

## EL DECIR Y LO DICHO EN EMMANUEL LÉVINAS

Bernhard Waldenfels \*  
Ruhr-Universität Bochum  
bernhard.waldenfels@rz.ruhr-uni-bochum.de

(Traducido del alemán por Iván Viedma)

PALABRAS CLAVE: Lévinas, Emmanuel; el Decir; lo Dicho; lingüística; diálogo; fundamentalismo ético.

KEYWORDS: Lévinas Emmanuel; Saying; Said; linguistics; dialogue; ethical fundamentalism.

**RE** Seguramente, la distinción entre el decir y lo dicho es uno de los motivos más fuertes en el pensar de Lévinas. En contraposición a distinciones anteriores como ser y ente o totalidad e infinito, esta distinción no es ganada desde una confrontación que se deja inducir fácilmente a sobrereacciones; más bien ella surge inmediatamente *desde el hablar y desde el lenguaje mismo*, sin ser por ello una mera distinción lingüística. De allí que devenga una auténtica *autodiferenciación del habla*. El habla se escinde en el Decir y lo Dicho, y ello en el transcurso de una diacronía del lenguaje. El discurso se retrasa respecto de sí mismo, la diacronía del Decir pasa por sobre la sincronía de lo dicho. Platónicamente hablando, la *dihairesis* prima por sobre la *synopsis*, prima también por sobre la *synthesis*. Con el debilitamiento del *syn-*, que está en un orden funcional al ensamble, este ensamble se desmorona desde sus ensambladuras.

Estas son ideas que abren nuevas y ricas perspectivas. Con todo, hay una serie de cuestiones dignas de interrogar que requieren de una elucidación fundamental. Recojo este debate, concentrándome en la alternativa de un *Decir sin Dicho* y de un *Decir con/sin Dicho*<sup>1</sup>. La segunda posibilidad, por la que yo quisiera abogar, se opone a todo purismo del Decir puro que evoque el peligro de un fundamentalismo ético.

\* El presente texto remite a una conferencia sobre el tema "Lévinas on the Saying and on the Said", que fue dictada en octubre de 1999 en una jornada sobre Lévinas en la Emory University en Atlanta. Una versión alemana aparece como capítulo 11 en mi libro: *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2005 (N. del A.).

<sup>1</sup> La distinción entre un "Saying without the Said" y un "Saying with-out the Said", que he elegido en el texto original inglés, en alemán (*N. del T.*: al igual que en español) se deja reiterar solo indicativamente.

Un preludio lingüístico precede a las reflexiones sobre el tema. Estas reflexiones se llevan a cabo en tres pasos. En primer lugar, se trata de la diferencia entre el acontecimiento del Decir y el contenido de lo Dicho; luego, de la distancia entre el hablante y el oyente, y, finalmente, de la diferencia entre aquello a lo cual respondemos y aquello que damos por respuesta, cuando accedemos a interpelaciones ajenas.

### 1. ¿Traición del Decir mediante lo Dicho?

Comienzo con la relación de Lévinas con la lingüística, trayendo a colación un pasaje en el que nuestro autor presenta sus ideas fundamentales y con ello también la relación del Decir y lo Dicho en una forma altamente concentrada, a saber, el *argument*, esto es, el sumario de contenido de *Autrement qu'être* (cfr. especialmente p. 6 y ss.). De una forma que permanece ciertamente general y vaga, Lévinas se refiere aquí a “la correlación de Decir y Dicho, esto es, a la subordinación del Decir a lo Dicho, al sistema lingüístico y a la ontología”. Por cierto él no rechaza simplemente esta forma de subordinación, la acepta como el “precio que la manifestación [quiere decir: el desencubrimiento del ser] reclama”. Sin embargo, al mismo tiempo, se atribuye una preeminencia antonomásica al Decir. El Decir es anterior a los “signos de las palabras que liga”, anterior a “sistemas lingüísticos y significados relucientes” —en tanto él forma el “pró-logo de los lenguajes”. Antes de que examinemos más exactamente la precedencia del Decir y el precio que éste ha de pagar, queremos dar una mirada a aquella investigación que Lévinas, en una forma tan global, descarta —como si la lingüística fuera efectivamente un reino de traidores, que traicionan el Decir en tanto lo traducen en Dicho.

