



La sabiduría de Grecia. El estatus de la retórica en la filosofía de Emmanuel Levinas

Rafael Stockebrand Gómez¹

Recibido: 19 de julio 2023 / Aceptado: 14 de noviembre de 2023 / Publicación en línea: 29 de noviembre de 2024

Resumen. El objetivo de esta investigación consiste en analizar el estatus de la retórica a partir de la filosofía de Emmanuel Levinas. Esto a propósito de las reflexiones sobre la ética y el lenguaje, en donde se instala la inquietud del rol que cumpliría la retórica –como un lenguaje dirigido a la persuasión– dentro de la dimensión de la ética levinasiana. En un primer acercamiento observamos que la retórica corresponde al lenguaje político de la violencia y la dominación, no obstante, buscaremos mostrar que, finalmente, una interpretación amplia del talante de la retórica latina –a partir del ejercicio del “mover” en San Agustín– coincide con el mandato ético del “no matarás”.

Palabras claves: ética; Levinas; otro; política; retórica; San Agustín.

[en] The Wisdom of Greece. The Status of Rhetoric in Emmanuel Levinas' Philosophy

Abstract. The aim of this paper is to analyze the rhetoric's nature in the philosophy of Emmanuel Levinas. It deals with the reflections on politics and language, where the question of the role played by the rhetoric –as a language intended to persuade– in the ethical dimension is seated. In a first approach to this topic the rhetoric corresponds to the politic language of violence and domination. Nevertheless, we will show that a broad interpretation of Latin rhetoric's nature –from the “movere” in Saint Augustine– coincides with the ethical command: “Thou shalt not kill”.

Keywords. ethics; Levinas; other; politics; rhetoric; Saint Augustine.

Sumario: 1. Introducción; 2. El estatus de la retórica en la filosofía de Levinas. Sabiduría griega y elocuencia hechizante; 3. La relación ética con el otro; 4. El lenguaje del decir (ética) y el lenguaje de lo dicho (retórica); 5. El estilo del movere y el “no matarás” levinasiano. Una imbricación; 6. A modo de conclusión; 7. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Stockebrand Gómez, R. (2025): “La sabiduría de Grecia. El estatus de la retórica en la filosofía de Emmanuel Levinas”, en *Revista de Filosofía*, avance en línea, 1-17. <https://dx.doi.org/10.5209/resf.90590>

¹ Doctorando Universidad Católica de Chile
rstockebrand@uc.cl
<https://orcid.org/0000-0003-1070-2826>

1. Introducción

La filosofía de Emmanuel Levinas, desde el inicio de su producción, presenta una tensión clara con el pensamiento filosófico occidental justamente a propósito de su vínculo con Grecia en cuanto momento histórico en donde se instalaron las pautas del filosofar. Esto lleva al pensamiento de Levinas a operar casi al filo de lo griego, de tal modo que buscará, finalmente, decir en griego lo que no ha sido pensado por Grecia (Levinas, 2014: 133). Esta condición *sui generis* lo ha vuelto un blanco de críticas que han considerado su pensamiento como una teologización de la filosofía (Janicaud, 2009) o, en términos menos rotundos, que sea catalogado como un filósofo judío².

En este sentido, la relación estrecha entre Grecia y la Biblia en el pensamiento de Levinas aparece en diversos niveles de su filosofía. Así, por ejemplo, el pensamiento totalizador de la diferencia es personificado por la figura de Ulises de la *Odisea* homérica, mientras que la ética de la responsabilidad del otro en su alteridad radical toma a Abraham como figura arquetípica.

Levinas advierte, sin embargo, que el pensamiento griego es inevitable y no es su objetivo escapar de él –justamente dirá que en todas las universidades del mundo se habla al estilo griego (2020: 140). Lo que está en juego es la impronta de Grecia ahí donde la ética se interrumpe, es decir, en donde la responsabilidad por la otra persona se vuelve responsabilidad por al menos dos personas, vale decir, en la política. En este sentido, Levinas sostiene:

Se debe entonces comparar lo incomparable. Para mí este es el momento griego en nuestra civilización. Sólo con la Biblia no podemos avanzar. Nos debemos volver hacia los griegos. De ahí procede la importancia del saber, la importancia de la comparación, a partir de ahí se considera todo lo económico, y entonces llegamos a algo distinto al amor (*ib.*: 138).

En efecto, si la ética –que es la Biblia– hace referencia al *encuentro* con otro que nos exige una responsabilidad absoluta hacia él, la política –Grecia– entonces demanda una responsabilidad absoluta hacia todas las personas –todos los otros– en el mundo. Pero responsabilizarse *absolutamente* por todas las personas es un desafío irrealizable, pues todos los otros exigen que se acoja *totalmente* a cada uno de ellos³. A esto respecto, Levinas sentencia lo siguiente:

En la multitud cuenta cada rostro, y todos los rostros se niegan los unos a los otros. Cada uno fue elegido como a través de la palabra de Dios, cada uno tiene un derecho. Y cada rostro significa responsabilidad. Pero tan pronto como existe un tercero yo debo comparar, comparar lo incomparable del rostro con todos los cuidados posibles (2019b: 560).

Esta relación entre dos dimensiones –la ética y la política– que se cifran,

² Cuestión que Levinas ha buscado aclarar en diversas entrevistas, véase (Levinas 2015a).

³ En este sentido, Levinas explica que: “La Biblia ocupa un lugar importante en el descubrimiento del sentido de lo humano, su relevancia no es inferior al canon (*Bestimmung*) universal de Grecia. El surgimiento de Grecia significa el aparecer de lo político. Y eso sucedió muy temprano. Después tratamos con un pueblo y no con una persona.” (Levinas 2019: 561).

finalmente, en dos corrientes históricas y reflexivas, se observa también a propósito del concepto de “retórica”, puesto que Levinas identificará la retórica como una forma de lenguaje accesoria de la política y, por lo tanto, de Grecia. En este sentido, el estatus que tiene la retórica en Levinas la aleja de la dimensión de la ética, puesto que esta corresponde, más bien, a la “sabiduría griega” (*sagesse grecque*), es decir, a la “virtud de la ilusión” (*vertu d’illusion*) (2006c: 55) y del engaño presente en el hablar griego⁴.

Entender la retórica en clave de ilusión y de engaño nos obliga a preguntarnos por su estatus en Levinas en relación con el sentido más amplio de la retórica como *tékne retoriké* o como arte de la persuasión (Inukai 2018: 401).

Sin embargo, la definición de retórica utilizada por Levinas se afirma fuertemente de una visión contemporánea que no abarca del todo el sentido que esta tuvo en el mundo clásico. En efecto, la concepción levinasiana se refiere a lo que los latinos llamaban el “deleitar” (*delectare*), mientras que parece dejar de lado el componente del “enseñar” (*docere*) y del “mover” (*movere*). Es justamente esta última característica la que nos permite acercar la retórica clásica a la dimensión de la ética –a propósito del mandato del otro– y, por lo tanto, poner en tensión su carácter engañador.

