

“ESO DE LO QUE VIVEN LAS PALABRAS”. LA SIGNIFICANCIA ÉTICA DE LA SIGNIFICACIÓN EN EMMANUEL LEVINAS

Mariana LECONTE

CONICET - UNIVERSIDAD NACIONAL DEL NORDESTE
marianaleconte@hotmail.com

Resumen: El artículo expone la originalidad de la comprensión levinasiana del lenguaje, en tanto señala una dimensión proto-lingüística de carácter ético, fuente de la significación lingüística. El análisis se detiene en dos momentos de la fenomenología levinasiana del lenguaje: la fenomenología de la intersubjetividad como origen de la objetividad desarrollada en *Totalidad e Infinito*,¹ y la fenomenología del lenguaje articulada en torno a los conceptos de Dicho-Decir y Desdecir lo Dicho, desplegada en *De otro modo que ser o más allá de la Esencia*.²

Palabras clave: Levinas, Significancia, Ética, Lenguaje.

Abstract: The article presents the originality of levinasian conception of language, which points out a proto-linguistic and ethical dimension, source of linguistic meaning. The analysis stands in two moments of levinasian phenomenology of language: the phenomenology of intersubjectivity as origin of objectivity, that Levinas display in *Totality and Infinity*, and the phenomenology of language, that Levinas articulate around the concepts of *Dit-Dire* and *Dédir le Dit*, in *Otherwise than Being or Beyond Essence*.

Keywords: Levinas, Significance, Ethics, Language.

1. Introducción

Emmanuel Levinas, en el seno de la fenomenología pero desde la

1) LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e Infinito, Ensayo sobre la Exterioridad*, tr. D. Guilloit, Salamanca, Sígueme, 1977.

2) LEVINAS, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la Esencia*, A. Pintor Ramos (trad.), Salamanca, Sígueme, 1987.

agudeza aportada a su pluma por las profundidades del *nuevo pensamiento judío*, señala en su obra el carácter derivado de toda significación lingüística respecto de una dimensión proto-lingüística (significancia) de carácter ético, condición de su posibilidad e inteligibilidad. Retoma, de este modo, la pregunta fenomenológica por el origen de la significación.

En el marco de este artículo daremos cuenta de la originalidad de esta comprensión del lenguaje, desplegando dos momentos esenciales para un entendimiento ajustado de sus tesis: la fenomenología de la intersubjetividad como origen de la objetividad (o de la fenomenalización del fenómeno), desarrollada por Levinas en *Totalidad e Infinito*,³ y la fenomenología del lenguaje articulada en torno a los conceptos de Dicho-Decir y Desdecir lo Dicho, fundamental en la estructura de *De otro modo que ser o más allá de la Esencia*.⁴ Ambos jalones contribuirán a poner de manifiesto el carácter a la vez *ético* y *aconteciente* de esta dimensión proto-lingüística. Un breve pasaje por su artículo de 1964 “La significación y el sentido”,⁵ nos permitirá reconocer mejor los vínculos de esta comprensión de la significación con otras concepciones contemporáneas y con intentos “paralelos” en la fenomenología posthusserliana.

2. La significación y el sentido

Lo esencial en la fenomenología levinasiana del lenguaje es el señalamiento de una dimensión lingüística más originaria que la del lenguaje como sistema de signos o articulación significativa. En el artículo de 1972 “La significación y el sentido”, Levinas esboza su posición a partir de un recorrido por algunas concepciones contemporáneas de la significación. El recorrido inicia con la crítica del “intuitivismo de la significación”, según el cual el acto de significar es más pobre que el acto de percibir y está allí para suplirlo cuando éste fracasa en su intención de representar. Levinas incluye en esta comprensión a los positivistas lógicos contemporáneos, herederos en esto de Platón y de Hume, para quienes “la significación se reduce a contenidos dados a la conciencia”⁶ y la intuición es la fuente de toda significación. En esta perspectiva, la metáfora se justifica por los datos que abandona, el sentido figurado por el sentido literal y se disuelven los “soplos” e “inflaciones” abusivos del lenguaje remitiéndolos

3) LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e Infinito*...

