

**El lenguaje y la relación con el otro<sup>1</sup>**  
**Antonio Pérez Valerga**  
**PUCP/ UARM**

**§. 1. Anti-Semiótica**

La concepción que tiene Levinas del rostro lo opone directamente a la tradición que él llama la "dominación de lo panorámico", que privilegia la visión y termina por disolver la alteridad del otro pues, en último término, la visión es siempre una adecuación de la exterioridad a la interioridad. Al igual que la significación pragmática, la visión coloca las cosas al interior de nuestro horizonte, al interior de una totalidad y solo permite la manifestación de una cosa desde nuestro punto de vista y dentro de nuestras circunstancias y preocupaciones; las cosas aparecen para nosotros siempre solo "en tanto que" esto o "en tanto que" esto otro y, en cierta medida, bajo nuestro poder. Las cosas situadas en un horizonte, en efecto, se presentan siempre como si estuvieran iluminadas por una luz exterior a ellas y, en ese sentido, se ofrecen ya a la mano que las atrapa.

Ahora bien, la cosa "en tanto que" tal o cual cosa es para Levinas una manifestación plástica -una imagen adecuada al que mira- en la que aquello que es develado tiene que renunciar a su existencia de único e inédito. Pero, como vamos a argumentar en esta ponencia, relacionarse con el otro no es relacionarse con una cosa ni interpretarlo en su ausencia sino hablar o dirigirse a él. Lo esencial del lenguaje, dice Levinas, es el vocativo, donde el otro -y el yo mismo- está apelado a estar presente, convocado a hablar<sup>2</sup>.

La palabra, en efecto, apela al yo y lo llama a estar presente, pero no frente a una imagen muda, sino frente al otro como interlocutor. Por eso, para Levinas el lenguaje es la verdadera relación social, aquella en la que los interlocutores permanecen separados y no se diluyen el uno en el otro ni en un todo que los abarcaría a los dos; el lenguaje hace posible una relación cara-a-cara con un interlocutor, es decir, con un otro que permanece trascendente. Esta trascendencia del otro -la relación social que establezco con él al hablar- es lo primero que da el lenguaje, el signo mismo en tanto que es signo dado por otro: "<La relación con el interlocutor> es ya necesaria para que un dato aparezca como signo, como signo que señala a alguien que habla, cualquiera que sea el

---

<sup>1</sup> Las citas las haremos según las siguientes siglas, seguidas del número de página; en el caso de *Totalidad e infinito*, después de un punto y coma se añade, en la mayoría de los casos, el número de página de la edición francesa.

<sup>2</sup> Cfr. Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, Madrid: Ed. Sígueme, 1981, p. 92 (*Totalité et infini*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1961, p. 41). En adelante citado como *Tl*.

significado de este signo y aunque jamás pueda ser descifrado. Es necesario que el dato funcione como signo para que sea solamente dato. Lo que es indicado por un signo como significando este signo no es un significado del signo, sino que emite y dona el signo. El dato remite al donante"<sup>3</sup>.

Es solamente este envío o remisión al donante del signo o rostro –al significante, como lo llama con propiedad Levinas–, el que permite que la palabra signifique y se diferencie de cualquier otro signo o símbolo y no, como pretende el estructuralismo (y también Heidegger), la estructura (o el ser-en-el-mundo). Lo principal del lenguaje para Levinas, lo decimos nuevamente, es la invocación de un interlocutor, pues lo que permite que la palabra signifique es la presencia en ella del significante o donante del signo.

