

La dimensión ética de la significación

JUAN CARLOS AGUIRRE GARCÍA*
Universidad del Cauca (Colombia)
jcaguirre@unicauca.edu.co

Resumen

Este artículo se propone identificar los aspectos básicos de la tesis de Emmanuel Levinas sobre la dimensión ética de la significación. En un primer momento, se reconstruyen las críticas del autor a dos aproximaciones a la significación, denominadas en este trabajo: el ámbito de los signos (apartado 1) y el ámbito de la expresión (apartado 2). En un segundo momento, se enuncia la tesis de Levinas, según la cual, es en el terreno ético donde la significación encuentra su sentido original (apartado 3). Finalmente, se identifican algunas posibilidades que abre esta consideración levinasiana de la significación para discusiones sobre la percepción, la crisis contemporánea del sentido y la epistemología. Más que una exposición detallada de la teoría levinasiana de la significación, se apuesta por señalar otros cauces de reflexión que partan de su ética como filosofía primera, sin estancarse en ella.

Palabras claves: expresión; huella; otro; rostro; significado.

The ethical dimension of significance

Abstract

This article aims to identify the basic aspects of Emmanuel Levinas' thesis on the ethical dimension of significance. At first, the author's criticisms of two approaches to signification, called in this work: the sphere of signs (section 1) and the sphere of expression (section 2), are reconstructed. In the second moment, Levinas' thesis is stated, according to which, it is in the ethical field where the meaning finds its original meaning (section 3). Finally, some possibilities are identified that this Levinasian consideration of meaning opens up for discussions on perception, the contemporary crisis of meaning, and epistemology (section 4). Rather than a detailed exposition of the Levinasian theory of signification, we will point out other channels of reflection based on its ethics as a first philosophy, without getting bogged down in it.

Key words: expression; trace; other; face; signification.

* Doctor en filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia). Profesor titular del Departamento de Filosofía de la Universidad del Cauca, Colombia. Autor del libro *Racionalidad renovada*. (2019). Artículos recientes: "Dificultades en la aplicación del método fenomenológico" (2020), "La posibilidad de la objetividad en ciencias humanas" (2020), "La inevitabilidad de lo dicho" (2019).

INTRODUCCIÓN

En la breve conferencia titulada “La significación”, escrita alrededor de 1962, el filósofo Emmanuel Levinas enuncia, a modo de tesis, lo siguiente: “Esta significación a la que responde la expresión corporal es el Otro. Se manifiesta sin la interposición de signos. Su inteligibilidad brilla con luz propia” (Levinas, 2015a: 231). Las tres afirmaciones reunidas en esta cita bien pueden servir de rutas para comprender el modo como el filósofo abordó el problema de la significación. Este problema, sin lugar a duda, constituyó una de sus preocupaciones recurrentes¹ y es central para articular su propuesta de la ética como filosofía primera, lugar natural en el que desembocan sus reflexiones sobre la significación; no obstante, esas reflexiones también pueden verterse hacia otros lugares. ¿Acaso una obra y un autor no permiten pensar más allá de lo que nos invitan a pensar? Tal vez en este *a su pesar* radique la potencia de un pensamiento.

Las rutas sugeridas por la tesis son las siguientes: el punto de llegada consistiría en una formulación de la significación como manifestación del Otro y como respuesta al Otro, donde tanto en la manifestación como en la respuesta el Otro “brilla con luz propia”, esto es, da un nuevo sentido a los “signos” y a la “expresión corporal”. Dar un nuevo sentido implica que se pongan en cuestión los signos y la expresión corporal que requieren renovación. Por tanto, habrá dos rutas previas: en primer lugar, la consideración de la significación como el resultado de la conversión que hace el pensamiento de las intuiciones en signos y, a su vez, la instauración de un ámbito de signos no reductibles a las intuiciones, sino que las desborda. En segundo lugar, la consideración de la significación como expresión, es decir, el resultado de un proceso cultural, en donde tiene un lugar privilegiado el gesto corporal. A continuación, expondré tales rutas; sin embargo, quiero hacer una advertencia: en tanto buena parte de los estudiosos del autor se centra en lo que he denominado el punto de llegada de la tesis (la conclusión), quisiera enfocarme en la discusión previa, o mejor, en los argumentos que controvierte. Mi inten-

¹ Además de esta conferencia, Levinas abordó explícitamente el problema de la significación en algunos artículos, diseminados a lo largo de su carrera; entre ellos resalto los siguientes: “La significación y el sentido” (1998), “El significado como decir” (1994), “De la significatividad del sentido” (2002), “Notas sobre el sentido” (1995). A esto se suman los amplios desarrollos en sus obras principales: *Totalidad e infinito* (2012), en especial, la sección I. Mismo y Otro; y *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (2021), sobre todo el capítulo 5: Subjetividad e infinito. También el Legajo A de los escritos inéditos (Levinas, 2013: 145-205, redactado alrededor de 1960), da cuenta de este tema.

ción, entonces, no consiste en ratificar la conclusión sino explorar esos posibles nuevos lugares hacia los que confluyen las vertientes que se alejan del cauce principal.

1. LA SIGNIFICACIÓN COMO ÁMBITO DE LOS SIGNOS

Para el *Diccionario de la lengua española*, la palabra significación tiene como una de sus acepciones: “Acción y efecto de significar o significarse”; a su vez, la primera acepción de la palabra significar es: “Dicho de una cosa: Ser, por naturaleza, imitación o convenio, representación, indicio o signo de otra cosa distinta”. Crystal (2008: 436) afirma que “la relación entre signo y cosa, o signo y concepto, se conoce tradicionalmente como significación”. A pesar de su simplicidad, las definiciones son complejas: significar implica, por lo menos, dos elementos: un signo (o indicio) y una cosa distinta de la cual el signo es indicio; ahora bien, estos elementos están relacionados a través de una representación, ya sea mediante imitación o convenio. Finalmente, como se desprende de Crystal, no solo hay relación entre signo y cosa, sino también entre signos y conceptos. Hay, sin embargo, una condición: que la relación entre signo y cosa (o signo y concepto) es esencial (“por naturaleza”).

El punto central lo constituye la relación: la representación es un acto realizado por un sujeto; más específicamente, por el procesamiento cognitivo de un sujeto. Si bien una significación tiene que corresponderse de algún modo con la cosa significada, la significación solo brota por la acción de un sujeto que da significado en la libertad de su pensamiento. Obviamente, esta libertad tiene sus límites: está supeditada tanto a los procesos perceptivos que operan en el momento en el que el sujeto se aproxime a la cosa, como al lenguaje que use dicho sujeto y que le permite tener en su haber la cosa. Además de esto, al expresar su significado, el sujeto tendrá que cerciorarse de que sea comprendido por la comunidad de oyentes, así como compartido por ella. Pese a estas restricciones, sigue en pie la idea de que la significación resulta de la espontaneidad de un sujeto, más que de la sensibilidad pasiva afectada por la cosa; a lo sumo, la alteración de la sensibilidad es solo un motivo para pensar. Esta definición mínima de significación parece coincidir con el sentido común; no es extraño, entonces, su naturalización; en otras palabras, hablar de significación comportaría, mínimamente, los elementos considerados.

