmanuel Levinas, de las cuales solamente evocaremos II, a saber, I) “¿Un Dios hombre?”, conferencia pronunciada por Levinas en París en el mes de abril de 1968 y que posteriormente sería publicada ese mismo año bajo el título *Qui est Jésus-Christ?*; II) “Filosofía, justicia y amor”, es una entrevista que posteriormente sería publicada en la revista *concordia* número III en el año de 1983. Finalmente, el último recorrido de nuestra investigación corresponde a otra conferencia llamada “Dios y la filosofía”, pronunciada por Levinas desde 1973 y que más tarde formaría parte del texto *De Dios que viene a la idea*, en su primera edición de 1995.

Dichas conferencias nos ayudaran a responder a las preguntas ¿cómo se escucha la voz de Dios en el rostro del otro? y ¿cómo es la sonoridad de Dios en el rostro del otro sin que Dios sea sumergido en el marco de la subjetividad generado en la hipóstasis, en la gesta del ser? Así pues, en la conferencia ¿Un Dios hombre? (1968), Levinas sostiene que la humildad trascendente de Dios se hace presente en el rostro de los marginados, la humildad en tanto que huella es la proximidad de Dios en el rostro del otro: la viuda, el huérfano y el extranjero. La huella es el pasado inmemorial y anacrónico de Dios (Infinito) que se hace presente como una voz *prediscursiva*, en donde se teje un mandato ético de responsabilidad en el rostro del otro. Posteriormente, en “Filosofía, justicia y amor” (1983), Levinas vuelve a recalcar que *la palabra viva* de Dios tiene descenso como una fina voz ética que se anida en el rostro del otro como prójimo y del tercero como otro prójimo. La voz de Dios es una sonoridad metafísica *prediscursiva*; en donde el silencio nos permite escuchar el sonido del Infinito en tanto que Dios; esta sonoridad trascendental-metafísica es un mandato ético de responsabilidad inscrito en el rostro de la alteridad. Finalmente, en la conferencia “Dios y la filosofía” (1973), Levinas comenta que el sentido ético de responsabilidad es un Deseo metafísico inasible que fluye del Infinito. Este deseo ético de responsabilidad es una significación anárquica que es orientada hacia el rostro del otro. Para Levinas la significación ética de Infinito (Dios) está al margen del discurso hegemónico de la filosofía occidental. La significación

anárquica de la responsabilidad del Infinito solo es accesible a través de la huella, es decir, el Infinito (Dios) deja una marca como huella de responsabilidad en el rostro del otro, de tal forma que la voz de Dios habla de una manera impersonal *prelingüística* y silenciosa en el rostro del otro; de esta forma de proceder se dirige a la subjetividad pasiva del *yo* para que este cuide y vele por la alteridad del otro. Según Levinas, al responder ante el llamado de la fragilidad del rostro del otro es dar testimonio del Infinito. En donde el filósofo de la alteridad ve en el silencio un horizonte de posibilidad que permite escuchar el mandato ético que fluye del Infinito (Dios), y, de tal forma, decir *heme aquí* como testimonio de la gloria de Dios/Infinito, al descender y atender al cuidado ético de responsabilidad frente al rostro del otro como mi prójimo y del tercero como otro prójimo. Particularmente, en esta última conferencia Levinas ha manifestado a grandes rasgos dos tipos de silencios, por una parte, el silencio que resuena en el rostro del otro, pero por otra parte el silencio como vía de acceso al decir *heme aquí* como testimonio del Infinito, ambos tipos de silencios son éticos, pero este último se ha próxima más al tipo de silencio que permite oír la voz de Dios en el rostro del otro.

1.1 La voz de Dios en el rostro del otro.

Anteriormente, hemos visto en el pensamiento filosófico de Emmanuel Levinas que el silencio permite acceder a *la palabra viva de la alteridad*, es decir, el silencio permite depurar la palabra representativa que ha sido generada en la subjetividad por medio de la hipóstasis. De tal manera que el silencio funge como un medio para llegar al *símbolo puro*, esto es, la sonoridad pura de *la palabra viva* de la alteridad, aunado a esto sostenemos que el silencio en Levinas es un horizonte de posibilidad que permite escuchar la voz de Dios a través del rostro del otro, empero, aún falta responder a la pregunta ¿cómo se escucha la voz de Dios en el rostro del otro? Asimismo, nos preguntamos ¿cómo es la voz de Dios en el rostro de otro? y en todo caso nos preguntamos, también, ¿qué significa Dios para Levinas? Así pues, en este capítulo nos aproximamos a responder a dichas preguntas evocando otra serie de conferencias levinasianas, a saber, “¿Un Dios hombre?” (1968), en esta conferencia Levinas sostiene que la humildad trascendente de Dios se hace presente en el rostro de los marginados; asimismo comprende la humildad como huella absolutamente trascendental. Y, manifiesta que *la huella es la proximidad de Dios en el rostro del otro* en donde deviene un mandato

ético de responsabilidad. Posteriormente, en la conferencia “Filosofía, justicia y amor” (1982), Levinas sostiene que el advenimiento de la voz de Dios tiene lugar a través de *la palabra viva* en forma de mandato ético en el rostro del otro y del tercero como otro prójimo. Tema que vuelve a considerar en la Conferencia “Dios y la filosofía” (1973), sostiene que la responsabilidad emerge del deseo de la significación del Infinito: deseo metafísico desinteresado y que es reorientado hacia la alteridad del otro como prójimo, Levinas comprende este proceso a través de la «*illeidad*», esto es, el volteamiento del deseo inasible del Infinito para con el otro, es decir, el Infinito (Dios) desborda el deseo de responsabilidad a través del rostro del otro (tú); y de esta forma hace frente a la conciencia pasiva (sin correlato intencional) para que esta cuide del otro y de la humanidad en general que nos mira en el rostro del otro. Así pues, Dios (Infinito) habla de una manera impersonal en el rostro del otro; su voz es un eco silencioso sin palabra, pero es un silencio que estremece en el rostro del otro. Pero, al mismo tiempo, el silencio permite escuchar la *voz prediscursiva* de Dios como mandado ético de responsabilidad en el rostro del otro.

Dicho lo anterior en la conferencia “¿Un Dios hombre?” (1968), Levinas menciona que “la humildad permite pensar la relación con la trascendencia [...] infinita de Dios en términos distintos de los de la ingenuidad y el panteísmo, la proximidad de Dios tiene lugar mediante su humildad”¹⁸⁷ Pero ¿en qué consiste la humildad trascendente de Dios? Para el filósofo de la alteridad, la humildad de Dios en tanto que terceridad absolutamente trascendente se hace presente con los excluidos. “Manifestarse de forma humilde, aliado de los vencidos, de los pobres, de los perseguidos.”¹⁸⁸ En otros términos, la humildad trascendente de Dios se hace presente como una “fina voz silenciosa”¹⁸⁹ en el rostro de los excluidos: las viudas, los huérfanos, los pobres, los extranjeros. Empero, si el hecho de que la alteridad infinita de Dios se haga presente en la alteridad del rostro de los excluidos y/o los marginados no se estaría más bien rebajando a Dios a la inmanencia del orden ontológico del ser o en cualquier caso estaríamos hablando de un Dios panteísta que está en la inmanencia del mundo o bien podemos pensar que Dios es el otro, es decir, el excluido, el marginado; un Dios humano en la realidad del mundo fáctico: “el problema del hombre-Dios comporta, por una parte, la idea

¹⁸⁷ Levinas, Emmanuel, *Entre nosotros. Ensayo para pensar en el otro*, España, Pre-textos, 1993., p.73.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 73.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 73.

de una humillación infligida al ser supremo, de un descenso del Creador al nivel de la criatura.”¹⁹⁰ Es menester, tener cuidado y poner énfasis en este aspecto ya que el Dios del que habla Levinas no refiere a los hombres dioses, de lo contrario se estaría infligiendo en un paganismo religioso, en una hipóstasis. Hay que tener presente, también, que el Dios de Levinas remite al Dios de la Biblia hebrea-judaica. En la literatura hebrea encontramos algunos pasajes o relatos literarios en donde se menciona que Dios (Infinito) no puede habitar en la inmanencia ontológica de la gesta ser, no es un Dios fabricado en el mundo ontológico, en relación con esto citaré algunos de los relatos de la literatura hebrea el primero de ellos se encuentra en el libro de “Segunda de crónicas”: “Pero ¿será posible que tú, Dios mío, habites en la tierra con la humanidad? Si los cielos, por altos que sean, no pueden, contenerte, ¡mucho menos este templo que he construido!”¹⁹¹ En este relato vemos que el Dios de la literatura hebrea no hay cosa alguna en la tierra o en los cielos que puedan contener su inmensidad, es decir, ni los cielos, ni el universo pueden englobar la grandeza infinita de Dios; mucho menos un templo fabricado por los hombres; no hay categorías ontológicas a-priori que den cuenta del Dios de la Biblia hebrea. De tal manera, que el Dios de Levinas es un Dios que no puede ser representado o englobado en la inmanencia de la realidad ontológica-fáctica, de lo contrario “la aparición de los hombres-dioses, que comparten las pasiones y gozos de los hombres puramente humanos, es sin duda el dato banal de los poemas paganos.”¹⁹² Así pues, para el filósofo de la alteridad no hay categorías que den cuenta de la realidad de Dios en tanto que Infinito; rebasa nuestra capacidad de comprender o englobar su misterio inefable. Dicho esto, la humildad trascendente de Dios que se hace presente a través del rostro del otro no se refiere para Levinas, como ha comentado Catherine Chalier, en *La huella del infinito*, “de querer hallar a Dios a partir del rostro del otro, como si «la carne hecha verbo» constituyera una mediación hacia Él”¹⁹³ Por el contrario, la proximidad de Dios a través de su humildad en el rostro del otro es una relación trascendente-asimétrica, según Levinas,

¹⁹⁰ Ibid., p. 71.

¹⁹¹ Este relato lo encontramos en el libro de “2 de Crónicas” (6:18). También encontramos otro relato semejante en el libro de “Primera de Reyes”: Pero ¿es verdad que Dios morará sobre la tierra? He aquí que los cielos, los cielos de los cielos no te pueden contener; ¿Cuánto menos esta casa que yo he edificado? (1 Reyes 8:27). Algo parecido con lo que se relata en el libro de Hechos: “El Dios que hizo el mundo y todas las cosas, no habita en templos hechos por manos humanas” (Hechos 17:24).

¹⁹² Levinas, Emmanuel, *Entre nosotros. Ensayo para pensar en otro*, España, Pre-textos, 1993., p.72.

¹⁹³ Chalier, Catherine, *La huella del infinito, Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, España, Herder, 2002, p. 78.

