

La afectividad como proto-lenguaje. El acceso fenomenológico al lenguaje y la búsqueda del origen de la significación.

**Mariana Leconte.
IIGHI, CONICET/UNNE.**

1 Introducción.

En esta exposición, pretendemos considerar la afectividad, en tanto *pathos*, como aquel lenguaje originario al que la fenomenología accede, en virtud de su método y de la pregunta que la constituye. Esta pregunta es la pregunta por el origen de la significación, que anima ya las primeras investigaciones de Husserl en torno a la lógica y al lenguaje, y continúa impulsando desde entonces abierta o subrepticamente la indagación fenomenológica. Por ello, empezaremos poniendo de manifiesto la relación entre los presupuestos básicos del método fenomenológico y la concepción fenomenológica del lenguaje. Nos interesa clarificar la relación entre el modo de acceso al fenómeno –en este caso, el lenguaje- y el aparecer mismo de este fenómeno, relación que es, por otra parte, la relación constitutiva de la mirada fenomenológica. Suponemos que la pregunta por el origen de la significación es correlativa del método, es decir, del modo de acceso al fenómeno propuesto. De esta correlación deberá, entonces, surgir la respuesta a la pregunta por la particularidad del aporte de la Fenomenología a la reflexión filosófica contemporánea sobre el lenguaje. En el núcleo del trabajo, sin embargo, esperamos poder describir en qué sentido esta búsqueda del origen de la significación, que ha tomado diferentes rumbos en la historia de la fenomenología, puede satisfacerse en el señalamiento de la afectividad como proto-lenguaje. Para ello, nos remitiremos a la fenomenología de Emmanuel Levinas.

2 El método fenomenológico y el regreso a las cosas mismas.

Partimos, entonces, del análisis de las particularidades de la mirada fenomenológica, para extraer de allí mayor claridad respecto de su comprensión del lenguaje.

La perspectiva filosófica de la Fenomenología se entiende, en primer lugar, desde la máxima de investigación proclamada por Husserl en sus *Investigaciones Lógicas*: “Retroceder a las cosas mismas”¹. En el contexto de enredos teóricos y discusiones que giran en torno de la cuestión de la constitución subjetiva de la objetividad, esta máxima es un

¹ E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, traducción de Manuel G. Morente y José Gaos, Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 218 (E. Husserl, *Logische Untersuchungen*: 2. Bd., *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, *Husserliana*, Primera parte, vol. XIX/1, Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1984, p. A 7).

intento de “ver simplemente las cosas”. Designando el impulso fenomenológico fundamental, ella se erigirá en el llamado convocante de los primeros pasos de este movimiento filosófico y será la responsable de su fuerza pregnante.

Si, en sentido negativo, la máxima remite a la necesidad de apartarse de “intuiciones remotas, confusas, impropias” o de excluir “toda suposición que no pueda ser realizada fenomenológicamente con entera plenitud”², en sentido positivo, señala a la posibilidad de una intuición adecuada y de afirmaciones o suposiciones que puedan acreditarse fenomenológicamente. Ella remite, pues, a un *cómo* de la mirada, antes que a un contenido quiditativo. De allí que se pueda decir que la Fenomenología es antes una concepción metodológica que una escuela con un cuerpo sistemático de doctrina.

La fenomenología se define, según esto, como un *cómo* de la mirada que abre un acceso adecuado a las cosas.

Retroceder a las cosas mismas significa retroceder al origen...Hablar de origen significa descubrir la cosa como tal. Es decir, la cosa por lo general se halla encubierta. Su encubrimiento puede ser de diversa forma, por ejemplo, puede estar deformada. La máxima fenomenológica pretende retroceder al origen de la deformación que ha surgido y continuado en las opiniones y teorías³.

Partiendo del artículo de 1972 del fenomenólogo francés Emmanuel Levinas sobre “La significación y el sentido”⁴, intentaremos reconstruir este retroceder a las cosas mismas en su fenomenología del lenguaje. Apuntamos a dar cuenta de la afirmación levinasiana de una dimensión proto-lingüística, condición de posibilidad de la inteligibilidad del lenguaje, caracterizada como acontecimiento ético. Lo haremos desplegando dos momentos a nuestro criterio esenciales para un entendimiento ajustado de la tesis levinasiana: la fenomenología de la intersubjetividad como origen de la objetividad (o de la fenomenalización del fenómeno) que Levinas desarrolla en *Totalidad e Infinito*⁵, y la fenomenología del lenguaje, articulada en torno a los conceptos de Dicho-Decir y Desde lo Dicho, fundamental en la estructura de *De*

² E. Husserl, *Investigaciones Lógicas I*, op. cit., p. 228. Cita extraída de Angel Xolocotzi Yañez, “Historiografía fenomenológica. Filosofía del siglo XX: Actualidad y perspectivas”, Revista Heurística, SABER, Universidad de Los Andes (Venezuela), enero 2008, pp. 1-13.