A pesar de su continuidad con el sentido común, esta manera de concebir la significación deja por fuera una intuición más obvia: el traslado de lo significante hacia lo significado. Levinas (2015a: 223) lo expresa de este modo: “No existe significación en sí que pueda alcanzar un pensamiento saltando por encima de los reflejos —deformantes o fieles, pero

sensibles— que conducen a ella”². Según esto, habría una serie de peldaños que van de lo significante a lo significado. En la base de la escalera estaría la sensación, al modo como la entendían los empiristas; el peldaño final sería el significado; en el *intermezzo* estarían los modos de acceso propios del acto de pensar. La característica de esta concepción de significación es que “no podemos nunca tirar la escalera” (Levinas, 2015a: 225). La descripción que hace Levinas de este modo de considerar la significación comporta un reclamo: por un lado, hay un desbalance en la relación: en el paso de lo significante a lo significado, hay una subordinación de la percepción (sensibilidad) al pensamiento (espontaneidad); por el otro, y como consecuencia del anterior, este tipo de significación estaría devaluado y, como consecuencia de esto, habría que preguntarse si es posible un modo de significación que tenga su justo valor.

Respecto al desbalance, ciertamente se trasluce un desprestigio de la percepción o, cuando menos, su precariedad; de hecho, si la conciencia acogiera lo dado en la intuición, no se requerirían procedimientos estratégicos adicionales (escaleras) y la significación se limitaría a lo dado. No obstante, la significación tiene su prestigio, justamente, porque va más allá de lo dado. Así lo expone Levinas:

La realidad dada a la receptividad y la significación que puede revestir parecen distinguirse. Como si la experiencia ofreciera, en primer lugar, contenidos —formas, solidez, rugosidad, color, sonido, sabor, olor, calor, gravedad, etc.— y como si, a continuación, todos esos contenidos se animaran con metáforas y recibieran una sobrecarga que los llevara *más allá* de lo dado. (1998: 19)

Este carácter metafórico³ de la significación comporta, entre otros, los siguientes elementos: en primer lugar, la cosa dada (*datum*) a la recep-

² La idea de una “significación en sí” y su desdén respecto a lo sensible son una reivindicación explícita de Platón. Ciertamente, tanto en este texto como en “La significación y el sentido” (1998), Levinas denuncia el carácter antiplatónico de la filosofía contemporánea: “sea de origen hegeliano, bergsonian o fenomenológico, la filosofía contemporánea se opone a Platón en un punto fundamental: lo inteligible no es concebible fuera del devenir que lo sugiere” (Levinas, 2015a: 223). Valga aclarar que tal desdén hacia lo sensible opera en relación con la crítica que hace el autor a lo sensible como fase inicial del proceso de conocimiento. Su esfuerzo, como puede verse en Aguirre (2017), consistirá en mostrar que el único modo de considerar lo sensible no es, como pretendía Kant, en el contexto de la Estética.

³ Al igual que la significación, el tema de la metáfora puede rastrearse en varios textos de Levinas. Además de las menciones en su texto de 1964 (ver Levinas, 1998), previamente había abordado el asunto, primero como notas sueltas, escritas alrededor de 1960 (ver el ya mencionado Legajo A, en Levinas, 2013), y luego en una conferencia dada en 1962, titulada: La metáfora (Levinas, 2015b). En el contexto de este artículo, la

ción (sensibilidad) no inaugura ninguna relación original, es decir, lo dado se acoge en una red de significaciones previas, a la luz de la cual se asignan significaciones nuevas o, en todo caso, significaciones que no se circunscriben al reducido ámbito de lo dado. El dato no tiene significado por sí mismo, siempre se encuentra en relación con significaciones previas o posteriores. En clara alusión a Husserl, contertulio presente en toda esta discusión, Levinas (1998: 22) afirma que “Darse a la conciencia, titular para ella, exigiría que el dato, previamente, se situara en un horizonte iluminado; de manera semejante a la palabra que recibe el don de ser entendida a partir de un contexto al que hace referencia”.

En segundo lugar, el traslado de lo significante a lo significado, y su posterior inmersión en el mundo de las metáforas, lo que perpetúa es el abandono de lo dado. El uso de la palabra metáfora remite a Nietzsche, al texto en el que esta palabra suena más escandalosa. Al igual que él, Levinas tiene en mente el proceso por el cual la significación pierde contacto con lo real. El movimiento de traslación lo describe Nietzsche de este modo:

Quando hablamos de árboles, colores, nieve o flores, creemos saber algo de las cosas mismas, pero solo poseemos metáforas de las cosas que no corresponden en modo alguno a su ser natural. Así como el sonido se representa en la arena mediante figuras, esa x enigmática que es la cosa en sí se presenta primero como una excitación nerviosa, segundo como una imagen, y, por último, como un sonido. Por consiguiente, el nacimiento del lenguaje no sigue un proceso lógico y todo el material del que parte y que utiliza el buscador de la verdad, el investigador, el filósofo, procede, si no de Cucópolis de las Nubes, tampoco del ser de las cosas. (1988: 230)

Nietzsche y Levinas⁴ están describiendo, a partir de su invocación a la metáfora, la destrucción de la realidad o, en términos levinasianos, la

metáfora tiene, en primera instancia, una connotación negativa, puesto que es la que permite ir más allá de lo dado; sin embargo, Levinas también le da un sentido positivo: en Legajo A, Levinas escribe: “La maravilla de las maravillas de la metáfora es la posibilidad de salir de la experiencia, de pensar más lejos que los datos de nuestro mundo” (2013: 148). Es más, en su propuesta de significación, la metáfora encontrará un lugar relevante: “La significación como significación está en este más allá. ¿Este más allá es lo infinito de Otro?” (2013: 149).

⁴ Esta relación con Nietzsche no es fortuita; podría decirse que Levinas tiene en mente a Nietzsche en este punto. Goux (2011: 387), por ejemplo, sostiene que “como Nietzsche y Bergson, Levinas comparte la desconfianza en los efectos, tanto filosóficos como prácticos, de la universalidad. Para Levinas, la universalidad es el desplome de las diferencias y el sometimiento a una medida común que nos hace olvidar la existencia individual en su singularidad irreductible e inconmensurable”. Sin embargo, como desarrollaré en la sección final, Levinas se distancia tanto de Bergson como de Nietzsche:

pérdida del sentido literal: “las palabras [...] no estarían fijadas a un sentido literal. Es más, no habría sentido literal” (Levinas, 1998: 22); y más adelante sostiene que “cada significación verbal está situada en la confluencia de innumerables ríos semánticos” (1998: 22). Esto conduce a la cúspide de la escalera y al ámbito privilegiado al que se accede por ella, retornando a los datos solo en casos excepcionales, cuando se requiere algún tipo de justificación en la intuición; sin embargo, libres de la ingenuidad del acceso neutral al dato.