Lo que caracteriza al símbolo, por el contrario, es su condición de producto y de obra. Las obras no expresan a su autor, dice Levinas, pues funcionan solo como símbolos o signos de su presencia y determinan así una relación indirecta con él. Al realizar una obra, en efecto, el autor realiza también necesariamente muchas otras cosas que no había querido realizar; además, como el autor se ausenta de su obra y no sigue presente en ella después de su producción, sus obras pueden convertirse en mercancía anónima y en dinero<sup>4</sup>; en general, una vez realizadas las obras adquieren un significado que no depende más de su autor, sino del significado que le dan los otros, de tal manera que las obras pasan a significar en función de una totalidad que se le aparece al sujeto como un destino "La voluntad no posee entonces toda su significación a partir de su propio poder. Sujeto libre de este querer, existe como juguete de un destino que la sobrepasa. Ella implica, por su obra, una significación imprevisible que le prestan los otros al situar la obra separada de su autor en un contexto nuevo"<sup>5</sup>.

Y es por eso que comprender a un hombre por sus obras es sorprenderlo más que comprenderlo, pues lo juzgamos en su ausencia y como enmascarado por sus obras que, "símbolos, apelan a la interpretación"<sup>6</sup>. Y continúa: "Se ha adivinado en la obra la intención de alguien, pero se lo ha juzgado por contumacia. El ser no se ha auxiliado a sí mismo (como dice Platón a propósito del discurso escrito), el interlocutor no ha *asistido* a su propia revelación. Se ha penetrado en su interior, pero en su ausencia"<sup>7</sup>. Este es también el motivo por el cual Levinas se resiste a

<sup>3</sup> *TI*, p. 115 (*TI*, p. 65).

<sup>4</sup> *Cfr.* *TI*, p. 151 (*TI*, 101).

<sup>5</sup> Levinas, Emmanuel, *Entre Nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris : Grasset & Fasquelle, 1991, p. 41.

<sup>6</sup> *TI*, p. 195 (*TI*, p. 153).

<sup>7</sup> *TI*, p. 198 (*TI*, p. 156).

caracterizar al lenguaje como signo o símbolo. Lo característico del signo y del símbolo, en su diferencia con la palabra, es que deben ser interpretados sin la ayuda de su creador: en sus obras, dice Levinas, "el Otro se señala pero no se presenta. Las obras lo simbolizan"<sup>8</sup>.

En ese sentido, las obras son por excelencia signo, pues el signo "solo revela al ocultar. Por eso, los símbolos constituyen y protegen mi intimidad. Expresarse por su vida, por sus obras, es precisamente negarse a la expresión"<sup>9</sup>. Los símbolos -las obras, en tanto son solamente signos que han dejado sus autores- son como un "lenguaje mudo"<sup>10</sup> del que está ausente su productor: "El *quién* de la actividad no es *expresado* en la actividad, no está *presente* ni asiste a su manifestación, sino que está allí simplemente significado por un signo en un sistema de signos, es decir, como un ser que se manifiesta precisamente en tanto que ausente de su manifestación: una manifestación en la ausencia del ser: un fenómeno"<sup>11</sup>.

La fenomenalidad, en efecto, no sería simplemente un conocimiento parcial y relativo a la conciencia, sino "una *manera de ser* en la que nada es último, en la que todo es signo, presente ausentándose de su presencia y, en ese sentido, sueño"<sup>12</sup>. La ambigüedad de este mundo mudo de símbolos y obras nos permite así comprender, por contraste, la función del lenguaje en la filosofía de Levinas: lo contrario del lenguaje consiste en que "el interlocutor ha dado una señal, pero se ha desprendido de toda interpretación"<sup>13</sup>, es decir, que el interlocutor no permanece presente en su manifestación. Lo contrario del lenguaje no sería, según lo que venimos de decir, el silencio, sino "un reír que busca destruir el lenguaje"<sup>14</sup>. El equívoco que genera este "reír pérfidamente retenido"<sup>15</sup>, "procede de una intención burlona (...), como si en esta aparición silenciosa e indecisa se fingiese una ficción, como si el peligro del error proviniese de un engaño, como si el silencio fuese la modalidad de una palabra"<sup>16</sup>. El lenguaje como simple actividad, de la que su agente permanece necesariamente ausente, no encontraría ningún significado firme desde el cual comenzar, sino solo signos. Los signos, en efecto, obtienen su significado, por así decirlo, lateralmente a partir de otros signos.