³ A. Xolocotzi Yañez, “Historiografía fenomenológica. Filosofía del siglo XX: Actualidad y perspectivas”, op. cit., p. 7.

⁴ Este texto completo apareció publicado en *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972. Pero, como Levinas mismo relata en nota al pie, las ideas que expresa fueron objeto de diversas conferencias entre 1961 y 1963. Además, su parte final (“La huella del otro”) fue parcialmente publicada en la revista *Tijdschrift voor Filosofie* de Lovaina, en septiembre de 1963.

⁵ E. Levinas, *Totalidad e Infinito, Ensayo sobre la Exterioridad*, tr. Daniel Guillet, Salamanca, Sígueme, 1977. Sigla: TI.

*otro modo que ser o más allá de la Esencia*⁶. Ambos jalones nos permitirán dar cuenta del carácter *ético y aconteciente* de esta dimensión proto-lingüística. La referencia al artículo de 1964 nos dará la posibilidad de reconocer los vínculos de esta comprensión de la significación con otras concepciones contemporáneas y de subrayar su importancia y proyección en intentos “paralelos” de la fenomenología posthusserliana.

3 La significación y el sentido.

Lo esencial en la fenomenología levinasiana del lenguaje es, a nuestro criterio, el señalamiento de una dimensión lingüística más originaria (y de carácter ético y aconteciente) que la del lenguaje como sistema de signos o articulación significativa. En el artículo de 1972 “La significación y el sentido”, Levinas realiza un recorrido por algunas concepciones de la significación con el fin de apuntar en su descripción la necesidad de una salida más allá de ellas. Pasando por la crítica del “intuitivismo de la significación” de Husserl, se detiene en la perspectiva heideggeriana a la que parece adherir por su señalamiento de la precedencia del lenguaje respecto de la intuición: Es la significación lingüística la que hace posible la percepción y no a la inversa. Pero inmediatamente, y como continuando un movimiento espiralado, apunta la objeción decisiva: Si la reunión del ser es una respuesta –en cada caso mía- a una yección o, en otras palabras, (y aquí remite a Merleau-Ponty) si la *mirada* en tanto encarnada es de suyo –y no sólo *de facto*- relativa a una posición, e ineludiblemente el sentido del ser es multívoco, ¿cómo orientarse? ¿cómo aspirar a una universalidad que permita la comunicación?

Descartado el recurso a la significación unívoca y económica que ofrece la cultura científico-técnica, ¿dónde hallar esa significación que haga posible la universalidad, el entendimiento entre los hombres? Esta significación no puede ser el privilegio de una significación cultural frente a las otras. Si lo fuera, el sentido unívoco se concentraría sobre sí mismo, en totalidad cerrada y monolítica, reduciendo el “parto incesante de los fenómenos” a un esquema predecible y mortal. Es necesario distinguir dos niveles: el de las significaciones en su pluralismo cultural, por un lado, y el de su condición de posibilidad, sentido u *orientación*, por otro. Este sentido significa, para Levinas, “por sí mismo” y es el “acontecimiento primordial en el que vienen a ubicarse todos los otros pasos del pensar y toda la vida histórica del ser”⁷. La relación ética es ese *acontecimiento primordial*, “un impulso, un

⁶ E.Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la Esencia*, tr. Antonio Pintor Ramos, Salamanca, Sígueme, 1987. Sigla: DOM.

⁷ E. Levinas, “La significación y el sentido”, en: *Humanismo del otro hombre*, op.cit., p. 44.

fuera de sí hacia el otro que sí”⁸. Se trata, a nuestro entender, de la clave de la comprensión levinasiana del lenguaje: La significancia pre-originaria reside en la posibilidad del cuestionamiento o del éxtasis de sí a partir del otro. En otras palabras: la condición de la razón es el *lenguaje*, como *acontecimiento relacional*, y la condición del lenguaje es la interpelación del otro. En los párrafos siguientes, desplegaremos dos momentos fundamentales de esta fenomenología del lenguaje.

4 Lenguaje y objetividad (Totalidad e Infinito).

Desde un punto de vista genético-fenomenológico, Levinas presenta en *Totalidad e Infinito* el aparecer de la objetividad a partir de la relación con la alteridad. La objetividad surge en el mismo momento en que el *para sí* “inocentemente egoísta y solitario” del gozo es puesto en cuestión por la relación *lingüística* con el otro.