Para relacionar la retórica y la ética requeriremos entonces analizar la relación entre el lenguaje como “dicho” (*le dit*) y como “decir” (*le dire*) en la obra de Levinas. Esto nos permitirá mostrar cómo el lenguaje de lo dicho –es decir, el lenguaje como contenido–, y por extensión la retórica, es eminentemente metafórico y cómo la ética se origina entonces del lenguaje del decir, esto es, de la apertura del discurso. Esta apertura coincide con el sentido del *movere* agustiniano presente en sus reflexiones sobre la retórica. Finalmente, mostraremos que el *retor* del Obispo de Hipona y el otro de Levinas se identifican a la luz de la retórica en cuanto lenguaje ético.

2. El estatus de la retórica en la filosofía de Levinas. Sabiduría griega y elocuencia hechizante

En “Modelo de Occidente”, Levinas compara la sabiduría griega con la sabiduría talmúdica y, si bien estas reflexiones nacen de un análisis teológico judaico, sus conclusiones tienen un componente fundamentalmente filosófico que se cifrará, finalmente, en una confrontación entre un lenguaje del engaño y uno de la verdad, dicho en otros términos, entre una retórica y una ética.

En este texto la sabiduría griega se entiende como el lenguaje hablado en la “corte de los reyes y en la diplomacia” (*de courtoisie et de diplomatie*), entendido por Levinas como una forma de reducir la espesura del mundo a una pregunta que se pueda responder con “sí” o con “no” (2006c: 54). Sin embargo, esta forma de reducir la polisemia –polisemia fundamental de la lengua hebrea y que ha motivado siglos de interpretación talmúdica⁵– a un lenguaje del sí y el no implica el uso de signos que no

⁴ Con respecto a la retórica como estilo escritural se ha analizado la pluma de Levinas para mostrar que su forma de escritura muestra formas retóricas tales como imágenes hiperbólicas o referencias a las sagradas escrituras. Sin embargo, se ha abordado menos la crítica que Levinas realiza a la retórica como un objeto filosófico. Véase (Katz 2005); (Vásquez 2008); y el análisis que realiza Paul Ricœur sobre el sentido de la ética levinasiana (2006: 365ss). Quien ha proporcionado ciertas luces sobre el sentido de la retórica como objeto filosófico son, por ejemplo, (Hyde 2008) y (Arnett 2017).

⁵ Véase la descripción lingüística del hebreo que realiza Katz en su artículo “Levinas—between philosophy and

todos manejan, los que “en tanto signos de complicidad pueden llegar a traicionar” (Levinas 2006c: 56). Por esta razón, Levinas llamará a la retórica también un arma de astucia y dominación⁶.

La propuesta levinasiana de leer a la retórica como un lenguaje que utiliza signos no accesibles para todos es posible de rastrear en cierto grado en la concepción clásica, puesto que, justamente son estos signos, como componentes de la argumentación retórica, los que permiten que los argumentos del orador sean entendidos por sus oyentes, pero para entenderlos siempre se requiere de un cierto conocimiento. Si bien Aristóteles no profundiza mucho en los “signos” (*sêmeion*) (2021: I 1357a-1357b; III 1401b), San Agustín realiza un análisis más pormenorizado de estos a comienzos de *De doctrina christiana*. Para el autor los signos son “cosas” (*rei*) por medio de las cuales denotamos –de manera natural, como los fenómenos naturales, o de manera “instituida” (*data*), es decir, generados intencionadamente– algo de lo que estamos hablando (San Agustín, 1959: II 2). Cuando se trata de signos “metafóricos” (*translata*) –a propósito de las sagradas escrituras– estos requieren o un conocimiento idiomático o un conocimiento del mundo natural para no caer en el error (*ib.*: III 5). A propósito, San Agustín explica que el peligro radica en tomar por literales (*propria*) los signos metafóricos y, por esta razón, no comprender la enseñanza cristiana.

Esta posibilidad de la no comprensión de los signos, de poder caer en el error, para Levinas implica el riesgo de que el discurso retórico sea un lenguaje que peque de oscurantismo. A pesar de que, como dice Aristóteles, los oyentes pueden completar los argumentos retóricos puesto que estos se sostienen de premisas que *todos conocen*⁷, Levinas considera que justamente esto trae consigo el peligro de la ideología (2006c: 56), es decir, de un cierto tipo de lenguaje que distorsiona o enmascara (Murray 2003: 251).

Sin embargo, cabe preguntarse qué entiende aquí Levinas por retórica. ¿A qué tipo de arte tendiente al engaño y a la mentira se está refiriendo el autor en sus textos? En “Lenguaje cotidiano y retórica sin elocuencia”, Levinas explica que la retórica puede entenderse de dos maneras. Por un lado, como una disciplina que comprende ciertas figuras entendidas como formas expresivas (Pujante 2003: 236) y, por otro lado, como “esas mismas figuras, la estructura propia del lenguaje” (Levinas 2002: 149).

Esta segunda comprensión de la retórica –que tomará Levinas para su análisis– hace directa referencia al carácter vacío de la retórica. A propósito de esto Aristóteles sostenía que:

Cada una de las otras [disciplinas] se refiere a la enseñanza y a la persuasión de su propio objeto, como la medicina respecto a lo saludable y lo nocivo para la salud y la geometría respecto a las propiedades que se dan en las magnitudes [...]. La retórica en cambio parece que puede considerar lo convincente sobre cualquier cosa dada (2021: 1355b).

Esto implica que el objetivo de la retórica es entender los argumentos para cada caso (*ib.*), siendo *cada caso* (*kath hékaston*) un abanico abierto de posibles tópicos

rhetoric. The ‘teaching’ of Levinas’s scriptural references” (KATZ 2005: 160).

⁶ La referencia a la dominación será analizada más adelante a partir del tipo de lenguaje que constituye la retórica.

⁷ “ἄγγινώσκουσι γὰρ πάντες” (Aristóteles 2021: 1357a).

de persuasión. Por lo tanto, a pesar de que la retórica trabaje con figuras y *tropos*⁸, esta es una disciplina sin objeto particular y, en consecuencia, el continente y su propio contenido.

Siguiendo a Lausberg y a Pujante, entendemos las figuras (*skhémata*) como desviaciones de la forma corriente de hablar (Lausberg 1967: 35), es decir, como formas de expresión que toman distancia del modo vulgar o común del habla (Pujante 2003: 236). Levinas comprende las figuras bajo la siguiente lógica “al nivel de las palabras se nota constantemente una distancia entre las cosas que, de una manera aparentemente natural, designan las palabras, por una parte, y las significaciones que se desvían y que verdaderamente expresan” (Levinas 2002: 149). En este punto, el autor lleva la figura al extremo al sostener que todos los discursos, tanto retóricos, como dialécticos y hasta científicos⁹ (Levinas 2001b: 25) son formas de habla desligadas del lenguaje común. Esta tesis se sostiene de la idea levinasiana de que el intelecto ya se encuentra permeado por el lenguaje y, por lo tanto, por la figura que este transporta (2002: 150). En este sentido, las palabras, independiente de sus *lugares* de uso, tienen la forma de un *esto-en-tanto-que-aquello* (*ib.*). Hablamos aquí de un *traslado* de lo que se dice a las formas en cómo esto se dice.

