

## Sobre la dimensión ética-metafísica del lenguaje en Emmanuel Levinas

María Soledad Ale

**Sesión:** Sábado 18 de junio, de 9.30 a 13 horas

Facultad de Derecho - 25 de Mayo 471

**Fecha tope para la presentación de Críticas-Cuestiones-Comentarios:** 15 de junio

El Proyecto “República, escuela y democracia” se articula en tres módulos: I. Cuestiones fundamentales de Antropología política, II. Metamorfosis histórica de república, escuela y democracia: A. Itinerario conceptual y simbólico, y III. Metamorfosis histórica de república, escuela y democracia, B. Itinerario histórico y textual. El informe de lectura que ahora nos ocupa pertenece al segundo módulo, apartado A. Itinerario Conceptual y Simbólico, Drama Histórico de Paideia/Politeia, De la tragedia *arjeológica* al diálogo *esjatólogo* en la modernidad moderna del *homo patiens* (*demens o amans*). Esta lectura del texto de Levinas se ubica entre las respuestas posibles a la pregunta “¿Qué es la ética?” desde una consideración del ser humano en tanto que ser hablante.

¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía y a la existencia humana en general? ¿Por qué un objeto tiene necesidad de ser identificado con un nombre para llegar a ser significativo? ¿Toda significación es intencional o existe alguna excedencia en ella? ¿Qué significa tener un sentido? En el presente trabajo nos proponemos bosquejar la respuesta que Emmanuel Levinas brinda a estos interrogantes. Para ello, intentaremos dilucidar el trasfondo ético y metafísico que nuestro autor supone que posee el lenguaje. Comenzaremos con algunas consideraciones preliminares necesarias sobre la crítica que Levinas dirige a la ontología tradicional y luego, intentaremos explicar en qué sentido presenta a la ética como la filosofía primera o metafísica. Nos centraremos, a partir de allí, en la consideración levinasiana del lenguaje en su dimensión ética-metafísica primeramente en *Totalidad e infinito*<sup>1</sup> y luego, en su formulación profundizada expuesta en *De otro modo*

---

<sup>1</sup> E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. de Daniel Guillot, Ed. Sígueme, Salamanca, 2006. Sigla: *TI*.

que ser o más allá de la esencia.<sup>2</sup> Sobre ésta última obra, nos detendremos en el análisis que nuestro autor realiza sobre el Dicho y el Decir, como dos categorías que precisan la comprensión por un lado ontológica y por otro lado ética-metafísica del lenguaje, y las relaciones necesarias que se establecen entre ambas.

### **Crítica a la ontología**

En *TI* Levinas critica la ontología por determinar conceptualmente al ser como Totalidad y en consecuencia, negar o neutralizar la alteridad o trascendencia. En efecto, sostiene que la historia de la filosofía puede ser interpretada como una tentativa de síntesis universal, una reducción de toda experiencia a un Todo-Uno conceptual pensado por una conciencia que engloba al mundo y deviene así pensamiento absoluto sin dejar nada fuera de ella.<sup>3</sup> Lo que queda fuera de la totalidad ideal pensada por un sujeto, lo que no se amolda o integra en el sistema inmanente, lo que no se reduce a este Todo-Uno, es decir, la exterioridad, lo múltiple o lo trascendente, ha de ser pensado, desde esta óptica ontológica, como algo incomprensible e irracional<sup>4</sup>, o en definitiva, como un aspecto negativo del ser.

En contraposición a este monismo postulado por la ontología tradicional, nuestro autor parte de la experiencia y descripción de lo dado y así, afirma la existencia plural del ser. Nos dice: “El ser se produce como múltiple y como *escindido* en Mismo y en Otro. Esta es su estructura misma.”<sup>5</sup> Hemos de añadir aquí que esta producción del ser como

---

<sup>2</sup> E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. de Antonio Pintor Ramos, Ed. Sígueme, Salamanca, 2003. Sigla: *DOMS*.

<sup>3</sup> Comentando la obra de Franz Rosenzweig, quien fuera su maestro intelectual y a quien considera pionero en la crítica a la filosofía de la totalidad por la reducción conceptual que implica, Levinas afirma: “Todo se reduce, en efecto, para la cosmología antigua, al mundo; para la teología medieval, a Dios; para el idealismo moderno, al hombre. Esta totalización desemboca en Hegel: los seres no tienen sentido si no es a partir del Todo de la historia, que mide la realidad y engloba a los hombres, los Estados, las civilizaciones, el pensamiento mismo y a los pensadores. La persona del filósofo se reduce a ser un momento del sistema de la verdad.” E., Levinas, *Difícil libertad*, Caparrós, Madrid, 2004, p. 235. En efecto, para esta visión totalizante de la realidad, el individuo sólo cuenta bajo el criterio de su aportación al conjunto, pero no por sí mismo.

<sup>4</sup> “Desde Parménides, pasando por Plotino, [...] la multiplicidad aparecía unida en una totalidad cuya multiplicidad no podía ser más que apariencia, por otra parte inexplicable”. *TI*, p. 126.