Finalmente, la iluminación del dato por medio de las significaciones (que implica, a su vez, la sombra que brota de la resistencia de la cosa, de su solidez), la preponderancia de la luz sobre la opacidad de la cosa y la independencia del ámbito de los signos (independencia tal que preexisten a la cosa y la dotan de sentido), llevan a Levinas a preguntarse por la posibilidad de una significación en la que lo significado haga presencia “a plena luz” (Levinas, 2015a: 226-227). Tal significación supliría esta versión devaluada de significación e instauraría su valor real.

2. LA SIGNIFICACIÓN COMO ÁMBITO DE LA EXPRESIÓN

La primera ruta de aproximación a la significación condujo a una especie de abandono del significante o, mínimamente, a la dependencia de este respecto a las metáforas que con libertad propone el pensamiento. Puede verse que los elementos considerados tienen una alta dosis de intelectualismo de la significación, ya que son los procesos cognitivos del sujeto los que se comprometen al momento de proponer un significado. No obstante, el camino hacia la significación puede tomar otra ruta; de hecho, ciertas teorías descartan que el proceso de significación opere en la soledad del pensamiento de un sujeto individual y, más bien, consideran que es un proceso cultural.

La reconstrucción que Levinas hace de esta ruta tiene como objetivo privilegiado a Merleau-Ponty, y no es extraño el porqué: la primera ruta da preponderancia a la espontaneidad, al ejercicio del pensamiento; es decir, remite a un sujeto *cogito*; con Merleau-Ponty, esas nociones de sujeto *cogito* son empujadas a la bancarrota, recuperando el cuerpo, no como cosa prescindible o carro movido por un espíritu, sino origen de significación, en igual o mayor medida que el *cogito*; más aún, inseparable del

“La crítica de Levinas no significa ni promover la creación individual de los valores, de lo que el artista es el mejor modelo, ni lograr una intuición inmediata de las cosas más allá del lenguaje” (Goux, 2011: 387). Una reflexión amplia de la relación Nietzsche-Levinas es el libro editado por Stauffer y Bergo (2009).

cogito. Esta segunda ruta, entonces, propone una significación encarnada. Así lo presenta Levinas:

La significación [...] es un ordenamiento libre y creador: el ojo que ve está *esencialmente* en un cuerpo que es también mano y órgano de fonación, actividad creadora por el gesto y el lenguaje. La «posición del que mira» no introduce una relatividad en el orden pretendidamente absoluto de la totalidad que se proyecta sobre una retina absoluta. *De suyo*, la mirada sería relativa a una posición. La vista estaría referida, *esencialmente*, al cuerpo; se relaciona con el ojo. *Esencialmente*, y no solo *de hecho*. (1998: 25)

La reiteración en la cita del carácter esencial del cuerpo en el proceso de significación (tres veces y con énfasis) refuerza el “por naturaleza” que otorga el *Diccionario de la lengua española* al concepto. No habría, por consiguiente, una significación sin cuerpo. Formulado en positivo, la significación depende del cuerpo de quien significa.

Frente a la ruta anterior, esta tendría en cuenta aspectos inadvertidos por aquella y, por ende, podría convertirse en una concepción de significación más incluyente. Ante esta, la concepción de un sujeto que se enfrenta a un dato, que recibe lo dado, y, gracias a las estructuras lingüísticas, construye significados, se presenta como una teoría reduccionista. La inclusión del cuerpo en la comprensión de la significación amplía de manera considerable los modos de pensar el fenómeno. Ciertamente, el sujeto ve al objeto con sus ojos, con unos ojos que le permiten ver al objeto de determinada manera, a su manera; asimismo, el sujeto puede tomar, aprehender, el objeto; puede también moverse alrededor de él, sin las limitaciones que le impone una mirada a distancia. La significación, mediada por el cuerpo, tiene que alejarse de las pretensiones de un sentido único, literal, definitivo; tiene que ser tolerante a las vibraciones del cuerpo, al éxtasis que provoca en el cuerpo, a las intenciones que el cuerpo tiene con ese objeto. Se da ahora un nuevo derramamiento de significado. No se trata solo de las palabras que se encierran en ámbitos de signos, sino de cuerpos que celebran y transforman los signos que imitan o representan las cosas. Levinas lo expresa de este modo:

El cuerpo humano no es un dato de la experiencia, sino un donante (o, más exactamente, a la vez un donante y un dato). Para Merleau-Ponty, no hay ninguna significación del ser anterior a la significación {cultural}⁵. La

⁵ Debido a que estos textos recogen manuscritos inéditos de Levinas, los editores utilizan una serie de signos que indican, o bien que se trata de una adición natural, o bien una interpretación tentativa de una idea, ya que algunas frases están omitidas o

intencionalidad consiste en significar la significación poniéndola en juego corporalmente. (2015a: 230)

De lo que se trata ahora, entonces, es de ubicar la fuente de significación no en la espontaneidad de un sujeto, sino en el ámbito cultural. Al recibir un dato, el sujeto celebra su encuentro a través de los modos como la cultura celebra. El dato no solo se circunscribe a la percepción o a la estructura lingüística, ya que una y otra dependen de la cultura en la que surgen, esto es, en la cultura quedan subsumidas tanto las percepciones de cosas como las pretendidas precisiones de las significaciones ancladas a los signos (así sean metáforas, en tanto habría un más acá que denuncia los excesos) y libera las posibilidades de sentido, impregnándose en diversas expresiones de la cultura; en palabras de Levinas (2015a: 231), “percepción, cultura y lenguaje coinciden”.

Esta ruta de significación, al incluir el ámbito cultural, renueva la reflexión en torno a la significación. No es difícil ver cómo la primera ruta, al privilegiar el ejercicio del pensamiento y al concederle libertad a este sobre los datos para constituir significaciones, está alineado con el proceder de la ciencia. Ahora bien, al abrir el horizonte hacia la totalidad de la cultura, y entendiendo que la ciencia es una manifestación más del quehacer cultural, es esta cultura quien determina la significación: “*la significación cultural sigue siendo el último sentido de la significación. Lo humano es lo cultural*” (Levinas, 2015a: 231. Énfasis en el original). Es así como se descentra el eje cognoscitivo y se da cabida a las expresiones artísticas (“cuadros, poemas, melodías”, en síntesis, al arte) como fuentes originales de significación.

Indiscutiblemente, esta segunda ruta aporta elementos relevantes para comprender la significación, más allá del mero ámbito de los signos; en particular, se destaca el rol activo del sujeto, no ya en el solipsismo de su *cogito*, como productor de metáforas, sino en la constitución de significados propiciados por el acervo cultural: datos que encajan con signos y signos que con otros signos recrean significados, pero datos y signos y significados posibles solo porque hay unos modos de habérselas corporalmente con las cosas, cuerpos que cantan y bailan con otros, cuerpos que se expresan con palabras, pero también con colores y tonos; palabras no circunscritas a definiciones, colores que no tienen necesariamente la intención de significar algo preciso, tonos que desafían toda esfera signíca. Pero, esta segunda ruta, quizás aún más que la primera, parece obnubilador lo dado. Es por ello por lo que Levinas (2015a: 231) se pregunta si

tachadas o, simplemente, no pueden leerse. Las convenciones utilizadas a este respecto en la traducción española se pueden encontrar en: García-Baró (2015: 49).