---

<sup>8</sup> *TI*, pp. 193-194 (*TI*, p. 151).

<sup>9</sup> *TI*, p. 194 (*TI*, p. 151).

<sup>10</sup> *TI*, p. 199 (*TI*, p. 157).

<sup>11</sup> *TI*, p. 195 (*TI*, p. 153).

<sup>12</sup> *Loc. cit.*

<sup>13</sup> *TI*, p. 114 (*TI*, p. 64).

<sup>14</sup> *Loc. cit.*

<sup>15</sup> *Loc. cit.*

<sup>16</sup> *TI*, p. 113 (*TI*, p. 64).

Con esto, sin duda, Levinas alude y critica al estructuralismo, que comprende el lenguaje como un sistema de signos que remiten a su significado diferencialmente. Por eso en un diccionario, donde encontramos el significado de las palabras, no encontramos los objetos o conceptos a los que se refieren eventualmente esas palabras, sino siempre solamente otras palabras -es decir, otros significantes-, que remiten a su vez a otros significantes y así hasta el infinito. El sentido de una expresión no sería sino el resultado de este constante aplazamiento (Derrida lo llama *diferancia*). Ahora bien, el argumento de Levinas es que, si el estructuralismo tuviera razón en esta descripción, si las palabras solo alcanzaran su significado de esta manera indirecta, el lenguaje no podría comenzar, pues el significado permanecería desplazado o diferido para siempre y no podría coincidir nunca con su significante, sino que remitiría al infinito de un signo a otro. Todo significado de un signo es a su vez, en efecto, un signo a ser descifrado.

El lenguaje empieza para Levinas, como hemos visto, cuando el signo remite no a su significado, sino a su significante, a aquel que ha "dado" el signo: "El sentido remite a un significante. El signo no significa al significante, como significa el significado. El significado nunca es presencia completa; siempre signo a su vez, no se da con leal franqueza. El significante, aquel que emite el signo, está *de cara* a pesar de la interposición del signo sin proponerse como tema. Puede ciertamente hablar de sí, pero entonces se anunciaría él mismo como significado y en consecuencia como signo a su vez"<sup>17</sup>.

En la palabra, a diferencia de lo que sucede con el símbolo y el signo, el otro -el interlocutor- *asiste* a su expresión. Lo que quiere decir tanto que el otro está *presente* cuando habla, como que el otro no se separa de su palabra, sino que *ayuda* a descifrar los signos que ha dejado -y lo mismo sucede cuando es uno mismo el que habla. Lo importante del lenguaje es que nos exige estar verdaderamente presentes en nuestra palabra: "El lenguaje no agrupa los símbolos en sistemas, descifra los símbolos (...). De mi palabra-actividad me ausento como falto a todos mis productos. Pero soy la fuente inagotable de este desciframiento siempre renovado. Y esta renovación es precisamente la presencia o mi asistencia a mí mismo"<sup>18</sup>. A diferencia de la interpretación de los símbolos, que se realiza sin la participación de su productor, la palabra supone su presencia -su asistencia- para descifrarlos y, de esta manera, significa el fin de todo simbolismo: "Como si solo por la palabra pudiesen ser descalificadas las múltiples posibilidades concurrentes del símbolo - que simboliza en el silencio y en el crepúsculo- y dar nacimiento a la

---

<sup>17</sup> *TI*, p. 118 (*TI*, p. 69).

<sup>18</sup> *TI*, p. 199-120 (*TI*, p. 157).

verdad"<sup>19</sup>.

Solo de esta manera, piensa Levinas, se puede sobrepasar la fenomenalidad y la existencia puramente interior de una interpretación solitaria de símbolos, porque lo que falta a la existencia interior no es un ser superlativo, que simplemente amplificaría los equívocos de la interioridad y de su simbolismo, sino un orden en el que todos los simbolismos se descifran por los seres que se presentan absolutamente: que se expresan<sup>20</sup>.