<sup>5</sup> *TI*, p. 278. Cursivas añadidas. El concepto metafísico de separación juega aquí un papel clave. La separación que mantiene la distancia radical entre el Mismo y el Otro impide la reconstrucción de la totalidad teórica, dado que por su absoluta trascendencia, el Otro se resiste a ser integrado en un pensamiento sinóptico. Hablar

múltiple y como dividido en Mismo y Otro ocurre en la relación social.<sup>6</sup> En efecto, para él, existen dos tipos de seres, separados metafísicamente entre sí e irreductibles conceptualmente entre sí. Por un lado, lo que denomina “Mismo” (también llamado mismidad o yo) se refiere al sujeto en primera persona del singular, egoísta, aspirante al gozo y a la autosuficiencia y empeñado por permanecer en su propio ser, según el *conatus essendi* espinosiano.<sup>7</sup> Por otro lado, lo que Levinas denomina “Otro”, que es lo absolutamente trascendente, exterior, anterior e irreductible al Mismo, a toda razón y a todo sistema.<sup>8</sup>

De acuerdo con Levinas, entre el Mismo y el Otro se establece una relación intersubjetiva que es el fundamento de la socialidad o moralidad. Dicha relación es irreductible a la Totalidad conceptual que pretende construir la ontología, puesto que la experiencia del cara-a-cara rompe el englobamiento clausurante –totalizante y totalitario– de la mirada teórica. Ella se abre, a modo de responsabilidad, sobre el otro hombre, que es por sí mismo conceptualmente inenglobable; ella conduce a lo exterior, a lo trascendente, sin que sea posible sustraerse a la responsabilidad que impone.<sup>9</sup> Levinas denuncia que “la filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción del Otro al Mismo, por mediación de un término medio que asegura la inteligencia del ser.”<sup>10</sup> La neutralización del Otro, que llega a ser ‘tema’ u ‘objeto’ equivale precisamente a su reducción al Mismo. Objetivar, tematizar, o conocer ontológicamente significa aquí quitarle al Otro su alteridad.<sup>11</sup> Nuestro autor advierte sobre la violencia que implica tal reducción ontológica: “La tematización y la conceptualización, por otra parte inseparables, no son una relación de

---

de separación metafísica entre los seres significa hablar de ruptura de la totalidad teórica, porque el Otro trascendente es refractario y desbordante de lo conceptual.

<sup>6</sup> *TI*, p. 303.

<sup>7</sup> *Conatus essendi* es el principio filosófico postulado por Baruj Spinoza, según el cual el ser procura perseverar en su propio ser. Levinas parte de esta fórmula para definir al ser-para-sí de la ontología tradicional concernido sólo por sí mismo, y por tanto indiferente ante la alteridad o trascendencia.

<sup>8</sup> “La alteridad metafísica designa la distancia, desborda el concepto, deja atrás la concepción: la idealización que la hace posible es un pasar sobre el límite, es decir, una trascendencia, pasar a lo otro, absolutamente otro.” *TI*, p. 65.

<sup>9</sup> Cf. E. Levinas, presentación de la edición castellana de *TI*, p. 10.

<sup>10</sup> *TI*, p. 67.

<sup>11</sup> Cf. *TI*, p. 67-68.

‘paz’ con el Otro, sino supresión o posesión del Otro.”<sup>12</sup> La ontología o filosofía de la totalidad deviene así, raíz del idealismo, en tanto filosofía del yo o egología, puesto que el “yo pienso” deviene en un “yo puedo” cuyo poder tiende a apropiarse arbitrariamente del Otro. Por ello según Levinas, la ontología, como filosofía primera, es una filosofía del poder del Mismo sobre el Otro, cuya mirada globalizante y reductora conduce al origen mismo de toda inmoralidad e injusticia<sup>13</sup> puesto que no respeta la absoluta trascendencia del Otro.

### **La ética como filosofía primera o metafísica**

La verdadera filosofía primera, en cuanto relación entre el Mismo y el Otro, no es pues la ontología, que reduce el Otro al Mismo, sino antes bien, la ética puesto que cuestiona el ejercicio del Mismo. Levinas equipara así filosofía primera o metafísica con ética. La ética no constituye una rama determinada de la filosofía, sino que es la filosofía primera misma, es metafísica.<sup>14</sup> “La metafísica, la trascendencia, el recibimiento del Otro por el Mismo, del Otro por Mí, se produce concretamente como el cuestionamiento del Mismo por el Otro, es decir, como la ética que realiza la esencia crítica del saber. Y como la crítica precede al dogmatismo, la metafísica precede a la ontología”<sup>15</sup>, dice Levinas. La ética posee así, en el pensamiento levinasiano, un alcance independiente y preliminar a la ontología: antes de realizar cualquier tipo de especulación o teorización sobre lo que sea el ser, me encuentro en sociedad con el Otro. De tal vínculo primordial no puedo desligarme: es a partir de la experiencia de la relación intersubjetiva o cara-a-cara con el Otro que

---

<sup>12</sup> *TI*, p. 70.

