

IMAGEN Y SENTIDO
REFLEXIONES FENOMENOLÓGICAS
Y HERMENÉUTICAS

Edición de
Ricardo Gibu y Ángel Xolocotzi



NAUTILIUM

METÁFORA Y SIGNIFICACIÓN ÉTICA EN LEVINAS¹

Ricardo Gibu y Ángel Xolocotzi

El presente trabajo examina en qué medida el lenguaje metafórico puede ser expresión de una significación trascendente a todo acto constitutivo en la obra de Emmanuel Levinas. Para ello expondré algunas consideraciones sobre la corporeidad y la temporalidad en Levinas en contraposición con la fenomenología husserliana y posteriormente realizaré una valoración de la metáfora como medio propicio para explicitar la significación que se dona en ellas. Para estos dos últimos puntos han sido particularmente valioso el texto inédito “Notas sobre la metáfora” publicado por Danielle Cohen-Levinas y Bruno Clement en el año 2009, y otros textos inéditos publicados en los dos primeros volúmenes de las obras completas de Levinas, principalmente los *Cuadernos de cautividad* del primer volumen y el ensayo *La Metáfora* del segundo volumen.

Cuando Levinas en *Totalidad e infinito* se refiere a la manifestación o epifanía del rostro como acogida de “una significación sin contexto” quiere indicar que tal significación no se comprende a partir de un acto intencional por el cual algo que da interpretado “*en tanto que*” algo. Ello en virtud de la trascendencia de la alteridad que se resiste a ser pretendida e identificada como algo determinado,

1. La presente exposición tiene como base los resultados de dos trabajos previos: “¿Existe un giro hermenéutico en la filosofía de Levinas?” en Gibu, R., Xolocotzi, A., Godina, C. (coord.) *La filosofía a contrapelo. Estudios fenomenológicos y hermenéuticos* (2012). México D.F., Ítaca, y “Sensibilidad corporeidad y significación”, en Xolocotzi, A. y Gibu, R. (coord.), *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad* (2014), Madrid, Plaza y Valdés.

precisamente, como un esto en tanto que esto, un esto *según el modo* en que esto es aprehendido o interpretado. Comprender esta “significación sin contexto” sería todo lo contrario a interpretar, todo lo contrario a –cito– “ir de un término de la relación a otro, percibir relaciones en el seno de lo dado”. La primera significación “antes de dejarse interpretar como ‘conciencia de’, es sociedad y obligación” (Levinas, 1994: 227).

Tras *Totalidad e Infinito*, aparece una nueva perspectiva en la interpretación levinasiana de la fenomenología husserliana. En un artículo de 1965 titulado “Intencionalidad y sensación”, publicado en la segunda edición de *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* de 1967, se aprecia el enorme interés que tenía el filósofo francés por la perspectiva genética de la fenomenología, es decir, la historia sedimentada implicada en todo acto constitutivo. Las conclusiones críticas que Levinas había realizado en su tesis doctoral de 1930 respecto al carácter ahistórico de la conciencia intencional, son ahora reconsideradas. Esta reconsideración significará un examen atento de la dimensión no-intencional de la conciencia, más precisamente de la dimensión pasiva y preteorética que precede a todo acto constitutivo.²

En *De l'existence à l'existant* de 1947 Levinas insiste en no perder de vista la dialéctica que se inauguraba en el mismo instante antes de pensar en una dialéctica del instante en relación con el tiempo. Sólo esta perspectiva permite captar el hecho de que cada instante es “un

2. Es claro que el interés de Levinas por la perspectiva genética de la fenomenología no surge en los años 60, aunque sí se hace explícito en el artículo de 1965 aquí citado. Este interés se aprecia ya desde los *Carnets de captivité* y en los trabajos de 1947 que muestran el intento de Levinas de ‘deformalizar’ la temporalidad fenomenológica husserliana, como se verá enseguida. “Emmanuel Levinas aura été, sans aucun doute, un lecteur singulièrement assidu et attentif des *Leçons sur la conscience intime du temps* [...]; sa lecture, complexe et stratifiée, témoigne d'une remarquable exposition/réappropriation radicalment critique [...]” (Courtine, 2012: 73).