El lenguaje, en estas páginas de *Totalidad e Infinito*, se refiere a la palabra o *expresión* del Otro, que al menor análisis aparece considerada en dos niveles diferenciables: como la palabra del otro que me propone el mundo y como la expresión del rostro, acontecimiento original de la significación.

La palabra, en estos dos niveles, es a la vez “principio del fenómeno” en general, es decir, condición de posibilidad del aparecer del mundo como tal, y principio del *sentido* u orientación del fenómeno, en particular.

Principio del fenómeno en general, porque sin lenguaje no nos sería dado el mundo como espectáculo sino que, incapaces de quebrar por nosotros mismos la inmanencia del gozo, permaneceríamos en el abismo caótico de la sensación incommunicable:

Un mundo absolutamente silencioso, indiferente a la palabra que se calla, silencioso en un silencio que no deja adivinar, detrás de las apariencias, a nadie que señale este mundo y que se señale al señalar este mundo, aunque mienta a través de las apariencias, a la manera de un genio maligno, un mundo tan silencioso no podría ni siquiera ofrecerse como espectáculo. (*TI*, p. 116).

Esta afirmación de Levinas se entiende en el contexto de su fenomenología de la separación: en el abismarse del yo incipiente en el gozo del elemento, no existe la distancia que permite reunir las cualidades en unidades discernibles y su articulación. Esta distancia es abierta por la *expresión* del rostro, primera palabra, que *ipso facto* cuestiona el gozo y la posesión.

⁸ *Ibid*, p. 48.

La relación originaria del *gozo*, constitutiva del enroscamiento en sí en que surge la identidad del yo, en las descripciones levinasianas de la *separación*, es una relación pre-objetiva, y se correlaciona con una situación de inmanencia y de “explotación efectiva” del elemento del gozo y de su otredad.

En el gozo, el yo no se relaciona con cosas, objetos definidos, devenidos identidades por la representación, sino con un *medio*, con una *pura cualidad* sin sustento y sin dueño, que Levinas denomina *elemento*. La modalidad de relación con él es de una cierta indiferenciación entre dentro y fuera, una continuidad entre el yo en formación y la otredad elemental, a la que estrictamente hablando no es exterior, un “bañarse en”. En lugar de alienar al yo, esta situación constituye su *en lo de sí* y hace que surja en cuanto *interioridad gozante y separada*.

El paso de la pura cualidad del elemento a la definición de las cosas, a la representación de objetos, sucede por la puesta en duda de la posesión que obra el lenguaje. “La objetividad”-dice Levinas- “resulta del lenguaje que permite poner en duda la posesión. Este desprendimiento tiene un sentido positivo: es la entrada de las cosas en la esfera del otro” (*TI*, p. 222).

Así como la indeterminación del elemento, su carácter de pura cualidad, era correlativa de la inmanencia y la explotación de la otredad, la “objetividad resulta correlativa...de su relación con el Otro” (*TI*, p. 223). La relación con el otro, cuestiona la posesión y al hacerlo hace posible la distancia frente al elemento. Podríamos caracterizar esta distancia como distancia *ética*, para designar su radicalidad y diferenciarla de una mera distancia espacial. Es una distancia que separa al sujeto de su propio ser, que lo desprende de sí, como “si sobrevolara su propia existencia,...como si la existencia que él existe no le hubiese llegado completamente...” (*TI*, p. 223). Esta distancia, dice Levinas, es un “no estar en el ser”, como un “no haber nacido aún”, o un “no estar en la naturaleza”. Es el *tiempo* (distancia de sí a sí, conciencia), futuro inagotable de lo infinito. En la perspectiva levinasiana es el lenguaje – entendido como relación con lo infinito de la alteridad o cuestionamiento del rostro- el que es condición de esta distancia y, consecuentemente, de la objetividad.

Por otra parte, el dato no es resultado sólo de las síntesis subjetivas de la conciencia sino que es recibido como *enseñanza* del otro. El mundo es una proposición del otro, ofrecida en su lenguaje sobre el mundo. “Recibir el dato es ya recibirlo como enseñado, como expresión del Otro...El mundo llega a ser nuestro tema –y por ello nuestro objeto- como una propuesta que se nos hace, viene de una enseñanza original” (*TI*, p. 114).

En primer lugar, entonces, la relación con el otro es condición de la aparición del mundo y de la aparición de las cosas como tales. En este sentido, todo dato es signo que señala a alguien que habla.