Esta naturaleza de la retórica –y, por lo tanto, del lenguaje– de hablar de aquello que ella no es, de *trasladar* las cosas de las que se habla a un sentido fijado implica, entonces, que la retórica es metafórica. Levinas, en “La metáfora”, explica que la metáfora es el desbordar de las palabras en los diversos sentidos que ella presenta. Lo que sucede es que para el autor lo que hay son significaciones sobre significaciones, la literalidad más radical correspondería también a una significación que se instala ya en un contexto, contexto que trae consigo un “juego de significaciones posibles (Levinas 2015b: 214). En este sentido, el lenguaje en su completitud es excedido en la multiplicidad de este juego, en el sentido del *esto-en-tanto-que-aquello* que presenta un “esto” y un “aquello” que ya son ambas significaciones, por lo tanto, “en ningún momento habría un *nacimiento primero de la significación a partir de un ser sin significación*”¹⁰ (*ib.*).

Justamente, la condición metafórica del lenguaje trae consigo un encantamiento a partir de la belleza que este transporta. Siguiendo esta línea, el autor explica que:

La retórica introduce en la significación en la que desemboca una cierta belleza, una cierta elevación, una cierta nobleza y una expresividad que se impone independientemente de su verdad; más aún que lo verosímil, esta belleza –que llamamos efecto de la elocuencia– seduce al oyente (Levinas 2002: 152).

Aristóteles consideraba ya la retórica como una “facultad” (*dinamis*) de lo convincente (2021: 1355b), pero lo convincente para un público específico en un contexto determinado, así, las figuras dependerán del género en cuestión, sea este deliberativo, forense o de exhibición (*ib.*: 1358b). En cualquiera de estos casos, empero, tanto para exhortar como disuadir, acusar, defender y alabar y reprobar lo que prima es un interés por convencer, es decir, la elocuencia. Para Levinas, la elocuencia

⁸ Sobre los *tropos* como una significación trasladada, véase (Lausberg 1967: 57ss).

⁹ En “La metáfora”, Levinas explica, a propósito de Bergson, que: “No se puede conceder ningún privilegio a la interpretación técnica y no se puede conceder ningún privilegio al lenguaje científico, que surge él mismo de un fondo de metáforas” (Levinas 2015b: 216).

¹⁰ Cursivas en el original.

construye imágenes de la realidad con una belleza sin parangón y que, por lo tanto, desajustan la referencialidad con lo real. La elocuencia “persuade significando ideas y cosas demasiado bellas para ser verdaderas” (Levinas 2002: 153).

En este sentido, la retórica pensada como complejo de signos que no son comprendidos por todos, como figuras que embellecen la realidad, corresponde a un lenguaje metafórico que pierde de vista la verdad.

Lo que está en juego, finalmente, es la posibilidad de la retórica de enmascarar la realidad y, por lo tanto, desligarse de la verdad. No obstante, la verdad¹¹ es pensada aquí desde un cariz ético, esto quiere decir, del encuentro con los otros seres humanos quienes se manifiestan exigiendo una responsabilidad y un compromiso. En definitiva, el *quid* de la cuestión consiste en que “[la retórica] aborda a Otro no de cara sino al bies (*de biais*)” (Levinas 2012: 72).

Mostraremos a continuación qué implica la pérdida del encuentro ético con el otro en Levinas y, de esta manera, se explicará por qué la retórica funge como injusticia y engaño al no mirar al otro de frente.

3. La relación ética con el otro

A partir de esta tesis donde el lenguaje en su completitud es metafórico y, por lo tanto, se describe a la retórica como un hechizo originado de la *magia* de las metáforas, Levinas se preguntará: “¿acaso [el lenguaje] no comporta otra intención que no es cultural, que es ética en la medida en que es suscitada por una transferencia que más allá del mundo conduce hacia el Otro?” (2015b: 218).

Lo que está en juego aquí no es solo la posibilidad de pensar un lenguaje que permita evitar la elocuencia, sino que pensar el origen de todo lenguaje. Este punto desde donde emerge el lenguaje es la relación ética con el otro.

En un primer momento podríamos pensar que la ética presupone ya el lenguaje, sin embargo, mostraremos que la ética para Levinas no corresponde tanto a una batería de principios morales¹² como a una experiencia originaria de apelación. Levinas pretenderá, entonces, establecer una ética que más que un sistema de valores dé cuenta del sentido de la responsabilidad de cara al otro. Volverse hacia el otro en la acogida de su vulnerabilidad y de su fragilidad. Más que una ética en un sentido ortodoxo hablamos aquí de una *relación ética*, como si la ética no fuera tanto un sistema racional universal, sino la experiencia de estar frente a otro y ser llamado a la responsabilidad por él.

Es justamente este llamado del otro el que permitirá pensar una apertura al lenguaje y, por lo tanto, a *otro orden de significación* (Levinas 2015b: 219) ya no contextual, sino ético.

El otro en Levinas – así como en general en la tradición filosófica – corresponde a la otra persona, al lejano o cercano que es mi otro. En este sentido, el otro es el “otro

¹¹ Es relevante advertir que la verdad, para Levinas, será pensada a partir del encuentro con el otro, por lo tanto, corresponde a una manifestación ética, esto es, la verdad surge desde el hablar. Véase (Levinas 2012: 60ss), también (Bianchi 2019: 63 ss).

¹² Levinas es estricto en distinguir ética de moral, sobre todo a comienzos de su obra *Totalidad e infinito* en donde pone a la moral en tela de juicio, puesto que la violencia la vuelve irrisoria. Esto es porque la moral, en cuanto batería de principios o máximas universales provenientes de la razón, desoye la llamada del otro, una llamada que no puede ser conceptualizada en la universalidad de todos los casos posibles (Levinas 2012: 13).

hombre” (*l'autre homme*). Sin embargo, el pensamiento levinasiano es singular en sostener que el otro es exterior a nosotros en un sentido radical. Hablamos aquí de una exterioridad absoluta que no se cifra solamente en la distancia espacial con el otro, sino que en su imposibilidad de volverse parte de la dimensión de la subjetividad. Es decir, el otro jamás puede transformarse en *cogitatum* de un *cogito* que entable relación con él. En este sentido, no corresponde a un *alterego* que se pueda constatar a partir del yo –como en la *Paarung* husserliana (Husserl 2012: 89ss.), ni alguien relacionado con el sujeto a propósito de la “comprensión” (*Verstehen*) ontológica del *ser* del yo –como sucede con el *Mit-sein* heideggeriano¹³ (Heidegger 1986: 117ss.).