<sup>13</sup> Cf. E. Levinas, “El sufrimiento inútil”, en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en el otro*, Pretextos, Valencia, 2001, p. 123.

<sup>14</sup> *TI*, p. 308. Philippe Nemo afirma en su introducción a una obra que recoge una serie de entrevistas con nuestro autor: “Emmanuel Levinas es el filósofo de la ética, sin duda el único moralista del pensamiento contemporáneo.” Cf. Emmanuel Levinas. *Ética e infinito. Diálogos con Philippe Nemo*, Fayard, France Culture, 2008, p. 7. Elogio supremo cuando se sabe que la “filosofía inicial” es aquella, como ya lo decía Aristóteles tanto en su *Metafísica* como en su *Ética a Nicómaco*, a partir de la cual las otras ramas de la metafísica cobran sentido.

<sup>15</sup> *TI*, p. 67. “El recibimiento del otro es, *ipso facto*, la conciencia de mi injusticia: la vergüenza de sí que la libertad experimenta. Si la filosofía consiste en saber de un modo crítico, es decir, en buscar un fundamento a su libertad, en justificarla, comienza con la conciencia moral en la que lo Otro se presenta como el Otro y en la que se invierte el movimiento de la tematización. Pero esta inversión no conduce a “conocerse” como tema señalado por el otro; sino a someterse a una exigencia, a una moralidad.” *TI*, p. 109.

comienza el saber del ser u ontología. Por ello la metafísica entendida como ética es anterior y fundante de la ontología. Nuestro autor insiste: “Si la ontología –comprensión, abarcamiento del ser- es imposible [...] es porque la comprensión del ser en general no puede *dominar* la relación con el Otro. Esta domina a aquella. No puede salirse de la sociedad con el Otro, aun cuando considere el ser del ente que él es. La comprensión del ser se dice ya al ente que vuelve a surgir detrás del tema en el que se ofrece. Ese “decir al Otro” –esa relación con el Otro como interlocutor, esta relación con un ente- precede a toda ontología. Es la relación última del ser. La ontología supone la metafísica.”<sup>16</sup>

### **La dimensión ética del lenguaje**

Veamos ahora más de cerca cómo la teoría levinasiana resignifica éticamente el funcionamiento del lenguaje. En orden a superar la ontología en tanto tradición filosófica dominante en occidente, acostumbrada a resolver los conflictos entre el Mismo y el Otro reduciendo éste a aquél, Levinas cree encontrar en el lenguaje una relación que verdaderamente respeta la alteridad del Otro. “Una relación entre términos que resisten la totalización, que se absuelven de la relación o que la precisan sólo es posible como lenguaje”<sup>17</sup>, afirma nuestro autor. El lenguaje, uno de los modos fundamentales en que se efectúa la relación social entre los hombres, rompe la totalidad teórica que pretende construir la ontología, en cuanto establece la relación auténtica con el Otro o, más exactamente, mi respuesta o responsabilidad por el Otro. El Otro me interpela, me llama, se impone desde su miseria y desde su desnudez, desde su hambre, sin que yo pueda hacer oídos sordos a su llamada, dice Levinas. De suerte que, en su llamada, el Otro que me interpela no limita sino que promueve mi libertad al suscitar mi bondad y responsabilidad. Que el Otro me llame y que, ante su llamada, yo no pueda no responder; que por otro lado, por expresar una palabra, yo me dirija y me abra al Otro, son hechos que indican la función o esencia ética del lenguaje anterior a toda teorización neutra sobre el ser. El lenguaje, en

---

<sup>16</sup> *TI*, p. 71. Ver también, *TI*, 214.

<sup>17</sup> *TI*, 99. En otro pasaje reitera: “La diferencia absoluta, inconcebible en términos de lógica formal, sólo se instaura por el lenguaje. El lenguaje lleva a cabo una relación entre términos que rompen la unidad de un género. Los términos, los interlocutores, se absuelven de la relación o siguen siendo absolutos en la relación.” *TI*, p. 208.

tanto relación entre seres interpelantes y responsoriales, antecede a todo conocimiento y toda teorización sobre el ser en general.

El lenguaje no se origina de un pensamiento solitario preexistente, que sólo tendría la función servil de traducir al exterior o de universalizar sus movimientos interiores.<sup>18</sup> Si bien conforma un sistema de signos y sirve como instrumento cuya importancia y utilidad no se puede subestimar, el lenguaje no puede empezar sin la relación fundante del cara-a-cara. Así, el lenguaje condiciona la violencia del pensamiento conceptual que reduce el Otro al Mismo, porque se relaciona con lo que ningún pensamiento o conciencia podría contener, es decir, con la alteridad del otro o su absoluta trascendencia. “El lenguaje no funciona en el interior de una conciencia, sino que me viene del otro y repercute en la conciencia al cuestionarla”,<sup>19</sup> sostiene nuestro autor. De este modo, el lenguaje instaaura la ética y ofrece nuevos poderes al Mismo: ya no el poder de posesión o supresión del Otro, sino que por el contrario, el poder de recepción, de don, de manos llenas, de hospitalidad al otro.<sup>20</sup>

