

Sobre la dimensión ético-metafísica del lenguaje en Emmanuel Levinas.

María Soledad Ale
Universidad Nacional de Tucumán.
IIGHI (CONICET-UNNE).

Introducción

Para que algo llegue a ser significativo, ¿debe ser identificado con un nombre? ¿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, analizaremos el trasfondo ético y metafísico que nuestro autor supone que posee el lenguaje. Comenzaremos con una breve consideración de la idea de “exposición pasiva” del sujeto, como condición para alcanzar un sentido ético. Nos centraremos, a partir de allí, en la consideración levinasiana del lenguaje en su dimensión ético-metafísica, primeramente en *Totalidad e Infinito*¹ y, luego, en su formulación profundizada expuesta en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.² De 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, ético-metafísica del lenguaje y las relaciones necesarias que se establecen entre ambas. Abordaremos nuestro trabajo partiendo del supuesto de que la exposición del sujeto produce el sentido ético en el lenguaje como Decir.

1. La exposición pasiva como condición del sentido ético.

Desde un plano fenomenológico, Levinas afirma que la subjetividad del sujeto no empieza consigo mismo, sino que, originariamente y como condición de cualquier conciencia intencional, es pasividad de la exposición al traumatismo y respuesta a la afección provocada por la alteridad del otro hombre. La exposición cobra una significación ética originaria, por un lado, porque pone de manifiesto que el sujeto es originariamente padecimiento en tanto que está -a su pesar- *pasivamente* ofrecido al otro (es decir, previamente a cualquier ejecución de un acto intencional, libre y volitivo) y, por otro lado,

¹ E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. de Daniel Guillet, Ed. Sígueme, Salamanca, 2006. Sigla: TI.

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

porque manifiesta los límites del poder del sujeto que no puede dar cuenta por sí mismo de su propio estar ofrecido y referido a la alteridad. Parafraseando a Descartes, podríamos formularlo de la siguiente forma: según Levinas, estoy expuesto, luego soy afectado, luego respondo, (dicho en otros términos: soy responsable, luego no soy indiferente frente a mi prójimo). En este marco, la función que Levinas atribuye a la ética es expresar esa susceptibilidad originaria y la significatividad trascendente que se dan en el sujeto, como acontecimientos fundantes de su subjetividad primordial, pero que, paradójicamente, no tienen su origen en él mismo sino que son exteriores tanto a él como al conjunto de significaciones sistemáticas que constituyen el ser del ente, y que son articuladas posteriormente por el discurso ontológico. En efecto, antes de realizar cualquier tipo de especulación o teorización ontológica, en tanto sujeto, me encuentro en sociedad con mi prójimo. Ante él, más que aparecer, comparezco. Estoy pasivamente obligado a darle una respuesta. Mi responsabilidad –a pesar mío– es la manera como el otro me incumbe –o me incomoda–, es decir, que me es próximo³.

2. La dimensión ética del lenguaje.

Levinas presenta en su obra de consagración, *Totalidad e Infinito*, una teoría que resignifica éticamente el funcionamiento del lenguaje, en tanto propone una reflexión filosófica sobre el lenguaje que parte del Otro y no del Mismo, en la que el Otro, que no puede renunciar a su alteridad, no sea tratado ni como tema ni como concepto. “Una relación entre términos que resisten la totalización, que se absuelven de la relación o que la precisan sólo es posible como lenguaje”⁴, afirma. 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 una relación ética con el Otro o, más exactamente, mi respuesta o responsabilidad por el Otro. Que el Otro me llame y que, ante su llamada, yo no pueda no responder; que por otro lado, por expresar una palabra, yo salga de mí mismo y me abra al Otro, son hechos que indican la función o esencia ética del lenguaje, anterior a toda teorización neutra sobre el ser. De este modo, el

³ E. Levinas, *De Dios que viene a la idea*, Caparrós, Madrid, 2001, p. 108. En adelante: DQVI.