“¿es el fenómeno cultural interpretado a lo largo del fenómeno artístico el fenómeno original de lo significante?” Pregunta necesariamente retórica, como veremos.

3. EL ÁMBITO ORIGINAL DE LA SIGNIFICACIÓN

A la segunda ruta para explicar la significación se le puede replicar lo mismo que a la primera, a saber, pierde de vista al significante. Si en la primera el desplazamiento del significante al significado, a partir de los signos, conducía a un ámbito de los signos (metáfora en sentido negativo), en la segunda el significante y el propio ámbito de los signos quedan engullidos por la cultura. De cierto modo, aunque adoptando las prevenciones del caso, Levinas rescata la intención de la primera ruta en comparación con la segunda, pues, de alguna manera, mantiene, así sea como punto de inicio, el papel de la intuición; así lo expresa: “la significación, incluso la obtenida indirectamente, por la intermediación de signos, está a su manera dada, y recupera la estructura de un objeto” (Levinas, 2015a: 238). La segunda ruta, en oposición a aquella, hace depender las significaciones de los vaivenes históricos de las culturas, poniendo en cuestión la posibilidad de un sentido único: “a la multiplicidad de significaciones que llegan a ser tales a partir de la cultura y de las culturas se opone la significación fija, privilegiada [...]” (Levinas, 1998: 33).

Estas dos aproximaciones fracasan como candidatas al momento de explicar el acontecimiento de la significación. A la primera ruta se le puede objetar el predominio que otorga al plano del conocimiento, dejando de lado los factores culturales, y no necesariamente pertenecientes a dicho plano, que la segunda rescata. Por su parte, la segunda ruta, como ya se indicó, no solo hace depender a los datos de las configuraciones históricas, sino que también los signos quedan supeditados a los gestos culturales, indisolubles del tiempo y, por tanto, no duraderos. Sin embargo, las contradicciones internas que cada aproximación comporta no se constituyen en su mayor elemento crítico. La real puesta en jaque de las concepciones de significación expuestas radica en que no parten de un ámbito original de significación, es decir, no tienen éxito al encontrar el origen de donde brota toda significación.

Se llega, pues, a la conclusión de la tesis que había indicado al principio de este artículo; liberada de las premisas, se puede enunciar como: la significación brota del Otro; en otras palabras, el Otro hace posible la significación. Debido a esto, el ámbito original de significación es el Otro. Como había advertido, no es mi interés desplegar esta tesis, toda

vez que ha habido suficiente reflexión al respecto⁶; sin embargo, debo rescatar algunos elementos que me permitirán seguir las vertientes que se alejan del cauce principal; por consiguiente, dichos elementos se presentarán sin pretensión de sistematicidad.

Lo primero que me interesa señalar es la importancia que tuvo para Levinas, en su búsqueda por la trascendencia, el descubrimiento del Otro⁷. En la época que estoy considerando, esto es, la que gira en torno a *Totalidad e infinito*, este Otro se revela como rostro. Pero este descubrimiento ocurre, por lo menos, una década atrás. En su artículo de 1951, “¿Es fundamental la ontología?” (ver Levinas, 2001), ya utiliza la palabra *visage* (rostro), justo antes de iniciar con su apartado “la significación ética del Otro”. La tesis de que la significación brota del Otro se refiere a que brota del rostro del Otro. Pese a las trivializaciones que pueden hacerse de esta frase, es preciso resaltar su carácter disruptivo: a diferencia de las cosas, el rostro del Otro no es un dato, tampoco es un fenómeno; posee la característica especial de significar por sí mismo, es decir, no requiere del esfuerzo de un pensador para darle un sentido, ni de estar dotado de un lugar y un rol en la cultura. Como sostiene Perpich (2008: 41), “la relación con el Otro excede la relación que tenemos con objetos o cosas; se trata de una relación producida en el discurso, donde el Otro nunca es mi tema o el objeto de mi alocución sino también su interlocutor”.

⁶ Algunos trabajos a este respecto son: Leconte (2013: 83), donde la autora expone “la originalidad de la comprensión levinasiana del lenguaje, en tanto señala una dimensión proto-lingüística de carácter ético, fuente de la significación lingüística”. Aunque Leconte hace mención del artículo de 1964, su fuente principal la constituyen *Totalidad e infinito* (2012) y *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (2021). Palacio (2013) se propone señalar algunos elementos de la concepción levinasiana sobre el lenguaje y, a partir de esto, preguntarse por su lugar en el “giro hermenéutico de la filosofía”, por lo que considera las etapas más relevantes de su pensamiento. Romano (2011: 25) concluye haciendo alusión a las dos rutas que he señalado en este artículo: “De acuerdo con un platonismo reivindicado y asumido, la significación ya no es lo que emana de los signos del lenguaje y la cultura, en la medida en que se revisan diacríticamente y se inscriben en un contexto; es, al contrario, sin contexto y proviene de otro lugar, de más arriba, que cualquier objeto del pensamiento y la cultura; no es para nada un objeto”. También Morgan (2007) se aproxima al problema de la significación. Su trabajo anuncia una ruta que este artículo seguirá: “Desde un punto de vista, el trasfondo de este ensayo [La significación y el sentido] es el problema del relativismo” (Morgan, 2007: 115). Peperzak (1997) tiene un capítulo dedicado a la filosofía del lenguaje de Levinas; allí sostiene que los elementos de una teoría [levinasiana] del lenguaje se encuentran, principalmente, en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* y el artículo “Lenguaje y proximidad”.

⁷ Como se ha vuelto usual entre los que estudian a Levinas, así como sus traductores, Otro con mayúscula se refiere a *autrui* (el prójimo), para distinguirlo de *autre*.

Ahora bien, el Otro, en su rostro, se manifiesta por sí mismo, se revela. El término al que recurre Levinas es *kath'auto*: “La manifestación de lo *kath'auto* consiste para el ser en decirse a nosotros, independientemente de cualquier posición que hayamos tomado respecto a él, {en revelarse}” (Levinas, 2015a: 233-234). La primera idea que resalto, entonces, es que decir que el Otro hace posible la significación tiene que ver con que el ámbito de la significación no depende de los signos o la cultura, sino de algo que los excede; en términos de Levinas, “la significación sería la aparición de un ser que traspasa en todo momento la esencia plástica de su propia aparición, que traspasa su imagen” (2015a: 235).