inicio, un nacimiento” (Levinas, 1993: 130), una excedencia sorprendente, que ningún instante anterior o posterior es capaz de justificar. En efecto, en el instante se realiza una ruptura y un corte respecto a la dialéctica de los instantes, “el acontecimiento (*événement*) por el cual en el puro acto, en el puro verbo de ser, en el ser *en general*, se pone un ‘ente’, un sustantivo” (Levinas, 1993: 16). El surgimiento del sujeto indica un alto, una detención (*arrêt*) en el instante presente en medio del transcurso anónimo del ser. Ello es posible porque en el instante tiene lugar un primer movimiento, una primera relación que no procede de nada previo y por la cual es asumido. Esto significa que “el presente realiza la situación excepcional en donde se le puede dar al instante un nombre, pensarlo como sustantivo” (Levinas, 1993: 125). Con “sustantivo” no hay que entender “objeto” ni ‘cosa’, sino una realidad que rompe con el anonimato del ser y que inaugura una posición, un “aquí” (*ici*). Esta ruptura es anterior a cualquier intervalo temporal, anterior a la relación con algún otro instante y también anterior al mundo. Se explicita así una dualidad originaria que permite comprender el surgimiento del sujeto como posesión del instante presente, como remisión del yo al sí: “el ser es dos –pero dos en el instante”, afirmaba ya Levinas en los *Cuadernos de cautividad* (Levinas, 2009a: 178). Se trata de una relación paradójica porque lo que empieza a existir se realiza en un instante en el que ya ha ocurrido algo, que señala un evento pasado no lo suficientemente pasado para ser considerado en un intervalo respecto de ese instante. El sujeto, que es esta dualidad yo-sí, obra el fin de la vida entendida como juego (*le jeu est perdu*) constatándose la gravedad y el peso de la existencia a través del cuerpo (Levinas, 2009a: 185). La existencia aparece como una paradoja de libertad y de responsabilidad, de poder sobre sí y de no poder respecto al hecho de estar fijado, enclavado (*être rivé*). Ya en *De l'évasion* de 1935 Levinas había planteado algunas intuiciones sobre esta relación irreversible con la propia existencia. “Lo que cuenta en toda esta experiencia del ser [...] (es el descubrimiento) de

su hecho mismo, de la inamovilidad misma de nuestra presencia” (Levinas, 1982a: 70). La identidad del sujeto no se descubre aquí como una tautología, sino como una vuelta sobre la propia existencia de la que no es posible escapar.³ Este no poder escapar implica la acogida irreversible de una necesidad que no puede pensarse desde la carencia sino más bien de la excedencia: el hecho inasumible e inconceptualizable de empezar a existir. La existencia se torna así un peso, una carga que desmiente la idea de autarquía del sabio antiguo. Surge así una exigencia absoluta de evasión, no en el sentido de un impulso hacia un lugar del cual se tiene información, sino en el sentido de una salida hacia lo desconocido, hacia lo otro que el ser. El no poder escapar y el deseo de evasión correspondiente señala la dualidad del sujeto en aquel resquicio del yo vinculado irreversiblemente al sí mismo. Esta condición refiere al hecho mismo del cuerpo: “el cuerpo no es solo un accidente infeliz o feliz que nos pone en relación con el mundo implacable de la materia [...] es una adherencia de la que *no escapamos más* y que ninguna metáfora podría confundir con la presencia de un objeto exterior; es una unión de la que nada podría alterar el gusto trágico de lo definitivo” (Levinas, 1997: 18).

Es interesante destacar en este texto la crítica al lenguaje metafórico como forma de expresión de esta condición de enclavamiento. Más adelante, retomaremos esta crítica. La descripción que Levinas lleva a cabo sobre los fenómenos corporales de la pereza y la fatiga en *De l'existence à l'existant* apunta a explicitar la condición del sujeto como una relación del yo al sí como asunción de un peso jamás elegido y, por tanto, anterior a todo acto constitutivo de la conciencia. Así, por

3. Dice Levinas: “En la referencia a sí mismo el hombre distingue una especie de dualidad. Su identidad consigo mismo pierde el carácter de una forma lógica o tautológica: reviste una forma dramática [...] La evasión también es la necesidad de salir de sí mismo, de romper el encadenamiento más radical, el más irremisible, el hecho de que el yo es sí mismo” (Levinas, 1982a: 73).