⁴ TI, p. 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.

lenguaje instauro la ética y ofrece nuevos poderes al yo: ya no el poder de posesión o neutralización del Otro, sino, por el contrario, el poder de recepción, de don, de manos llenas, de hospitalidad.⁵

El lenguaje, que no funciona como un monólogo en el interior de mi consciencia, sino que me viene del otro y cuestiona mi consciencia⁶, me pone en relación con lo que ningún pensamiento podría contener, es decir, con la absoluta trascendencia del otro. En tal sentido, Levinas sostiene que el diálogo, contrariamente al saber, es un pensamiento de lo *desigual*, un pensamiento que piensa más allá de lo dado, como la paradoja cartesiana de la idea de lo Infinito en mí.⁷

Sin embargo, el pensamiento levinasiano se topa con una dificultad, motivo de severas críticas a *Totalidad e Infinito*.⁸ 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 ¿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, *De otro modo que ser o más allá de la Esencia*, la distinción entre dos términos técnicos: lo *Dicho* y el *Decir*.

2.1. Lo Dicho (*le Dit*).

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. Tal sistema de signos permite el intercambio de información de una manera neutra, gobernado por la lógica anónima del ser. Tal es el ámbito ontológico del lenguaje o de lo *Dicho*, que se despliega apofánticamente, es decir, por medio de la proposición y de la predicación. En palabras de Levinas: “el lenguaje como Dicho puede concebirse como un sistema de nombres que

⁵ *Ibíd.*

⁶ *TI*, p. 218.

⁷ *DQVI*, p. 198.

⁸ Cf. Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.

identifica entidades y, en consecuencia, como un sistema de signos que duplica los entes que designan sustancias, acontecimientos o relaciones mediante sustantivos o distintas partes del discurso derivadas de los sustantivos que designen identidades; en suma, que *designen*.”⁹

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.¹⁰ Sin embargo, el Dicho no se agota sólo en 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. Para volverse perceptible, el ser de las cosas necesita ser predicado apofánticamente.

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, gracias a la cual los entes son, de diversos modos, lo que ellos son.¹¹ 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.”¹² 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.”¹³

⁹ DOMS, p. 90.

¹⁰ *Ibid.*, p. 84.

¹¹ *Ibid.*, p. 83.

¹² *Ibid.*, p. 92.

¹³ *Ibid.*, p. 94.

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 y fundante que trasciende el sistema de signos.

En efecto, las cosas adquieren una significación racional y no solamente de uso, porque Otro está asociado a mis relaciones con ellas. Al designar una cosa, la designo para otro.¹⁴ 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 de 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.¹⁵ Esta significación ética originaria o esta condición comunicacional primera, a partir de la cual y sobre la base de la cual se gesta el proceso de lo Dicho (este verdadero pró-logo) constituye el sentido último de lo Dicho que Levinas intenta traer a la luz a través de la explicitación de la noción de Decir, a la que inmediatamente nos referiremos.

2.2. 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,

¹⁴ En contra de Platón, para quien pensar es dialogar en silencio consigo mismo, Rosenzweig afirma que cuando pienso, pienso para mí mismo, pero cuando hablo, hablo para otra persona.

¹⁵ *TI*, pp. 222-223.

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.”¹⁶ El Decir como lenguaje constituye un orden anterior al ser y al saber, que remite a la responsabilidad del uno-por-el-otro. De hecho, el Decir se constituye como un modo de significar, anterior a toda experiencia conceptual, en el que el sujeto brinda testimonio de su responsabilidad por el otro; como si frente al prójimo pronunciase: “heme aquí, vuestro servidor”.

Así, desde esta óptica de la dimensión ético-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 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.”¹⁷

El lenguaje no es sólo ni tampoco primariamente Dicho, enunciación, *apofansis* o expresión, sino que *acontece fundamentalmente* como Decir, *comunicación* y abertura a otro, ruptura de la soledad de una autoconciencia.¹⁸ El lenguaje no es un sistema, sino, en su origen primordial supuesto por todo sistema, un *acaecimiento*. 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”¹⁹. Hablar significa siempre un exponerme: la palabra es aquello que me

¹⁶ DOMS, p. 48.

¹⁷ DOMS, p. 72. Cursivas añadidas.

¹⁸ 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.

¹⁹ 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”, Franz Rosenzweig, *El Nuevo Pensamiento*, trad. Ángel E. Garrido Maturano, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2005, p. 33.

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 solipsista 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?

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 de mí. Se trata de un pasado inmemorial o pre-originario, que funda la relación de la cual surge toda intersubjetividad ética y contacto social entre humanos.²⁰ Por ello, el Decir no puede ser tratado como principio, causa, fundamento o *arjé* en los horizontes de la ontología y la fenomenología.

²⁰ 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, sino heteronomía. 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.