“[...] la fuerza de la alteridad trascendente reside en su humildad. Se manifiesta como si no se atreviese a decir su nombre, no intenta ocupar un lugar en el mundo [...] es preciso que la humildad de la manifestación sea ya en sí misma un alejamiento.”¹⁹⁴ Para que no sea englobado en la realidad *ipso facto*; la humildad de Dios se sustrae del presente; como una retirada anacrónica que nunca fue presente; Levinas entiende también la humildad de Dios como la proximidad en tanto que huella; acerca de esto Levinas menciona en “¿Un Dios hombre?” (1968):

Se precisa una retirada que se inscriba de antemano en la llegada como un pasado que nunca fue presente. La figura conceptual dibujada por la ambigüedad – el enigma – de este anacronismo en el que la entrada es posterior a la retirada y que, en consecuencia, nunca estuvo contenida en mi tiempo y es por ello inmemorial: [...] es lo que llamamos huella. Pero la huella no es una palabra suplementaria: es la proximidad de Dios en el rostro de mi prójimo.¹⁹⁵

Para aproximarnos a comprender la humildad de la huella de Dios en tanto que Infinito Levinas recurre a la literatura hebra: por ejemplo, Dios al crear su creación deja una huella en la totalidad de la creación; como comenta el Rabino de Gur en *La exégesis del midrash* “las chispas de la santidad están dispersas en la inmanencia del mundo, hasta el rocío del cielo y la fertilidad de la tierra [...] toda la realidad creada tiene su ser, o su vitalidad de la palabra divina.”¹⁹⁶ Tal como se narra en el texto literario del libro de *Genesis*¹⁹⁷ o como se relata en el libro de Isaías: “Santo, santo es el señor todopoderoso; toda la tierra está llena de su gloria.”¹⁹⁸ *Las chispas de la santidad* están incluso en lo más insignificante de la tierra, por ejemplo, en un grano de arena, en una piedra, en una flor silvestre; *la palabra viva* de Dios parpadea en toda la creación; empero con esto no queremos decir que Dios sea cualquier cosa en el mundo o que se la creación: lo que tratamos de comprender desde la perceptiva de Levinas y la fuente de la literatura hebrea es que en el acto creador¹⁹⁹ Dios (Infinito) se retira de la síntesis ontológica del mundo fáctico: escapa al poder de la subjetividad existencial generada en la hipóstasis. Empero, un Dios que al retirarse del orden ontológico deja una

¹⁹⁴ Levinas, Op. Cit., p.74.

¹⁹⁵ Levinas, Emmanuel, *Ensayos para pensar en el otro*, España, Pre-textos, 1993, p. 75.

¹⁹⁶ Catherine Chalier, *La huella del infinito: Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, España, Herder, 2002, p.95. (Cfr. Véase en libro de Génesis 27:28).

¹⁹⁷ Véase en el primer capítulo del libro de Génesis.

¹⁹⁸ Véase en el tercer capítulo del libro de Isaías versículos 2-3.

¹⁹⁹ Levinas había afirmado en la conferencia de “Poderes y orígenes” (1949), que la creación escapa al poder de la conciencia ontológica.

huella de su santidad en la creación. Podemos decir que la creación habla de la huella absolutamente trascendental de Dios (Infinito); como se narra en el libro poéticos de los salmos: “Los cielos cuentan la gloria de Dios, el firmamento proclama la obra de sus manos. Un día comparte al otro la noticia, Una noche a la otra se lo hace saber. Sin palabras, sin lenguaje, Sin una voz perceptible, por toda la tierra suena su sonido.”²⁰⁰ La huella de Dios parpadea como un destello anacrónico-atemporal.

Referente a esto último, para Levinas, específicamente la huella de Dios estaría en el rostro del otro hombre; como ha afirmado Levinas en la conferencia “Un Dios hombre” (1968), la proximidad de Dios es la huella dejada en el rostro del otro, es la alianza con los excluidos, es decir, la ausencia de Dios se hace presente como un pasado inmemorial que ha dejado a su paso una huella en la pobreza del rostro del prójimo de los marginados; como se menciona en el libro de Jeremías: “Él defiende la causa del pobre y el necesitado [...] He aquí lo que significa conocerme, dijo el Eterno.”²⁰¹ La huella dejada por la trascendencia de Dios (Infinito) se hace presente en la precariedad y en la fragilidad en el rostro de la viuda²⁰², del huérfano y del extranjero. Podemos decir que Dios (Él/Infinito) se hace presente de una forma impersonal en el rostro del otro (tu). Como ha mencionado Levinas en la conferencia ¿Un Dios hombre? (1968), “Entre el Yo y Él absoluto se instaura el Tú (otro).”²⁰³ Es decir, el Infinito en tanto Dios deja una huella de responsabilidad en la vulnerabilidad del rostro del otro, y, por medio de esta vulnerabilidad se dirige al yo de la subjetividad para que cuide del otro como su prójimo. De esta forma de proceder, en la perspectiva del pensamiento filosófico de Levinas nos brinda la posibilidad de responder a la pregunta ¿cómo se escucha

²⁰⁰ Véase en libro de los salmos (19:1-4). También en la carta a los Romanos encontramos algo parecido: «Porque desde la creación del mundo las cualidades invisibles de Dios, es decir, su eterno poder y su naturaleza divina, se perciben claramente a través de lo que el creó [...]» (Romanos 1.29).

²⁰¹ Levinas, Emmanuel, *Entre nosotros. Ensayo para pensar en otro*, España, Pre-textos, 1993, p. 76. Esta cita del texto Levinas la ha retomado del pasaje bíblico del libro de Jeremías: “Defiende la causa del pobre y el necesitado y por eso le fue bien. ¿Acaso no es esto conocerme afirma el Señor?” Otra versión dice: “Él juzgó la causa del afligido y del menesteroso, y entonces estuvo bien ¿No es esto conocerme a mí? Dice Jehová.” Véase en Jeremías 22: 16. También Emmanuel Levinas hace referencia al libro bíblico de Isaías: “porque lo dice el excelso y sublime, el que vive para siempre, cuyo nombre es santo << Yo habito en el lugar santo y sublime, pero también con el humilde de espíritu, para reanimar el espíritu de los humildes y alentar el corazón de los quebrantados.>>” Véase en el libro de Isaías 57: 15.

²⁰² Hay otra cita bíblica a la cual retorna Levinas esta cita corresponde al libro de Deuteronomio: Él defiende la causa del huérfano y de la viuda, y muestra su amor por el extranjero, proveyéndole ropa y alimentos. Véase en Deuteronomio capítulo 10:18-19.

²⁰³ Levinas, Emmanuel, *Entre nosotros. Ensayo para pensar en otro*, España, Pre-textos, 1993, p. 76.

la voz de Dios en el rostro del otro? Se escucha a través de la proximidad de la huella dejada por el Infinito (Dios) en el rostro del otro. Dicha huella inscrita en el rostro del otro es un mandato ético de responsabilidad. Tema que volverá a tratar en la conferencia “Filosofía, justicia y amor” (1982), asimismo señala que la huella inscrita en el rostro del prójimo revela también la responsabilidad de la humanidad en general que nos mira en el rostro del otro: “yo no vivo en un mundo en el que haya un solo primero que llega; en el mundo se da siempre un tercero. De alguna manera, todos los demás están presentes en el rostro ajeno.”²⁰⁴ La responsabilidad es para con el próximo y el lejano: “Paz, paz al prójimo y al lejano.”²⁰⁵ Es decir, la huella de la responsabilidad que emana del infinito (Dios) es una responsabilidad que implica al ser humano en todos los estratos de la realidad social. Como ha comentado Levinas en “Filosofía justicia y amor” (1982), “en qué momento se oye la palabra de Dios. Está escrita en el rostro del otro, en el encuentro con el otro; doble expresión de debilidad y exigencia. ¿Es palabra de Dios? Palabra que me exige ser responsable del otro [...] y del tercero como otro prójimo.”²⁰⁶ Levinas es muy cauteloso y nuevamente vuelve a mencionar que en ningún momento quiere decir que el otro como prójimo sea Dios, sino que en el rostro del otro escucho la palabra de Dios. Como ha comentado Ferreira González en *Conceptos no humanos: el sentido del ser desde su otredad* (2021):

El mandato del otro viene de la “voz” de lo Uno, que se presenta como «el ardor del Deseo del Infinito», que se presenta en el habla del otro como el propio sonido de la voz sin sonido, sin eco físico, pero con una reverencia metafísica que se anida en el corazón de los seres humanos y que jala hacia la acción ética del (Bien) del yo para con el otro²⁰⁷

Ahora bien, el filósofo de la alteridad ha mencionado en “Filosofía, justicia y amor” (1982), que la responsabilidad frente a la alteridad del prójimo que emana del Infinito (Dios) es una responsabilidad de amor sin Eros, se trata de un amor ágape, totalmente distinto al amor ontológico de la conciencia piadosa: en donde el otro es saciado por el yo, en otros términos, el otro (tú) ha sido reducido a la mismidad ontológica de la conciencia. De tal manera que este tipo de amor-eros se convierte en goce solipsita egocéntrico. Por el contrario, el amor

²⁰⁴ Levinas, Emmanuel, *Entre nosotros. Ensayo para pensar en otro*, España, Pre-textos, 1993, p. 129-130.

²⁰⁵ Véase en el libro de Isaías (57:19).

²⁰⁶ Levinas. Op. Cit., p. 134.

²⁰⁷ Ferreira. J. Emmanuel, *Conceptos no humanos: el sentido del ser desde su otredad*; México, Comunicación científica, 2021, p. 119.

ágape es responsabilidad para con el rostro del otro. Empero ¿qué es el rostro en la filosofía levinasiana? Aunque hemos dado algunas pistas en el capítulo anterior de esta investigación, particularmente en “Lo escrito y lo oral” (1952), en dicha conferencia Levinas había comentado que “el rostro no es el ensamblaje de una nariz, una boca, unos ojos, es todo eso sin duda, pero adquiere la significación de rostro por la dimensión nueva que abre en la percepción de un ser más allá de la percepción.”²⁰⁸ Para el filósofo de la alteridad el rostro no es un atributo, no es un adorno cultural. Empero, en la disertación “Un Dios hombre” (1968), Levinas ha señalado en líneas generales que el rostro es una desnudez frágil y vulnerable, es decir, es “el despojo y la pobreza de la ausencia que constituye la proximidad de Dios.”²⁰⁹ Posteriormente, en la conferencia “Filosofía, justicia y amor” (1983), menciona que el rostro “no es en absoluto una forma plástica como un retrato; la relación con el Rostro es, por una parte, una relación con lo absolutamente débil [...] lo que está expuesto absolutamente, lo que está desnudo y despojado”²¹⁰, y que de alguna manera está expuesto a la intemperie de la muerte, pero al mismo tiempo el rostro expresa la cuestión ética moral: “no mataras” relación ética cara a cara; mandato ético de responsabilidad.

Lo que hemos expuesto hasta el momento desde la perspectiva filosófica levinasiana, nos ha brindado herramientas para decir que el silencio en Levinas permite escuchar la voz de Dios a través del rostro del otro en tanto que *palabra viva*. Asimismo, nos ha permitido comprender ¿cómo es que la voz de Dios puede escucharse a través del rostro del otro? Para el filósofo de la alteridad es a través de la huella anacrónica y anárquica que el Infinito (Dios) ha dejado en el rostro del otro y del tercero como otro prójimo en un sentido de responsabilidad. Digamos que la alteridad trascendente de Dios desborda un deseo como huella de responsabilidad en el rostro del otro. Y justo es ahí en donde el silencio es un horizonte de posibilidad que abre una brecha de escucha genuina ante la voz de Dios como *palabra viva* que resuena a través de la huella inscrita en el rostro del otro. Ahí la voz de Dios es una *sonoridad metafísica* que parpadea y resuena como *palabra viva* y/o sonoridad *prelingüística*. Pero ¿qué quiere decir esta sonoridad pura prediscursiva? Justo es el sonido de *la palabra viva* (símbolo puro) que remite al mandato ético de responsabilidad que fluye

²⁰⁸ Levinas, Emmanuel, *Escritos inéditos II*, Madrid, 2015, p. 149.