Levinas rehúye pensar la relación con el otro en términos de comprensión, esto lleva a que “la presencia del otro es incomprendible, es decir, esquivada” (Bailhache 1994: 122). El otro, entonces, debe *darse* a contrapelo de la *Sinngebung*, es decir, el sentido del otro, que se aparece a nosotros, no puede ser dado por el sujeto que se encuentra cara-a-cara (*face-à-face*) con él, sino que debe venir de sí mismo. Es por esto por lo que Levinas evita hablar de manifestación o acontecimiento del otro para referirse más bien a una epifanía (Levinas 2012: 215). Siguiendo esta idea, Hagi Kanaan describe la expresión del otro como un tipo específico de sentido distinto a la representación objetual, pues aquel trasciende a la conciencia por sobre toda forma dada (Kanaan 2012: 134).

Queda preguntarse, ¿qué es lo que se nos aparece del otro, aquello que aun dándose no es posible de comprender? La aparición del otro nos dispone a una relación de “cara a cara” con su rostro (*visage*). El rostro es la expresión del otro, en donde él aparece por sí mismo y se garantiza a sí mismo, al ser éste su propio testimonio.

Levinas resignifica el término “rostro” quitándole su sentido común o fisiológico –el de ser una parte del cuerpo o el lado de un objeto– para darle el sentido de aquello que se da al sujeto en medio de un mundo de objetos, pero que no es este un objeto. Esta diferencia entre objetos y rostro es marcada por los términos griegos *kath' autó* (“en sí mismo”) y *tóde ti* (“un esto” o “un aquí”), en donde el primero hace referencia justamente a lo que se significa por sí mismo, mientras que lo segundo se refiere a aquel objeto que lo es en tanto que dado a un sujeto. Además, el rostro, así entendido, tiene la particularidad de que su donación rompe con la percepción en el sentido en que “el rostro está presente, es presente, en su negativa a ser contenido” (Levinas 2012: 215), por ende, aquel se resiste a ser abordado como un objeto visto o tocado.

La palabra “*visage*” toma un sentido particular en la filosofía de Levinas, del latín *visus* (vista), el rostro es aquello que se da a la visión en el sentido en que está frente a nosotros (*vis-à-vis*), pero que “no es accesible en el ver” (Schnell 2010: 125). Por esta razón Levinas no habla aquí de una mera cara que podemos identificar por medio de sus rasgos físicos, sino que se refiere a lo que se muestra del otro, se *enfrenta* a nosotros. Así, el rostro nunca pertenece a alguien en particular, este es más bien anónimo toda vez que no identifica a ningún individuo en especial. En este sentido, Jean-Luc Marion explica que si bien la filosofía del rostro:

Favorece al pobre y al extranjero, a la viuda y al huérfano, no excluye a los demás, a los poderosos y los familiares, pero no admite excepción, incluso en los extremos. En cualquier caso, incluso el pobre, el extranjero, la viuda y el huérfano permanecen

¹³ En torno a las críticas de Levinas a Husserl y Heidegger, véase especialmente (Levinas 2006b), también (Urabayen 2005).

indistintos, sin nombre ni individualidad; deben ser respetados y servidos como tales, no precisamente en cuanto que fulano o fulano (Marion 2012: 81).

Sin embargo, el anonimato del otro en su rostro, es decir, la imposibilidad de comprensión que evita que el sujeto *vista* al otro con un sentido dado por él, genera que el otro se dé *desnudo* e inadecuado. La desnudez del otro corresponde a que su sentido sólo viene de sí mismo él es el único heraldo de su propia aparición, puesto que su contenido fenomenológico no depende ni del contexto en el que se da, ni del sujeto frente al que se da. La inadecuación, entonces, consiste en el hecho de que el otro deba darse en su desnudez, desnudez que no es vergonzante, ya que es únicamente la falta de *ropajes intencionales u ontológicos* –en el sentido de la *intencionalidad* husserliana y de la *comprensión* heideggeriana. Esto implica que el otro es trascendente en el sentido en que nunca se inmanentiza en una conciencia que lo capta o en el *horizonte* existencial del yo, por así decirlo, está siempre fuera del mundo fenoménico (Gutiérrez 2012).

Es por esto por lo que la experiencia del otro se origina en un sentido propio previo a la tematización y, por lo tanto, previo al lenguaje que determina y describe. El otro antecede el hablar, pues es desde él desde donde comienza el lenguaje, *él da la primera palabra*. Esta primera palabra que abre a todas las demás palabras es el “no matarás”.

4. El lenguaje del decir (ética) y el lenguaje de lo dicho (retórica)

El otro es casi nadie excepto él mismo, está totalmente desnudo y sólo tiene el ropaje de su inadecuación, explica Levinas, es, en este sentido, vulnerable. La *vulnerabilis* (de los términos latinos *vulnus* y *abilis*) es la posibilidad del otro de ser herido, pero también es la exigencia de responsabilizarse de él, responsabilidad por no herirlo.

En efecto, aquel no se da cubierto de sentido entregado por nosotros o por el contexto en que se encuentra, sino que es el único mensajero de su epifanía, Wolfgang Krewani, en *Es ist nicht alles unerbittlich*, explica que: “el rostro no se deja aclarar por el contexto dado, sino que este le es irrelevante” (2006: 244); y es por esto por lo que aparece en una trascendencia que consiste únicamente en su desnudez y vulnerabilidad.

La trascendencia del otro también contiene en ella un mandato, la prohibición de la violencia que se le puede ejercer al otro, el “no matarás” (*tu ne comettas pas de meurtre*) que expresa el rostro¹⁴. El otro es soberano del “no” que funge de primera palabra, pues es este el sentido con el que se manifiesta en su epifanía. De este modo, el “no matarás” es un mandato interno consagrado por la propia manifestación del otro, y no, así como la ley positiva, una imposición desde un tercer lugar fuera del encuentro del “cara-a-cara” (Levinas 2001c).

El “no matarás”, por lo tanto, no se refiere a un imperativo ético, ni a una ley normativa de ningún tipo. Más bien, consiste en el acontecimiento mismo del rostro

¹⁴ Levinas explica que: “lo que yo designo como rostro del otro es más importante que una corbata; es este ‘heme aquí’, ‘yo soy aquél que’. Este ser expuesto, ser ex-puesto. Y por eso yace en el mismo instante del rostro una orden. Siempre la considero una orden, un mandamiento, y por cierto como el primer mandamiento; ¡No matarás!” (Levinas 2001a: 103).

que se nos presenta en su epifanía. Este corresponde a la expresión del otro, lo que Levinas llama: la manifestación de sus ojos indefensos (2012: 222). Manifestación que *clama* al sujeto y lo despierta del sueño de su egoísmo¹⁵, clamor en el sentido griego de *kaléo*, es decir, un llamar como “nombrar”; es, entonces, un llamado antes de siquiera conocer un nombre, es un nombrar sin nombre, pero que designa al yo. Es por esta razón por la que Levinas explicará que la responsabilidad es indelegable. El otro me concierne y en este concernirme soy llamado por él. En la llamada el yo es sacudido y despertado de su solipsismo egológico para abrirse a la ética.