Como es natural en una consideración de la significación, la discusión tiene que involucrar al lenguaje; esta es la segunda idea que señalo. En su aproximación a las dos concepciones de significación, Levinas es un crítico de las perspectivas sobre el lenguaje que surgen de ellas. Respecto al ámbito de los signos, cuestiona la función objetivista del lenguaje: “como si para la teoría del conocimiento la comunicación entre interlocutores, mediante el intercambio de signos no tuviera más meta que confirmar la objetividad tambaleante de la percepción egológica” (Levinas, 2015a: 232). Su cuestionamiento se pronuncia de manera directa: “La comunicación no es un intercambio indiferente de signos” (2015a: 232)⁸. Respecto al ámbito de la expresión, la discusión se torna más interesante: como paradigma de la expresión, Levinas plantea al poeta, a la poesía⁹: “[en el ámbito de la expresión] el signo se deja a su vida propia. Resuena con su propia sonoridad, es poesía {vacilación, según Valéry, entre el sonido y el sentido}” (2015a: 233). La consecuencia de esto es que “todo signo y toda arte son plásticos, y de algún modo están cerrados con cerrojo” (2015a: 233). La crítica, en este segundo caso, se lanza

⁸ Con esto no quiero afirmar que Levinas adopta una postura epistémica no objetiva. Coincido con Lostao (2011: 38-39) en que “el gran problema -la pista central donde se libra el verdadero combate del pensamiento levinasiano- es el del conocimiento objetivo”. A la luz de la “bondad intersubjetiva” (2011: 42), es claro que Levinas rechaza la “identidad del logos objetivo”; no obstante, esto no elimina la posibilidad de proponer una versión renovada de objetividad que brote de la concepción de razón como uno-para-otro. Una exposición de la tesis que la significación brota del Otro, aunque ampliada a la tesis de la razón como uno-para-Otro, puede encontrarse en Aguirre (2019a), especialmente en el apartado titulado: “De otro modo que ser o más allá de la esencia: *la razón como uno-para-otro*”.

⁹ Esta referencia a los poetas continúa la acusación de Levinas a la filosofía contemporánea como “antiplatónica”: “El lenguaje de estos poetas no sirve, de hecho, para llevar hasta unas significaciones eternas que preexisten a su expresión. Este lenguaje no es un puro relato de esas ideas, *απλη διηγησις ἀνεμ μιμησεως* (*Rep.* 394b). Procura imitar los discursos directos de las innumerables culturas y de las innumerables manifestaciones en las que cada una se desarrolla” (Levinas, 1998: 31).

contra la pretensión de un arte que significa por sí mismo, es decir, “en ausencia de quien entrega el signo” (2015a: 233).

La idea final que señalo, y que se convierte en el hilo de Ariadna de esta aporía a donde nos ha conducido la significación, tiene que ver con el concepto de huella. Si el ámbito original de significación implica que esta brota del Otro y si este otro se revela *kath'antó*, entonces el sujeto que recibe el dato no puede arrogarse el acto de significar, ni puede simular un diálogo para confirmar con el Otro ciertos enunciados respecto al mundo. Si nos atenemos al carácter revelador del rostro, el sujeto que recibe al Otro no puede hacer más que escuchar y obedecer a su palabra, como cuando se escucha y obedece a un maestro; en efecto, si lo que pretendo es aprehender el significado, no hay otra opción. Es natural, sin embargo, que imite o represente, es decir, que apenas el otro me habla yo traduzca sus palabras a signos; asimismo, que sus palabras sean pronunciadas en un lenguaje común y con unos gestos y maneras propias de la cultura compartida; sin embargo, no puede perderse de vista que el Otro, quien se revela por sí mismo, habla, es decir, puede interpelar sin cesar las imágenes o representaciones o gestos desde los que trato de asirlo; puede desdeirme incesantemente. De acuerdo con esto, el lenguaje en el que el Otro se significa no es, por excelencia, la poesía, sino la prosa: “[el lenguaje] es esencialmente prosa. La prosa es crítica, esa famosa crítica que incluso de la obra artística puede decir algo distinto de la repetición de esa obra” (Levinas, 2015a: 233). Es por ello por lo que concluye que “el lenguaje es así el único sistema de signos que no remite solo al significado que él expresa, sino que rompe este sistema para manifestar al significante que entrega los signos” (2015a: 233).

Es en este punto en donde entra en juego la huella. El que el Otro se manifieste *kath'antó* y el que pueda subvertir una y otra vez mis representaciones o mis licencias creativas -con otras palabras, el que el Otro sea el detentador de la significación- pareciera que torna problemática toda significación; más aún, que toda significación es provisional, cuando no imposible: significación como juego intermitente entre decir y desdecir, intento de decir destinado al fracaso; fracaso de la significación. Levinas (1998: 54-55) pone sobre la mesa la seriedad de la dificultad: “¿Qué puede ser, entonces, esta relación con una ausencia radicalmente sustraída al desvelamiento y al disimulo y qué es esta ausencia que hace posible la visitación, sin reducirla a lo abscondito, puesto que esta ausencia conlleva un significado, a pesar de que lo otro no se convierte en mismo?”¹⁰. Pese

¹⁰ En el mismo contexto que se está considerando, Levinas (1974: 64) afirma: “la significación como el-uno-para- el-otro, donde el otro no es asumido por el uno, presupone la posibilidad del sinsentido puro que invade y amenaza a la significación”.

a la dificultad que esto encierra ¹¹, la huella sugeriría un modo de aproximación al Otro y, por consiguiente, la posibilidad del significado. No es el propósito de este trabajo caracterizar este importante concepto levinasiano; basta recoger algunas de las ideas que plantea al respecto: “el más allá del que proviene el rostro significa como huella” (Levinas, 1998: 56); “la relación entre significado y significación no es, en la huella, correlación, sino *irrectitud* misma” (1998: 56); “la significancia de la huella consiste en significar sin hacer aparecer” (1998: 57). La apelación a la huella daría un nuevo sentido a los ámbitos de los signos y de la expresión y respondería a las exigencias de la auténtica significación.

4. OTROS CAUCES / DESENCAUZAMIENTOS

En este apartado final quiero señalar tres cauces que podrían desprenderse de las reflexiones levinasianas sobre la significación. En primer lugar, en su crítica al ámbito de los signos, Levinas pareciera estar sugiriendo una teoría de la percepción más acorde con lo dado, esto es, más afín a la revelación del Otro. En segundo lugar, a diferencia de lo que pudiera creerse, Levinas está adoptando un realismo ontológico y epistemológico, si no *tout court*, al menos el suficiente para no caer en el relativismo o sus versiones construccionistas contemporáneas; de cierto modo, Levinas podría ser un catalizador en tiempos de posverdad. Finalmente, en el mismo orden de la significación, se enuncia, a modo de provocación, la necesidad de una epistemología de lo enigmático. Cada cauce solo contendrá elementos indicativos, es decir, no hay pretensión de exhaustividad.