Pero la palabra es, además, principio del *sentido u orientación* del fenómeno en particular (y ya no sólo su condición en general) porque, una vez producida, toda aparición es ambigua, está como encantada, revela y oculta a la vez. La palabra, como expresión del rostro y como palabra del otro sobre el mundo, introduce un principio en la anarquía de las apariciones. Esta virtud de desencantamiento del fenómeno que posee la palabra proviene del hecho de que en ella “el ser que habla garantiza su aparición y se auxilia, asiste a su propia manifestación” (TI, p.120). “Este auxilio dado siempre a la palabra que plantea las cosas, es la **esencia única del lenguaje**” (TI, p. 119). Ante el equívoco de la palabra, en última instancia, la garantía ancla en la expresión del rostro, “franqueza primera de la revelación”, principio desde el cual el mundo se orienta. Expresión ética de su nuda alteridad que no dice sino la exigencia que cuestiona de suyo toda identidad.

En este cuestionamiento de la identidad residiría, finalmente, el origen del lenguaje y, consecuentemente, de la racionalidad.

La **esencia profunda del lenguaje**...reside en la irreversibilidad de la relación entre el yo y el Otro, en la Maestría del Maestro coincidiendo con su posición de Otro y de exterior. El lenguaje sólo puede hablarse, en efecto, si el interlocutor es el comienzo de su discurso, si permanece en consecuencia, más allá del sistema, si no está *en el mismo plano* que yo (...). Mi libertad es así juzgada...A partir de aquí, la verdad, ejercicio soberano de la libertad, llega a ser posible. (TI, p.124. Las negritas son nuestras)

En esta fenomenología de la intersubjetividad que da cuenta de la génesis de la objetividad a partir de la relación con el otro no se distingue aún con claridad si hay un *proceso* desde la significación original del rostro a la significación de la palabra dicha del otro –como proposición del mundo- y, en todo caso, cuál es la relación entre estos dos niveles. Y aunque se menciona como virtud de la palabra la asistencia del otro a su propia manifestación, no se despliegan en profundidad las relaciones entre la palabra dicha y el acontecimiento de la relación con el otro que el decir la implica, ni los caracteres propios de cada una de estas dimensiones lingüísticas.

En la obra de madurez de Levinas, sin embargo, el esfuerzo por hacer lugar a una significación *otra* que la del ser abre paso al despliegue de una fecundidad conceptual extraordinaria que, a través de los conceptos de Dicho y Decir, despeja el espacio de juego propicio para que salga a la luz toda la potencia de la comprensión levinasiana del lenguaje.

5 Lenguaje como Dicho y lenguaje como Decir.

En *De otro modo que ser o más allá de la Esencia*, los conceptos de *Dicho* y *Decir* permiten a Levinas trabajar adecuadamente toda esa tensión que busca hacer sitio a la significancia *ética* de la significación y desarrollar explícitamente la derivación del sentido del ser a partir de lo otro que él, y según expresará Levinas en los últimos capítulos de la obra, reconocer a la razón como *logos* racional su fuente en la razón como proximidad.

a) Lo Dicho es el lenguaje del ámbito ontológico, de la fenomenalización del fenómeno, en tanto consiste en la articulación significativa del ser en un significado que lo determina como ente, es decir, lo identifica y nombra como *tal* ser.

Para Levinas, lo Dicho es, en primer lugar, la articulación del ser en un significado, en un nombre que, al nombrarlo, lo identifica como ente, más específicamente: como *tal* ente. La interpretación del “esto” en tanto que “tal” constituye la *nominalización* efectuada por la conciencia que Levinas llama *Dicho*. Al identificar un ente en tanto tal ente, al nominalizar, lo Dicho fija o “coagula” la fluencia del tiempo en un “algo”. Sin embargo, en tanto hay tal fluencia del tiempo, así fijada en lo Dicho, lo Dicho no se agota en su función de articulación significativa, sino que hace escuchar, en su misma “coagulación”, la *resonancia* de aquella fluencia. En la cópula *ser* de las proposiciones predicativas resuena la temporalización del ser, el hecho de que el *ser* es el despliegue mismo del tiempo: acontecimiento, transcurrir. Fenomenalidad del ser y tiempo son inseparables.