Si traemos a consideración la bien conocida *Teoría de los Actos de Habla*, entonces constatamos que incluso en el marco de esta pragmática del lenguaje el proceso del decir no tiene lugar ni dentro ni fuera del lenguaje. Un acto de habla tal como “te prometo, que mañana estaré allí”, no tiene su lugar *fuera del lenguaje*, como si consistiera en algo sobre lo que hablamos. El acto de habla mismo no acaba en el contenido proposicional, como si fuera parte de lo Dicho. Asimismo, tampoco ha de encontrarse *dentro del lenguaje*, como si fuera meramente un elemento lingüístico que está sometido a reglas sintácticas, y provisto de rasgos semánticos. La promesa, que yo doy, es un acontecimiento del lenguaje mismo. Coincide con el hablar *in actu*. Tan pronto como algo es dicho, acontece algo que no pertenece ni al reino de las palabras ni al reino de las cosas, sino que acaece (*sich abspielt*) entre palabras y cosas. Y eso no es todo. El lazo entre el Decir y lo Dicho es *coindicado* a través de medios lingüísticos, como pronombres demostrativos (aquí, ahora, de este modo), tiempos verbales (prometo) y pronombres personales (yo/te). Como Karl Bühler expone detalladamente en su teoría del lenguaje, el campo simbólico está anclado en un “campo de indicación”. De un modo similar, Émile Benveniste apela a “instancias de discurso” por medio de las cuales el lenguaje es transformado en acciones discursivas

de forma proposicional<sup>2</sup>. Sin embargo, mientras el Decir es *indicado* en lo Dicho, él a la vez *trasciende* lo Dicho. El Decir no puede ser reconducido ni a cosas que son dadas, ni a actos que son llevados a cabo por mí o por otros. Aquí yace al mismo tiempo el límite de una teoría de los actos de habla. El Decir es un *acontecimiento* del hablar, el que solamente bajo determinadas condiciones puede ser interpretado como *acto* de habla. Con el recurso directo a actos, que son adscritos a una determinada persona, el hablar es apropiado demasiado rápido<sup>3</sup>.

Finalmente es preciso un último paso. Este es el más importante, y también puede beneficiarse de indicaciones lingüísticas. Las instancias del discurso se *duplican*, en correspondencia con la distinción lingüística entre *énonciation* y *énoncé*. En el libro de Oswald Ducrots, aparecido en 1984, *Le Dire et le Dit*, esta distinción es reproducida en términos prácticamente levinasianos, si bien el nombre Lévinas no figura en ningún sitio. Empero, esta renovada inflexión se puede ilustrar nuevamente por medio del 'prometer'. Cuando se lo formula explícitamente, el prometer se duplica bajo tres aspectos: "yo te prometo, que yo te ayudaré"; "yo te prometo, que yo te ayudaré"; "yo te *prometo*, que yo te *ayudaré*". No solo el emisor se divide en *I* y *Me\**, en el *je de l'énonciation* y el *je de l'énoncé*, sino que el receptor así como el tiempo (y el espacio) del habla quedan sometidos igualmente a una división. El aquí y ahora del habla hace las veces de punto cero del habla, antes de ser 'traicionado' por datos temporales y espaciales. Aquí y ahora no son simplemente dados, más bien marcan el espacio-tiempo de la donación del espacio y del tiempo.

Estos esbozos bastan para mostrar que la distinción entre el Decir y lo Dicho no está sin más fuera del campo de la lingüística. La absorción del Decir por lo Dicho no puede ser adscrita a ningún fallo de la lingüística, más bien se remonta a prácticas y técnicas del hablar y del escribir, las que "tienen por verdadero ser lo que es un método". Seguramente la lingüística aporta su parte al auto olvido de nuestro hablar, pero veredictos como "la ciencia no piensa" o "la lingüística subyuga el Decir a lo Dicho" son meras verdades a medias.

<sup>2</sup> En su artículo aparecido en 1958 "De la subjetividad en el lenguaje", Benveniste define el discurso como "lenguaje trasplantado en acción" (1966, p. 258); en su elección terminológica se apoya en Saussure, para el que la palabra alemana *Rede*, que en Wilhelm von Humboldt juega un papel tan central, coordina no solo la *parole* sino también el *discours* (1976, p. 31). La marcha triunfal del estructuralismo ha sepultado más de alguna vez lo que no obedecía a las líneas directrices del momento.

<sup>3</sup> Karl Bühler distingue ya en su *Sprachtheorie*, aparecida en 1934, entre acto de habla, acción de habla y acontecimiento concreto de habla; esto es conocido, pero demasiado poco atendido.