Al exponer lo relacionado con el ámbito de los signos, se planteó el riesgo del desprestigio o precariedad de la percepción que este ámbito implica. Ciertamente, ante la actividad del sujeto, la percepción pasa a jugar un rol secundario: lo percibido requiere de procesos cognitivos que lo doten de sentido. Más que una descripción de lo que ocurre, Levinas está haciendo una crítica o, cuando menos, planteando la posibilidad de ver al Otro en su manifestación, sin la imposición de signos; dejar que se

Se camina, entonces, sobre el filo del riesgo a la traición. Una propuesta de salida a esta amenaza puede encontrarse en Aguirre (2019b), bajo la tesis de la inevitabilidad de lo dicho.

¹¹ La filosofía levinasiana podría enmarcarse en la categoría de Hermenéutica radical expuesta por Caputo (1987: 3). Para este filósofo, “[la hermenéutica] es pensamiento radical que sospecha de las salidas fáciles, que es en particular suspicaz respecto de la filosofía, que es meta-física, y que siempre está haciendo precisamente esto”. En tal sentido, la huella es una posibilidad, mas no exenta de dificultad, es decir, sin la claridad y distinción a las que se ha acostumbrado el pensamiento en Occidente.

revele (incluso que se rebele, en el sentido dado por Jaramillo, 2014). Esto supone una teoría de la percepción acorde con este acontecimiento. No podría ser una teoría pictórica de la percepción, en la que el signo sea tan fiel a la cosa que esta quede atrapada en aquel, a modo de sustituto (*surrogate*, como lo exponen Gibson, Lumsdaine & Roshal, 1954); a su vez, atendiendo la crítica sostenida en el ámbito de la expresión, dicha teoría no podría suscribir lo alcanzado por Merleau-Ponty, pese a toda la novedad que introdujo su *Phénoménologie de la perception* (1976); la razón: su afinidad con la carga teórica de la observación.

Si bien los trabajos sobre una posible teoría de la percepción en Levinas son mínimos y todavía exploratorios, el cauce ya está identificado: Bower (2017: 384) argumenta que “la consideración levinasiana de la experiencia perceptual está en línea con los postulados principales del realismo ingenuo (*naïve*) contemporáneo”, también denominado como la “teoría relacional de la percepción”. Tales postulados son presentados por Bower de la siguiente manera:

Percibir es mantenerse en una relación de darse cuenta o aprehender lo percibido. La relación perceptual es primitiva, es decir, no se puede romper en ingredientes mentales más básicos, como el contenido representacional o los *sense data*. A diferencia de las teorías representacionales, el realismo ingenuo considera que lo percibido es un constituyente de la experiencia, así como en cualquier relación los *relata* son constituyentes de esa relación. Para las teorías representacionales, por otro lado, lo percibido no es parte del percibir. El percibir solo se dirige a lo percibido, pero bien puede ser que omita el rastro. El realista ingenuo toma el percibir como un estar en relación, no como un dirigirse (2017: 405).

Independientemente de las críticas que puedan hacerse a esta propuesta, así como el examen sobre si tales críticas aplican a Levinas, esta versión de realismo podría explicar algunas intuiciones levinasianas y, sobre todo, mostrar que la crítica a las teorías más relevantes sobre la percepción, y las consiguientes teorías de la significación que de ellas se derivan, no nos conducen a quedarnos con las manos vacías. El realismo ingenuo (o directo, como prefiere llamarlo Searle, 2015¹²) retorna la sig-

¹² El filósofo John Searle (2015) expresa de este modo por qué prefiere llamar a este tipo de realismo como realismo directo: “La visión de la percepción que he expresado, según la cual percibimos directamente los objetos y estados de cosas, se denomina a menudo «realismo directo» y, a veces, «realismo ingenuo». Se le llama «realismo» porque dice que tenemos acceso perceptivo al mundo real, y «directo» porque dice que no hemos de percibir en ningún lugar ninguna otra cosa a través de la cual percibamos el mundo real. A menudo se opone al realismo representacional, que dice que percibimos representaciones del mundo real en lugar de los objetos reales mismos. A veces se le

nificación a su origen, no como un simple agregado que puede obviarse una vez se constituya el ámbito de los signos, con su ejército de metáforas, sino como “constituyente de la experiencia”, como parte del percibir. De acuerdo con esto, si bien quien percibe no es un sujeto pasivo y, en esa medida, participa en el proceso de significación, esta teoría pone en su sitio los términos de la relación; más aún, la relación de la que hablaba el *Diccionario de la lengua española* no se reduce a representación, sino que daría cabida a otro tipo de relaciones afines a la propuesta levinasiana, por ejemplo, de proximidad.

La relación de Levinas con el realismo directo de la percepción sirve de introducción al segundo cauce: como lo había mencionado Morgan (2007), la discusión sobre la significación está animada por el problema del relativismo. En efecto, tanto en (2015a) como en (1998), Levinas abiertamente rechaza un pluralismo que torne relativos los significados. Su pretensión es que haya un sentido que permita elevarse por encima de las culturas y de las significaciones, y a partir de él “juzgar a las culturas” (2015a: 238) y encontrar “la Roma a donde conducen todos los caminos” (1998: 37). La búsqueda de Levinas es por un “sentido único” o una “significación verdadera” que oriente las “innumerables significaciones” (37)¹³. El diagnóstico que plantea Levinas es el siguiente: “La zarabanda de las culturas innumerables y equivalentes, cada una de las cuales se

llama «realismo ingenuo» porque ignora argumentos sofisticados que conducen a que en realidad nunca puede percibirse el mundo real. Yo antes prefería el término «realismo ingenuo», pero recientemente este se ha asociado con una teoría falsa denominada «disyuntivismo», por lo que emplearé «realismo directo»”.

¹³ Para algunos autores, en estos textos habría una distinción entre significación y sentido. Drabinski (2001) considera que es necesario darle un lugar especial a la palabra “*sense*”, sobre todo, porque Levinas expresa que su tarea no es construir una ética sino buscar su sentido (*sense*). Para Drabinski (2001: 25), hay tres modalidades básicas de la significatividad en la fenomenología: *Sinn*, *Bedeutung* y *Meinung*, y se pregunta: “Puesto de manera simple, buscar el *Sinn* de la ética no es lo mismo que buscar un *Bedeutung* o un *Meinung* de la ética”. Morgan (2007: 118), refiriéndose al ensayo de 1964 (ver Levinas, 1998), afirma que: “En gran medida, Levinas reserva el término ‘significado’ (*meaning*) para esta pluralidad de valores culturales, históricos y sociales. La palabra ‘sentido’ (*sense*), por otra parte, se refiere a un valor singular fundamental”. Finalmente, Aguilar (1992: 242), consciente de esta dificultad, sostiene que “en primer lugar, la frontera entre sentido y significado -que tan importante papel ha jugado en las formas contemporáneas de la filosofía del lenguaje- no está bien definida en las obras de Levinas. Mientras no se indique lo contrario, podemos referirnos indistintamente a ambos términos, tal y como lo hace el propio Levinas”. En esto coincide con Morgan quien, pese a afirmar lo anterior, en una nota confiesa lo siguiente: “no encuentro que Levinas sea consistente sobre su uso de ‘significado’ y ‘sentido’, incluso en este ensayo” (2007: 118, n.10).

justifica en su propio contexto, crea un mundo {ciertamente} desoccidentalizado, pero también desorientado” (2015a: 240).