²⁰⁹ Levinas, Emmanuel, *Entre nosotros. Ensayo para pensar en otro*, España, Pre-textos, 1993, p. 75.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 130.

de Dios (Infinito) y se instala como huella anacrónica e inmemorial en el rostro del otro. En otros términos, la sonoridad de Dios es una fina voz apacible sin palabras que resuena como eco metafísico que estremece a través de la huella impersonal dejada en la fragilidad y desnudez del rostro del otro y por medio de esta precariedad vulnerable del rostro se orienta hacia la subjetividad pasiva del yo (conciencia pasiva) para que esta cuide de la fragilidad absoluta del rostro del otro, ahí la subjetividad pierde su soberanía de ser para sí y se convierte en una subjetividad que en vez de ir en busca de esencias, será, más bien, guardián de su prójimo. Así pues, “el descenso de Dios tiene lugar en forma de palabra, en forma de orden ética. En el rostro del otro adviene el mandamiento ético.”²¹¹ De tal manera que para Levinas el Infinito (Dios) es quien insta una relación social-intersubjetiva entre el yo y el otro, una relación social y justa al margen de la conciencia ontológica.

Aunado a lo anterior, Levinas había comentado más tarde en la entrevista “De la obliteración” (1988): “para mí la verdadera religión [...] es la religión pensada a partir de la obligación y del mandato de la palabra de Dios inscrita en el rostro del otro.”²¹² Pero claro una religión diferente de la teleología de la razón de la modernidad-solipsista; diferente al discurso de la ontología-occidental. Posteriormente, en la conferencia “Dios y la filosofía” (1973), Levinas analiza de una manera crítica y constructiva la primacía hegemónica de las significaciones ontológicas de la conciencia. Pero, además, señala un tipo de significación que es diferente al discurso ontológico; sostiene que la significación del Infinito (Dios) es una significación anárquica que no se genera en la mismidad de la conciencia ontológica, y que solo es accesible a través de su huella anárquica-trascendental. Pero, además para Levinas la significación del Infinito (Dios) hace despertar del sueño dogmático de la subjetividad que ha sido generada en la hipóstasis. Además, señala nuevamente, dos tipos de silencio de manera implícita, por una parte, el silencio que resuena en el rostro del otro como mandato ético; y el silencio que permite decir *heme aquí* como testimonio del Infinito (Dios).

1.2 El problema filosófico y ontológico en Dios.

²¹¹ Ibid., p. 136.

²¹² Emmanuel Levinas y Françoise Armengaud, *De la obliteración, Entrevista con Françoise Armengaud a propósito de la obra de Sacha Sasno*, París, Éditions de la Différence, 1988, p. 3.

En la conferencia “Dios y la filosofía”, disertación que fue pronunciada por Emmanuel Levinas desde 1973, y que conforma el segundo capítulo: “La idea de Dios” en la arquitectura del texto *De Dios que viene a la idea* (1995), en dónde encontramos una crítica constructiva a la herencia y primacía referente al orden ontológico de la filosofía occidental, esto es, “el discurso filosófico de Occidente reivindica la amplitud de una perspectiva globalizadora o de una comprensión última. Obliga a cualquier otro discurso a justificarse ante la filosofía.”²¹³ Para Levinas, este discurso filosófico hegemónico-occidental preserva la memoria cultural de una conciencia que coincide con su correlato intencional de la realidad sensible; “tal coincidencia significa no tener que pensar más allá de lo que pertenece a la «gesta del ser»; o, cuando menos, no tener que pensar más allá de lo que modifique una previa pertenencia a la «gesta del ser», como son las nociones ideales y formales.”²¹⁴ De tal forma que el *ser de lo real* queda iluminado por la conciencia-ontológica, en otros términos, la realidad sensible del ente significa mostrarse y coincidir ante la luz del ser de la conciencia inteligible, y mediante ésta adquirir un sentido; se ejerce una *correlación intencional* de sentido y significación; como ha mencionado Edmund Husserl, en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*: el sentido de la contingencia inmanente le es inherente tener una esencia-eidética, es decir, la esencia denota todo aquello “lo que se encuentra en el ser más propio de un individuo como su “qué.” [...] Pero todo “qué” semejante puede ser transportado [...] a una idea; una intuición experimentante o individual puede convertirse en una visión esencial.”²¹⁵ Es decir, a todo hecho individual le es inherente una esencia eidética como condición de posibilidad; y de esta forma de proceder es posible predicar el ser de la realidad inmanente: intuir y captar el sentido del ser de la realidad dada, en otros términos, la conciencia intencional al tener una estructura *nóesis- noema* capta los ingredientes esenciales de los datos *hyléticos* del noema; por ejemplo, podemos describir la esencia del ser en general de X objeto en la actitud inmanente; hacer juicios eidéticos, tales como, es una *cosa material*, es una *cosa espacial* etc.; – e incluso podemos intuir categorías esenciales de carácter fantástico e imaginativo; por ejemplo, describir la esencia ontológica

²¹³ Levinas, Emmanuel, *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós Editores, 2001, p. 86.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 86.

²¹⁵ Edmund, Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE, 2013, p. 90.

de un unicornio, de un centauro, de una sirena etc. – Una descripción que pertenece a la mismidad de la conciencia ontológica de la gesta del ser.

Asimismo, para Levinas, la teología racional, también, queda subordinada al ejercicio hegemónico del legado cultural filosófico-occidental: en dónde dicho discurso “puede, pues, poder abarcar a Dios del que habla la Biblia – en el caso de que ese Dios haya de tener un sentido. Pero en tanto que, pensado, ese Dios se sitúa de inmediato en la interioridad de «la gesta del ser».”²¹⁶ De tal forma, que la conciencia ontológica intencional es quién brida el soporte, el sentido para pensar la intelección de la realidad del ser del ente. Desde este horizonte, según Levinas, Dios “se sitúa de inmediato como el ente por excelencia. Sin la intelección del Dios Bíblico – la teología – no alcanza el nivel del pensamiento filosófico, no se debe a que piensa a Dios como ente sin explicitar previamente el ser de ese ente.”²¹⁷ Así, pues, Dios queda absorbido en el lenguaje ontológico del ser: “[...] al tematizar a Dios, lo encierra en la intelección de la carrera del ser.”²¹⁸ Es decir, la trascendencia infinita de Dios es pensada en la facticidad finita de la conciencia ontológica del ser; en relación con esto último, Levinas comenta en “Dios y la Filosofía”:

No es casualidad que la historia de la filosofía occidental haya consistido en una destrucción de la trascendencia [...] La teología racional, profundamente ontológica, se esfuerza por satisfacer los derechos de la trascendencia en los dominios del ser expresándola por medio de adverbios de altura aplicados al verbo ser: Dios existiría de manera eminente o por excelencia. [...] Pero la altura – o la altura por encima de toda altura – que así se expresa, ¿compete a la ontología? Y la modalidad que ese adverbio tomado en préstamos de la dimensión del cielo que se extiende por encima de nuestras cabezas y que el adverbio hace valer, ¿no rige el sentido verbal del verbo ser, al punto de excluirlo – por inasible – de lo pensable, al punto de excluirlo del *esse* que se muestra, es decir, que se muestra con sentido en un tema.²¹⁹

Así, pues, Dios tiene un sentido al ser tematizado en el lenguaje ontológico de la conciencia, es decir, al ser enunciado y predicado en la gesta del ser, por ejemplo, podemos predicar, que Dios es *omnisciente, omnipotente, inmutable* etc. De esta forma la idea de Dios alcanza una estructura inteligible-ontológica; y que es el modo de ser de la teología racional-occidental. Al reducir la idea de Dios a la significación del pensamiento ontológico y teológico es como

²¹⁶ Levinas., Op. Cit, pp. 86-87.

²¹⁷ Levinas, Emmanuel, *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós Editores, 2001, p. 87.

²¹⁸ Ibid., p. 87.

²¹⁹ Ibid., p. 87.

la idea de Dios alcanza una significación con sentido racional y objetivo. Sin embargo, para Levinas la idea de Dios es irreductible a una explicación inmanetista en la gesta finita del ser; es decir, “sin analogía con una idea sometida a los *criterios*, sin analogía con una idea expuesta a la conminación de mostrarse como verdadera o falsa.”²²⁰ Para Levinas la idea de Dios no está subordinado a la significación hegemónica de la conciencia ontológica; en otras palabras, Dios no necesita justificarse desde una epistemología racionalista, y llegar a una idea objetiva *clara y distinta* de Dios: al modo de la justificación racionalista del filósofo René Descartes. Cabe mencionar que Levinas no pretende dar pruebas ante la existencia de Dios, ni tampoco hacer teología, y tampoco se trata de ninguna mística. En la conferencia “Hermenéutica y más allá” (1977), el filósofo de la alteridad había mencionado que “la teología convertida en pensamiento de la identidad y del ser [...] resultó mortal para Dios y para el hombre Bíblico y sus homónimos. Mortal para el Uno, si hemos de creer a Nietzsche, mortal para el otro, según el anti-humanismo contemporáneo.”²²¹ Un Dios que ha sido neutralizado en la perspectiva del ser (ontología).

Hasta el momento hemos mencionado a grandes rasgos el primado ontológico y epistémico que caracteriza a la filosofía occidental: la reducción del ente al ser de la conciencia ontológica. Ahora bien, el hecho de que el ente se manifieste ante la *gesta del ser*, es decir, a la comprensión ontológica y por medio de esta forma adquirir una relevancia inteligible de sentido, de esta forma de proceder, Levinas se pregunta y se cuestiona: ¿si dicha forma de adquirir una significación de sentido a la luz de la conciencia ontológica; no se trata más bien, de un desvío de sentido? Es decir, la inteligibilidad y la significación que dona la conciencia-ontológica “subyace a toda modificación de sentido. [...] El problema que aquí se plantea entonces, y que va a ser el nuestro, consiste en preguntarse si el sentido equivale al *esse* del ser; es decir, si el sentido que es sentido en filosofía no es ya una restricción de el mismo: [...] un desvío de sentido.”²²² Anteriormente, Levinas había dicho en “¿Es fundamental la ontología?” (1951): “La ontología contemporánea se relaciona con el carácter imperioso y original de esta evidencia. Apoyados en ella, los pensadores se elevaron por encima de las iluminaciones de los cenáculos literarios para respirar nuevamente el aire de

²²⁰ Ibid., p. 87.

²²¹ Levinas, Emmanuel, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, España, Pre-textos, 1993, p. 94.

²²² Ibid., p. 86.

los grandes diálogos de Platón y de la metafísica aristotélica.²²³ Poner en cuestión la primacía de la ontología es uno de los grandes problemas filosóficos en la filosofía levinasiana. Para el filósofo de la alteridad, el ente se encuentra subordinado a la luz de la inteligibilidad. Es como si la conciencia ontológica predeterminara un sentido diferente y contrario de lo que es el ente en sí-mismo: “La inteligencia del ente consiste, entonces, en ir más allá del ente [...] y percibirlo en el horizonte del ser.”²²⁴ Alteramos la realidad primigenia del ente, en otros términos, el primado de la ontología modifica y desvía un sentido que está antes de la ontología; antes de cualquier tematización, teórica, ideológica, teológica, filosófica, lingüística, epistemológica, etc. Levinas busca un sentido de significación diferente a la significación que otorga la conciencia intencional.

1.3 La idea del infinito (Dios) y el despertar de la conciencia: la huella en el rostro del otro.

Hemos dicho que para la filosofía occidental la manifestación del ser del ente coincide con la inteligibilidad que otorga la conciencia existencial a la realidad sensible, en otras palabras, la manifestación del ente es esencial para la significación intencional que otorga la conciencia ontológica, ya sea una significación desde un aspecto teórico o existencial: ambas son significaciones que retornan a la mismidad ontológica de la conciencia, empero, para Levinas este tipo de significación es un desvío de sentido; como ha mencionado anteriormente en la conferencia “La significación y el sentido” (1961-1963): “por una parte [...] está la realidad dada a la receptividad y, por otro la realidad dada a la significación que ésta puede revestir. [...] El acto de significar sería más pobre que el acto de percibir.”²²⁵ Es decir, para el filósofo de la alteridad la realidad sensible es materia y tierra de cultivo en donde la conciencia ontológica brinda un abanico de significaciones como soporte y de esta forma poder predicar acerca de la realidad sensible. Asimismo, Emmanuel Levinas ha comentado en “Dios y la filosofía” (1973), Dios es visto desde el horizonte de las significaciones inmanentes en la gesta del ser: “[...] el discurso filosófico-occidental rehace el concepto de Dios, lo hace desde proposiciones cargadas de significaciones de sentido”;²²⁶ de tal forma que el sujeto

²²³ Levinas, Emmanuel, *Entre nosotros, Ensayos para pensar en otro*, España, Pre-textos, 1993, p. 13.