\* *N. del T.*: en inglés en el original. Como regla general, no traducimos las expresiones y citas francesas e inglesas salvo indicación expresa.

## 2. ¿Decir sin Dicho?

Tras este excursus lingüístico, volvamos a los textos de Lévinas, para formular una serie de preguntas abiertas. Aun cuando tomemos el acontecimiento del hablar como punto de partida, no debemos presuponer simplemente que hubiera un *Decir antes de lo Dicho y sin lo Dicho* –a no ser que entendamos bajo el ‘antes de’ del Decir una *autoprecedencia* del hablar y concibamos el ‘sin’ como una *irrupción* del hablar mismo. En otro caso, el Decir se solidificaría en algo que *es* fuera de lo Dicho, a saber, en algo que es *dicho* a su manera, perteneciente a un trasmundo al que Lévinas expresamente hace frente (AQ, 6).

Cuando hacemos propia la distinción entre el Decir y lo Dicho, lo hacemos no sin constatar que no hay un puro Decir y un puro Dicho sin más. Lo que hay son *experiencias límite* que se aproximan a estos extremos. Nuestra habla se aproxima más a lo meramente Dicho cuanto más transita hacia una mera reproducción de lo ya-dicho, es decir, cuanto más se limite a repetir modelos dados y a aplicar reglas ya existentes, hasta la formación de *estereotipos* y *automatismos*. A la inversa, el habla se acerca más al Decir puro cuanto más deja espacio para hallazgos de lo aún-no-dicho y para las correspondientes desviaciones de la regla. El habla casi pura terminaría en *exclamaciones*, hasta llegar al *grito*, o –menos patéticamente– *en saludo*. Lévinas no vacila ante la defensa de un “hablar para decir nada (*parler pour ne rien dire*)” (AQ, 183), que recuerda al “hablar por hablar (*λ γου νεκα*)”, que Platón censura en el *Sofista*. Dicho sea de paso, formas de saludo como ‘adiós’ tienen igualmente sus reglas; se dejan entender como enclaves en el campo de lo Dicho o como obertura y final, con los cuales se abren y cierran los diálogos. Son “rituales de accesibilidad” en el sentido de Erving Goffman (1971). Tomemos el caso extremo del grito. Gritar de goce o de dolor, llorar de alegría o por aflicción, no tiene sentido alguno ni sigue regla alguna. En éste y solamente en este sentido, el gritar de un torturado representa la posibilidad de un Decir sin Dicho. En una palabra, el Decir tiende en el caso extremo a no *decir* nada, en tanto repite lo Dicho, o tiende a *decir nada*, en tanto rechaza todo Dicho. Apenas se puede decir algo más sobre eso<sup>4</sup>.

Ahora bien, alguien podría objetar lo siguiente. Cuando Lévinas tiene en vista un Decir antes de lo Dicho y sin lo Dicho, no está interesado en la posibilidad de decir o designar *algo*, sea en forma de repetición o novedad; más bien su interés se dirige a una “significancia de la significación” para el otro (AQ, 6)<sup>5</sup>. A esta objeción yo respondería como sigue: uno no puede saltar directamente del *hablar sobre algo* a un

<sup>4</sup> Recuérdese una fina distinción en *Afinidades Electivas* de Goethe: “y aún cuando es en la mayoría de los casos, replicó Charlotte, necesario y amigable, nada es más preferido a escribir, que no escribir”.

<sup>5</sup> Lévinas utiliza el poco usual término *signifiance*. Para un campo lingüístico más amplio de este término y otros similares, cfr. la investigación de Thomas Wiemer: *Die Passion des Sagens* (1988), que se esfuerza en servir de puente entre la filosofía del lenguaje levinasiana y la lingüística.