Al menos en nuestro contexto latinoamericano, se han intensificado los proyectos que claman, con justificadas razones, por una desoccidentalización del pensamiento, esto es, por un desenmascaramiento de la hegemonía del pensamiento occidental, que se identifica con las elites europea o norteamericana. De alguna manera, estos proyectos han puesto en cuestión la idea de un pensamiento único, uni-versal, que se ha impuesto de manera violenta y a costa del exterminio de otros saberes o tradiciones. ¿Tiene algún sentido regresar a un *sens unique*?

Es necesario descomponer la propuesta de Levinas: vivenciamos una crisis de significación. Según la definición básica de Crystal (2008), la significación dice relación entre un signo y una cosa; no obstante, como lo expone Ferraris (2013: 56), asistimos a una especie de “desobjetivación”: “la idea de que la objetividad, la realidad y la verdad son un mal, e incluso que la ignorancia es algo bueno”. El documental *After Truth* (2020) comienza con las declaraciones del agente político Jack Burkman. Ante la pregunta por su opinión acerca de las noticias falsas (bulos o *fake news*) responde: “Yo las usaría como armas, porque son un recurso más. Los alemanes usan armas químicas. ¿Qué quiere que hagamos? No es que me gusten, pero hay que hacer lo necesario. Las hemos usado. No me acuerdo, pero algo hemos hecho. Las consecuencias pueden ser terribles. Pero ¿y qué? [...] ¿Qué problema hay?” Y ante la pregunta: “Pero ¿cómo vamos a juzgar las mentiras e historias falsas? ¿Estamos en la era de la posverdad?”, él responde, no sin cinismo: “A ver, ¿qué es la verdad? Según la filosofía, la realidad no existe. Solo la percepción [...] Casi cualquier filósofo diría que ni siquiera existe la verdad propiamente dicha”. Detrás de la significación, aún en los ámbitos de los signos y la expresión, había cierto interés en conservar algún tipo de relación con el dato, es decir, que se preservara un decir comprometido con el modo como son las cosas y, por lo tanto, un compromiso con ser fiel a ella; ahí radicaba su pretensión de verdad u honestidad en el expresarse. No obstante, posverdad, noticias falsas y hechos alternativos son indicios de una crisis de significación.

La situación recién descrita, y aún falta de mayor análisis, conlleva una sensación de desorientación. La fragilidad de los significados y el uso de estos con fines de manipulación conducen a un estado de escepticismo, cuando no de credulidad irracional. La celebrada desoccidentalización, presente en muchos de los discursos con pretensiones emancipatorias, si bien rompió la hegemonía de significados universales, partió en pedazos los procesos civilizatorios, debilitando las relaciones interhumanas. Lo que comenzó como una ineludible reivindicación de las diferen-

cias culturales atomizó a tal punto el encuentro con los otros que asistimos a una exacerbación de lo individual en detrimento del vínculo social. Esto podría aplicarse *mutatis mutandis* al encuentro entre culturas.

En estas condiciones, parece necesaria la búsqueda de criterios que nos permitan sopesar tanto la información que nos llega como los modos de ejercer nuestra acción política. Lo que Levinas denomina “juzgar las culturas” no es más que hallar tales criterios. En su propuesta, el sentido único tendría que brotar del Otro, quien es el fundamento último de toda significación. Blum, en un análisis que hace sobre esta propuesta de Levinas como una superación del relativismo, sintetiza de este modo el pensar levinasiano sobre la significación:

El significado mismo no tendría significado si no fuera por el Otro. No habría sentido en la expresión si no hubiera nadie a quien dirigir la expresión. El movimiento hacia el Otro es, por consiguiente, un significado en el sentido más fundamental que se pueda imaginar, esto es, en el sentido que da significado a la idea de significado. Hay significado no solo porque lo dono, sino también, y más primordialmente, porque hay otros que entienden y a quienes entiendo. (Blum, 2000: 100)

El sentido único escandaliza aún más que la conversión de la significación en metáforas y parece que echa por tierra los esfuerzos de los pueblos por que su voz sea reconocida y respetada; no obstante, de lo que se trata aquí es de postular que toda propuesta política o epistémica, todo compromiso ontológico solo adquiere su sentido si nunca pierde de vista el horizonte de justicia ante el Otro. Ahora bien, más que la construcción de una imagen de Otro, para diseñar proyectos y estrategias, habría que partir del reconocimiento de que ese Otro siempre rompe cualquier imagen plástica que de él se haga y, en consecuencia, ese Otro es una demanda infinita por buscar nuevas y mejores maneras de hacerle justicia. No es posible el “Pero ¿y qué?” indiferente de Burkman; al contrario, el criterio tiene que ser la sospecha de que todas las acciones que emprenda tienen consecuencias terribles y esforzarme al máximo por hacerme responsable de ejercer la bondad.

El último cauce por considerar tiene que ver con una incitación a la formulación de una epistemología de lo enigmático. La reflexión de Levinas sobre la significación plantea un desafío a aquellas teorías que se constituyen como configuradoras de sentido y, en cuanto tal, dan cuenta de la totalidad, incluso de aquello que no es susceptible de totalizar. Tal vez la mayor enseñanza de Levinas en su recorrido por la significación sea el descubrimiento de un acontecimiento que no se deja subsumir en la significación: el rostro. Este descubrimiento conduce no solo a un

sano escepticismo respecto a toda significación, sino la humildad para reconocer que no todo puede traducirse en luminosidad; más aún, que la claridad es una pasión inútil si se pierde de vista la bondad. La resistencia del rostro a ser tematizado y ser traído a la luz no parece desafiar a quienes prefieren afincarse en lo seguro: ¿acaso no puedo pronunciarme respecto del rostro, hacer enunciados verdaderos sobre sus gestos, describir su angustia? Ciertamente que se puede. Se puede incluso pintar, imitar y anticipar sus reacciones; se puede leer e interpretar. Puedo osar analogías, otra forma de apropiármelo, por más que lo considere un *alter* (pero no un *alter absolute*, sino un *alter ego*); más aún, puedo argumentar sagazmente que este es el único modo de acceso, renunciando a lo imposible, a la utopía. Lo que no puedo es deshacer en mi discurso su carácter de *kath'auto*, a riesgo de cometer injusticia.