²²⁴ Cfr. Levinas, Emmanuel, *Entre nosotros, Ensayos para pensar en otro*, España, Pre-textos, 1993, p. 17.

²²⁵ Levinas, Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*, España, Siglo XXI, 1972, p. 17-18.

²²⁶ Levinas, Emmanuel, *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós Editores, 2001, p. 86.

finito de la conciencia comprende la trascendencia de Dios (Infinito) desde las categorías ontológicas inmanentes, realmente no hay una trascendencia como tal, puesto que Dios (Infinito) es reducido a la mismidad inmanente del ser (sí-mismo); por ello el ser religioso desde la perspectiva ontológica “interpreta a Dios como una vivencia religiosa en la experiencia del mundo factico [...]”²²⁷ Referente a esto último, Antonio Pintor Ramos ha mencionado en el prólogo del texto *De otro modo que ser o más allá de la esencia*: “negar la posibilidad de esta trascendencia, reducir el Infinito a una dimensión o a la totalidad de lo finito es convertir en definitiva la historia macabra de una violencia sin límite”²²⁸; la trascendencia de Dios (Infinito) es tematizada en los dominios del ser en tanto que experiencia y/o vivencia: la manifestación de la experiencia es una vía de acceso al dominio de la representación, podemos decir que todo aquello que se hace presente en la temporalidad del mundo sensible se presta como carnada fácil para ser idealizada o representada: “la filosofía es la representación: la reactualización de la representación, es decir, el énfasis de la presencia, el seguir-siendo-lo-mismo del ser en su simultaneidad de presencia, en su siempre, en su inmanencia. La filosofía no sólo es conocimiento de la inmanencia, es la inmanencia misma.”²²⁹ Ahora bien, para Levinas Dios (infinito) no es una experiencia religiosa que se gesta en el correlato de la mismidad de la conciencia ontológica.

Aunado a lo anterior, en “Dios y la filosofía” (1973), Levinas cuestiona esta forma de significación y sostiene que es menester preguntar si más allá de la inteligibilidad de la conciencia ontológica no se escucha otra forma de significación distinta a la generada en el marco de la significación de sentido que otorga la conciencia ontológica. Asimismo, en relación con esto el filósofo de la alteridad se pregunta ¿Sí Dios (Infinito) puede significar de otra forma al discurso de las significaciones ontológicas? Para Levinas la idea del Infinito (Dios) es una significación que esta antes de la conciencia, es decir, “la idea del Infinito significa con una significatividad anterior a la presencia, a toda presencia; anterior a todo origen en la conciencia; es una significación anárquica; una significación que no obtiene su sentido en su manifestación.”²³⁰ La idea del Infinito (Dios) es anterior a cualquier representación, y “es accesible en su huella, una significación más antigua de entrada que su

²²⁷ Ibid., p. 94.

²²⁸ Levinas, Emmanuel, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, 1987, Sígueme, p. 26.

²²⁹ Levinas, Emmanuel, *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós Editores, 2001, p. 92.

²³⁰ Ibid., p. 97.

exhibición, que no se agota en el hecho de exhibirse.”²³¹ Pero ¿a qué se refiere que la idea del Infinito es una significación anárquica, una significación más antigua que su exhibición? O ¿qué puede significar la antigüedad del Infinito? La idea del Infinito (Dios) al ser una significación anárquica se refiere a que es una significación que es anterior a cualquier forma de representación gnoseológica; una significación que no pertenece a la gesta del ser; como bien ha comentado Emmanuel Ferreira, en *Conceptos no humanos: el sentido del ser desde su otredad* (2021): “la significación del “Infinito” es una significación que no es una representación ni ninguna iniciativa de la subjetividad [...] una significación sin identidad. [...] El Infinito es la resistencia de lo irreflejo a la reflexión”²³²; es decir, el Infinito se resiste a la unidad sintética de la percepción ontológica de la conciencia. Es decir, la significación del Infinito no tiene una estructura al modelo epistémico del correlato intencional noemático. Ahora bien, para Levinas la idea del Infinito (Dios) significa “el traumatismo del despertar de la conciencia”²³³; así pues, la idea del Infinito (Dios) descentraliza la luz de la conciencia ontológica; quebranta el correlato intencional de la conciencia en su estructura nóesis-noema; rompe con el sentido del ser hegemónico que caracteriza el discurso de la filosofía occidental. Asimismo, hay que recalcar que Levinas no pretende dar cuenta ante la existencia de Dios, como bien ha reiterado nuevamente en la conferencia “Dios y la filosofía” (1973), específicamente en el subcapítulo llamado “La idea del Infinito”:

Lo que aquí nos importa no son las pruebas de la existencia de Dios, sino la ruptura de la conciencia que no es una represión en el inconsciente sino un despojarse o un despertar que sacude el <<sueño dogmático>> que dormita en el fondo de toda conciencia que reposa sobre el objeto. [...] La idea de Dios por cuanto significa lo no-contenido por excelencia. [...] De tal forma que la idea de Dios hace saltar en pedazos aquel pensamiento que – como cerco, sinopsis y síntesis – no hace sino encerrar en una presencia, re-presenta, reduce a la presencia.²³⁴

Así, pues, la idea del Infinito (Dios) en la conciencia suspende el correlato intencional noemático (noésis-noema), por consiguiente, la idea del Infinito en la conciencia no es una idea a-priori, de tal manera que para Levinas, “la idea de Dios (Infinito) [...] es Dios en mí

²³¹ Ibid., p. 97.

²³² Ferreira, J. Emmanuel, *Conceptos no humanos: el sentido del ser desde su otredad*, México, Comunicación científica, 2021, pp. 86 - 87.

²³³ Levinas, Emmanuel, *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós Editores, 2002, p. 97.

²³⁴ Ibid., p. 95.

(*moi*), pero es ya Dios rompiendo la conciencia que apunta a ideas, Dios que difiere de todo contenido.”²³⁵ Esta perspectiva de la idea de Dios en tanto que Infinito que no se deja enganchar en la síntesis de la luz de la conciencia tiene una connotación amable en el sentido de no indiferencia ante el Infinito; en otros términos la diferencia radical entre el Infinito y lo finito es positiva; ya que el Infinito no puede ser contenido por lo finito; esta diferencia es no indiferencia o no negación ante la alteridad del Infinito (Dios), es decir, se trata de una no indiferencia ya que no alteramos la alteridad radical trascendental del Infinito en el marco de la gesta ontológica de la conciencia. Así pues, la idea de lo Infinito en lo finito es el despertar de la conciencia al margen de las significaciones representativas; es la ruptura ante dichas significaciones, es por ello por lo que la idea del Infinito no es una significación o idea a-priori en la conciencia. La idea del Infinito/la idea de Dios que desarticula la actualidad del pensamiento es una conciencia pasiva, en otras palabras, la idea del Infinito en lo finito es la pasividad de la conciencia sin intencionalidad, sin síntesis. El propio Levinas ha comentado en la conferencia “Dios y la filosofía”:

La idea de Dios es una pasividad más pasiva que cualquier pasividad; como la pasividad de un traumatismo tras del que la idea de Dios hubiera sido implantada o puesta en nosotros [...] una pasividad más pasiva que cualquier pasividad adecuada a una conciencia [...] El hecho que sea puesta en nosotros es una idea inenglobable. Se trata por tanto de una idea que significa con una anterioridad a la presencia de la conciencia. [...] La idea de lo Infinito despabila una conciencia que no está suficientemente despierta; como si la idea de lo Infinito en nosotros fuera exigencia y significación, en el sentido en el que la exigencia es una orden anárquica [...].²³⁶

¿Pero acaso la idea de lo Infinito en lo finito que ha sido puesta en la pasividad de la conciencia no se estaría de algún modo negando el ser finito de la conciencia? Según Levinas, no hay que interpretarlo en ese sentido, al contrario, como ya hemos dicho anteriormente, la idea del Infinito en lo finito en su imposibilidad inabarcable por parte de este último es una relación excepcional, es decir, “la diferencia asimétrica [...] de lo Infinito ante lo finito es una no-indiferencia. [...] Lo Infinito puesto en mí significaría el no poder comprender lo Infinito por el pensamiento es una relación positiva.”²³⁷ Es decir, la idea de lo Infinito al descentralizar la luz de la conciencia en lo finito tiene una carga positiva ética-anárquica: la

²³⁵ Ibid., p. 95.

²³⁶ Levinas, Emmanuel, *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós Editores, 2002, p. 97-98.

²³⁷ Ibid., p. 98.

idea de lo Infinito en lo finito es un cuestionamiento ético. Podemos decir que el sentido que dona el Infinito a lo finito es una significación ética que no puede ser generada en la conciencia finita; se trata de una significación trascendental. En otros términos, la idea del Infinito en lo finito es una significación trascendental anárquica que sobrepasa los límites de la comprensión por parte de lo finito (una significación ética de responsabilidad), es decir, la idea del Infinito ha dejado una huella de responsabilidad en la pasividad de la conciencia finita.

Ahora bien, me gustaría hacer un breve paréntesis, si bien hasta cierto punto Emmanuel Levinas retoma la idea del Infinito de René Descartes: recordemos que en la cuarta parte del *Discurso del método*, encontramos uno de los argumentos que dan cuenta de la existencia de Dios a través de la idea de perfección; se menciona que la idea de perfección no puede venir del ser finito puesto que es un ser imperfecto y contingente; para el filósofo René Descartes la idea de perfección viene de una naturaleza trascendental perfecta el cual llama Dios.²³⁸ Asimismo, en la meditación tercera de *Meditaciones metafísicas*: se menciona que la idea de Dios (Infinito) no puede proceder de la mismidad del “yo”; sostiene que la naturaleza finita del “yo” no puede ser causa de una idea Infinita, en relación a esto el filósofo René Descartes sostiene:

Bajo el nombre de Dios (Infinito) entiendo una sustancia Infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, por la cual yo mismo y todas las demás cosas existen. Ahora bien: tan grande y eminentes son estas ventajas, que cuanto más atentamente las considero, menos me convengo de que la idea que de ellas tengo pueda tomar su origen en mí. Y, por consiguiente, es necesario concluir de lo anteriormente dicho que Dios existe; pues si bien hay en mí la idea de la sustancia, siendo yo una, no podría haber en mí la idea de una sustancia Infinita, siendo yo un ser finito, de no haber sido puesta en mí por una sustancia que sea verdaderamente Infinita.²³⁹

La idea de Dios (Infinito) para René Descartes es una idea clara y distinta, es una realidad objetiva; asimismo para el autor de *Meditaciones metafísicas* la infinidad de Dios sobrepasa la capacidad de comprender dicha naturaleza trascendental. Ahora bien, Emmanuel Levinas en cierto sentido retoma la perspectiva de que la idea del Infinito en tanto que Dios no proviene de la mismidad ontológica del “yo” ya que escapa a nuestra capacidad finita de

²³⁸ Descartes, René, *Discurso del método y meditaciones metafísicas*, España, Tecnos, 2002, p.97.