### **Lo Dicho y el Decir**

En este punto el pensamiento levinasiano se topa con una dificultad, que suscitó severas críticas a *TI*. En efecto, se acusa a Levinas por criticar la ontología *utilizando un lenguaje ontológico*, y por ende, no superar el sistema al que se opone. El problema es el siguiente: si la relación ética precede a la ontología o al saber del ser, pero es, sin embargo, asumida por el discurso ontológico (de hecho, hablamos de ella utilizando conceptos articulados entre sí) ¿no es entonces el discurso sobre la relación ética algo que en sí mismo pertenece al orden del saber? Para responder a las críticas recibidas e intentar salvar la paradoja, Levinas introduce en su obra de madurez, *DOMS*, la distinción entre dos términos técnicos: lo *Dicho* y el *Decir*.

### **Lo Dicho (*le Dit*)**

---

<sup>18</sup> *TI*, 214.

<sup>19</sup> *TI*, p. 218.

<sup>20</sup> *Ibíd.*

Según nuestro autor, desde el punto de vista de la gramática y la lógica formal, el lenguaje se presenta como un sistema de signos gobernado por leyes internas de coherencia que transmiten significaciones, designan cosas y acontecimientos, o que se refieren a entidades ya identificadas predicando sus posibles relaciones. Tales significaciones, denominaciones y predicaciones permiten el intercambio de información de una manera neutra, gobernados por la lógica anónima del ser. Tal es el ámbito ontológico de lo Dicho, que se despliega bajo el lenguaje apofántico, es decir, aquel que se presenta bajo el modo de la afirmación, negación o contradicción, y que se caracteriza por identificar, tematizar u objetivar. En palabras de Levinas: “el lenguaje como Dicho puede concebirse como un sistema de nombres que identifica entidades y, en consecuencia, como un sistema de signos que duplica los entes que designan substancias, acontecimientos o relaciones mediante sustantivos o distintas partes del discurso derivadas de los sustantivos que designen identidades; en suma, que *designen*.”<sup>21</sup>

La designación de un ser por un sustantivo lo identifica como un “algo”, que en adelante permanece inmóvil y fijo en la corriente constante de tiempo y puede ser representado. Capturar un ser con un sustantivo constituye una suerte de consagración, sin la cual tal ser no sería lo que es.<sup>22</sup> Sin embargo, el Dicho no se agota sólo con sustantivos, sino que también los verbos pertenecen a sus posibilidades de proclamación. Los verbos, a diferencia de los sustantivos, no inmovilizan a los seres, sino que gracias a ellos, el cambio de los seres como un proceso de temporalización se vuelve aparente y audible. En un verbo podemos oír la vibración de la sensibilidad, los modos de la esencia, la advercialidad de los seres, los modos en los que las cosas y los sucesos ocurren en tanto modificaciones del despliegue en curso. Un sustantivo no basta para decir lo que pasa o cuál sea el caso. El ser de lo que hay –por ejemplo, la esencia temporal de las cosas, relaciones y sucesos- necesita la predicación apofántica para volverse perceptible.

En este marco, el vocablo *ser* puede ser utilizado para nombrar un ente determinado o la totalidad de todos los entes, pero puede también ser utilizado como un verbo, para indicar el proceso del ser, el cual debe ser entendido como la esencia activa y transitiva,

---

<sup>21</sup> *DOMS*, p. 90.

<sup>22</sup> *DOMS*, p. 84.

gracias a la cual los entes son, de diversos modos, lo que ellos son.<sup>23</sup> Levinas cuestiona en este punto la anfibología o ambigüedad que implica la ontología, donde el ser y el ente pueden tomarse como términos equivalentes o sinónimos: en el lenguaje como Dicho, el verbo ‘ser’ se identifica con la esencia o temporalización, de modo que *casi* se muestra como un ente. “En el verbo de la apofansis, que es el verbo propiamente dicho, el verbo *ser* resuena y se escucha como la esencia.”<sup>24</sup> Levinas critica que “la propia ontología fundamental, que denuncia la confusión del ser y del ente, habla del ser como un ente identificado. Con ello, la mutación resulta ambivalente, pues toda identidad nombrable puede transmutarse en verbo.”<sup>25</sup>

Esta vacilación del lenguaje entre sustantivo y verbo lo caracteriza como logos, apofansis, sistema de signos anónimos, o Dicho. Pero el lenguaje es para Levinas, sin embargo, más que de lo que es, o puede ser Dicho. Si bien denominar cosas y predicar sobre ellas constituyen algunas de las funciones más básicas del lenguaje, ello no significa que éstas sean las más importantes ni fundamentales de todas. La designación del lenguaje por medio de sustantivos y verbos presupone una socialidad precedente.