Como se advirtió con la huella, no se trata de renunciar a la significación o cohonstar con el cinismo contemporáneo. Justamente en su ensayo “Enigma y fenómeno”, Levinas afirma:

Todo depende de la posibilidad de vibrar con el hecho de tener una significación, hecho que no se sincroniza con el discurso que lo capta ni se sitúa en su orden; todo depende de la posibilidad del hecho de tener una significación, hecho que significaría una *perturbación irreductible*. El esbozo de la descripción formal de tal perturbación nos permitiría nombrar un tiempo, una intriga y algunas normas que no se reducen a la comprensión del ser a la que se hace pasar por el alfa y el omega de la filosofía. (2005: 293. El énfasis es mío)

Antes que seguridad explicativa, una teoría de la significación que surja del reconocimiento del carácter enigmático de la significación en su origen, más que pretender dar cuenta pristina del significado, se obsesionará sin cansancio (y, en tanto obsesión, sin posibilidad de delegar en otros) por escuchar al significante, dador de sentido, y responderle de maneras que le hagan justicia, así se corra el riesgo de errar, así nunca se llegue a la justicia perfecta; así haya traición. Este movimiento incesante, congelado en un sueño que tendió a ser dogmático, constituye la esencia misma de todo conocimiento, de toda filosofía como deseo / amor insaciable.

CONCLUSIÓN

En este artículo se consideraron algunos escritos de Levinas sobre la significación, en especial, aquellos que giran en torno a su obra de 1961, *Totalidad e infinito*. A partir de ellos, se reconstruyeron sus críticas a dos

perspectivas sobre la significación, condensadas en el artículo como: “el ámbito de los signos” y “el ámbito de la expresión”, mostrando cómo ellas o bien olvidan la fuente original de significación, o bien la obliteran. Posteriormente, se expuso la tesis levinasiana del Otro como ámbito original de significación. Más que dar a conocer la propuesta, el interés fue identificar otras rutas que pueden surgir de esta aproximación de Levinas a la significación. La mayor conclusión que se puede extraer de este artículo es que, además de los aportes ampliamente reconocidos en la esfera de la ética, la obra de este autor puede dar origen a otras reflexiones que contribuirían a la renovación de problemas filosóficos vigentes. La ética como *prima philosophia* no es el culmen de la filosofía; es a partir de ella que puede nacer otro modo de filosofar, esta vez reconducido por la bondad.

REFERENCIAS

- Aguilar, J. (1992). *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Levinas*. Pamplona: EUNSA.
- Aguirre, J. (2017). El concepto levinasiano de sensibilidad: función gnoseológica, ambigüedad y proximidad. En: W. Silva y T. Cardona (eds.). *El humanismo del otro: la puesta en vilo de las humanidades* (págs. 109-136). Santafé de Bogotá: Editorial Bonaventuriana.
- Aguirre, J. (2019a). *Racionalidad renovada*. Santafé de Bogotá: Aula de Humanidades.
- Aguirre, J. (2019b). La inevitabilidad de lo dicho. *Trans/Form/Acao* 42(4), 81-98.
- Blum, P. (2000). Overcoming Relativism? Levinas's Return to Platonism. *The Journal of Religious Ethics* 28(1), 91-117.
- Bower, M. (2017). Levinas's Philosophy of Perception. *The Southern Journal of Philosophy* 55(4), 383-414.
- Caputo, J. (1987). *Radical hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington: Indiana University Press.
- Crystal, D. (2008). *A dictionary of Linguistics and phonetics*. 6 ed. Oxford: Blackwell.
- Ferraris, M. (2013). *Manifiesto del nuevo realismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- García-Baró, M. (2015). Nota a la traducción española. En E. Levinas (2015a), *Escritos inéditos 2: palabra y silencio, y otros escritos* (pág. 49). Madrid: Trotta.
- Gibson, J., Lumsdaine, A. y Roshal, S. (1954). A theory of pictorial perception. *Audio Visual Communication Review*, 2(1), 3-23.
- Goux, J. (2011). On the trace of Emmanuel Levinas. The face of the other at the risk of the Incommensurable. *Philosophy Today* 55(4), 386-391.
- Jaramillo, L. (2014). La rebelión de la revelación: reflexividad, subjetividad y formación en ciencias sociales. *Nómadas* 40, 15-189.
- Leconte, M. (2013). “Eso de lo que viven las palabras”. La significancia ética de la significación en Emmanuel Levinas. *Philosophia* 73(2), 83-95.

- Levinas, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Levinas, E. (1994). El significado como decir. En: *Dios, la muerte y el tiempo* (págs. 187-190). Madrid: Cátedra.
- Levinas, E. (1995). Notas sobre el sentido. En: *De Dios que viene a la idea* (págs. 244-271). Madrid: Caparrós.
- Levinas, E. (1998). La significación y el sentido. En: *Humanismo del otro hombre* (págs. 19-61). Madrid: Caparrós.
- Levinas, E. (2001). ¿Es fundamental la ontología? En: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* (págs. 11-23). Valencia: Pre-Textos.
- Levinas, E. (2002). De la significatividad del sentido. En: *Fuera del sujeto* (págs. 105-109). Madrid: Caparrós.
- Levinas, E. (2005). Enigma y fenómeno. En: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (págs. 289-307). Madrid: Editorial Síntesis.
- Levinas, E. (2012). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (2013). Legajo A. En: *Escritos inéditos 1: Cuadernos del cautiverio; Escritos sobre el cautiverio; Notas filosóficas diversas* (págs. 145-205). Madrid: Trotta.
- Levinas, E. (2015a). La significación. En: *Escritos inéditos 2: palabra y silencio, y otros escritos* (págs. 223-241). Madrid: Trotta.
- Levinas, E. (2015b). La metáfora. En: *Escritos inéditos 2: palabra y silencio, y otros escritos* (págs. 209-222). Madrid: Trotta.
- Levinas, E. (2021). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Lostao, E. (2011). *La postmodernidad absoluta. Intersubjetividad y ontología desde Totalidad e Infinito de Levinas*. Granada: Editorial Comares.
- Merleau-Ponty, M. (1976). *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard.
- Morgan, M. (2007). *Discovering Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (1988). Verdad y mentira en sentido extramoral. En: *Verdad y mentira en sentido extramoral / Miscelánea de Oposiciones y Sentencias* (págs. 227-237). Madrid: Grupo editorial Marte.
- Palacio, M. (2013). La posición de Levinas en el giro hermenéutico: el lenguaje como ética. *Areté* 21(1), 133-152.
- Peperzak, A. (1997). *Beyond. The philosophy of Emmanuel Levinas*. Evanston: Northwestern University Press.
- Perpich, D. (2008). *The Ethics of Emmanuel Levinas*. Stanford: Stanford University Press.
- Real Academia Española. (2019). Diccionario de la lengua española (23.^a ed.). Disponible en <https://dle.rae.es>
- Romano, C. (2011). Signification et phénomène. Comment lire Levinas? En: Danielle Cohen-Levinas (ed.). *Lire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas. Etudes et interprétations* (págs. 11-26). París: Hermann.
- Rossi, A. (productor) y Rossi, A. (director). (2020). *After Truth: Disinformation and the Cost of Fake News* [documental]. Estados Unidos: HBO Documentary Films.

- Searle, J. (2015). *See Things as They Are: A Theory of Perception*. Oxford: Oxford Scholarship Online.
- Stauffer, J. & Bergo, B. (2009). *Nietzsche and Levinas. "After the death of a certain God"*. New York: Columbia University Press.