²³⁹ *Ibid.*, p. 175.

conceptualización, empero, por otra parte, el filósofo de la alteridad no pretende buscar la verdad de Dios como una idea *clara y distinta* o como una realidad objetiva, asimismo no pretende dar cuenta ante la existencia de Dios. Además, la idea de Dios que describe René Descartes como un Dios *inmutable, omnisciente, omnipotente* son descritas en un lenguaje ontológico sustancialista y que de alguna manera se convierte en objeto de estudio al modo ontológico de la teología.

Considero que también es importante recalcar que la perspectiva de la idea de Dios en tanto que Infinito viene también de la perspectiva de la tradición de la literatura hebrea-judía, como hemos expuesto en los subcapítulos anteriores de esta investigación. El Dios de la Biblia hebrea no puede ser representado en la inmanencia del mundo: ni los cielos ni el universo pueden contener la idea de Dios²⁴⁰; como ha mencionado Catherine Chalier en *La huella del infinito*: “El Dios bíblico-hebreo [...] no entra en el mundo de una forma esencial o sustancial”²⁴¹. Así pues, Él Infinito (Dios) se retira del orden ontológico de la conciencia; en relación a esto la idea de lo Infinito en la conciencia finita quebranta el poder de la conciencia representativa e infunde una huella de responsabilidad en tanto que significación ética: es como en el libro de Génesis²⁴² de la Biblia hebrea en donde nos narra que el ser humano ha sido creado a imagen de Dios (Infinito); pero ser creado a imagen de Dios (Infinito) significa que Él Infinito en tanto que Dios ha dejado una huella de responsabilidad en la finitud de la conciencia pasiva para que ésta cuide de la creación; aunado a esto Catherine Chalier ha comentado en *La huella del infinito* (2004): “la responsabilidad no procede de una decisión del hombre, sino que le llega en el momento en que despierta del sopor que Dios le había infundido.”²⁴³ Ahora bien, para Levinas es el Infinito que desborda

²⁴⁰ “Pero ¿es verdad que Dios morará sobre la tierra? He aquí los cielos de los cielos, no te pueden contener; ¿cuánto menos esta casa que yo he edificado?” Véase en el libro de primera de 1 Reyes 8:27 y 2 de Crónicas 6:18.

²⁴¹ Catherine Chalier, *La huella del infinito: Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, España, Herder, 2002, p 31.

²⁴² “Entonces dijo Dios: hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, las aves de los cielos; sobre los animales domésticos, sobre toda tierra.” (Génesis 1:26) “Entonces Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra, y sopló en su nariz aliento de vida, y fue el hombre un ser viviente. Y tomó, pues Jehová Dios al hombre, y lo puso en el huerto del Edén, para que lo labrara y lo guardase” (Génesis 2: 7-15). Ser a imagen de Dios significa que Dios ha dejado una huella de responsabilidad en el ser humano para que cuide su creación en todos los aspectos. (Ser a imagen de Dios significa que Dios ha puesto cualidades en el ser humano tales como sabiduría, justicia, responsabilidad, diligencia etc.)

²⁴³ Catherine Chalier, *La huella del infinito: Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, España, Herder, 2002, p 43. (Cfr. Véase también el libro de Génesis 2: 7)

un deseo de responsabilidad en lo finito: dicho deseo no pertenece a la esfera de la afectividad *hedónica*; no es un deseo que satisface en el goce solipsista del yo (sí-mismo); de lo contrario será una vuelta al retorno de la conciencia-ontológica. El filósofo de la alteridad menciona en “Dios y la filosofía” (1973):

Pasividad o pasión en la que se reconoce el Deseo, en la que lo «más en lo menos» despierta, con su más antigua y noble llama, un pensamiento consagrado a pensar más de lo que se piensa. Pero Deseo de un orden distinto a los de la afectividad y de la actividad hedónica o eudemónica en las que lo Deseable es cercado, alcanzado e identificado como objeto de necesidad y en las que encontramos de nuevo la inmanencia de la representación y del mundo exterior.²⁴⁴

Así pues, el deseo que desborda el Infinito en lo finito es un deseo que no colma una carencia o una necesidad; tampoco se trata de un deseo que busca el fin del sufrimiento o saciar un vacío existencial. “Deseo de más allá de la satisfacción y que no se identifica como la necesidad [...] que no busca un término o un fin. Deseo sin fin, de más allá del ser: desinteresamiento, trascendencia: deseo del Bien.”²⁴⁵ Es un deseo desinteresado sin concupiscencia; es un deseo trascendental más allá del ser. Asimismo, Levinas sostiene que para que sea realizable o posible “el desinteresamiento en el Deseo de lo Infinito, es decir, para que el Deseo más allá del ser, o la trascendencia, no quede en una absorción en la inmanencia, es preciso que lo Deseable o Dios permanezca separado en el Deseo; permanezca como deseable – cercano pero diferente – como santo.”²⁴⁶ El deseo del Infinito (Dios) permanece separado de la creación ontológica. Empero, el deseo inalcanzable de lo Infinito es remitido al deseo de lo no-deseable hacia el otro, es decir, el deseo insaciable de lo infinito es reorientado como huella de responsabilidad hacia la alteridad del otro, es decir, la significación anárquica del deseo que ha sido desbordada en lo finito de la conciencia pasiva ha sido remitido al deseo desinteresado hacia el otro; un deseo indeseable o no-deseable sin eros sin concupiscencia: en esta “remisión de lo deseable a lo no-deseable en esta extraña misión que ordena el acercamiento al otro – Dios es arrancado de la objetividad, de la presencia y del ser. Su lejanía absoluta, su trascendencia se vuelve responsabilidad mía

²⁴⁴ Levinas, Emmanuel, *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós Editores, 2002., p. 100.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 100.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 102.

por el otro – lo no erótico por excelencia.”²⁴⁷ Pero ¿cómo acontece esta remisión; del deseo del Infinito a lo indecible de la alteridad del otro? Según Levinas a través «*illeidad*» este término es descrito por Levinas como “[...] el volteamiento extraordinario de la deseabilidad del Infinito (Dios) a la deseabilidad no deseable de los otros. [...] volteamiento por el que lo Deseable escapa al deseo.”²⁴⁸ En otros términos, Levinas lo explica de esta forma:

Lo Deseable se separa de la relación con el Deseo a la que convoca y, por esta separación o santidad, permanece como tercera persona (Infinito) [...]: Él (*Il*) en el fondo del Tú (*Tu*). Él, que es Bien en un sentido eminente muy preciso, a saber: es un Él que no me colma de bienes, pero que me compele a la bondad, mejor que los bienes que se pueden recibir.²⁴⁹

Es decir, Él Infinito (Dios) orienta el deseo de responsabilidad de la subjetividad ante los otros, dicho de otra forma, Él Infinito se dirige a la subjetividad pasiva del “yo” al modo de un tú (otro), es decir, Él Infinito habla al yo a través del rostro del otro; y desborda el deseo insaciable ético de responsabilidad en el rostro de la alteridad; en relación a esto Catherine Chalier comenta en *La huella del Infinito* (2002): tomando como ejemplo ilustrativo el libro de Éxodo de la Biblia hebrea: la proximidad “invisible del Infinito orienta [...] a descender de nuevo como Moisés a la alteridad de los hombres que sufren sobre la tierra, en vez de olvidarles y gozar de la felicidad de la sublime contemplación de la alteridad del Altísimo.”²⁵⁰ – como se narra en la literatura hebrea – Moisés no se quedado a contemplar la gloria de Dios, sino que él desciende hacia la alteridad de los otros. Él Infinito orienta el deseo insaciable hacia la alteridad de los otros, en la conferencia “La huella del rostro”; Levinas comentó: “hemos llamado Idea del Infinito a la relación que vincula al Yo con el otro.”²⁵¹ ¿Pero cómo se teje esta relación asimétrica trascendental de Él Infinito entre el yo y el tú (otro)? A través de la huella dejada por la alteridad trascendente del Él Infinito (Dios) en el rostro del otro (Tú): dicha huella es una significación anárquica que significa sin aparecer en el marco de la conciencia ontológica: “la huella es la presencia de aquello que, propiamente hablando no ha

²⁴⁷ Ibid., p. 103.

²⁴⁸ Ibid., p. 102.

²⁴⁹ Ibid., pp. 102-103.

²⁵⁰ Catherine Chalier, *La huella del infinito: Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, España, Herder, 2002, p. 60.

²⁵¹ Levinas, Emmanuel, *La huella del otro*, México, Taurus, p. 64.

estado jamás aquí de aquello que es siempre pasado.”²⁵² Es decir, la (*ileidad*) del Infinito ha dejado una huella anárquica de responsabilidad en el rostro del otro; así pues, el Ausente en tanto que Infinito (*II*) ha dejado una marca como huella anárquica y anacrónica en la fragilidad del rostro del otro; la huella es el pasado inmemorial del infinito; en la disertación “La huella del otro”, el filósofo de la alteridad comentó: “el rostro está en la huella del Ausente absolutamente perimido, absolutamente pasado.”²⁵³ Es una huella que desborda un deseo inasible de responsabilidad, dicho deseo de responsabilidad es instaurado por Él Infinito (Dios) como tercera persona que desborda el deseo de responsabilidad en el rostro del otro; al respecto Levinas menciona en “La huella del otro”:

Él (*II*) Infinito [...] es la tercera persona que de alguna manera está fuera de la distinción entre el ser y el ente. Sólo un ser que trasciende el mundo puede dejar huella. La huella es la presencia de aquello que, propiamente hablando no ha estado jamás aquí, de aquello que es siempre pasado. [...] La eleidad del Infinito no está a nuestra disposición, [...] empero el rostro está en la huella de la eleidad. La eleidad (*II*) en tanto que Infinito (Dios) es el origen de la alteridad. [...] Ahora bien, Él Infinito (Dios) que ha pasado no es el modelo del cual el rostro sería la imagen. Ser a imagen de Dios no significa ser el icono de Dios sino encontrarse en su huella. Ir hacia Él no es seguir esta huella que no es un signo; es ir hacia los otros que se encuentran en su huella.²⁵⁴

Él Infinito (Dios) en tanto que ausente e impersonal habla en el rostro del otro a través de la huella de significación anárquica de responsabilidad – con esto Levinas no pretende decir que el otro sea Dios – En relación a esto; Levinas dice en la conferencia “Dios y la filosofía”: “Dios no es simplemente el «primer otro» (*autrui*), «otro por excelencia», sino otro (*Autre*) diferente del otro (*autrui*); otro de otra manera, otro con una alteridad previa a la alteridad del otro, previa a la obligación ética para con el prójimo, y diferente de cualquier prójimo.”²⁵⁵ Levinas es muy cauteloso y vuelve a reiterar lo que anteriormente había señalado en la conferencia “¿Un Dios hombre?”; esto es, Dios (Infinito) al dejar una huella en el rostro del otro habla de una manera impersonal; pero esto no quiere decir que Dios sea el otro como prójimo; puesto que Dios (Infinito) es una alteridad absolutamente trascendental; como ha comentado Catherine Chaliier en “La huella del infinito”: “Él (Infinito) se dirige a la manera

²⁵² Ibid., p. 72.

²⁵³ Ibid., p. 67.

²⁵⁴ Ibid., p. 74.