Nuestro autor afirma: “La palabra es nominación tanto como denominación o consagración de ‘esto en tanto que esto’ o de ‘esto en tanto que tal’; se trata de un decir que es también *entendimiento* y *escucha* absorbidas en lo *dicho*: obediencia en el seno de un querer (‘pretendo decir esto o aquello’), kerigma en el seno de un *fiat*. Antes de toda receptividad- un *ya dicho* anterior a las lenguas expone la experiencia o la significa (propone y ordena) en todo los sentidos del término, ofreciendo así a las lenguas históricas, habladas por los pueblos un lugar, permitiéndoles orientar y polarizar la diversidad de lo tematizado a su gusto.”<sup>26</sup> Así, la designación kerigmática no es resultado de un acuerdo o convención en las lenguas históricas, sino que se remiten a un *ya dicho* en el que adquieren su función de signo. El entender y el escuchar pasivo de lo *ya dicho* provienen de una socialidad primera y fundante que trasciende el sistema de los signos. En efecto, las cosas adquieren una significación racional y no solamente de uso, porque Otro está asociado a

---

<sup>23</sup> *DOMS*, p. 83.

<sup>24</sup> *DOMS*, p. 92.

<sup>25</sup> *DOMS*, p. 94.

<sup>26</sup> *DOMS*, p. 85.



mis relaciones con ellas. Al designar una cosa, la designo para otro. Utilizar un signo no se limita pues al hecho de sustituir la relación directa con una cosa, por una relación indirecta, sino que permite convertir las cosas en *ofrendables*, desprenderlas de mi uso, alienarlas, volverlas exteriores. Así, la cosa llega a ser tema, por mí para el Otro. Tematizar es ofrecer el mundo a Otro por la palabra. Levinas afirma que la auténtica objetividad resulta, de este modo, correlativa a la relación con el Otro. Al hablar no transmito al otro lo que es objetivo para mí: lo objetivo sólo llega a ser objetivo por la comunicación.<sup>27</sup> Esto nos conduce a desarrollar la noción levinasiana del Decir.

### **El Decir (*le Dire*)**

El punto de partida de la crítica levinasiana a la interpretación ontológica del lenguaje como Dicho, es el hecho ordinario de que toda palabra es siempre dicha *por* alguien *para* alguien. Levinas no define el *Decir* de manera lingüística, sino por la exposición y el ofrecimiento del Mismo al Otro: ante la cercanía o proximidad del otro, no tomo una actitud contemplativa, sino que tomo la palabra y le respondo. Así, mientras mi Decir constituye el acto por el cual yo me expongo al otro, el Decir del otro apunta a su interpelación a hacerme responsable de él. “Anterior a los signos verbales que conjuga, anterior a los sistemas lingüísticos y a las cosquillas semánticas, prólogo de las lenguas, [el Decir] es proximidad de uno a otro, compromiso del acercamiento, uno para el otro, la significancia misma de la significación.”<sup>28</sup> El Decir como lenguaje constituye un orden anterior al ser y al saber, que remite a la responsabilidad del uno-por-el-otro.

Así, desde esta óptica de la dimensión ética-metafísica del lenguaje, Levinas se opone al idealismo respaldado por la ontología y propone la primacía del Decir respecto de lo Dicho. Nos dice: “El ‘ser’ no será, por tanto, la construcción de un sujeto cognoscente, al contrario de lo que pretende el idealismo. El sujeto que se abre al pensamiento y a la verdad del ser [...] lo hace por un camino del todo diferente a aquel que permite ver al sujeto como ontología o inteligencia del ser. El ser no procederá de este conocimiento. Este no-proceder-del-conocimiento tiene un sentido totalmente distinto de lo que supone la ontología. Ser y conocimiento, ambos unidos, significarían dentro de la *proximidad* del otro

---

<sup>27</sup> *TI*, pp. 222-223.

<sup>28</sup> *DOMS*, p. 48.

y dentro de una cierta modalidad de mi *responsabilidad* para con el otro; es de esta respuesta de donde procede toda cuestión, de este Decir anterior a lo Dicho.”<sup>29</sup>

El lenguaje no es sólo ni tampoco primariamente Dicho, enunciación, apofansis o expresión, sino fundamentalmente Decir, *comunicación* y abertura a otro, ruptura de la soledad de una autoconciencia.<sup>30</sup> Que yo hable significa que puedo trascenderme; es por medio del lenguaje que establezco una relación con aquello que está fuera o más allá de mí. Al respecto, Levinas afirma: “El lenguaje, por el cual un ser existe *para otro*, es su única posibilidad de existir una existencia que es más que su existencia interior.”<sup>31</sup> Hablar significa siempre un exponerme: la palabra es aquello que me libera de la cárcel de mi yo solitario, y me abre al otro. Hablando o escribiendo, siempre dirijo mis palabras –y a mí misma- a alguien: hablo a otra persona que supongo que me oye. Incluso si hablo o escribo para mí misma, yo, oyente o lectora de mis palabras, difiero de mí misma en tanto oradora o escritora. La estructura básica del lenguaje implica entonces, una relación necesaria entre alguien uno y alguien Otro, por el cual el yo, reconoce al otro como alguien fuera de sí mismo y posibilita el paso del monólogo solipscista al diálogo auténtico. Todo el discurso anónimo de la teoría de la gramática y la semiótica se deriva de esta relación intersubjetiva fundamental que implica el lenguaje.