ejemplo, en la pereza o laxitud se confirma la “precedencia” de un movimiento respecto del instante presente. No se trata de una experiencia que apunte al rechazo de algún esfuerzo en particular, sino de la laxitud de sí, de aquella referida a la misma existencia (cf. Levinas, 1993: 31). Anterior a un juicio o un estado afectivo, actos portadores de algún contenido, la laxitud es “la manera misma como el fenómeno del rechazo a existir puede realizarse” (Levinas, 1993: 32). Aquí aparece algo semejante a aquella paradoja que vimos en relación al inicio de la existencia : un desfase o un retraso respecto al acto mismo de existir, un rechazo a asumir el peso de la existencia actual en un movimiento inútil realizado dentro de una asunción ya consumada. Levinas sobreabunda en expresiones que intentan describir este desfase : “retroceso (*recul*) ante el acto”, “indecisión (*hésitation*) ante el acto”, “rechazo (*refus*) en relación al acto”, “imposibilidad de comenzar”, “rechazo a emprender, a poseer, a ocuparse”, “aversión impotente y sin gozo”, “abstención de porvenir” (Levinas, 1993: 37-39). Este retraso en el mismo instante es la realización del tiempo mismo.

La excedencia implicada en el surgimiento del sujeto responde a un acontecimiento cuya realización jamás el pensamiento será capaz de traducir. Antes del intervalo procurado por la luminosidad de la comprensión está la separación del yo realizada en medio del ser anónimo e indeterminado (el *il y a*) en el que no es posible ningún pensamiento, ninguna reflexión. La imagen de la noche que Levinas utiliza para referirse al ser indeterminado da cuenta de la precedencia de la oscuridad respecto a la luminosidad en el instante en el que el sujeto surge a la existencia. El intervalo que se inaugura con la noche no es aquel que propicia el vacío del horizonte iluminado del conocimiento, sino aquel que inaugura la materialidad de las cosas: “la noche es contacto” (Levinas, 2009a: 103). En los *Cuadernos de cautividad* Levinas busca introducirse en esta dimensión previa al horizonte de comprensión analizando la singularidad del lenguaje artístico que no es precisamente el metafórico. En el arte hay un claro intento de sepa-

rar lo sensible de cualquier sentido objetivo. Así, en el sonido musical o en la poesía se forman totalidades “independientemente del objeto” (Levinas, 2009a: 131). Si en la música destacan las notas mayores o menores, la estridencia o el silencio, la velocidad o la lentitud, en la poesía el ritmo, la rima, la aliteración, el metro. En ambos casos se da la paradójica significación de la materialidad pura que significa “sin significar algo determinado” (Levinas, 2009a: 132). No es el dato material inmediato y estático lo decisivo en esta significación, sino la realización de esa materialidad, el modo mismo de darse de ella antes de cualquier intento del pensamiento de configurarla. Si Levinas habla en algún momento del sonido como símbolo, no lo hará para defender su carácter expresivo sino para destacar el brillo (*éclat*) que se produce en él. La materialidad tiene su propia intencionalidad y no requiere de un acto de conciencia para ser interpretada. Todo sonido porta un significado que no puede reducirse a la idea comunicada. Lo que trasmite el sonido del tambor (lo angustiante) o de la campana (el silencio que viene después, el lapso que se instaura entre una campanada y otra) son irreductibles a la comunicación. La positividad significativa de lo sensible solo se expresa a través de la materialidad. No hay función simbólica, sino acontecimiento (cf. Levinas, 2009a: 152-153).⁴

4. Levinas intenta describir esta excedencia o paroxismo de la materialidad en esta escena de su novela *Eros*: "Jean-Paul descendit le perron de la gare du Nord. Il était deux heures du matin [...] Il prit le chemin de sa maison. Le métro ne marchait plus. Vers la plaine Monceau. Jean-Paul constata combien ce retour à Paris était concret. [...] Suivre les boulevards extérieurs, rencontrer toutes les stations de métro vidées de leur mystère souterrain, retrouver dans les coins habituels les traces des marchands de journaux, respirer l'air qui change quand on quitte un quartier pour passer dans un autre –aucun intermédiaire ne fut épargné. Rien n'était mort. Ah! dans quelques heures tous ces lieux immobiles tous ces bâtiments qui ne sont à personne, ces poubelles abandonnées, ces comptoirs sans vendeurs aux abords des magasins fermés vont reprendre leur signification au milieu des humains, agités, impatients, avides" (Levinas, 2013: 54-55).