Para Krewani hablamos aquí de una “condición previa” (*Voraussetzung*) de toda comunicación y de todo contexto cultural, es decir, –siguiendo la línea de nuestra investigación– de toda retórica. “Es un requisito previo para cualquier comunicación concreta. Y en la medida en que toda civilización y cultura desarrolla sus formas particulares y concretas de comunicación, Lévinas puede hablar también de este decir como precedente y condicionante de la civilización” (Krewani, 2006: 324).

Siguiendo esta línea, Alexander Schnell explica que:

La importancia fenomenológica decisiva del análisis del rostro consiste en que este se abre al sentido “antes” de que cualquier “intención significativa” confiera significado a lo que apunta. Para Levinas esto implica que esta “donación de sentido” absolutamente originaria, a contracorriente del yo (*en amont du moi*), se efectúa “sin ningún intermediario de imagen o signo”. Con el rostro, Levinas abre una fenomenología de lo inmediato que, como hemos visto, pone al mismo tiempo en práctica su concepción del lenguaje (2010: 130).

La primera palabra que emerge del otro corresponde a la dimensión del decir (*le dire*) del lenguaje. Aquí Levinas busca “medir el peso de lo pre-ontológico del lenguaje, en lugar de tomarlo únicamente como un código, cosa que ciertamente también es”¹⁶ (Levinas 1987: 94). Así, distingue entre el lenguaje de lo dicho (*le dit*) que corresponde a uno del contenido y, por lo tanto, del ser –en la medida en que hace referencia a entes que son el contenido de este mismo lenguaje–, y un lenguaje del decir (*le dire*), correspondiente a la epifanía del otro.

El decir es el comienzo del lenguaje, puesto que al aparecerse el otro este exige responsabilidad, una responsabilidad que se cifra en una apertura al diálogo con él. Por esta razón Levinas explica que: “uno dice “¡Buenos días!” antes de hablar con el otro” (Levinas 2014: 104) y ““¡Shalom!” significa “¡buenos días!”. Cuando yo me encuentro con un extraño, me entrometo en su vida al decirle “¡Buenos días!”” (Levinas 2019b: 560).

Pero es justamente este lenguaje del decir el que se aparta de la metaforización del lenguaje como dicho. Si el dicho consiste en el lenguaje como contenido, entonces corresponde también a la metáfora y, en definitiva, a la retórica, así esta cae en la dimensión de la tematización. Al contrario, el otro no puede ser tematizado, pues eso implicaría perder su condición de otro, perder al otro como otro.

¹⁵ Sobre el sueño, la vigilia y el insomnio, véase (Levinas 2006a: 79ss).

¹⁶ Nos parece relevante advertir que entre *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser* hay varias decisiones filosóficas que no permiten reducir las tesis expuestas en estos dos textos a un mismo pensamiento filosófico, sobre todo porque este segundo libro fue escrito luego de la potente crítica derridiana en el texto *Violencia y metafísica*, véase (Derrida, 1989). Así, por ejemplo, el concepto de “rostro” pierde protagonismo en *De otro modo que ser*, véase (Kanaan 2012: 74) y (Ciocan y Hansel 2005).

Es verdad que otro se puede presentar a uno como tema, pero su presencia no queda absorbida en su estatuto de tema. La palabra que trata del otro como tema parece contener al otro, pero se le dice ya al otro, quien, como interlocutor, ha abandonado el tema que lo engloba y surge inevitablemente *tras lo dicho (derrière le dit)*¹⁷ (Levinas 2012: 216).

Es por esto por lo que el otro no puede ser reducido a un sistema de signos y menos aún abordado por medio de un lenguaje que, a ojos de Levinas, consiste en el engaño y el hechizo¹⁸ de la elocuencia retórica.

Sin embargo, la retórica es, desde un inicio, un arte de referirse a otros, de hablar y de dialogar, y, como en la oralidad pensada por Platón en el *Fedro*, quien habla también recibe respuestas de quien escucha. Un orador, en este sentido, sólo lo es si su oratoria influye en las opiniones o decisiones de quienes lo oyen. Cabría aquí preguntarse si acaso la crítica de Levinas a la retórica hace zozobrar todo tipo de retórica o si acaso podemos pensar una puerta que permita el ingreso de la retórica a una concepción ética como la de Levinas. Con todo, la relación entre retórica y ética siempre ha sido compleja, puesto que, por ejemplo, el orador –haciendo gala de la *auctoritas*– debe dar la impresión de virtud, pero esto no implica necesariamente que lo sea (Romo 2005: 43).

A continuación, mostraremos cómo el “*movere*” de la retórica latina guarda relación con el “no matarás” dictado por el otro en la medida en que ambos tienen una fuerte relación con el hacer y con el *mandar*. Estos traen consigo un impulso retórico para *empujar* al oyente y presentan una fuerza a nivel afectivo sobre quienes está dirigido el mandato. Finalmente, en esta investigación la retórica en el sentido del “*movere*” no será pensada como un lenguaje al servicio de la descripción del mundo o de las disputas políticas, sino que a la luz del mandato ético del “no matarás” levinasiano.

5. El estilo del *movere* y el “no matarás” levinasiano. Una imbricación

A lo largo de la historia de la retórica se han sembrado diversos estilos elocutivos. Los *logodáidaloí* –como llamaba Platón, haciendo referencia, por ejemplo, a Teodoro de Bizancio (Platón 1988: 266a)– fueron, según Cicerón, los primeros en tratar estos *modos* de hablar (Cicerón 1991: XII). Al igual que Quintiliano, Cicerón no considera que exista un estilo persuasivo superior que otros, cada uno tiene sus virtudes y falencias. “Unos gustan del arrebatado río de las palabras, y ponen en la rapidez el mérito de la elocuencia; a otros agradan los largos períodos y las dilatadas pausas [...] Y, no obstante, cada una puede ser excelente en su género” (*ib.* XVI), explica Cicerón a propósito de los estilos que suelen utilizar los oradores.

¹⁷ “Es verdad que, la mayor parte del tiempo, el *quién* es un *qué*. Se pregunta “¿quién es el señor X?” y se responde: “es presidente del Consejo de Estado” o “es el señor Fulano”. La respuesta se ofrece como quiddidad; se refiere a un sistema de relaciones. A la pregunta *¿quién?* Responde la presencia no calificable de un ente que *se presenta* sin referirse a nada y que, sin embargo, se distingue de todo otro ente. La pregunta *¿quién?* Apunta al apuntarnos de un rostro. La noción del rostro difiere de todo contenido representado” (Levinas 2012: 197-198).

¹⁸ El tema del embrujo o del hechizo es fuertemente trabajado por Levinas a propósito de la obra de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*. Véase (Levinas 2019a).

En este sentido, los estilos están dirigidos al fin que desean lograr¹⁹, vale decir, los estilos se relacionan con los siguientes fines: “mover” o “conmover” (*movere*), “enseñar” (*docere*) y “deleitar” (*delectare*) (Mortara 1991: 319). Estos estilos son el “grave (*graves*), humilde (*tenues*) y templado (*temperati*)” (Cicerón 1991: XVI), respectivamente.