## § 2. Lenguaje y rostro

El rostro detiene el simbolismo porque habla; es más, en el rostro se realiza el paso desde la dominación del ver hacia el hablar y el oír porque, por un lado, el rostro es visto, indudablemente, es decir, es imagen; pero, por el otro lado, lo que tiene de particular el rostro es, como veremos, que deshace a cada instante la imagen plástica -adecuada a nuestra visión- en la que se presenta. Este incesante desbordamiento de la forma que se realiza en el rostro del otro es justamente lo que Levinas llama hablar: "El rostro es una presencia viviente, es expresión. La vida de la expresión consiste en deshacer la forma en la que el ente, que se expone como tema, por eso mismo se disimula. El rostro habla. La manifestación del rostro es ya discurso. El que se manifiesta, según la palabra de Platón, se socorre a sí mismo. Deshace en todo momento la forma en la que se ofrece"<sup>21</sup>.

Así podemos empezar a entender correctamente por qué, para Levinas, desde el modelo de la visión no se puede llegar nunca a describir la originalidad del rostro: el rostro, en tanto me habla, no está frente a mí como un objeto a ser develado, sino que su presentación consiste en "decirse a nosotros, independientemente de toda posición que hayamos tomado frente a él, en *expresarse*. Aquí, contrariamente a todas las condiciones de la visibilidad del objeto, el ser no se coloca en la luz de otro, sino que se presenta él mismo en la manifestación que debe solo anunciarlo (...). *La experiencia absoluta no es develamiento sino revelación*: coincidencia de lo expresado y de aquel que expresa (...), manifestación de un rostro más allá de la forma"<sup>22</sup>. Lo característico del rostro es que "se expresa" por sí mismo y no en relación a un sistema de signos o símbolos.

La visión es para Levinas en cambio, como ya hemos dicho, el modelo de la inmanencia y en ello descansa su privilegio respecto a los otros

<sup>19</sup> *TI*, p. 198-199 (*TI*, p. 156).

<sup>20</sup> *Cfr. TI*, p. 153.

<sup>21</sup> *Cfr. TI*, p. 89 (*TI*, p. 37).

<sup>22</sup> *Loc. cit.*

sentidos: "Ver, es ser en un mundo que está todo entero *aquí*, y que se basta a sí mismo. Toda visión más allá de lo dado permanece en lo dado (...) La visión es una relación con el ser tal, que el ser obtenido por ella aparece como mundo"<sup>23</sup>. Incluso el sonido puede ser "intuido" como parte de un mundo, como un "dato" -dice Levinas en este artículo<sup>24</sup>-. Pero el sonido tiene de particular que no es solamente imagen, sino también símbolo que va más allá de lo dado y que, por eso mismo, rompe con el mundo de la visión: "El sonido, todo entero, es resonancia, estampido, escándalo. Mientras que, en la visión, una forma esposa el contenido y lo apacigua, el sonido es como el desbordamiento de la cualidad sensible por ella misma, la incapacidad en que se halla la forma de tener su contenido -una verdadera desgarradura en el mundo-aquello por lo que el mundo que está *aquí* prolonga una dimensión inconvertible en visión"<sup>25</sup>.