En la pretensión del arte moderno de rechazar toda perspectiva realista y, por tanto, de destruir toda representación, se confirma y radicaliza esta línea de interpretación. Una obra de arte moderno propicia un espacio sin horizonte en el que la eliminación de los objetos potencia la materialidad de los elementos contenidos hasta el punto de caer “sobre nosotros como pedazos que se imponen por sí mismos: bloques, cubos, planos, triángulos, sin que haya transición entre unos y otros” (Levinas, 1993: 90). Aquí no importa la función simbólica ni metafórica del arte sino “su modo mismo de ponerse en el ser”, no se trata de expresar una significación espiritual a través de un material, sino el acontecimiento de la materialidad misma, su desnudez.⁵ Según nuestro autor, el sentido de este arte no procede de una relación con un horizonte de comprensión, sino del nacimiento “de un fragmento, de un pedazo, de un mundo roto” (Levinas, 2009a: 58). De allí surge un sentido de materialidad que superando la clásica oposición entre materia y espíritu, destaca la realización misma del cuerpo que coincide con el acto de ponerse.

Es revelador el intento levinasiano de clarificar en muchas partes de los *Cuadernos* el sentido del término “realización” (*accomplissement*). Este término es decisivo para comprender el método levinasiano en contraste con la descripción fenomenológica (Levinas, 2009a: 60). A diferencia de la intencionalidad que ejerce una función constitutiva respecto del fenómeno, para Levinas el pensamiento es involucrado en el dinamismo de lo sensible hasta el punto de descubrirse condi-

5. “On ne peut tout de même pas dire que tout est connu par l’intérieur. L’homme envieux, l’homme méchant –ne peut être connu dans sa méchanceté que de l’extérieur. L’homme de rien aussi. Les hommes sont en grande partie ce qu’ils sont pour l’extérieur” (Levinas, 2009a: 99). “Les êtres qui ne se détachent jamais de leur monde: le soldat –avec le mystère de l’uniforme– la prostituée avec le mystère de son fard, de ses yeux passés au noir, de ses maisons closes, {Le curé avec sa soutane} Le sel de la vie –la vraie extériorité” (Levinas, 2009a: 138).

cionado por su contenido. “Pensar esta exterioridad es el movimiento mismo de la realización (*accomplissement*)” y no la comprensión ni la anticipación de un ser que se oculta (Levinas, 2009a: 119). Se trata de una “prefiguración” de la exterioridad, de un despliegue en la propia historia, de un movimiento en el que el significado de lo sensible se va consumando, ya en instante presente, antes de toda donación de sentido. De este modo lo primero no es el dato inmediato sino la realización misma en la que se inaugura una excedencia (*surplus*), un salto que nos lleva al ámbito originario de las cosas, a su sentido eminente.⁶

Si la desnudez de la materialidad no se entiende como expresión de una significación interior, parecería que la lógica del lenguaje simbólico y metafórico no tiene lugar en el pensamiento levinasiano. Sin embargo, a partir de la publicación de los primeros volúmenes de las obras completas de Levinas, es posible rastrear el interés que despertó desde muy temprano en el filósofo francés el lenguaje metafórico. Hay en estos