4) LEVINAS, Emmanuel, *De otro modo que ser*...

5) LEVINAS, Emmanuel, “La significación y el sentido”, en: *Humanismo del otro hombre*, tr. D. Guilhot, Buenos Aires, Siglo XXI, 1974, pp.17-83.

6) LEVINAS, Emmanuel, “La significación y el sentido...”, p. 18.

a los átomos perceptibles de la experiencia.

A pesar de representar el fin de esta noción de significación, Husserl, en opinión de Levinas, continúa su intuitivismo: “*da cuenta de las significación por una vuelta al dato...* La intuición sigue siendo la fuente de toda inteligibilidad”.⁷ La significación se justifica en la intuición y la expresión de esa significación (lenguaje) sólo tiene por función fijarla o comunicarla. No agrega nada.

Frente a esto, el recorrido destaca la inversión representada para la cuestión de la significación por la aparición en la fenomenología de Husserl de las nociones de horizonte y de mundo, luego llevadas a nuevas posibilidades por Heidegger. A partir de este último, es claramente la significación la que hace posible la percepción. “Darse a la conciencia...exigiría que el dato, previamente, se colocara en un horizonte iluminado...La significación sería la iluminación misma de este horizonte”.⁸ Levinas adhiere a esta perspectiva en lo que respecta a su afirmación de la precedencia del lenguaje respecto de la intuición y describe entre líneas su rasgo fundamental: el señalamiento del mundo como lugar de la significación. El mundo es descripto como “plexo de referencias” y como “reunión del ser”.⁹

Finalmente, sin embargo, tras el paso por un nuevo apartado en que refiere la continuidad de esta perspectiva en la obra de Merleau Ponty, apunta la objeción decisiva: Si la reunión del ser es una respuesta –en cada caso mía– a una yección o, en otras palabras, si la *mirada* en tanto encarnada (M.Ponty) 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 inanticipable brotar de los fenómenos a

7) LEVINAS, Emmanuel, “La significación y el sentido...”, p. 20.

8) LEVINAS, Emmanuel, “La significación y el sentido...”, p. 21. O también: “La significación precede a los datos y los aclara (...) El dato se presenta desde un comienzo *en tanto que* esto o aquello, es decir, en tanto que significación. La experiencia es una lectura, la comprensión del sentido, una exégesis, una hermenéutica y no una intuición”. LEVINAS, Emmanuel, “La significación y el sentido...”, p. 24.

9) En este recorrido raudo, Levinas utiliza indistintamente expresiones que pertenecen a diferentes momentos de la filosofía heideggeriana; parece atender sólo a su equivalencia significativa.

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”.¹⁰ La relación ética es ese *acontecimiento primordial*, “un impulso, un fuera de sí hacia el otro que sí”.¹¹ Se trata, a nuestro entender, de la clave de la comprensión levinasiana del lenguaje: La *orientación* o el *sentido*¹² o la significancia pre-originaria residen 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.

Ahora bien, ¿cómo justifica Levinas en su obra esta afirmación que, así expuesta, aparece más como un postulado que como una exposición del darse de los fenómenos? En los siguientes párrafos, se presentarán dos momentos de esa justificación fenomenológica de su comprensión del origen de la significación, los que se insertan respectivamente al interior de cada una de sus dos obras capitales.

3. 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 del elemento”¹³ 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

10) LEVINAS, Emmanuel, “La significación y el sentido...”, p. 44.

11) LEVINAS, Emmanuel, “La significación y el sentido...”, p. 48.

12) Cfr. ROSENZWEIG, Franz, “«Urzelle» des Stern der Erlösung, Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18.11.1917”, en *Gesammelte Schriften*, Tomo III: *Zweistromland, Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Den Haag, Martinus Nijhoff Publishers, 1982, pp. 123-124

13) El “gozo del elemento” es, en la descripción levinasiana de la separación, el primer momento lógico. Ver la descripción hecha más adelante.

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. Antes bien, 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.¹⁴

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.