*hablar a alguien*. Las distintas dimensiones del discurso están estrechamente anudadas unas con otras. Ocurre simplemente que nuestra habla es *dominada* alternativamente por esta o aquella función, como lo sabemos por Karl Bühler y Roman Jakobson<sup>6</sup>. Así, la expresión de un hablante puede ser clasificada como primariamente expositiva, apelativa, expresiva, fática o poética. En ningún caso surge el otro, al que yo le dirijo la palabra o el que me la dirige a mí, fuera de aquellos órdenes que establecen cómo puede algo ser dicho y cómo no, y lo mismo vale para mí como hablante u oyente. No podemos en ningún caso saltar por encima del orden de las cosas, que se articula en el orden de las palabras, solo podemos *transgredir* los límites del orden, y también esto solamente hasta un cierto grado. Vista desde esta perspectiva, la extrañeza de todo ‘quien’ y de todo ‘que’ se pone de manifiesto como *lo extra-ordinario* en sentido literal. Lo extra-ordinario presupone siempre lo ordinario, por encima de lo cual se alza. La transgresión, que pone en libertad un exceso, tiene lugar cuando lo extra-ordinario se desvía de lo ordinario y perturba los órdenes subsistentes<sup>7</sup>. La fórmula *Decir sin lo Dicho* solamente produce un sentido si ella es vinculada con el “orden de las cosas” y de los “discursos”, en el sentido de Foucault<sup>8</sup>. Ya que los discursos históricos y los mundos vitales culturales llevan la impronta de constructos científicos, dispositivos técnicos y modelos culturales, no podemos retroceder de lo Dicho al Decir sin pasar siempre de nuevo a través de los órdenes de lo dicho. Pasar a través de los órdenes mienta más que simplemente nombrarlos, y mienta también más que meramente confiarse a determinadas tradiciones.

### 3. ¿Quién habla a quién?

Se plantean preguntas ulteriores cuando sopesamos que Decir significa para Lévinas *hablar a(l) otro*, antes que uno diga algo, y esto más allá de todo Dicho. Este hablar incluye un dar, ofrecer y responder, y no solo un hablar al otro, sino también *para el otro*: ‘decir’ significa “avaluar al otro”, literalmente “responder por el otro (*répondre d'autrui*)” (*AQ*, 60). Lévinas no se cansa de desplegar ante nosotros una serie completa de verbos, todos los cuales varían e incluso celebran el *dativo* como caso dominante<sup>9</sup>. El gesto del dar excede por mucho lo dado. Este es un tema

<sup>6</sup> Para la dominancia cambiante de determinadas funciones lingüísticas, cfr. Bühler, *Sprachtheorie*, §2, así como Jakobson, “Linguistik und Poetik”, en: Blumensath 1972, especialmente pp. 121-125.

<sup>7</sup> Como Lévinas mismo indica repetidamente, las correspondientes palabras-clave francesas han de leerse todas sin excepción con un guión, como *dé-ranger*, *dé-règlement*, *dé-viation*, *ex-ception*, *ex-cès*, *sur-plus* y así en adelante.

<sup>8</sup> Esta vinculación lleva a cambios en ambas direcciones; aquí la discusión es solamente sobre una.

<sup>9</sup> El caso dativo contrasta tanto respecto del acusativo como del vocativo, al que Lévinas le brinda igualmente especial notoriedad. Naturalmente, la función gramatical de los casos no se deja reducir a tales gestos fundamentales del hablar, lo que no quiere decir que haya que pensarla totalmente sin ellos. Bühler se refiere, en la prosecución de la teoría de los casos de Wundt, a modelos de acción fundantes, tales como dedicación positiva, evitación negativa, dedicación negativa, y otorga con esto al dar próximo al lenguaje un papel especial, que le permite hablar de un “dativo de dirección” especial (1982, p. 250 s.).

fascinante, del que no nos seguiremos ocupando aquí<sup>10</sup>. Aquí se trata únicamente de la pregunta, *quién habla*, cuando un hablar tiene lugar. Lévinas se plantea igualmente esta pregunta. Él se sirve casi de las palabras de Lacan cuando explica que aquello de lo que esencialmente se trata es del “quién del decir (*le qui du dire*)” (AQ, 60). Lo interrogado es, por así decir, el que dice, que no coincide con el hablante o con el emisor, como ocurre en un sistema de comunicación o de información. Con ello, el acontecimiento del decir se divide de un modo renovado. Se divide en el *quien*, en el *a-quien* y en el *para-quien* del decir. El sujeto clásico, que opera como fuente o portador de discursos y de acciones, pierde su lugar central, en tanto se reinstala en una “dramática intriga (*Verstrickung*) de responsabilidad”. De ahí que el Decir signifique aquello que precede a lo que es o puede ser dicho: “proximidad del uno al otro, compromiso de la aproximación del uno para el otro” (AQ, 6).