Sin embargo, el sonido tiene una función trascendente solamente en tanto palabra. El sonido, en tanto es símbolo, en efecto, ya desborda la conciencia, porque la dirige, más allá del símbolo mismo, hacia lo simbolizado por él; en ese sentido, la significación o la palabra se le asemeja, "como desbordamiento", dice Levinas, "de la intención que apunta por el ser apuntado". Pero, dice inmediatamente, en la palabra "la excedencia inagotable del infinito desborda lo actual de la conciencia"<sup>26</sup>. A diferencia del símbolo -que correspondería a una conciencia necesitada de lo que le falta<sup>27</sup>-, la palabra o expresión solo puede ser entendida como exceso o abundancia, no como un contenido muy grande que se presentara a la conciencia, sino como el desbordamiento que deshace la forma misma en la que la conciencia trata de atrapar su contenido, desbordamiento que destruye la imagen misma en la que se presenta el contenido. Levinas llama a este desbordamiento "rostro": "El modo por el cual se presenta el Otro, que supera *la idea de lo Otro en mí*, lo llamamos, en efecto, rostro. Este *modo* no consiste en figurar como tema ante mi mirada, en exponerse como un conjunto de cualidades formando una imagen. El rostro del Otro destruye en todo momento y desborda la imagen plástica que él me deja, la idea a mi medida y a la medida de su *ideatum*: la idea adecuada. No se manifiesta por estas cualidades sino *kat'aútó καθ'αυτό*. *Se expresa*"<sup>28</sup>. Es en este punto donde Levinas radicaliza la fenomenología y quizás hasta rompe con ella.

---

<sup>23</sup> Levinas, Emmanuel, *Hors sujet*, Paris: Fata Morgana, 1987, p. 219.

<sup>24</sup> El artículo se llama "La transcendence des mots. A propos des Biffures" y comenta el libro de Michel Leiris. Nuestras citas son de *Hors sujet* (pp. 213-222). Este artículo fue publicado por primera vez en 1949, un año después de *La réalité et son ombre*.

<sup>25</sup> *HS*, p. 219.

<sup>26</sup> *TI*, p. 221.

<sup>27</sup> *Cfr. loc. cit.*

<sup>28</sup> *TI*, p. 74 (*TI*, p. 21).

Para Levinas, en efecto, la importancia de la reducción fenomenológica consiste en que, al regresar desde las cosas percibidas en la actitud natural hacia la "donación de sentido" que las constituye como tales cosas, descubre una esfera subjetiva insospechable para aquel que está inmerso en la actitud natural dirigida hacia ellas. Lo que le interesa en esta reducción es, sobre todo, el método fenomenológico, que implica la idea de un desbordamiento de la conciencia por los "horizontes olvidados" de los que vive esta conciencia sin saberlo<sup>29</sup>. Pero, como vemos ahora, Levinas radicaliza también la fenomenología husserliana, en la medida en que pone en cuestión el primado de la adecuación<sup>30</sup>, es decir, la primacía del saber: "La conciencia no consiste en igualar el ser con la representación, en tender a la luz plena donde se intenta esta adecuación, sino en desbordar este juego de luces -esta fenomenología- y en realizar *acontecimientos* cuya última significación -contrariamente a la concepción heideggeriana- no es *develar*"<sup>31</sup>.

La radicalización de la fenomenología por parte de Levinas consiste, entonces, en que para él la idea de lo infinito -el rostro- tiene un modo específico de darse a nosotros, que no coincide con un develamiento a través de la luz y, por consiguiente, no nos pone en relación con una "cosa". La idea de lo infinito no se devela, sino desborda la luz misma que pretende fijarla en un horizonte. Este desbordamiento de la luz y de su luminosidad no se produce por la presencia de un objeto muy grande o incluso infinito, sino como "idea de lo infinito", es decir, como el desbordamiento de la idea por su ideatum o por su contenido<sup>32</sup>, pero de tal manera que la "distancia entre el ideatum y su idea es el contenido mismo del ideatum"<sup>33</sup>.

Este desbordamiento de la conciencia que *recibe* la idea de lo infinito, por lo infinito que *se revela* en ella, es la trascendencia misma, dice Levinas<sup>34</sup>. Con ello subraya que la trascendencia no puede ser definida sin la inmanencia; pero también que, si bien lo infinito necesita de su idea para manifestarse -lo que parecería limitar su infinitud-, la "manifestación" de lo infinito no es la idea en la que se presenta, sino el

---

<sup>29</sup> Cfr. *TI*, pp. 53-54.