De estas funciones de lo *Dicho* se deduce que Levinas no entiende este nivel lingüístico como un código convencional que se añade a los entes arbitrariamente, sino como aquello en que los entes devienen entes, identidades. Las “unidades idénticas” no son antes de recibir un sentido por la conciencia, sino que son dadas *por medio de* ese sentido. El ser se manifiesta de modo lingüístico⁹. Esto significa que “tanto la fluencia temporal de la esencia (y de las sensaciones por medio de las cuales el ser me afecta) cuanto su identificación como ente son inseparables del *logos*, de lo Dicho, en su verbalidad y en su nominalidad”¹⁰.

b) El nivel lingüístico del Decir refiere, por su parte, en Levinas a una modalidad más originaria de la significación. Da cuenta de aquello que inquieta la conciencia y la despierta de su mero ejercicio ontológico. Mientras la significación del Dicho es *ontológica*, la del

⁹ “Afirmar que el ser es verbo tampoco significa, pues, que el lenguaje, como si fuese una denominación exterior, permanece extraño a la *esencia* que nombra y solamente permite ver esa *esencia*. El nombre, que dobla al *ente* que nombra, es necesario para su identidad. Lo mismo sucede con el verbo: no sólo no es el nombre del ser, sino que en la proposición predicativa es la resonancia misma del ser entendido como ser. La temporalización resuena como *esencia* en la apofansis”, *DOM*, p. 90.

¹⁰ Ángel Garrido Maturano, “Lenguaje inspirado e interpretación infinita, Reflexiones acerca de la hermenéutica bíblica a partir de la fenomenología levinasiana del lenguaje”, inédito, p.2 (del manuscrito).

Decir es *ética*. Se trata de un lenguaje no declarativo en el que, sin embargo, arraiga todo lenguaje declarativo. En cuanto lenguaje, dice algo; en cuanto no-declarativo no lo dice en una articulación de significados o de nombres¹¹. Su significación, aunque luego sea recogida en una tal articulación, -en un Dicho-, no se reduce a la significación nominalizadora y de resonancia de lo Dicho.

El ámbito propio del Decir es el de la sensibilidad vulnerable, exposición al gozo y a la herida. Es a partir del señalamiento de esta sensibilidad que se comprende y adquiere densidad la presentación levinasiana del Decir. La sensibilidad recupera en los análisis levinasianos toda la anchura de su significación, desligándose de su atadura exclusiva a la función gnoseológica u ontológica. Afirmar el carácter originario de este estar de la subjetividad humana y anclar allí el acontecimiento del Decir, le permite a Levinas describir el carácter *pasivo, anterior al origen y condicionante del origen* del acontecimiento ético.

- La sensibilidad vulnerable es constitutiva de la subjetividad del sujeto en tanto *identidad (como exposición al gozo)* y en tanto *ipseidad (como exposición a la herida)*: El sí mismo, dice Levinas *ya está hecho* de pasividad absoluta. Está uncido, de este modo, a una intriga que no ha elegido.
- La función gnoseológica y ontológica de la sensibilidad, que describimos al describir lo Dicho, es de significación derivada. En ella, la pasiva vulnerabilidad aparece anestesiada o suspendida.

...La sensación que está en el fondo de la «experiencia» sensible y de la intuición no se reduce a la «claridad» o a la «idea» que se saca de ella...La sensación es vulnerabilidad, gozo y sufrimiento, cuyo estatuto no se reduce al hecho de colocarse delante de un sujeto espectador. La intencionalidad de develamiento y la simbolización de una totalidad, que comprende la *apertura* del ser apuntado por la intencionalidad, no constituyen la única significación, ni siquiera la dominante, de lo sensible. (*DOM*, p. 120).

- La significación gnoseológica y ontológica de la sensibilidad tiene su origen en la significación de la *vulnerabilidad o afectabilidad*.
- Se trata de la sensibilidad *corporal*, con toda la gravedad o el peso del cuerpo vulnerable, de la *piel* expuesta insoslayablemente a la afección: a la enfermedad, a la fatiga, al envejecimiento, a la herida. Del cuerpo extirpado de su *conatus* por esta pasividad o desnudez. Antes que punto cero de nuestras orientaciones, antes que intencionalidad operante, el cuerpo es esta *desnudez* que, a su pesar, se expone hasta el

¹¹ Si reducimos la noción de lenguaje a la de conjunto de nombres y signos articulados, entonces habría que conceder al Decir una significación proto-lingüística.

extremo. En este sentido, se *ofrece* al otro y es el régimen en que significa una identidad *desfasada*.