*Uno para el otro, ¿pero cómo de uno cualquiera (somebody) se llega a ser uno (someone)?* El ser sí mismo no ha de confundirse con la irrepitibilidad de las entidades y eventos individuales. Significa una unicidad, “para la que el plural no tiene sentido” (*Hua* VI, 146), significa que uno es elegido por el llamado y la apelación del otro, y esta elección asume rasgos creativos. Es apenas posible hacer oídos sordos al sonido religioso de fondo que este vocabulario despierta. Se trata de algo así como mi nacimiento a partir del llamado ajeno. Existir mienta pues, existir para el otro, ‘subsistir’; las instituciones surgen a partir de substitutiones. Lévinas intenta patentemente determinar un nuevo estatuto del hombre y no solo sus esfuerzos y deberes.

Si nos aferramos a la distinción del Decir y lo Dicho, entonces queda preguntar cómo ocurre que el acontecimiento del Decir se escinde en mi propio Decir y en el del otro. La renovada diferencia resulta una vez más de un proceso de diferenciación, la lejanía de un proceso de alejamiento, y tales procesos presuponen una cierta graduación, con inclusión de un recíproco *entrelazamiento* de lo propio y lo extraño. Si la interpelación extraña viniera total y completamente de afuera, de “algo absolutamente otro”, como de vez en cuando formula Lévinas de un modo equívoco (s. *TI*, 46), entonces no nos afectaría interiormente. Lévinas tiende a pasar por alto también este problema. Mientras él se pregunta, quién lleva a cabo el “(pre-)originario Decir de la responsabilidad”, menciona ciertamente la posibilidad de un “lenguaje que habla (*un langage qui parle*)”, de un puro “‘ello’ habla (*cela parle*)”, pero lo hace solamente para rechazarlos junto con todo heideggerianismo. En cambio, él tiene en vista al diciente (*Sagenden*) dentro del Decir. “Es preciso mostrar en el decir [...] la de-posición o dis-locación del sujeto, que sin embargo sigue siendo unicidad irremplazable, y mostrar, en el decir, algo así como la subjetividad del sujeto” (AQ, 60 f.). Con ello no se considera aquí en absoluto la posibilidad de que precisamente el *uno-en-otro* entre yo y el otro pudiera presuponer un anonimato específico, por tanto, una especie particular de no-diferencia. Este anonimato, que forma el trasfondo social del

<sup>10</sup> Remito a mis explicaciones en: *Antwortregister* (1994), cap. III, 13, así como a mi comentario sobre *La fausse monnaie* de Derrida: “Das Un-ding der Gabe”, en: Gondek/Waldenfels 1997.

*mutuo uno en otro* y no un mero sedimento, no se deja deponer como un modo no ético de la indiferencia<sup>11</sup>.

No ha de elucidarse aquí en detalle el problema de una socialidad que funcione, me limito a la pregunta por un *hablar anónimo*. Nuestro hablar no depende solo de ordenamientos lingüísticos que deciden qué puede ser dicho y qué no, está incorporado en tradiciones y respaldado por textos institucionales. Un hablar que se nutre de estos precedentes, en mayor o menor medida, solo se deja individuar como portando en sí un *uno* impersonal. El hecho de que nacemos significa que nacemos dentro de un mundo constituido lingüísticamente, de manera que cada uno de nosotros ya es hablado por otros, por consiguiente interpelado y comentado, antes que él o ella hable con voz propia.

Uno podría apoyarse en el uso de los pronombres personales que varía de época en época, de estatus social en estatus social, de cultura en cultura. Así, el japonés dispone de un gran número de formas para 'yo' y 'tú', las que son en gran medida ocupadas contextualmente. No podemos afirmar tan simplemente: "El pronombre ya disimula el único, que es único en la medida en que habla; lo subsume bajo un concepto [...]"<sup>12</sup> (AQ, 72). Cuando Lévinas añade: "No hay *nada* que se llame *yo*; 'yo' dice aquél que habla", hay que concordar completamente en ello, pues entonces siempre hay aún más modos de decir 'yo'. Por lo demás hay que notar que Lévinas allí donde acentúa la unicidad del hablante, omite la diferencia de sexos, utilizando en caso de necesidad simplemente el masculino<sup>12</sup>.