El Decir constituye, como señalamos, uno de los eventos más corrientes y básicos de la vida de todos los días y la raíz de toda civilización, y se manifiesta tanto en la comunicación, como en instituciones sociales, códigos morales, ciencia, técnica, filosofía, religión, etc. ¿Pero por qué, inquiere Levinas, toda la atención filosófica ha sido tradicionalmente puesta sólo en lo Dicho, sin tematizar el Decir, a través del cual y *en* el cual lo Dicho existe?

---

<sup>29</sup> *DOMS*, p. 72. Cursivas añadidas.

<sup>30</sup> La diferencia entre el Decir y lo Dicho no resulta de una diferencia de dos especies pertenecientes a un mismo género o de una contradicción dialéctica como aquella que se da entre el ser y el no-ser. Se trata más bien de una separación y, simultáneamente, de una relación íntima entre dos dimensiones que no pueden ser sintetizadas o integradas en una totalidad.

<sup>31</sup> *TI*, p. 200. Cursivas añadidas. Es reconocida por parte de Levinas la deuda respecto del pensamiento de Franz Rosenzweig: éste afirma en relación a la palabra que “el hablar [...] vive por sobre todo de la vida del *otro*, [...] mientras que el pensar es siempre algo solitario”. *El Nuevo Pensamiento*, trad. Ángel E. Garrido Maturano, Ed. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2005, p. 33.

Una respuesta a estas preguntas es que el Decir resiste a convertirse en tema. La misma estructura de la tematización convierte a cada ser en un Dicho, es decir, en un ser que es identificado como un fenómeno en el contexto de un discurso o relato. Según nuestro autor el Decir no constituye un elemento de tal contexto; significa un texto y un contexto, pero permanece *fuera* de ellos precediendo todo Dicho, y por lo tanto, todas las lenguas particulares de la historia, como lo apuntamos antes. ¿Pero de qué manera el Decir precede lo Dicho? La respuesta levinasiana consiste en vincular el Decir con un tiempo pasado irrecuperable. El Decir proviene de un pasado que nunca puede convertirse en un presente contemporáneo a mí. Se trata de un pasado inmemorial o pre-originario, que funda la relación de la cual surge toda intersubjetividad y contacto social entre humanos.<sup>32</sup> Por ello el Decir no puede ser tratado como causa, fundamento o *arjé* en los horizontes de la ontología y la fenomenología.

Lo esencial del Decir está en su *intención trascendente* que desborda toda estructura de correlación *noesis-noema*.<sup>33</sup> El Decir es el acontecimiento mismo de la *trascendencia*: el acontecimiento de una relación que precede y condiciona todo tipo de intencionalidad, en el cual ofrezco todo mi identificar y verbalizar, esto es, todo mi mundo objetivo, a alguien que no es una parte, un momento o suceso dentro de ese todo. El Decir no puede volverse nunca un tema o noema porque su estructura es radicalmente diferente de ésta, en tanto que establece un *contacto* y una *proximidad* con el Otro, que no son ni formas de conocimiento ni temas posibles de una teoría. En efecto, hablar a alguien es radicalmente diferente de tratarlo como el noema de una intención mía. El otro a quien hablo no está al frente mío como un fenómeno al que pueda observar, estudiar, analizar, sobre el cual puedo reflexionar, sino como alguien hacia quien ofrezco algo que he observado, estudiado, reflexionado, o escrito. Por supuesto, puedo tomar las medidas del cuerpo de alguien, mirar

---

<sup>32</sup> En el Decir, estoy expuesto a una orientación que no depende de una elección mía. Levinas resalta la idea de que el ser humano no es autonomía absoluta. En contra del dogma de una libertad original y originaria, y en contra de ciertos pensadores actuales que la abolen totalmente, Levinas demuestra que las obligaciones de mi responsabilidad no provienen de ninguna decisión o convención que origine en mí mi voluntad. Incluso antes que pueda pensar, elegir o aceptar libremente, soy responsable. Mi responsabilidad por los otros ha empezado antes de que tome conciencia de mi propio ser. Antes de mi capacidad de querer y elegir, existe en mí una *pasividad* más profunda. La subjetividad humana ha sido determinada precisamente por este pasado inmemorial que no fue jamás y jamás será presente.

<sup>33</sup> Cf. *TI*, p. 55.

el color de sus ojos, apreciar la forma de su nariz, etc., pero estas observaciones no guardan relación con el hecho de hablar a alguien o ponerse cara a cara con él. El fenómeno visto al mirar el color de los ojos de alguien o las peculiaridades de la anatomía de un individuo, pertenece al universo de seres que puede ser descrito por una fenomenología, pero el otro a quien hablo no es un fenómeno, y *mi relación con él o ella no tiene la estructura de la intencionalidad*. Observar o tratar al otro en el modo que sería apropiado para un fenómeno, impide que tenga un encuentro ético con esta persona. En cambio, si me sitúo al frente de un rostro que me mira y le hablo, me separo de la actitud identificadora y tematizante que es característica de un acercamiento teórico, técnico o estético. Si interpreto que una persona es un tipo particular de fenómeno, reduzco la alteridad del Otro a un elemento del universo temático o contexto, sobre el cual yo presido, dando lugar y función a todos los seres, relaciones y acontecimientos. El otro hacia el que me dirijo hablando o escribiendo no es pues, un elemento de ningún contexto; en la medida en que piense en fenómenos que tienen un lugar y una función en textos y contextos determinados por mí, el Otro en tanto Otro constituye una ausencia o un misterio en sí mismo. A diferencia del fenómeno que puedo observar, el Otro con el que me encuentro es *invisible*. Por ello, de acuerdo con Levinas, para quien la fenomenalidad es equivalente a la posibilidad de ser identificado y tematizado, el Otro no es un fenómeno, sino un *enigma*.