6. Hasta qué punto esta noción de “realización” pudo haberse desarrollado en sintonía con la estética hegeliana, es una línea de investigación a seguir. Aquí simplemente señalo la cercanía de esta noción con la primera forma de arte que sería la simbólica, más precisamente, con su primera expresión que el filósofo alemán llama “simbolismo inconsciente”. Dice Hegel refiriéndose a este primer momento artístico de lo bello: [...] propiamente no puede hablarse [aquí] de una diferencia entre lo interior y lo exterior, entre la significación y la forma, pues lo interior todavía no se ha desligado para sí mismo como significación de su realidad inmediata en lo dado. En consecuencia, si hablamos aquí de significación, esto se debe a nuestra reflexión (a la necesidad de concebir la forma espiritual e interior como algo exterior)... En esta primera unidad no hay ninguna diferencia entre alma y cuerpo, entre concepto y realidad; lo corporal y sensible, lo natural y humano no es tan sólo una expresión de una significación que haya de diferenciarse de ello. Más bien, lo que aparece está concebido como la realidad y presencia inmediata del absoluto, que no tiene para sí otra existencia autónoma, sino que tiene solamente la presencia inmediata de un objeto” (Hegel, 1989: 288).

trabajos una consideración de la metáfora que se contrasta claramente con aquella posición crítica que vemos en *A priori y subjetividad* de 1962 (Levinas, 1967), en *La significación y el sentido* de 1963 (Levinas, 1972), y que se extiende incluso hasta *De otro modo que ser o más allá de la esencia* de 1974 (Levinas, 1990). Siguiendo el espíritu del griego μεταφορά traducido como “transportar, llevar algo o a alguien”, Levinas se refiere a este término como la acción de llevar “más allá” de los contenidos perceptibles, esto es, hacia lo ausente (Levinas, 1972: 17). Nuestro autor coincide con la fenomenología en que la recepción de contenidos propicia “un nacimiento latente” de significaciones, una excedencia de sentido que remite más allá de ellos –función metafórica. Esta función no debe interpretarse única y necesariamente desde la perspectiva del “pasar de una idea a otra” al interior de un entramado significativo común, que es precisamente lo que Levinas ha criticado. Cabe la posibilidad de otra interpretación en la que “ir más allá” asuma una radicalidad inédita a la fenomenología y la hermenéutica, y por la que se acceda a una alteridad cuya significación no requiere de otros términos para ser comprendida. A esta ambigüedad de la metáfora parece aludir Levinas en este texto tomado de *La significación y el sentido* de 1963: “Esta metáfora (cuya función es ir más allá de lo dado) puede ser indicativa de un defecto de la percepción o de su excelencia, dependiendo de si el *más allá* de la metáfora conduce a otros contenidos, ausentes del campo limitado de la percepción, o de si el *más allá* es trascendente al orden mismo del contenido o de lo dado” (Levinas, 1972: 17). ¿Qué podría significar una metáfora que lleve *más allá* de lo dado? Se trata claramente de una noción distinta a aquella dimensión metafórica que reconoce la familiaridad y cercanía de las significaciones en el entramado de una cultura, que remite lo dado al ser en su conjunto y a todas las cosas con las que guarda una relación de familiaridad. Los trabajos inéditos de Levinas confirman que para nuestro autor, al menos en los años 1962 y 1963, había una forma de comprender la metáfora capaz de explicitar la significación trascendente a toda donación: más allá de la sensación

e intuición, más allá del instante presente, es decir, “más allá del ser”. En efecto, tanto en *Notas sobre la metáfora* (Cohen Levinas y Clement, 2007)⁷ como en *La Metáfora* (Levinas, 2009b: 323-347)⁸ hay una confrontación entre dos posiciones. En primer lugar, la metáfora aparece como la “evocación de semejanzas entre objetos o situaciones: montañas, olas petrificadas; bosque, catedral [...] El lenguaje no hace más que traducir una situación que es pretendida (*visée*) a través de la intención del pensamiento. Semejanzas entre realidades del mismo orden” (Levinas, 2007: 27). A esta definición, que hemos vinculado anteriormente a la función expresiva de la metáfora, debe contraponerse ahora otra vinculada a su carácter superlativo y absoluto. Dice Levinas en *Notas sobre la metáfora*: “La metáfora, esencia del lenguaje, residiría en este impulso hacia el extremo, hacia este superlativo siempre más superlativo que es la trascendencia, superación del umbral, del obstáculo, de un límite fijo, sobre-naturaleza” (Levinas, 2007: 28). Y en *La metáfora* sostiene: “La metáfora puede fijar su propio movimiento colocándolo en el absoluto. La sublimación o el superlativo o la trasgresión de los límites” (Levinas, 2009: 328). La metáfora entendida desde esta perspectiva superlativa y absoluta se le puede llamar “énfasis”.⁹ Es sorprendente que este término,

7. Texto inédito extraído de los *Archives Levinas*, editado por Robert Calin y publicado por Danielle Cohen Levinas y Bruno Clément en *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée* (2007: 25-40). Según Calin, estas notas las pudo haber escrito Levinas para la conferencia *La métaphore* que impartió el 26 de febrero de 1962 en el Collège philosophique de París (Cohen Levinas y Clement, 2007: 25-26).