En el marco de esta investigación deseamos acercarnos al estilo grave a la ética de Levinas, ya que consideramos que es este estilo el que más se asemeja a lo que el autor describe como el mandato del “no matarás”. Para este fin nos interesa recuperar principalmente el pensamiento de San Agustín con respecto al estilo grave y el *movere*, puesto que este se asemeja a la aparición del otro que ordena al sujeto a responsabilizarse de él, en la medida en que este estilo pretende cambiar la conducta de quien lo escucha.

El objetivo del obispo de Hipona en *De doctrina christiana*, consiste, en primer lugar, en el modo de encontrar las cosas a aprender en las sagradas escrituras y, en segundo lugar, en el modo de exponer estas cosas ya aprendidas (San Agustín 1959: I 1,1). La retórica toma una relevancia radical en esta obra justamente por la capacidad de usar estrategias de elocuencia por parte de quienes enseñan y así por la posibilidad de que la verdad también ingrese a la dimensión de la retórica. Es por esta razón por la que San Agustín situará el *docere* por sobre los otros dos fines a la hora de hablar sobre el mensaje cristiano, ya que justamente es la enseñanza de la verdad la que goza del mayor protagonismo en su pensamiento.

El autor resuelve prontamente el problema del carácter eventualmente inmoral de la “elocuencia” (*eloquentiae*). Él sostiene que como la retórica puede persuadir tanto de lo falso como de lo verdadero, de cosas “falsas” (*falsa*) como de cosas “verdaderas” (*vera*), la culpa del engaño no le pertenece a la retórica (*non est facultas ipsa culpabilis*), sino que de la perversidad de quien usa la retórica para fines engañosos (*ib.*: II 36, 54). Es por esta razón que San Agustín explica que: “si no dijeran cosas inicuas con elegancia, no se escucharían tanto” (*ib.*: IV 14, 30).

Esto implica que quien utiliza la retórica debe también practicar aquello de lo que habla—poniendo en tensión la cualidad del orador de la *auctoritas*—, “de aquí procede que no oigan obedientemente al que no se oye a sí mismo, y que desprecien junto con el mismo que les habla, la palabra de Dios que les predica” (*ib.*: IV 28, 16), sostiene San Agustín.

No obstante, el bien y la verdad no se presenta únicamente en lo que el orador expresa, sino que, como deseamos ver a propósito de Levinas, el mismo decir—decir que no se reduce a lo dicho— es en donde se abre la dimensión de la ética. En este sentido, y como mostraremos a continuación, el orador es el otro quien nos habla desde su vulnerabilidad.

Para San Agustín, el mover requiere primero del enseñar, “sin duda antes hay que enseñarlos que moverlos” (*ib.*: IV 12, 28), explica en su obra. Sin embargo, el mover no es sólo adornar con el fin de agradar a la audiencia, sino que consiste en lograr hacer que quienes escuchan hagan lo que deben hacer. Es más, el autor cuenta la historia de cómo cambió la conducta de un pueblo entero a través del estilo elevado (*ib.*: IV 24). Esto quiere decir que el estilo grave (o también llamado elevado) que busca conmover tiene una fuerza elocutiva que genera un impulso de acción en

¹⁹ Así, por ejemplo, autores como San Agustín prioriza el fin del *docere* (enseñar) por sobre los demás, puesto que su interés consiste en hacer entendible el mensaje de las sagradas escrituras.

quienes lo oyen. Es por esto por lo que el sentido elevado o grave para San Agustín “opreme las voces y exprime las lágrimas” (*ib.*: IV 24, 52), ya que este surte efecto en la medida en que moviliza desde lo más profundo a los sujetos.

Para Levinas, la aparición del otro por fuera de los límites del yo lo despierta de su egoísmo. El yo se siente avergonzado en la medida en que el otro le exige salir de sí mismo para oír su llamada. En este sentido, el otro conmueve –*movere*– a partir de su menesterosidad y hace que la subjetividad se inquiete y despierte a causa de su mandato. El paralelismo es evidente en la medida en que el estilo grave “quebranta la dureza” (*ib.*) con la que se encuentra el orador. Cabría preguntarse si acaso existe una dureza más grande que la del solipsismo egológico que no se percata de la exterioridad radical del prójimo. ¿Qué forma retórica tendrá el mandato que pueda hacer despertarnos de nuestra ensoñación –de nuestro paganismo, de nuestro hechizo, como piensa Levinas (2012: 156)–, si no es el del estilo que colapsa la terca dureza de quien lo escucha? En definitiva, podemos sostener que el otro –siendo un orador– hace uso del estilo grave en su mandato, pues justamente lo que sucede es que se conmueve de tal modo a quien está dirigido que se abre la dimensión misma de la ética y la trascendencia²⁰.

El estilo elevado posee un directo componente ético, puesto que tiene como objetivo que “se hagan las cosas que se conocen deben ser hechas” (San Agustín 1959: IV 25, 55), por lo tanto, su fin no es únicamente el de deleitar o el de engañar. Este estilo, a diferencia de como plantea Levinas con respecto a la retórica, no consiste en una metaforización de cosas tan bellas que no pueden ser reales, sino que busca efectuar un cambio en este mundo.

Es más, San Agustín sostiene que, a diferencia de Cicerón, todo lo que está en juego en la retórica, sea con el estilo sencillo o con el moderado o con el elevado, es grande²¹, puesto que de lo que se habla es de la justicia, del bien y de lo divino. Justamente, para Levinas, quien sostiene que la ética es la “filosofía primera”, la manifestación del otro es el infinito y la altura, una dimensión que, en su grandeza, supera toda otra preocupación en el mundo del yo. Oír el llamado del otro, su “no matarás”, es entrar en comunión con lo que se escapa de mis poderes, “lo que en concreto quiere decir que el rostro me habla y, con ello, me invita a una relación inconmensurable con ningún poder que ejerza yo, ya sea disfrute, ya sea conocimiento” (Levinas 2012: 219). En definitiva, tanto San Agustín como Levinas comprenden que aquello que se revela en el lenguaje consta de la mayor altura y relevancia, pues justamente lo que se aparece tanto en el discurso eclesiástico como en el ético es la grandeza y altura de aquello que se da exigiendo de nosotros que actuemos.

San Agustín considera que el *docere* es un ejercicio necesario, mientras que el *delectare* y el *movere* son subsidiarios de él. Esta postura bebe del hecho de que el enseñar es de necesidad (*ac per hoc docere necessitatis est*), puesto que nadie es movido o deleitado sin antes saber. Esto quiere decir que lo fundamental es enseñar

²⁰ En este sentido, Levinas identifica el “no matarás” directamente con la unicidad de Dios. En un midrash él explica que una de las formas en las que pudo estar escritas las tablas de la ley fue cinco leyes en una tabla y cinco en otra, de tal modo que si se lee de derecha a izquierda en hebreo “amarás a Dios por sobre todas las cosas” esta es seguida por “no matarás”, tal como si fueran dos momentos de un mismo y único mandamiento (2020: 141).