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”.¹⁵

Así como la indeterminación del elemento, su carácter de pura cualidad,

14) LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e Infinito...*, p. 116.

15) LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e Infinito...*, p. 222.

era correlativa de la inmanencia y la explotación de la otredad, la “objetividad resulta correlativa....de su relación con el Otro”.¹⁶ 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...”.¹⁷ 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”.¹⁸

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). Toda aparición, una vez producida, 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”.¹⁹ Este auxilio es “la *esencia única del lenguaje*”.²⁰ 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

16) LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e Infinito...*, p. 223.

17) LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e Infinito...*, p. 223.

18) LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e Infinito...*, p. 114.

19) LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e Infinito...*, p. 120.

20) LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e Infinito...*, p. 119.

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.²¹

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, tampoco 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.

4. 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

21) LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e Infinito...*, p. 124.

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 lingüístico.²² 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”.²³

b) El nivel lingüístico del Decir refiere en Levinas, por su parte, 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 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 nombres.²⁴ Su significación, aunque luego sea recogida en una tal articulación, -en un Dicho-, no se reduce a la

22) “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 apófansis”. LEVINAS, Emmanuel, *De otro modo que ser...*, p. 90.

23) GARRIDO MATURANO, Ángel, “Lenguaje inspirado e interpretación infinita, Reflexiones acerca de la hermenéutica bíblica a partir de la fenomenología levinasiana del lenguaje”, *inédito*, p.2.

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

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 ética 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 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 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 la 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 porque, como exposición y desnudez del uno y del otro, interpelación del otro al uno y convocatoria a la respuesta, *atraviesa todo logos*. Es dia-lógico en tanto significa que 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-implícito²⁵

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

25) LEVINAS, Emmanuel, *De otro modo que ser...*, p. 120.

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.²⁶

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 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. Ofrece, de este modo, una fenomenología de la intersubjetividad que da cuenta de la relacionalidad como condición de posibilidad de la razón. Esta última no consiste, en último término, sino en el ofrecimiento al otro de la objetividad. En segundo lugar, en su propuesta de una *racionalidad infinita*, es decir, abierta al incesante *desdecir* de su dicho por su remisión una y otra vez renovada al *para-otro* de la proximidad.

26) LEVINAS, Emmanuel, *De otro modo que ser...*, p. 219, nota 7.

5. Proyecciones en la fenomenología post-husserliana

Desde el punto de vista de este intento de señalamiento de una dimensión proto-lingüística de la 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, está dada por la *correlación* entre la yección, verdad o acaecimiento histórico del ser y la correspondiente pro-yección de mundo del hombre en tanto *Dasein*. Consecuentemente, el *lenguaje* o habla no es, en esta perspectiva, simplemente una capacidad del hombre, sino 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*”.²⁷ 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 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”.²⁸ Puede considerarse a este acontecimiento puro inherente al ser mismo, como la emergencia de un ámbito de significación pre-lingüística del que resultan concretivamente a la vez el hombre, la sociedad y la naturaleza.

Podríamos evocar también al filósofo checo Jan Patočka que propone, en su filosofía existencial, frente a la concepción unívoca, racionalizante y

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

28) WALTON, Roberto, “La Fenomenología en la situación actual”, *Ágora, Papeles de Filosofía*, vol 16, n° 2, 1997, pp. 39-56, pp. 9-10.

objetivadora de la ciencia, una comprensión multívoca 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, el hombre es llamado 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 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.

La autora es Licenciada y Doctora en Filosofía por la Universidad del Salvador (área San Miguel) de Buenos Aires. Es profesora adjunta de la carrera de Filosofía en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Nordeste (Resistencia, Chaco) e investigadora asistente de CONICET con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones Geohistóricas (CONICET/UNNE, Resistencia, Chaco). Su campo de investigación es la filosofía contemporánea, especialmente la fenomenología y la hermenéutica, la filosofía de la historia y el nuevo pensamiento judío. Posee múltiples publicaciones en el país y en el extranjero.

Recibido 18 de noviembre de 2013

Aprobado para su publicación: 12 de diciembre de 2013