8. Manuscrito inédito publicado en 2009 (Levinas, 2009). Corresponde en su mayor parte a escritos preparatorios de Levinas para la conferencia *La métaphore* de 1962, pero posteriores a las *Notas*.

9. “[la métaphore] semble apporter une amplification à la pensée – une emphase” (Levinas, 2009: 325); “Le problème philosophique de la métaphore revient à la possibilité qu’aurait le langage d’exprimer ou d’entendre au-delà de la mesure de la pensée. Le problème de l’emphasei.” (Levinas, 2009 : 328).

tan importante en *De otro modo que ser o más allá de la idea*, aparezca ya en este texto de 1962 referido a la acción de elevar, sublimar y transfigurar un sentido. A través de ella se produce ese acontecimiento casi milagroso por el que el pensamiento es capaz de trascender la propia experiencia, de acceder a la excedencia.

Si la metáfora en su sentido expresivo obra sobre la lógica de las correspondencias y semejanzas en un movimiento sellado por su horizontalidad, la metáfora superlativa y absoluta, apunta a una elevación semántica caracterizada por su verticalidad. Si en el primer caso nos mantenemos en el orden del ser en su conjunto, en el segundo lo trascendemos, es decir, salimos de la experiencia (Levinas, 2007: 30). Esta salida de la experiencia designa un movimiento hacia una altura que no tiene término, hacia una significación que no coincide con la percepción ni con su vivencia en el instante presente y que, por tanto, está “más allá del ser”. Afirma Levinas: “Algunas expresiones filosóficas como *trascendencia*, *más allá del ser*, tal vez *Dios*, son metáforas por excelencia. Aquí el uso de la metáfora pretende conducir, en el seno del pensamiento, más allá de los límites del pensamiento” (Levinas, 2009: 328). La metáfora superlativa o absoluta es la orientación primera, la condición de toda significación, el “significado de la significación” (*signifiance de la signification*) como se dirá en *De otro modo que ser*, de modo tal que sin ella no sería posible ninguna otra metáfora. Este es el sentido en el que se debe entender la frase de Levinas “sin Dios no habría metáfora” (Levinas, 2007: 32). La palabra “Dios” no remite a un ser existente eterno e inmutable, sino a aquella significación que adviene por la metáfora: trascendencia, elevación del pensamiento por encima de sí mismo, lo que está “más allá” de toda pretensión (*Meinung*) y de toda correspondencia.¹⁰

10. “Nous parlons en effet de la transcendance de l’au-delà, du surnaturel, de l’absolument autre et par-dessus tout de Dieu, terme de l’analogie qui réunit toutes ces expressions” (Levinas, 2009: 340).

El lenguaje, desde esta perspectiva, no sería un hecho posterior a la significación por el que se busca explicitar la correspondencia entre los términos de una relación, sino la metáfora misma, aquella “intencionalidad original en el que el pensamiento surge de él mismo en un sentido eminente, de modo más radical que en la intención misma de la noesis al noema” (Levinas, 2009: 329). Se trata de una intencionalidad perteneciente a un orden distinto al de la intencionalidad fenomenológica que ya ha sido entrevisto en la relación del yo al sí y en la excedencia de la materialidad. Una intencionalidad cuya significación no surge con la sensación ni con la recuperación de ésta en el instante presente, sino en el surgimiento del existente y por tanto, en un pasado que ninguna memoria es capaz de retener.¹¹ Una intencionalidad cuya significación no se agota en el ser en su conjunto ni en las palabras que lo explicitan. Esta significación sería imposible “salvo si ella empieza por ordenar, por poner en cuestión. Ella es posible como moral que es, así, la raíz de la metáfora” (Levinas, 2007: 37). La primera palabra, por tanto, no proviene de un yo que busca explicitar las correspondencias en el orden del ser, sino de una alteridad que impide el retorno de la conciencia sobre sí misma cuestionándola a través de una exigencia ética. La condición metafórica del lenguaje se muestra en su capacidad de llevar al orden no fenoménico de la significación ética, es decir, de transportar más allá del ser y del ente. “No hay lenguaje sin este movimiento –afirma Levinas–. Y este movimiento viene del otro en tanto que el lenguaje es respuesta a otro” (Levinas, 2007: 39). Este orden significativo novedoso capaz de producir una metáfora absoluta es el que explicita Levinas en la noción de *rostro*. La significación del *rostro* no es semejante a aquella que traducen las palabras, no es metafórico como los significados que constituyen el mundo. Es metáfora absoluta en la medida que su significación está más allá de toda percepción y de la contemporaneidad de los términos relacionados (Levinas, 2009: 343).