²¹ Cicerón consideraba que las cosas pequeñas requerían, en general, del estilo sencillo, las medianas del moderado y las grandes del elevado. Sobre la relación entre Cicerón y Agustín véase (Testard 1958).

la verdad, ya que sin un conocimiento claro de lo verdadero no es posible mover a actuar, y, es más, a veces la verdad sola es suficiente para persuadir a la audiencia (San Agustín 1959: IV 12, 28). En este sentido, la retórica toma el estatus de *criada* de la verdad, esto quiere decir que la elocuencia sigue a la verdad, puesto que esta por sí misma agrada, pero, a su vez, lo fundamental es el enseñar antes que el agradar. Así, el autor se pregunta de qué sirve una llave de oro que no abre ninguna puerta (*ib.*: IV 11, 26), haciendo alusión a una elocuencia intachable que no dice nada verdadero. Es cierto que la verdad dicha de manera tosca no llegará a tantas personas, mas lo importante aquí es la verdad, no la elocuencia. De tal modo que San Agustín explica que se debe “amar la verdad en las palabras, mas no las palabras en sí mismas” (*ib.*).

No obstante, con Levinas podemos observar que esta relación de subordinación entre la verdad y la retórica que se da en San Agustín responden, finalmente, a lo mismo. Para el filósofo lituano-francés la epifanía del otro no sólo consiste en la apertura de la dimensión ética, sino que también de la verdad.

El Otro que se expresa precisamente no se *da* y, por este motivo, conserva la libertad de mentir. Sin embargo, la mentira y la veracidad suponen ya la autenticidad absoluta del rostro, hecho privilegiado de la presentación del ser, ajeno a la alternativa verdad/no-verdad, que deshace la ambigüedad de lo verdadero y lo falso [...] Lo que denominamos rostro es precisamente esta excepcional presentación de sí mismo por sí mismo, incommensurable con la presentación de realidades simplemente dadas, siempre bajo la sospecha de alguna superchería (*supercherie*), siempre posiblemente soñadas (Levinas 2012: 225).

Si el mandato del otro corresponde a un *movere* que lleva a quien lo escucha a actuar, a responsabilizarse, entonces este mandato también abre a la posibilidad de la verdad, pues es justamente este mandato como *decir* el que despierta todo contenido tematizable dentro del lenguaje. Si, como vimos en el capítulo anterior, el decir es previo al dicho, entonces, el mandato es previo a la posibilidad de decir que algo es o no es y, de hecho, sin este mandato no habría lenguaje que pudiera distinguir entre la verdad y la mentira. Extendiendo esta idea a San Agustín, el orador que utiliza el estilo grave al hablar de la justicia y de la bondad no sólo hace que el auditorio sea conmovido y movido a actuar, sino que también hace emerger en su discurso la verdad de la justicia y de la bondad, pues justamente el orador como el otro –siendo nuestro prójimo– es quien nos muestra en él mismo qué es lo verdadero. Cuando el orador dice “no matarás”, así como lo dice el otro en su epifanía, no sólo explica que no hay que matar o nos prohíbe matar, sino que abre a un diálogo en donde los asuntos, así como el matar o no, pueden volverse un tema, un dicho, y, por lo tanto, puedan ser verdad o mentira. “La relación ética, opuesta a la filosofía primera de la identificación de la libertad y el poder, no está contra la verdad: va hacia el ser en su exterioridad absoluta y cumple la intención misma que anima la marcha hacia la verdad” (*ib.*: 44), explica Levinas.

Es por esta razón por la que Levinas sostiene que el otro es siempre un maestro; el lenguaje enseña, ya que se ha abierto el discurso y esta apertura es la posibilidad de hablar de cosas e ideas, es decir, de enseñar. “Las ideas me instruyen partiendo del maestro que me las *presenta*, que las enjuicia: la objetivación [lenguaje de lo dicho] y el tema –a los que accede el conocimiento objetivo– descansan ya sobre la enseñanza” (*ib.*: 71), es decir, el lenguaje es fundamentalmente *magistral*. Pero ¿no es

justamente la función que cumple el orador para San Agustín? Si el *docere* es el punto central del ejercicio del orador eclesiástico, quiere decir que este, antes que nada, es un maestro. Sin embargo, si la aparición de este maestro como un otro ya implica el *movere* en cuanto que su primera palabra es “no matarás” y este mandato nos impele a responsabilizarnos, entonces el *docere* y el *movere* se encuentran entrelazados en la aparición de este maestro, de este orador. Si, además, la posibilidad de la verdad se origina de la epifanía ética, entonces en el estilo retórico del *movere* se cifra tanto la verdad como la elocuencia. En definitiva, con Levinas es posible pensar una unión entre los términos que, para San Agustín, se mantienen en una relación de subsidiariedad –nos referimos acá a la primacía del *docere* por sobre los otros fines. “La tematización como obra del lenguaje, como una *acción* [como *movere*] ejercida por el Maestro sobre mí, no es una información misteriosa sino la llamada dirigida a mi atención” (*ib.*: 106), sentencia Levinas.

No obstante, estas consideraciones nos obligan a pensar al orador siempre como el otro, como aquel irreductible al sistema de comprensión que se aparece en su epifanía, que nos manda y nos enseña. Esto implica, entonces, que la retórica no puede ser una herramienta del sujeto, sino que es, más bien, una experiencia de la epifanía del prójimo. En este punto nos alejamos de lecturas como la de Hyde, quien considera que la retórica se encuentra efectivamente en la epifanía del otro –como interrupción retórica (Hyde 2008: 111)–, pero que también está en las manos del yo, “una retórica del mismo y para el otro; una retórica deconstructiva y reconstructiva dedicada a revelar los rostros de otros cuya presencia existencial está siendo mal representada (*misrepresented*) y mal tratada por los poderes existentes” (*ib.*: 106). Nosotros, al contrario, proponemos que la retórica se observa únicamente en el modo del *movere* traído por la epifanía del rostro del otro, puesto que cualquier lenguaje que intente hablar por el otro cae, inevitablemente, en el lenguaje de lo dicho, en la tematización del prójimo.

La retórica es ética en la medida en que es el modo en cómo somos llamados a la responsabilidad. Ciertamente esta postura puede desvirtuar el sentido de la retórica desarrollada por la tradición clásica de la filosofía, sin embargo, no deja de ser verdad que entre el orador pensado por San Agustín y el otro de Levinas parece haber un encuentro íntimo que nos permita teorizar que el otro es siempre un orador que nos *conmueve* en su aparición.

En definitiva, a pesar de las críticas a la retórica que desarrolla Levinas, es posible pensar que en la epifanía del otro hay un componente retórico pensado desde el *movere* y que en la figura del orador eclesiástico agustiniano hay un componente ético a propósito de la llamada a la responsabilidad.

6. A modo de conclusión

A lo largo de esta investigación hemos mostrado el sentido de la retórica en la crítica que realiza Levinas con respecto a su capacidad de engañar, hechizar y, finalmente, hacer referencia a cosas tan bellas que no sean reales. Esta posibilidad de la retórica de engañar tiene que ver con su metaforización, puesto que el lenguaje tematiza aquello de lo que habla, reduciéndolo a las lógicas propias con las que opera y que, en ciertos casos, estas lógicas no son compartidas por todos. Así, Levinas identifica todo lenguaje de lo *dicho* como una forma de metaforización.