Lo esencial del Decir está en su *intención trascendente* que desborda toda estructura de correlación *noesis-noema*.²¹ 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 *nóema* 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 *nóema* de una intención mía. El otro a quien hablo no está en frente de mí 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 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 frente a 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, no tengo acceso al Otro, pues el Otro en tanto Otro constituye una ausencia o un misterio en sí mismo: el Otro es un ser sin contexto. A diferencia del fenómeno que puedo observar, el Otro con el que me encuentro es *invisible*. Por ello, de acuerdo con Levinas,

²¹ Cf. *TI*, p. 55.

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*.

2.3. Desdecir lo Dicho.

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 significativa. 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?”²²

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 indicar la *trascendencia* por la cual el Decir, previo a todos los Dichos, se testimonia en el Dicho, difiriendo 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, sometiendo todo Dicho a un desdecir que tiene la función negativa de poner en cuestión la capacidad de lo Dicho de ser una respuesta que absorba la interpelación que lo genera, y la positiva de mostrar cómo en lo Dicho permanece la huella del Decir que lo originó. 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 necesarios para orientar nuestro pensamiento hacia una acertada relación con lo trascendente. Por ello, el Dicho filosófico es un decir que se encuentra en la necesidad de desdecirse permanentemente. Mas, como lo Dicho y el desdecir no pueden ser pensados ambos simultáneamente, su modo es la alternación. En lugar del tiempo sincrónico de la filosofía tradicional y sistemática del lenguaje, la *diacronía* de las afirmaciones y negaciones sucesivas es la única posibilidad de ser acorde al modo mismo en que el lenguaje acaece. De acuerdo con Levinas, todo discurso debe resultar de deshacer el tejido que teje²³ (como Penélope), 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.

²² DOMS, p. 50.

²³ Así, sería Penélope, más que Parménides, el patrón de la filosofía. Cf. Adriaan T. Peperzak, *Beyond. The philosophy of Emmanuel Levinas*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1997, p 71.

El modo concreto en que lo Dicho que trata de Decir el Decir sin traicionarlo escapa a la paradoja de tematizar lo no tematizable radica en considerar lo Dicho como Decir, esto es, como llamado a la justicia, más que como sistema de justicia. La filosofía quiebra con la paradoja en cuanto el propio análisis filosófico que hace Levinas del Decir y que supone su traspaso a la esfera de lo Dicho es, antes que un análisis, ya en sí mismo un Decir, esto es: un llamado a no anquilosarnos en ningún Dicho y a recuperar en él el decir o, dicho de otro modo: la justicia –el análisis del Decir y su subsunción a un Dicho- consiste en mostrar que la justicia es imperfecta y, así, llamar a realizar una mejor justicia. En cuanto cumple ese cometido, en cuanto el análisis es en filosofía un análisis de la insuficiencia del análisis para dar cuenta del fenómeno que lo origina, la filosofía es para el otro, es sabiduría del amor *al servicio* del amor.

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 instaaura 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 *nóema* de mi *nóesis*, 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. *A contrario* de la violencia que ejerce la ontología contra el Otro, en cuanto 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, según Levinas, 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 *nóesis* y *nóema*. El Otro que me llama y a quien respondo no es un fenómeno y, por lo tanto, no puede ser tratado como el *nóema* de mi intencionalidad. 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 constituye ni forma ni tema de conocimiento posible, sino que establece un compromiso irrecusable para con él: el de ya siempre estar instado a responder. 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.

Resumen

Resumen: En el presente trabajo, nos proponemos hacer una lectura de la obra levinasiana que apunta a dilucidar la relación establece entre metafísica, ética y lenguaje, como tres pilares fundamentales sobre los cuales se asienta toda su producción filosófica. En efecto, intentaremos mostrar en qué sentido Levinas presenta a la ética como la filosofía primera (o metafísica), y en qué medida ésta se identifica con el discurso o lenguaje. Según nuestro filósofo contemporáneo, el discurso instaura una relación excepcional en la que el sujeto en primera persona, es decir, el yo, puede estar concernido por el otro sin que éste sea asimilado ni reducido por aquél. El discurso, entendido como “metafísica” o relación del Mismo y del Otro en términos levinasianos, hace posible que el sujeto salga de sí y se abra a una relación ética, que renuncia a toda violencia con su prójimo. Para ello, nos basaremos principalmente en su obra de consagración, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, pero también en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

Palabras clave: ética-metafísica-lenguaje-Dicho-Decir.