- “Bajo las especies de la corporalidad”, la significación es pasividad o paciencia, es decir, lo anterior al acto. Y esto en dos modos: como exposición al gozo y como exposición a la herida. Como *está* expuesto a lo elemental, el sujeto lo *está* también a la afección del otro. El otro humano puede afectarme porque estoy expuesto a él, y mi sensibilidad frente a él no consiste o no está destinada sólo a la *apresentación* de su yo como otro-yo sino que es, antes que eso, mi vulnerabilidad a que me hiera o me inquiete, antes de que yo pueda representarme su sentido. Mientras la exposición a la otredad del elemento permitía el enroscamiento en sí de la identidad, el Decir como exposición que se aproxima al otro, es *destitución* de la identidad, interrupción del gozo en que el sujeto se identifica. En la proximidad del otro, la conciencia es puesta al revés. El sujeto expuesto al otro es expulsado de su *en sí*.

- En esta sensibilidad, en esta relación ineludible a los otros, se inscribe al mismo tiempo la responsabilidad originaria. *Decir significa responder del otro* porque, en tanto estoy expuesto a él, al exponer su exposición, me requiere. Todo acto, toda respuesta estará ya recortada sobre el trasfondo de esta pasividad primera. Y en tanto siempre estoy expuesto, soy *constitutivamente* pasible de ser requerido y mi responsabilidad es inherente a mi subjetividad.

El “decir” del Decir no es, entonces, el de la articulación significativa que permite al hombre identificar los entes en tanto tales, habitar en un mundo de cosas nombrables y tematizarlas, sino el de la afección insoslayable del otro, la inquietud e incumbencia que su proximidad realiza y el desnucleamiento en que culmina su acontecer. Se trata, consecuentemente, de un *decir ético*. Se trata de una noción dia-lógica. No en el sentido de que se refiera a un coloquio. Lo que digo al otro es ya Dicho. El Decir es dia-lógico, por el contrario, porque, como exposición y desnudez del uno y del otro, interpelación del otro al uno y convocatoria a la respuesta, *atraviesa todo logos*¹². Es dia-lógico en tanto significa que

¹² “La palabra «diálogo» hay que tomarla con cuidado, pues con ella no se menta la elaboración conjunta y recíproca de un *logos*. En este punto Etienne Feron acota con inteligencia el sentido que la palabra diálogo puede tener en la filosofía levinasiana: «On aurait pu parler de Dialogue, si ce terme n'évoquait pas immédiatement une réciprocité. Levinas utilisera quandmôme cette notion, mais au sens précis d'un *dia-logue*, le trait d'union indiquant ici la césure ou la dia-chronie du Logos et du "dia" qu'est le Dire résonnant à travers le Dit», (Etienne Feron, “La réponse à l'autre et la question de l'un” *Etudes Phénoménologiques -Emmanuel Levinas-*, tome VI, n. 12, Bruxelles, Ousia, 1990, p. 96)”, Ángel Garrido Maturano, *Tesis doctoral* : « Fundamentos, exposición y testimonio de la relación ética en el pensamiento de Emmanuel Levinas » ,Universidad de Buenos Aires, 1996, inédita, Cap VIII, p. 13.

todo *logos* se recorta sobre su significancia originaria. De este modo, cuando hablo, lo hago en el seno de un ya-estar-concernido-por-el-otro, en el seno de una vulnerabilidad a su afección, que hace de mi hablar una respuesta. Todo signo articulado es ya disimulo de mi volverme signo-para-otro. La del Decir es, así,...

...La tensión extrema del lenguaje, el para-el-otro de la proximidad, la cual me cerca por todas partes y me concierne, cuyo *logos* –sea del monólogo o del diálogo- habría ya detenido el potencial desparramándose en posibilidades del ser, jugando entre las parejas consciente-inconsciente y explícito-implícito (*Ibid*).

Sin embargo, el Decir se fenomenaliza en tanto nos referimos a él, como en el presente discurso. Aparece como algo comprensible, se recoge en un lenguaje objetivo, en su verbalidad y nominalidad. Lo Dicho, al traducir este estar originario en un lenguaje objetivo, abandona el plano pragmático para habitar el semántico, traiciona ya esta afección irrecusable del otro, se aleja de la proximidad.

Si a pesar de esta traición no renunciamos a nombrar el Decir, es por la presencia del Tercero en toda relación ética. Porque me incumbe todo otro la responsabilidad debe tematizarse, hacerse conciencia, ordenarse, entrar en la sincronía: debe poder interpretarse. Sin embargo, la traición no debe ser absoluta. Lo Dicho, en cuanto surgido de la significancia del Decir, conserva siempre su huella y debe beber permanentemente de ella si no quiere disecarse en significados muertos que oculten su profundidad ética.