Mostramos que el autor busca un lenguaje previo a la tematización en la que pueda manifestarse el otro en su alteridad y que, por lo tanto, respete su condición de distinto e irreductible. Es por esto por lo que el lenguaje como *decir* funge de motor de arranque de cualquier tematización, metáfora y retórica. El otro se da aquí en donde la retórica aún no ha significado el mundo y lo ha vuelto irreal.

No obstante, a partir de la retórica latina, y específicamente desde San Agustín, hemos tanteado una revalorización de esta que pueda sortear la crítica de Levinas. Hemos mostrado que el sentido del *movere* en la retórica tiene un vínculo especial con la manifestación del otro en la medida en que el “no matarás” proferido por el otro *mueve* a actuar y exige hacer aquello que se *debe* hacer. Además, es en el otro levinasiano que se abre la posibilidad de la verdad, pues justamente en él se origina el lenguaje; este primer mandato ético consagra el diálogo entre los individuos. Por lo tanto, al identificar epifanía ética y retórica se identifican también el persuadir y el enseñar, puesto que el otro, como orador, es también un maestro. Persuadir y enseñar van de la mano, ya que la retórica que conmueve y busca la acción es el *modo* de aparición y de llamado del otro.

De este modo, se ha imbricado la filosofía de San Agustín y de Levinas haciendo relucir un nuevo sentido de la retórica que comparta tanto la posibilidad de dirigirse a otros por parte de un orador como de presentar un mandato ético que nos vuelva responsables del otro como otro.

Finalmente, considerar a la retórica como un componente de la filosofía levinasiana nos permite tantear la idea de que haya una dimensión fundamentalmente ética en la persuasión y, por lo tanto, abre un espacio investigativo de una fenomenología de la retórica.

7. Referencias bibliográficas

- Aristóteles (2021): *Retórica*, Madrid, Alianza.
- Arnett, R. (2017): *Levinas's Rhetorical Demand. The Unending Obligation of Communication Ethics*, Carbondale, Southern Illinois University Press.
- Bailhache, G. (1994): *Le sujet chez Emmanuel Levinas. Fragilité et subjectivité*, Paris, PUF.
- Bianchi, G. (2019): *Lévinas e la difesa dell'interiorità*, Milano, Mimesis.
- Cicerón. (1991): *El orador*, Madrid, Alianza.
- Ciocan, C & Hansel, G. (2005): *Levinas concordance*, Dordrecht, Springer.
- Derrida, J. (1989): “Violencia y metafísica”, en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Ántropos.
- Gutiérrez, C. (2012): “La filosofía sin mundo de Emmanuel Lévinas”, *Revista de filosofía (Chile)*, 68, pp. 103-114. <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/132128>
- Heidegger, M. (1986): *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer.
- Husserl, E. (2012): *Cartesianische Meditationen*, Hamburg, Meiner.
- Hyde, M. (2001): *The Call of Conscience. Heidegger and Levinas, Rhetoric and the Euthanasia Debate*, Columbia, The University of South Carolina Press.
- Inukai, T. (2018): “The Status of Saying: Witness against Rhetoric in Levinas's Philosophy”, *Religions* 9 (12), pp. 410, <https://doi.org/10.3390/rel9120410>
- Janicaud, D. (2009): *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, Editions de l'Éclat.

- Katz, C. (2005): “Levinas—between philosophy and rhetoric: The ‘teaching’ of Levinas’s scriptural references”, *Philosophy and Rhetoric* 38 (2), pp. 159-171, <https://www.jstor.org/stable/40238212>
- Kanaan, H. (2012): *Visage(s) une autre étique du regard après Levinas*, Paris, Éditions de l’éclat.
- Krewani, W. (2006): *Es ist nicht alles unerbittlich. Grundzüge der Philosophie E. Lévinas’s*, München, Alber.
- Lausberg, H. (1967): *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura, II*, Madrid, Gredos.
- Levinas, E. (1987): *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme.
- Levinas, E. (2001a): “El rostro y la primera violencia. Una conversación sobre fenomenología y ética”, en *La huella del otro*, Ciudad de México, Taurus.
- Levinas, E. (2001b) “Ideología e idealismo”, en *De Dios que viene a la idea*. Madrid: Caparrós. 2001. 19-32.
- Levinas, E. (2001c): “Libertad y mandato”, en *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*, Madrid, Trotta.
- Levinas, E. (2002): “Lenguaje cotidiano y retórica sin elocuencia”, en *Fuera del sujeto*, Madrid, Caparrós.
- Levinas, Emmanuel. (2004): “El lugar y la utopía”, en *Difícil libertad*, Buenos Aires, Lilmod.
- Levinas, E. (2006a): *De la existencia al existente*, Madrid, Arena.
- Levinas, E. (2006b) *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin. 2006.
- Levinas E. (2006c) “Modelo de Occidente”, en *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*, Buenos Aires, Lilmod.
- Levinas, E. (2012): *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme.
- Levinas, E. (2014): “Violencia del rostro”, en *Alteridad y Trascendencia*, Madrid, Arena.
- Levinas, E. (2015a): *Ética e infinito*, Madrid, Machado.
- Levinas, E. (2015b): “La metáfora”, en *Escritos inéditos 2. Palabra y silencio y otros escritos*, Madrid, Trotta.
- Levinas, E. (2019a): *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra.
- Levinas, E. (2019b): “La humanidad es bíblica”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 36 (2), pp. 557–566, <https://doi.org/10.5209/ashf.63334>
- Levinas, E. (2020): “Entrevista con Emmanuel Levinas por Florian Rötzer en 1986”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37 (1), pp. 135-141, <https://doi.org/10.5209/ashf.66211>
- Marion, J.L. (2012): *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*, Paris, Vrin.
- Mortara, B. (1991): *Manual de retórica*, Madrid, Cátedra.
- Murray, J. (2003): “The face in dialogue: Emmanuel Levinas and rhetorics of disruption and supplication”, *Southern Journal of Communication* 68 (3), pp. 250-266.
- Platón. (1988): *Fedro*, Madrid, Gredos.
- Pujante, D. (2003): *Manual de retórica*, Madrid, Castalia.
- Ricœur, P. (2006): *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo xxi.
- Romo, F. (2005): *La retórica. Un paseo por la retórica clásica*, Madrid, Montesinos.
- San Agustín. (1959): *Obras de San Agustín, XV*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Schnell, A. (2010): *En face de l’extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Paris, Vrin.
- Testard, M. (1958): *Saint Augustin et Cicéron. Cicéron dans la formation et dans l’oeuvre de Saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes.

- Urabayen, J. (2005): *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*, Navarra, Eunsa.
- Vásquez, M. (2008): “El precio de la justicia. La retórica hiperbólica de E. Lévinas”, en A. Martos (ed.) *Emmanuel Lévinas. La filosofía como ética*, Valencia, PUV.