²⁵⁵ Levinas, Emmanuel, *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós Editores, 2002., p. 103.

de un tú, precisamente en el rostro del otro, al mandarle que vele por su vida; [...] es una actitud de justicia hacia el tú como otro”²⁵⁶; actitud de justicia y de responsabilidad que abarcan también al tercero como otro prójimo: a la viuda, al huérfano y al extranjero. Así pues, el Infinito desborda el deseo de responsabilidad en la conciencia pasiva del “yo” a través del tú (otro); deseo sin correlato intencional, al desbordar este deseo de responsabilidad en la conciencia finita del yo se genera una subjetividad y/o conciencia pasiva en padecer “un pasado irrepresentable un traumatismo inasumible infligido por el Infinito [...] y que se perfila como sujeción al prójimo: pensamiento que piensa más de lo que piensa – Deseo – remisión al prójimo: responsabilidad por el otro.”²⁵⁷ Este deseo de responsabilidad que no es un a-priori en la conciencia, y, al mismo tiempo, no deja espacio para la constitución sintética de la conciencia, es decir, “la responsabilidad para con el prójimo es precisamente aquello que va más allá de lo legal y obliga más allá del contrato, proviene de más acá de mi libertad, de un no presente de un inmemorial.”²⁵⁸ Una responsabilidad ética que no deja de vaciar a la subjetividad del yo y de la cual no puede escapar²⁵⁹, es decir, no puede retornar al recogimiento de la mismidad de la conciencia solipsista; la responsabilidad ante el prójimo no procede de la mismidad del yo; por el contrario es una responsabilidad en tanto que Deseo que procede del Infinito (Dios) responsabilidad que ha sido direccionada en el rostro del otro; por medio del cual Dios habla de una manera impersonal en la huella del rostro, pero ¿cómo es la voz de Dios en el rostro del otro? La voz de Dios en el rostro del otro es una voz sin palabras, es “la resonancia del silencio”²⁶⁰ que retumba en el rostro del otro, es decir, el silencio que resuena en el rostro del otro es una voz *prediscursiva* “previo a las emociones y a las voces anterior a la experiencia religiosa”²⁶¹ es un silencio ético que perturba a la subjetividad y al mismo tiempo le es imposible escapar ante el grito silencioso sin voz, sin palabras pero que resuena como un estruendo en el rostro del otro en su “desnudez de abandono que resplandece por entre las hendiduras que desgarran la máscara del personaje o su piel con arrugas; en su «sin recurso, sin voz ni tematización».”²⁶² Esta voz silenciosa de

²⁵⁶ Catherine, Chaliel, *La huella del infinito: Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, España, Herder, 2002, p. 80

²⁵⁷ Levinas, Emmanuel, *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós Editores, 2002., p. 104.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 105.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 105.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 106.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 106.

²⁶² *Ibid.*, p. 106.

Dios en el rostro del otro; despierta a la subjetividad a un llamado de ético de responsabilidad, – como ha comentado Judith Butler en *Vida precaria. El poder del duelo* (2006), – desde la perspectiva levinasiana: el sonido que proviene del rostro²⁶³ es una vocalización que no puede fijarse en palabras. Su expresión primera es *no matarás*: “el mandato ético transmite la orden sin ser verbalizada”²⁶⁴ en la masa hablante, así pues, es un imperativo ético de responsabilidad, asimismo el rostro para Levinas despierta el sueño dogmático de la subjetividad sin que pueda retornar a su comodidad de descanso; la verdadera escucha ante la vulnerabilidad del rostro del otro es precisamente el no retorno a la conciencia solipsista. Así pues, el deseo de responsabilidad que es desbordado por el Infinito (Dios) en la subjetividad y que gradualmente incrementa dicho deseo sin que la subjetividad pueda hacer oídos sordos ante la asignación, ahora bien, este deseo desmesurado tiene una respuesta en la conciencia pasiva sin intencionalidad al decir *heme aquí* frente a la responsabilidad ética del rostro del otro, para Levinas este decir: es un decir sin dicho que está antes de las palabras enunciadas en un dicho gramatical; – referente a esto Bernhard Waldenfels en *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño* dice: “el decir en Levinas [...] es anterior «a los signos de las palabras que liga», anterior a sistemas lingüísticos y significados relucientes”²⁶⁵, es pues, un decir que no tiene un correlato intencional en la categoría-gramatical ontológica del ser, para Levinas el decir sin dicho es un decir sincero precisamente porque no está sobrecargado de las palabras representativas ancladas a un dicho *gramatical-lingüístico* en la gesta del ser. El decir sin dicho me relaciona de una manera sincera con el rostro de la alteridad; es decir la subjetividad habla de una manera viva al decir *heme aquí* ante el llamado del otro, empero Levinas menciona también en “Dios y la filosofía” que el silencio es una forma de aproximarnos a este decir sincero: “si el silencio habla, no es debido a no sé qué misterio interior o a no sé qué éxtasis de la intencionalidad, sino gracias a la pasividad

²⁶³ << El término “rostro” funciona aquí como catacreción: “el rostro” describe la espalda humana, el cuello extendido, los omóplatos estirados como “resortes”. Y luego se dice que estas partes del cuerpo lloran, sollozan y gritan como si fueran un rostro o más bien, un rostro como una boca y una garganta o incluso, solo una boca y una garganta de cuales surge una vocalización que puede fijarse en palabras. El rostro puede hallarse en la espalda y la nuca, pero no es exactamente un rostro. El sonido que proviene del rostro o que lo atraviesa es de agonía, de sufrimiento (vocalización agonizante).>> Véase en *Vida y precaria, El poder del duelo.*, p. 168.

²⁶⁴ Butler, Judith, *Vida precaria, El poder del duelo*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 167.

²⁶⁵ Waldenfels, Bernhard, *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*, España, 2015, pp. 249-241.

hiperbólica del dar, anterior a todo querer y a cualquier tematización.”²⁶⁶ Así pues, el silencio nos permite acceder al decir sin dicho como respuesta viva ante la escucha y vulnerabilidad del rostro del otro, “un decir sin palabras pero no de manos vacías [...] entendido así, el lenguaje pierde su función de lujo; pierde la extraña función de doblar el pensamiento y al ser.”²⁶⁷ El decir sin dicho es pues la aproximación ética ante el otro; pero además este decir es testimonio ante el Infinito (Dios); es decir, la subjetividad al responder ante el cuidado del prójimo da testimonio vivo de la huella anárquica del Infinito (Dios): “lo Infinito no está «delante» de mí; soy yo quien lo expresa, pero precisamente al dar señal de la donación de la responsabilidad para el otro.”²⁶⁸ Y en donde el silencio nos permite y/o nos aproxima a escuchar la voz de Dios en el rostro del otro; pero ¿cómo se escucha la voz de Dios en el rostro de la alteridad? A través del deseo inasible que el Infinito (Dios) reorienta como huella de responsabilidad en el rostro del otro; Dios en tanto que Infinito habla de una manera impersonal en el rostro de la alteridad; la voz de Dios en el rostro del otro es una sonoridad metafísica que interpela al “yo” de la conciencia como una actitud de justicia y de responsabilidad ante el otro, pero también frente al tercero como prójimo (la viuda, el huérfano y el extranjero). De tal manera que la voz de Dios en el rostro de la alteridad es un imperativo ético de responsabilidad; una voz viva sin palabras o en todo caso es *palabra viva* o *símbolo puro* que retumba en el rostro de la alteridad ante su vulnerabilidad o precariedad; podemos decir que la voz de Dios en el rostro de la alteridad es un discurso vivo *pre-lingüístico/pre-discursivo* que estremece como *sonoridad metafísica* en el rostro de la alteridad y que llama a una responsabilidad anárquica asimétrica sin paralelo; así pues, la voz de Dios en el rostro de la alteridad es una voz sin palabras “[...] que ordena, un imperativo ético y que ha sido dirigida a la subjetividad (yo), para que no permanezca indiferente ante esa muerte, para que no deje al otro morir solo, es decir, para que responda de la vida de otro hombre y evite hacerme cómplice de su muerte.”²⁶⁹ Así pues, el silencio nos permite escuchar la voz de Dios en el rostro del otro: decir *heme aquí* como testimonio del Infinito (Dios); decir *heme aquí* no significa una frase envuelta en un Dicho gramatical de lo contrario sería un retorno al discurso de las religiones ontológicas y teológicas. Según Levinas, “La frase en

²⁶⁶ Levinas, Emmanuel, *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós Editores, 2002, p. 109.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 109.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 110.

²⁶⁹ Levinas, Emmanuel, *Entre nosotros, Ensayos para pensar en otro*, España, Pre-textos, 1993, p. 178.

la que Dios viene a mezclarse con las palabras no es «creo en Dios». El discurso religioso anterior a todo discurso religioso no es el Diálogo. Es el heme aquí sin dicho.»²⁷⁰ En otras palabras decir *heme aquí* es vivir la palabra de ser para el otro, ser guardián de tu prójimo y del tercero como otro prójimo: *ser uno para el otro de la responsabilidad anárquica* como testimonio del Infinito (Dios).

Conclusión del tercer capítulo.

En este último recorrido de nuestra ruta de investigación nos ha permitido aproximarnos a comprender y analizar ¿cómo es que se puede escuchar la voz de Dios en el rostro del otro y cómo es la voz de Dios en el rostro del otro? Según Levinas, a través de la humildad trascendente de Dios, esto es, la alianza con los excluidos, los marginados, etc. La humildad es comprendida también como huella; de tal forma que la huella es *la proximidad de Dios en el rostro del otro*. Para Levinas la huella de Dios/Infinito es un pasado anacrónico-inmemorial no presente que se ha retirado del orden ontológico inmanente pero que ha dejado a su paso-inmemorial una huella de su santidad en el rostro del otro; la huella de Dios parpadea como mandato ético de responsabilidad en el rostro de los excluidos, a saber, la viuda, el huérfano y el extranjero. De tal forma que la voz de Dios se escucha a través de la humildad de la huella que ha dejado en el rostro del otro; la palabra de Dios está *escrita en el rostro del otro* en forma de una voz *prediscursiva* en donde se escucha un imperativo ético de responsabilidad.

En relación con lo anterior, para Levinas, la idea de Dios en tanto que Infinito es una significación que no pertenece al modelo de las significaciones hegemónicas que otorga la conciencia ontológica intencional. Por el contrario, la significación del Infinito (Dios) es una significación anárquica que esta antes de cualquier contenido de significación gnoseológico; una significación que no pertenece a la gesta del ser. La significación del infinito tiene una carga ética de responsabilidad. Este deseo ético de responsabilidad es un deseo desinteresado sin concupiscencia. Se trata, pues, de un deseo ético trascendental de responsabilidad que va más allá de ser y del no ser; y que es accesible a través de su huella trascendental. Ahora bien, este deseo de responsabilidad totalmente trascendental que emerge de Infinito (Dios)

²⁷⁰ Levinas, Emmanuel, *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós Editores, 2002, p. 110.

es reorientado hacia el rostro del otro; a este proceso Levinas lo llama *illeidad*, es decir, es el volteamiento extraordinario de la deseabilidad inasible del infinito a la deseabilidad ética de responsabilidad frente al otro, en otros términos, la alteridad ausente de Él Infinito (*Il*) habla de manera impersonal a través del rostro del otro (tú); en donde se anida la huella de significación ética. De esta forma la alteridad trascendente del Infinito (Dios) queda al margen de la realidad ontológica, en otros términos, la alteridad absolutamente trascendental del Infinito (Dios) al retirarse del orden ontológico-fáctico aflora una huella de significación ética de responsabilidad en el rostro del otro. Así pues, en “el rostro esta la huella de la *illeidad*.” Entonces, ¿cómo se escucha la voz de Dios en el rostro del otro? a través del deseo inasible que el Infinito (Dios) reorienta como huella de responsabilidad en el rostro del otro, y de esta forma la ausencia-impersonal del Infinito (Dios) habla a la subjetividad pasiva sin intencionalidad para que esta cuide de la fragilidad del rostro del otro. Empero, ¿cómo es la voz de Dios en el rostro del otro? Según Levinas, es una voz silenciosa sin palabras representativas, pero es una sonoridad silenciosa que resuena en el rostro del otro como *palabra viva*, es decir, es una voz *prediscursiva* en tanto que sonoridad ética metafísica y en donde deviene el mandato ético de responsabilidad ante el rostro del otro. Así pues, la voz silenciosa-prediscursiva de Dios en el rostro del otro despierta a la subjetividad de su cautividad ontológica solitaria llamándola a una responsabilidad ética para con el otro (*relación ética cara -cara*). Pero, por otro lado, Levinas, también, ve en el silencio un horizonte de posibilidad para acceder a la escucha genuina de la voz de Dios en el rostro del otro, es decir, el silencio ético en Levinas permite depurar la palabra representativa hasta el punto de decir *heme aquí* ante la escucha de la sonoridad de *la palabra viva* de Dios inscrita en el rostro del otro. Para Levinas, decir *heme aquí* es un decir sin dicho que no tiene la envoltura de un dicho *lingüístico-cultural* y que no remite a un discurso religioso-ontológico. El silencio en Levinas permite acceder al decir sin dicho *heme aquí*²⁷¹ y de esta forma atender de manera sincera al llamado de la sonoridad de *la palabra viva* de Dios como testimonio al descender ante la responsabilidad ética frente al rostro del otro y del tercero como otro prójimo.