...El «hacer signo» dentro del mundo en el cual se habla de modo objetivo una lengua, en el cual se está ya con el tercero, debe perforar el muro del sentido *dicho* para retornar a este *más acá de la civilización*. De ahí la necesidad de desdecir todo aquello que viene a alterar la desnudez del signo... (*DOM*, p. 219, nota 7).

En tanto precedentes en su significación de la proximidad, las articulaciones del orden de lo Dicho –Estado, ciencia, instituciones, sociedad, saber...- no pueden quedar libradas a sí mismas, como si su propia legalidad fuera el origen de su sentido. Libradas a sí mismas, se convierten en *totalidad* que tiraniza a los singulares sin género, que diluye la responsabilidad al interior de las fuerzas ciegas y anónimas en que se hace consistir su funcionamiento. Es necesario que permanezcan en la interpelación, abiertas al *desdecirse* incesante de su *logos*, como *logos-dicho-a-otro*. Todo discurso y todo *logos* remite, para Levinas, a la proximidad y sólo desde allí y hacia allí obtiene su sentido.

El valor de la fenomenología levinasiana del lenguaje puede resumirse en dos aportes fundamentales: en primer lugar, en su descripción de la constitución pasiva, pre-voluntaria o

pre-yoica de la subjetividad en función de la cual esta subjetividad se puede relacionar con el otro, ofreciendo, de este modo, una fenomenología de la intersubjetividad que da cuenta de la relacionalidad como condición de posibilidad de la razón, la que no consiste, en último término, sino en el ofrecimiento al otro de la objetividad; y en segundo lugar, en su propuesta de una *racionalidad infinita*, es decir, abierta al incesante *desdecir* de su dicho por su remisión infinita al *para-otro* de la proximidad.

Desde el punto de vista del señalamiento de una dimensión proto-lingüística de la significación, Levinas pone el acento, a nuestro criterio, en la constitución *afectivo-pática* del lenguaje: la dimensión proto-lingüística de la significación está claramente dada en la sensibilidad encarnada expuesta al otro y en la afección producida por su alteridad: mi hablar a otro está ya recortado sobre un “estar-ya-concernido-por-el otro”.

En el sentido de esta búsqueda de dimensiones proto-lingüísticas de significación, creemos posible vincular la fenomenología levinasiana del lenguaje con la de otros fenomenólogos post-husserlianos que afirman de un modo u otro una significación anterior a la del lenguaje articulado.

En Heidegger y Rombach, encontramos formulaciones fenomenológicas que identifican la significación anterior al lenguaje articulado –o significación proto-lingüística– con un acaecimiento ontológico. En Heidegger, particularmente, la significación proto-lingüística, o significación originaria de la que toma su sentido toda articulación significativa o lenguaje, estaría dada por la *correlación* entre la yección, verdad o acaecimiento histórico del ser y la correspondiente pro-yección de mundo del hombre en tanto *Da-sein*. Consecuentemente, el *lenguaje* o habla no es, en esta perspectiva, simplemente una capacidad del hombre, sino antes bien la respuesta *en la escucha* a un decirse que la precede: el histórico esenciarse del ser. Heinrich Rombach, en continuidad con el pensamiento heideggeriano, con su «fenomenología estructural» intenta “ver los fenómenos fundamentales, que portan el ser hombre, como más elementales que el *Dasein* y el *ser*”¹³. La novedad de su propuesta reside en que la estructura ontológica fundamental no es vista como «constitución» sino como «génesis». Todas las estructuras se encuentran en un movimiento genético fundamental que precede a –y es condición de– su propio ser. En la perspectiva de esta ontología estructural, “el avance emergente (*Hervorgang*) que caracteriza la génesis de las estructuras, y el

¹³ “Alles Sein, nicht nur der Mensch ist «auslegend»; alles besteht in Strukturen, die je eine bestimmte Seinsweise, ein bestimmtes Dasein von Sein realisieren. Mein «Strukturphänomenologie» geht dahin, die Grundphänomene, die das Menschsein tragen, als elementarer denn «Dasein» und «Sein» anzusehen”. Heinrich Rombach, “Versuch einer Selbstdarstellung”, Broschüre der Verlage Alber und Herder, Freiburg/München, 1989, 8 págs, s. 1.

consiguiente emerger (*Aufgang*) de nuevos mundos, tiene lugar por medio de un acontecer que es «puro» porque no presupone un portador, es decir, es más originario que el hombre, la naturaleza o el prójimo”¹⁴. Puede considerarse a este acontecimiento puro inherente al ser mismo, como la emergencia de un ámbito de significación pre-lingüística del que resultan concretamente a la vez el hombre, la sociedad y la naturaleza.