La fascinación occidental con la teoría y la tematización tiende a anular la trascendencia de la aparición del Otro del contexto de seres noemáticos. Esto explica por qué el Decir, y en general, el trasfondo ético del lenguaje como relación fundamental entre un ser humano y otro, es desvalorizado en nuestra civilización. La intencionalidad teórica es esencialmente inapta para tomar en serio esta experiencia corriente de la vida de todos los días; porque reduce el otro a los conceptos que de él me hago, y porque no puede hacer justicia al hecho de que las palabras siempre *son dirigidas por alguien hacia alguien*.

### **Desdecir el Decir**

El pensamiento levinasiano se enfrenta en este punto con otra paradoja. Si el Decir pre-original no puede ser tematizado como una clase de Dicho, ¿cómo es posible acercarse a él filosóficamente si no puede ser capturado por los métodos tematizantes y reflexivos propios de la tradición filosófica? Las descripciones, los análisis, las caracterizaciones, las

teorías, etc., son, de hecho, modos de identificación y tematización, y por lo tanto, de lo Dicho. Si el Decir no es un fenómeno, se plantea entonces la paradoja de cómo sea posible darle cabida dentro de la filosofía, o, en otros términos, cómo hablar filosóficamente –desde el Dicho- del Decir.

Levinas admite en *DOMS* que todo su discurso sobre el Otro, el Decir, la metafísica, la trascendencia, etc., traiciona estos no-objetos tematizándolos. Al convertirse en tema, un discurso pierde el momento del Decir y, en consecuencia, aquello por lo cual su “significación” es significante. Reducido a un tema, el Decir es despojado de su sentido destinado *para* un oyente real o potencial, y de ese modo su significación es anulada. En tanto forma de conocimiento, la filosofía nombra lo que no es nombrable, y tematiza lo que no es tematizable. Pero, procediendo de este modo con aquello que desborda las categorías del discurso, la filosofía traiciona el Decir, porque aunque no sea tema o parte de un Dicho, lo trata necesariamente como si lo fuera. La subordinación del Decir al Dicho, al sistema lingüístico y a la ontología, es el precio que exige su manifestación. Que el Decir deba comportar un Dicho es una necesidad del mismo orden que aquella que impone una sociedad con leyes, instituciones y relaciones sociales. Se trata entonces de una traición que resulta sin embargo indispensable, en tanto que permite decir, -aun cuando fuese distorsionándola- la trascendencia, lo que está más allá del ser, lo otro que el ser. Levinas sostiene al respecto: “La tarea misma de la filosofía probablemente consiste en establecer si el Decir puede ser conducido a traicionarse al mostrarse en un tema, y si tal traición puede redimirse. ¿Se puede enunciar lo de otro modo que ser *sin* convertirlo en un ser de otro modo?”<sup>34</sup>

Por ello, Levinas se esfuerza por indicar un modo de escribir y de hablar filosóficamente sobre el Decir, sin simplemente reducirlo a una variedad de lo Dicho. Si bien lo Dicho constituye el punto de partida desde el cual intentamos dar una descripción y realizar un análisis sobre el Decir, Levinas pretende insinuar la *trascendencia* por la cual el Decir, previo a todos los Dichos, difiere de cualquier tema. Nuestro autor intenta salvar la paradoja de un discurso que precede todo discurso pero que, sin embargo, no puede ingresar en ninguno, defendiendo la necesidad del Decir alternativo (*dire* en el sentido de

---

<sup>34</sup> *DOMS*, p. 50.