²⁷¹ Es como el pasaje de la literatura hebrea del libro del profeta Isaías, en donde se narra lo siguiente: “Después oí la voz de Dios del Señor que decía: ¿A quién enviaré, y quién irá por nosotros? Entonces respondí yo: Heme aquí, envíame a mí (Isaías 6:8).

CONCLUSIÓN

Esta investigación nos ha permitido conocer los diversos tipos de silencios que se hacen presente de una manera implícita en el desenvolvimiento del pensamiento filosófico de Emmanuel Levinas, en lo particular hemos encontrado un tipo de silencios ético-pasivo que no retorna a la existencia anónima del ser en general, y que tampoco remite al silencio del existente personal generado en la hipóstasis; ya que estos tipos de silencios son inhumanos, es decir, el silencio que alberga la existencia anónima no hay nada que pueda ser intuido, pues todo ha sido sumergido en el horror del *hay* en general; no hay subjetividad, no hay alteridad. Por otra parte, el silencio que remite al existente personal-ontológico es un silencio solipsista, en donde la subjetividad retorna a la mismidad ontológica de sí; es un diálogo silencioso de ser consigo mismos en soledad, en este tipo de silencio es imposible el diálogo y la sociabilidad genuina con la alteridad, ya que siempre acontece un retorno a la conciencia interna silenciosa de la subjetividad existencial.

En cambio, el silencio ético-pasivo en Levinas es un silencio que permite depurar la palabra representativa-cognoscente generada en la hipóstasis. Es decir, el silencio ético en Levinas, acalla todo lenguaje proveniente de la luz de la conciencia-ontológica, es decir, permite depurar el lenguaje representativo de la conciencia, y, de esta forma permite acceder al *símbolo puro* de la sonoridad de *la palabra viva* de la alteridad. En donde implícitamente manifestamos que este tipo de silencio de carácter ético-pasivo permite escuchar el sonido de la voz de Dios en el rostro del otro. De tal forma, que la sonoridad de la voz de Dios en el rostro del otro no remite a un signo lingüístico, ni semiótico, es un sonido que va más allá de una estructura semiótica-extralingüística. Por el contrario, se trata de un sonido metafísico que no queda enganchado en las redes la conciencia ontológica solipsita del sujeto de la modernidad.

Hemos visto, pues, que el silencio ético en Levinas es un horizonte de posibilidad que permite acceder a la escucha de la voz de Dios en el rostro del otro. Pero ¿cómo es posible escuchar la voz de Dios en el rostro del otro? Según Levinas, a través de la huella anacrónica e inmemorial dejada por el Infinito (Dios) en el rostro del otro, es decir, el Infinito (Dios) ha dejado una huella como chispa de su santidad en el rostro del otro, es la alianza con los marginados y los excluidos del mundo, estos son, la viuda, el huérfano y el extranjero. Pero ¿por qué Dios se hace presente de esta forma en el rostro del otro? porque de alguna manera,

Dios (Infinito) al dejar la huella de su humildad en el rostro del otro permanece fuera del campo fenoménico de la subjetividad ontológica; Dios (Infinito) no puede ser contenido en ninguna representación ontológica-cognoscente. Como se relata en algunos pasajes de la literatura hebra: ni los cielos ni el universo pueden contener la alteridad máxima de Dios (Infinito). De alguna manera, pues, Dios es refractario a la luz de la conciencia ontológica generada en la hipóstasis. Para Levinas, el Infinito (Dios) solo es accesible a través de su huella anárquica, es decir, *la huella es la proximidad de Dios en el rostro del otro*. La huella ausente de Dios habla de una manera impersonal en el rostro de la alteridad, con esto Levinas no pretende decir de ninguna manera que Dios es el otro en la realidad *ipso facto*; sino que en el rostro del otro escucho la palabra de Dios. La voz de Dios es un imperativo ético de responsabilidad.

Así pues, Dios habla a través de su huella inscrita en el rostro del otro hombre, esta huella lleva una significación ética anárquica; significación que no pertenece al sentido que brinda la conciencia-ontológica. Se trata de una significación que esta antes de un correlato intencional noemático. Esta significación anárquica que emerge del Infinito (Dios) es un deseo de responsabilidad trascendental que no pertenece a la esfera *hedónica*, no se trata de un deseo erótico. Por el contrario, es un deseo sin concupiscencia, que no viene a llenar un vacío existencial, es un deseo desinteresado inasible, y que viene a ahondar un deseo ético anárquico absolutamente trascendental de responsabilidad. “Deseo de más allá de la satisfacción y que no identifica como la necesidad: un término o un fin. Deseo sin fin, de más allá del ser: des-interesamiento, trascendencia: deseo del bien”²⁷² como ha comentado Catherine Chaliel, para Levinas “el deseo ético [...] no viene a llenar un vacío, viene a ahondar en el hombre un deseo que se sitúa más allá de la necesidad.”²⁷³ Se trata, pues, de un deseo metafísico de responsabilidad frente al rostro del otro. Pero ¿cómo es posible tal deseo metafísico de responsabilidad ante el rostro del otro? Levinas describe este proceso a través de la *illeidad*: “es el volteamiento”²⁷⁴ extraordinario del deseo del Infinito al deseo ético de responsabilidad frente al rostro de la alteridad, es decir, Él (*Il*) Infinito desborda el deseo ético a través de la huella anárquica que ha dejado a su paso anacrónico en el rostro

²⁷² Levinas, Emmanuel, *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós Editores, 2002, p. 100.

²⁷³ Catherine Chaliel, *La huella del Infinito: Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, España, Herder, 2002, p. 102.

²⁷⁴ Levinas, Emmanuel, *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós, Editores, 2001, p. 102.

del otro(tú). De esta forma de proceder es como la ausencia impersonal de Dios habla a través de la fragilidad en el rostro del otro y en donde se yergue el mandato ético. Pero ¿qué es el rostro en Levinas y cómo es la voz de Dios en rostro del otro? El rostro para Levinas está fuera de todo contenido conceptual, no remite a ningún signo, el rostro descentraliza de alguna manera la luz de la conciencia. Para Levinas, el rostro es precisamente “aquello gracias a lo cual se produce originalmente el acontecimiento excepcional del cara-a-cara. El rostro es una desnudez frágil, lo indefenso, lo sin recurso es el despojo total y la pobreza de la ausencia que constituye la proximidad de Dios.”²⁷⁵ Ahora bien, la ausencia de Dios en el rostro del otro es una voz sin palabras es una fina voz silenciosas, empero, es una sonoridad silenciosa que estremece en la fragilidad del rostro del otro, es decir, la resonancia del silencio es un grito sin palabras, es una sonoridad ética silenciosa que expresa el mandato ético del Infinito (Dios) “no matarás” a través de la vulnerabilidad del rostro del otro como huella de responsabilidad anárquica que interpela a la subjetividad del yo, para que no sea indiferente ante la fragilidad ante la intemperie de la muerte del rostro del otro (relación ética cara a cara). Hemos descrito un tipo de silencio ético levinasiano, es decir, el silencio ético en donde resuena la voz de Dios a través del rostro del otro en donde reposa la huella ética de responsabilidad: es la alianza con los marginados y excluidos del mundo: la viuda, el huérfano y el extranjero. Pero, por otro lado, el silencio que buscamos en el pensamiento filosófico levinasiano: es un silencio pasivo-ético que no se complace en la subjetividad de sí-misma, este silencio ético que permite a la subjetividad y/o conciencia pasiva salir de su cautividad solitaria, y errante. Es decir un silencio que permite depurar la palabra anclada a la luz de la subjetividad, es decir, un silencio que enmudece y quebranta el poder las palabras representativas provenientes de la conciencia cognoscente, un silencio ético que descentraliza el lenguaje estructuralista del signo lingüístico y que permite acceder al símbolo puro de la sonoridad de *la palabra viva* de Dios, en otros términos, permite escuchar de manera atenta y genuina la voz *prediscursiva* y *prelingüística* de Dios escrita en el rostro del otro; hasta el punto de decir por parte de la subjetividad *heme aquí*: se trata de un decir sin dicho que no está anclado a un discurso religioso, ni a una vivencia interna religiosa, de lo contrario sería un retorno fatal a la unidad ontológica de la conciencia interna de las religiones modernas. Por el contrario, decir *heme aquí* es vivir la palabra como testimonio vivo del

²⁷⁵ Levinas, Emmanuel, *Entre nosotros. Ensayo para pensar en otro*, España, Pre-textos, 1993, p. 75.

Infinito (Dios) al descender ante llamado ético de servicio y vocación frente a la fragilidad del rostro del otro como mi prójimo y del tercero como otro prójimo, en donde se anida la huella de significación ética. Así pues, este tipo de silencio ético-pasivo permite que la subjetividad salga de su mismidad ontológica generada en la hipóstasis. Una subjetividad que se convierte en *cuerpo maternal* de responsabilidad ante el rostro del otro. El silencio levinasiano permite acceder a la significación pura de la huella ética de responsabilidad que el Infinito en tanto que Dios ha dejado como marca en rostro del otro.