La fenomenología material de Michel Henry podría considerarse otro intento de señalamiento de una significación proto-lingüística. Michel Henry sitúa sus análisis más acá de la correlación *noético-noemática*. Señala, frente al modo de fenomenalización propio del mundo, otro modo de revelación o manifestación: el de la Vida. El modo de manifestación del mundo tiene su condición en el modo de manifestación de la vida: el *pathos* de la pura experiencia de sí. Mientras que la conciencia instituye la fenomenalidad como exterioridad, la vida no revela nada diferente de ella misma y se fenomenaliza como *auto-afección*. Este modo de auto-revelación, que por ser auto-afección no depende de una alteridad, tiene por tanto una significación “material”. Dicha significación material originaria está dada por el sentirse a sí mismo siendo, es decir, por la auto-afección fenomenológica de la vida a sí misma que resulta la condición de posibilidad trascendental última de toda otra significación y de todo otro lenguaje. Aquí, entonces, la proto-significación estaría dada por el *pathos* de la vida que se padece a sí misma sin mediación, origen de toda construcción y toda articulación significativa del hombre.

Podríamos evocar también al filósofo checo Jan Patocka que propone, en su filosofía existencial, frente a la concepción unívoca, racionalizante y objetivadora de la ciencia, una comprensión múltívoca del acontecer del ser: el ser puede acaecer en múltiples configuraciones de sentido. Ahora bien, a esta comprensión del ser, el hombre sólo puede llegar por *revelación*. El origen fundamental de la comprensión del ser como acaecimiento de múltiples sentidos es una revelación que ocurre en determinadas situaciones existenciales de *conmoción*, como la del encuentro con la *muerte*. El encuentro cara a cara con la muerte, en efecto, permite la superación de la existencia cosificada y de su disolución en un presente monótono y embriagador. A partir de la *conmoción* de la relación objetivadora con las cosas lo que se revela al hombre o aquello a lo que es llamado es a hacer posible, existiendo, un acaecimiento de innumerables y mutuamente enriquecedoras dimensiones de sentido, esto es, a ser él mismo la canalización del “interminable etcétera del ser”. En esta revelación del ser como acaecimiento múltiple del sentido y correlativamente, del llamado a hacerlo posible

¹⁴ Roberto Walton, “La Fenomenología en la situación actual”, *Agora, Papeles de Filosofía*, vol 16, nº2, 1997, pp. 39 – 56, pp. 9 – 10.

existiendo, podríamos reconocer los rasgos distintivos del acaecimiento originario o proto-lingüístico de toda significación, *padecido* por el hombre como conmoción del mundo y sus hitos referenciales.

La indagación de estas fenomenologías como diferentes modos de señalamiento de una significación proto-lingüística puede ser fecunda para sacar a la luz las implicancias prácticas inherentes a la reducción del lenguaje a sus dimensiones sintáctico-semántico-referenciales y bosquejar las nuevas posibilidades que la fenomenología ofrece para repensar las relaciones pre-objetivas y trans-objetivas del hombre consigo mismo, con el otro y con el mundo.

Resumen:

En esta exposición, pretendemos considerar la afectividad, en tanto *pathos*, como aquel lenguaje originario al que la fenomenología accede, en virtud de su método y de la pregunta que la constituye. Esta pregunta es la pregunta por el origen de la significación, que anima ya las primeras investigaciones de Husserl en torno a la lógica y al lenguaje, y continua impulsando desde entonces abierta o subrepticamente la indagación fenomenológica. Por ello, empezaremos poniendo de manifiesto la relación entre los presupuestos básicos del método fenomenológico y la concepción fenomenológica del lenguaje. Nos interesa clarificar la relación entre el modo de acceso al fenómeno – en este caso, el lenguaje- y el aparecer mismo de este fenómeno, relación que es, por otra parte, la relación constitutiva de la mirada fenomenológica. Suponemos que la pregunta por el origen de la significación es correlativa del método, es decir, del modo de acceso al fenómeno propuesto. De esta correlación deberá, entonces, surgir la respuesta a la pregunta por la particularidad del aporte de la Fenomenología a la reflexión filosófica contemporánea sobre el lenguaje. En el núcleo del trabajo, sin embargo, esperamos poder describir en qué sentido esta búsqueda del origen de la significación, que ha tomado diferentes rumbos en la historia de la fenomenología, puede satisfacerse en el señalamiento de la afectividad como proto-lenguaje. Para ello, nos remitiremos a la fenomenología de Emmanuel Levinas.

Palabras clave: Fenomenología-Lenguaje-Levinas-significación.