11. “La pensée n’est plus irréductible mémoire” (Levinas, 2009: 340).

A modo de conclusión podríamos decir que el punto de partida de Levinas desde el cual debe pensarse la significación es el momento preciso en el que el sujeto se separa de la indeterminación del ser, del *il y a*. Es en el ámbito del sujeto separado que tiene sentido hablar del origen de la significación. La condición del sujeto separado es en primer lugar la de un yo, único e irrepetible, alguien que posee nombre, según Levinas, que carga el peso de su existencia a través de la posición del cuerpo. La significación de esta posición no se explica a través del flujo temporal de la conciencia ni de la capacidad del cuerpo de constituir significados a través de actos cinestésicos, sino a partir de esta remisión ineludible del yo al sí en el instante mismo de la separación. En esta remisión del yo al sí se inaugura una primera significación sellada por su excedencia en tanto necesidad de evadirse del ser, de ir “más allá del ser”. Esta excedencia no puede expresarse a través de ningún discurso simbólico ni a través de ninguna metáfora, si entendemos por metáfora aquella capaz de reconocer y vincular un significado al interior de una totalidad significativa propia de una cultura. Si hay lugar para un lenguaje metafórico para expresar esta excedencia, tendrá que ser el de aquel que comprende la metáfora en términos absolutos y superlativos. Una metáfora capaz de explicitar la primera palabra y la primera significación que no provienen de un yo que interpreta las correspondencias en el orden del ser, sino de una alteridad que conmueve al yo antes de cualquier retorno de la conciencia sobre sí misma. Una alteridad que exige e interpela solo puede ser rostro y su significación sólo puede entenderse éticamente.

BIBLIOGRAFÍA

- Calin, Rudolf, (2007): “Passer d’une idée à l’autre”, en: *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Courtine, Jean-François, (2012): *Levinas la trame logique de l’être*, Paris: Hermann Éditeur.

- Danielle Cohen Levinas y Bruno Clément (ed.), (2007): *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Hegel, G. W. F. (1989): *Estética. Vol. 1*, Barcelona: Península.
- Levinas, E. (1967): *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin.
- _____ (1972): *Humanisme de l'autre homme*, Paris: Fata Morgana.
- _____ (1982): *De l'évasion*, Paris: Fata Morgana.
- _____ (1984): *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: Vrin.
- _____ (1990): *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris: Livre de Poche.
- _____ (1993): *De l'Existence à l'Existant*, Paris: Vrin.
- _____ (1994): *Totalité et infini*, Paris: Livre de Poche.
- _____ (1997): *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme. Suivi d'un essai de Miguel Abensour*, Paris: Rivages poche.
- _____ (2007): "Notes sur la métaphore", en: Danielle Cohen Levinas y Bruno Clément (ed.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris: Presses Universitaires de France, pp. 25-40.
- _____ (2009a): *Œuvres 1 : Carnets de captivité et autres inédites*, Paris: Bernard Grasset.
- _____ (2009b): *Œuvres 2: Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, R. Calin y C. Chaliel (ed.), Paris: Grasset & Fasquelle.
- _____ (2013): *Œuvres 3: Eros, Littérature et Philosophie*, Paris: Bernard Grasset/IMEC.