permanecer), y desdecir (*dédire* en el sentido de negar) todo lo que puede ser dicho sobre el Decir. El lenguaje tematizante de lo Dicho tiene aparentemente dos posibilidades: además de identificar y, de algún modo, determinar los bordes de lo tematizable, determina también los bordes de lo que permanece “más allá” de lo tematizable. Dado que tal determinación implica necesariamente una negación con respecto a la esencia del fenómeno, implica una negación de todo lo que ha sido o deba ser dicho de un modo tematizante. Esta negación no es de carácter dialéctico, lo cual nos conduciría a una síntesis. Si fuera éste el método apropiado, la trascendencia, el Decir, el Otro, resultarían ser momentos de un pensamiento que tiene todos los aspectos presentes de un panorama identificado por una razón solitaria. Una reconciliación en la filosofía no es posible, si el concepto de reconciliación implica una vista sintética y sincrónica en la cual las dos dimensiones son entendidas como partes de un todo. Afirmar y negar, Decir (*dire*) y desdecir (*dédire*), ambos son necesarias para orientar nuestro pensamiento hacia una acertada relación con lo trascendente. Por ello, el Decir filosófico es un decir que se encuentra en la necesidad de desdecirse permanentemente. Mas como el Decir y el desdecir no pueden ser pensados ambos simultáneamente, su modo es la alternación. En lugar del tiempo sincrónico de la filosofía tradicional, la *diacronía* de las afirmaciones y negaciones sucesivas es la única posibilidad de ser acorde a lo que hay y ocurre. De acuerdo con Levinas, todo discurso debe resultar de deshacer el tejido que teje<sup>35</sup>, puesto que el lenguaje como Decir sólo es posible cuando la palabra renuncia a su función conceptual o tematizante de signo verbal y vuelve a su esencia de expresión, allí donde por la palabra alguien significa algo para alguien.

### **Conclusión**

Para concluir podemos responder, luego de este periplo por el pensamiento levinasiano, a las preguntas que nos introdujeron en este trabajo. Comencemos. ¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía y a la existencia humana en general? Desde el punto de vista levinasiano, la filosofía entera puede ser considerada como una reflexión que versa sobre el lenguaje, en tanto que en él se produce una relación intersubjetiva de naturaleza ética. Fundado en la experiencia del cara-a-cara o la socialidad con el prójimo, el lenguaje

---

<sup>35</sup> Así, sería Penélope, más que Parménides, el patrón de la filosofía. Cf. Adriaan T. Peperzak, *Beyond. The philosophy of Emmanuel Levinas*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1997, p 71.

instaura una relación en la cual los términos implicados permanecen separados entre sí, lo cual hace estallar la pretensión ontológica de reducir toda experiencia a una totalidad conceptual. El lenguaje funda una relación preliminar a toda ontología, en tanto tradición filosófica dominante en Occidente acostumbrada a reducir lo Otro al Mismo, esto es, a identificar al Otro como el noema de mi noesis, puesto que antes de estar en condiciones de especular sobre lo que sea el ser, me encuentro en sociedad con el otro, y en esa sociedad el otro me habla y yo le respondo. El lenguaje me inviste de una responsabilidad irrecusable por el prójimo: cara a cara con el otro, no puedo no responder a su llamada. Al contrario de la violencia que ejerce la ontología contra el Otro en cuanto que conceptualiza lo que se resiste a caber en cualquier concepto, y así, neutraliza su alteridad, Levinas cree encontrar en el lenguaje precisamente una relación de paz con el otro, en la cual el otro me interpela y suscita mi responsabilidad. Al expresar una palabra, rompo el encierro de mi autoconciencia, y me dirijo hacia lo que no contengo en mí, hacia lo que me trasciende, hacia aquel que no puedo englobar en un concepto.

Consideremos ahora el segundo interrogante planteado en nuestra introducción: ¿por qué un objeto tiene necesidad de ser identificado con un nombre para llegar a ser significativo? Cualquier ser tiene necesidad de ser designado con un nombre para cobrar sentido y ser identificado como un “algo” en el contexto de un discurso. Sin una designación, denominación o consagración por la asignación de un nombre, tal ser no sería lo que es. Así el lenguaje se presenta, desde el punto de vista de la gramática y la semiótica, como un sistema de signos anónimos que designa conceptualmente cosas y sucesos y predica relaciones entre ellos, que se rige por leyes internas de coherencia, y que transmite información neutra. Este es el ámbito de lo Dicho, cuya importancia para el intercambio de información resulta imprescindible. Sin embargo, Levinas hace notar que designar una cosa significa en último término, designarla *para otro*. Utilizar un signo para determinar lo que una cosa es, permite suspender mi uso exclusivo de ella y convertirla en ofrenda para el otro, volverla exterior a mí, para el otro. Hablar o expresarme por medio de signos, significa en definitiva, exponerme al otro. Es de la experiencia del cara-a-cara con el Otro, de un Decir pre-originario, que se deriva el lenguaje como Dicho o sistema de signos.

Como apuntamos en el desarrollo de nuestro trabajo, según Levinas lo esencial del Decir radica en su intención trascendente, que desborda toda estructura de correlación entre noesis y noema. El Otro que me llama y a quien respondo no es un fenómeno, y por lo tanto, no puede ser tratado con el noema de una intencionalidad mía. En el Decir asistimos al acontecimiento de la trascendencia, que precede toda intencionalidad de la conciencia objetivante, y por el cual establezco un acercamiento o proximidad con el Otro, que no constituyen ni formas ni temas de conocimiento posibles, sino que establecen un compromiso irrecusable para con el otro. De este modo, de acuerdo con nuestro autor, no toda significación es intencional, sino que existe una excedencia en ella, que es precisamente la significancia ética del uno-para-el-otro, de la cual deriva el sentido de la significación intencional. Al interrogante que resta por contestar, Levinas responde contundentemente: tener un sentido significa *ser para el otro*, responsable de él.