Es importante, pues, reflexionar referente a este silencio ético y pasivo en la filosofía de Levinas ya que es otra vía de descentralizar el lenguaje hegemónico de la conciencia ontológica intencional, y que como se puede ver es uno de los grandes esfuerzos que se hace presente desde los inicios en el pensamiento filosófico en Levinas, ¿cómo salir del lenguaje ontológico de la conciencia-existencial? Hemos visto, pues que el silencio ético-pasivo es una vía para salir del campo hegemónico solitario de la conciencia existencial. De tal manera, que este tipo de silencio permite acallar el ruido del lenguaje ontológico del sujeto de la modernidad. Además, de que tal silencio ético en la perspectiva levinasiana permite a la subjetividad pasiva escuchar de manera atenta la voz de Dios en el rostro del otro; es decir, el silencio permite aproximarnos a la huella de la significación pura y *prelingüística* de la sonoridad metafísica de Dios que se yergue como *palabra viva* en el rostro de la alteridad. El silencio ético en Levinas no remite a un saber, sino que remite a la escucha sincera del Infinito (Dios). La subjetividad no solamente es un recipiente de saber, sino que es también audición y/o escucha. El silencio es, pues, un horizonte que hace posible atender a la escucha ante llamado de *la palabra* viva de Dios (Infinito) hasta el punto radical de desubjetivizar o desnuclear el abrigo de la subjetividad, de tal manera, de que no quede capa alguna para ocultarse ante el llamado de responsabilidad frente al rostro del otro. Es como en aquel pasaje de la literatura hebrea en donde se narra la voz de Dios que escucho Moisés en el Sinaí. “La voz del Sinaí es la ley que transformo a un conjunto de esclavos salidos de Egipto en un pueblo libre.”²⁷⁶ El silencio que nos aproxima a la escucha de la sonoridad de Dios (Infinito) nos hace salir del yugo de la esclavitud, de nuestra subjetividad totalizante. Sin posible

²⁷⁶ Levinas, Emmanuel, *La huella del otro*, México, Taurus, 1987, p. 16. (Cfr. “ciertamente he visto la opresión de mi pueblo. Así que he descendido para liberarlos del poder los egipcios” Véase en el libro de la literatura hebrea: (Éxodo 3:7-8).

retorno al encapsulamiento solitario de la subjetividad. O como se narra en otro pasaje de la literatura hebrea: la salida de Abram de Ur de caldea su patria natal, no hay un retorno a su patria como lo que ocurre en el texto literario de la Odisea: en donde se relata el regreso de Ulises a Ítaca, su patria, es pues, la narrativa ontológica del retorno a la subjetividad de occidente. Por el contrario, en Abram no acontece ese retorno a su ipseidad. Cabe mencionar que Levinas no considera su obra teológica y tampoco se trata de una teología negativa; como mencionó más tarde en la entrevista, “El rostro y la primera violencia. Una conversación sobre fenomenología y ética”, en palabra de Levinas: “claro que cito la tradición judía-hebra [...] pero en un sentido ilustrativo.”²⁷⁷, considero que estos recursos literarios de la tradición hebrea es otra forma de aproximarnos a pensar *de otro modo que ser* al pensamiento hegemónico occidental-griego.

Este tipo de silencio levinasiano que permite acceder ante la escucha de la voz de Dios (Infinito), y de tal forma descender ante la responsabilidad frente al rostro de la alteridad, permite, también, pensar una religión diferente que no quede sumergida en las redes de la conciencia ontológica: el modo de ser de las religiones modernas progresistas en donde han reducido a Dios y a la humanidad en el marco totalizante de la conciencia ontológica egocéntrica. Por el contrario, como hemos visto el silencio ético en Levinas es un horizonte que posibilita acceder a la significación de la huella anárquica de Dios, y que se instala como una voz *prediscursiva* en el rostro del otro, permite, pues, acceder a una relación social, justa y asimétrica entre la alteridad trascendental de Dios (Infinito) y la relación intersubjetiva entre la alteridad finita del otro y la subjetividad del yo *pasivo*, es decir, Él Infinito es quien instaaura una relación social ética y justa entre yo y el otro: una relación al margen de la conciencia ontológica. Asimismo, considero que este silencio ético pasivo que nos enlaza a la voz prediscursiva de Dios (Infinito), es importante porque nos hace pensar sobre un sentido *prelingüístico* o *prediscursivo* que vas más allá de la esfera cotidiana de la conciencia ontológica-sensible; una significación *prelingüística* que tiene una realidad en sí-misma, da que pensar, además de que hace cuestionarnos sobre el carácter hegemónico de las significaciones ontológicas: ¿hasta qué punto nuestra conciencia-ontológica ha afectado o alterado la realidad, pues el hecho de medir y calcular desde la perspectiva ontológica de la razón cambia el sentido *prelingüístico* de la realidad? En relación, a esto, pues, es importante

²⁷⁷ Ibid., p. 98.

reflexionar en la perspectiva levinasiana sobre el silencio-ético que nos aproxima al sentido de la significación viva de Dios (Infinito), ya que es importante en nuestro tiempo contemporáneo, ante la crisis de un humanismo egocéntrico-solipsita, ya que de alguna manera, permite pensar en un humanismo diferente que no quede atrapado bajo las redes de la luz del sujeto de la modernidad. Una significación ética que devuelve el sentido *prelingüístico* de lo verdaderamente humano frente a la responsabilidad ética de la alteridad. Además, de que para el filósofo de la alteridad la verdadera religión conlleva un mandato ético de responsabilidad. Responsabilidad que no remite un amor-eros de carácter solipsista. Por el contrario, se trata de un amor ágape que rebosa de responsabilidad ante el rostro del otro como prójimo y del tercero como otro prójimo (relación ética cara a cara).

Finalmente, considero que esta reflexión del silencio ético que conlleva a descender al llamado de la responsabilidad ética frente a la fragilidad del rostro del otro permite, también, ser sujetos pasivos y responsables no solamente ante la mirada del rostro de la humanidad en general. Sino que también, el silencio ético-pasivo da la posibilidad de escuchar el llamado ético de responsabilidad ante el cuidado de la creación de la naturaleza o de la especie animal no humana (Bioética). Así pues, somos responsables también de cuidar de la creación en todos sus estratos. Hay que descender también a la escucha del sonido de *la palabra viva* que parpadea en la significación viva *prelingüística* de la naturaleza. Pues la huella anárquica del Infinito (Dios), también, habla de manera impersonal en todos los escorzos de la creación del mundo sensible-fáctico.

Bibliografía consultada

I. Bibliografía básica de Emmanuel Levinas:

Levinas, Emmanuel, *De la existencia al existente*. Trd. Patricio Peñalver, Madrid, Arena, 1986.

..... *Cuatro lecturas talmúdicas*. Trad. Miguel. G. Baró, Paris, Riopiedras ediciones, 1968.

..... *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Trad. Daniel E. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1987.

..... *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Trad. Pintor Ramos, Salamanca, Sígueme, 1987.

..... *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós Editoriales, 1994.

..... *Ética e infinito*. Trad. José Luis P. Trad. José P. Torio, Barcelona, Paidós, 1993.

..... *El tiempo y el otro*. Trad. José Luis P. Torio, Barcelona, Paidós, 1993.

..... *Trascendencia e inteligibilidad*. Trd. Jesús M. Ayuso. Madrid, Cátedra, 1998.

..... *De lo sagrado a lo santo*, España, Riopiedras, 1997.

..... *De la obliteración, Entrevista*, París, 1998.

..... *Dios, la muerte y el tiempo*. Trd. María Luisa Rodríguez. Madrid, Cátedra, 1998.

..... *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Trd. José Luis Pardo. España, Pre-textos, 1993.

..... *La huella del otro*. Trad. Silvana Rabionovich. México, Taurios, 2001.

..... *Humanismo del otro hombre*, Trad. Daniel Enrique Guillot. México, Siglo XXI, 2003.

..... *La teoría fenomenológica de la intuición*. Trad. Tania Checchi. Salamanca, Sígueme, 2005.

..... *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*, España, Eunsa, 2005.

..... *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Trd. Pintor Ramos. Salamanca, Sígueme 2005.

..... *Sobre Maurice Blanchot*. Trad. José Caesta Abad. Madrid, Trotta, 2005.

..... *Más allá del versículo*, Buenos Aires, Ediciones Lilmod, 2006.

..... *Difícil libertad*, Argentina, Lilmod, 2008.

..... *Escritos inéditos I, cuaderno del cautiverio, escrito sobre el cautiverio, notas filosóficas diversas*. Trad. Miguel G. Barro. Madrid, Trotta, 2013.

..... *Escritos inéditos II, Palabra y el silencio*, Madrid, Trotta 2015.

I. Bibliografía sobre Emmanuel Levinas:

Butler, Judith, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Paidós, México, 2006.

Bembich, A. (2016). El silencio en la educación. *Jornadas de Filosofía de la Educación de la Cátedra Cifelli*, Buenos Aires. Recuperado de: <https://www.aacademica.org/ailen.vesna.bembich/4>

Cerpa, B. (2019). Palabra y conocimiento: A propósito de “Palabra y silencio” de Levinas. *Tierra nuestra*, 13(1):11-22. Recuperado de: <http://revistas.lamolina.edu.pe/index.php/tnu>

Chun, S. (2019). Silencio Plural: Voces sin aliento en Levinas, Blanchot y Derrida. *Ágora – Papales de Filosofía* -38(2):95-116. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.15304/ag.38.2.5475>

Campos, S. Valeria, *Violencia y fenomenología. Derrida, entre Husserl y Levinas*, Santiago de Chile, Ediciones/metales pesados, 2017.

Chalier, Catherine, *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, Tr. María P. Irazábal. Barcelona, Herder, 2004.

Chacchi, Tina, *Sentido y exterioridad: Un itinerario fenomenológico a partir de Emmanuel Levinas*, México, Universidad Iberoamericana, 1997.

Gibu, Ricardo, *El judaísmo de Levinas*, en Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Ferreira, J. Emmanuel, *Conceptos no humanos: el sentido del ser desde su otredad*, México, Comunicación científica, 2021.

Navia, H. Mateo, *Emmanuel Levinas, el judaísmo y la idea de Dios*, Colombia, UNC, 2016.

Leconte, M. (2013). “Eso de lo que viven las palabras”. La significancia ética de la significación en Emmanuel Levinas. *Universidad Nacional del Nordeste. Philosophia*, 73(2): 83-95.

Peñalver, Patricio, *Argumento de la alteridad*, Madrid, Caparrós editores, 2000.

Derrida, Jacques, *Violencia y Metafísica: Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas en la escritura y la diferencia*, Barcelona, Átropos, 1989.

II. Bibliografía complementaria:

Austin, John, *Como hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona, Paidós, 1982.

Aguilar, Tatiana, *El lenguaje en el primer Heidegger*, México, FCE, 1998.

Burgoa, Lorenzo, La palabra y el silencio, *Revista de Comunicación Vivat Academia*, (2009/108) 26-36. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.15178/va.2009.108.26-36>

Barthes, Roland, *Elementos de la semiología*, Madrid, Alberto editor, 1971.

Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, México, FCE, 2016.

Izquierdo, C. (2009). Palabra (y silencio) de Dios, *Scripta Theologica*, 41(2009/3) 945-960.

Maurice, Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires, Hachette, 1957.

..... *fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta de Agostini, 1993.

- *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1970.
- Martínez, Manuel, *Teoría y práctica de la lingüística moderna*, Trillas, México, 1982.
- Morris, Charles, *Fundamentos de la teoría de los signos*, Buenos Aires, Paidós, 1985.
- McNabb, Darian, *Hombre, signo y cosmos*, México, FCE, 2018.
- Derrida, Jacques. *De la gramatología*, España, Siglo XXI, 1971.
- Searle, John, *Actos de habla*, Cátedra, 1986.
- Ferreira, J. (2020). El sentido del mundo antes de todo filosofar: una exploración del sentido pre-reflexivo y una crítica al cartesianismo de Husserl. *Eikasía, Revista de Filosofía*, 95: 49-63.
- Nueva versión internacional, Biblia*. Tr, Comité de traducción Bíblica (la traducción se hizo directamente de los textos hebreos, arameo y griego), Florida, SB Internacional, 1998.
- Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas II*, Madrid, Alianza, 1999.
-, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Alianza, 1994.
- Habermas, Jürgen, *Pensamiento postmetafísico*, México, Taurus, 1990.
- Lotman, Iuri, *La semiosfera*, Vol. II, Madrid, Cátedra.
- Labraña, Marcela, *Ensayo sobre el silencio*, España, Siruela, 2017.
- Ricoeur, Paul, *Sí Mismo como otro*, París, Siglo XXI, 1996.
- Potesta, A. (2012). El silencio y la palabra. Merleau-Ponty, Derrida y los Márgenes del Lenguaje. Artigos, recuperado de: <http://orcid.org/0000-0003-0570-6937>.
- Chun, S. (2012). Entre Blanchot y Kafka: Más allá de la ley, el silencio. *Revista de filosofía*, 68: 167-188.
- Schutz, Alfred, *El problema de la realidad social*, Madrid, Amorrortu editores, 2003.
- Villoro, Luis, *La significación del silencio*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1996.