<sup>30</sup> Para Husserl, la primacía de la percepción inmanente o "Erlebnis" sobre la percepción de las cosas reside en que la primera es adecuada (cfr. Levinas, Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris: Vrin, 1982 p. 44; *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), Paris: Vrin, 1930, p. 53; *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 1967, pp. 130, 142 (En adelante citado como *EDE*)).

<sup>31</sup> *TI*, p. 53.

<sup>32</sup> Cfr. por ejemplo, "La philosophie et la idée de l'infini" (*EDE* p. 172).

<sup>33</sup> *TI*, p. 73 (*TI*, p. 20).

<sup>34</sup> Este desbordamiento de la idea adecuada o de la visión es para Levinas, en último término, ético y significa "l'effondrement de la bonne conscience du Même" (*EDE* p. 175).

desbordamiento de esa idea, desbordamiento que es así la producción misma de lo infinito: "La producción de la entidad infinita no puede separarse de la idea de lo infinito, porque es precisamente en la desproporción entre la idea de lo infinito y lo infinito de lo cual es idea donde se produce esta superación de los límites. La idea de lo infinito es el modo de ser *-la infinición de lo infinito-*"<sup>35</sup>.

Esta manera de darse, "inadecuada" a la conciencia que la recibe es lo que Levinas llama "hablar". El que habla, en efecto, desborda a cada instante de su discurso la forma en la que se presenta y, por decirlo así, se presenta él mismo en tanto contenido sin ninguna forma y sin ninguna luz que lo ilumine -como si brillara con una luz propia-. Este "brillo", sin embargo, no puede ya ser definido solo en términos que refieren a la luz. Este "brillo" descentra al sujeto y lo saca fuera de sí: "Lo inmediato es la interpelación y, si se puede decir, lo imperativo del lenguaje (...) Lo inmediato es el cara-a-cara"<sup>36</sup>. El Otro llama al Mismo a su individualidad más íntima, no para fusionarse con él, sino para responderle y, en ese sentido, para arrancarlo a la historia.

En *Totalidad e infinito*, en efecto, la función de interpelación de la palabra arranca al sujeto del tiempo inmovilizado de la imagen y lo transporta, en tanto que responde, hacia la temporalidad del que habla y se responsabiliza de su palabra: "El interpelado es convocado a hablar, su palabra consiste en 'auxiliar' a su palabra, en estar *presente*. Este presente no está hecho de momentos misteriosamente inmovilizados en la duración, sino de un recobrar *incesante* de instantes que transcurren por una presencia que los auxilia, que responde. Este *incesante* produce el presente, es la presentación -la vida- del presente. Como si la presencia del que habla invirtiese el movimiento inevitable que conduce la palabra proferida hacia el pasado de la palabra escrita"<sup>37</sup>.

Concluyo señalando que la estrategia de Levinas para fundamentar la ética, de la que hoy no he presentado sino sus supuestos, es semejante a la de Habermas: se trata de mostrar que la función principal del lenguaje es la comunicativa. Si en la dimensión sintáctica (o semiótica) el lenguaje expresa al que habla y en la dimensión semántica refiere al mundo, el lenguaje, en tercer lugar pero fundamentalmente comunica con el otro como interlocutor. Se trata pues de encontrar las normas morales ya en la "pretensiones de validez" que cada interlocutor concede por el solo hecho de hablar. La diferencia entre los dos autores consiste en que Habermas supone relaciones simétricas entre los interlocutores, mientras que para Levinas, al contrario, como he comenzado a mostrar en esta ponencia, la aparición del otro como

---

<sup>35</sup> *TI*, p. 52.

<sup>36</sup> *TI*, p. 75-76 (*TI*, p. 23).

<sup>37</sup> *TI*, pp. 92-93.

interlocutor coincide con el desfundamiento de la buena conciencia del Yo.