Vamos un paso más allá, si tomamos en consideración un fenómeno que Merleau-Ponty caracteriza como sincretismo. Los niños, que aprenden el uso de los pronombres y otros artificios lingüísticos a temprana edad, se mueven en un campo de introyecciones, proyecciones y transmisiones que dejan relativamente abierta la pregunta '¿quién habla?' Lo que Merleau-Ponty caracteriza como *intercorporéité* implica múltiples interferencias entre el comportamiento propio y el ajeno. Tomemos un ejemplo de las lecciones de *La Sorbonne* de Merleau-Ponty que nos conduce al propio análisis de la 'herida' en Lévinas. Cuando una niña pequeña abofetea a su compañera de juegos y posteriormente afirma que ella misma fue golpeada por su compañera<sup>13</sup>, seguramente no hace ninguna diferencia tan aguda entre acción propia y acción ajena, como lo hace un juez que pronuncia un juicio. Si hiciera una diferencia tal, entonces negaría lo que es demasiado patente para poder ser puesto en tela de

<sup>11</sup> Para la relación entre Merleau-Ponty y Lévinas remito a mis reflexiones: "Verflechtung und Trennung", en: *Deutsch-Französische Gedankengänge* (1995), cap. 20, así como a una excelente investigación de Antje Kapust, que se ocupa de este tema con todo detalle: *Berührung ohne Berührung* (1999).

<sup>12</sup> No puede tratarse de que Lévinas exija posteriormente una *linguistic correctness*, que en su época apenas estaba en debate. Con todo, la pregunta por variantes específicas al género del decir-yo no es una mera pregunta de la lingüística, más bien pertenece a la 'unicidad' buscada de aquéllos que dicen 'yo'.

<sup>13</sup> *Merleau-Ponty à la Sorbonne* (1988), p. 324.

juicio de modo normal. Lo que Merleau-Ponty busca ilustrar con este ejemplo es otra cosa. Él quiere llamar la atención sobre el hecho de que palabras y acciones se interpenetran, que se transforman unas en otras en la forma de un transitivismo que no se detiene en los límites de nuestra esfera de propiedad. La actitud de celos, que perdura más allá del umbral de la niñez, muestra rasgos similares. En relación con esto, advierte Merleau-Ponty: “Toda relación humana irradia. Ella ‘se propaga’ en su entorno. No hay ninguna relación de a dos” (*loc. cit.*, p. 97). Cuando leemos en Lévinas: “El uno se expone al otro como una piel se expone a lo que la hiere, como una mejilla que se ofrece a aquél que la abofetea” (*AQ*, 63), debiéramos insistir, entonces, en que la hiperbólica de la vulnerabilidad no ofrece ningún sustituto para la descripción de aquello que tiene lugar entre nosotros a modo de trasfondo, sin que pueda ser individuado nunca de modo completo.

Finalmente, nos encontramos incluso en el plano del habla responsable con una plurivocidad, una multivocidad que no puede ser desechada. Distintas voces se superponen, por ejemplo, al citar (lo que permanece hasta un cierto grado implícito), en la ironía (en la que alguien toma distancia respecto de sus propias palabras) o en el teatro (que encuentra su eco en las escenas de la vida cotidiana). Teniendo en vistas una tal multiplicidad de voces, Mijail Bajtin habla de una dialogicidad interna del discurso: cualquier palabra, que enunciamos o ponemos por escrito, es una “palabra semi-ajena”, y nuestro discurso está poblado de híbridos, que no pertenecen ni a uno ni a otro lado<sup>14</sup>. En el ya mencionado libro *Le Dire et le Dit* (pp. 189ss.) Ducrot desarrolla ulteriormente estas ideas con los recursos de la lingüística reciente. Según esto, el hablante empírico se desdobra en un *locuteur*, que asume la responsabilidad por lo dicho, y en el trasfondo emerge como tercera figura el *énonciateur*, que incorpora en sí determinados puntos de vista y actitudes y con ello supera largamente los hallazgos y capacidades del hablante individual. Erving Goffman llega a resultados similares en su *Rahmen-Analyse* (1974). Dentro del marco respectivo en el que se desenvuelve nuestro discurso y quehacer, el rol del hablante se despliega en el *emitter*, que hace un enunciado, el *originator*, que ha de responderlo, y el *animator*, que le da el soplo de vida.

En general, se puede decir que el *uno-para-el-otro* (*Einer für den Anderen*), desde el que parte Lévinas, presupone algo así como un *uno-en-el-otro* (*Einer-im-Anderen*), que Husserl caracteriza como *uno en otro* (*Ineinander*)<sup>15</sup>. Con esto alcanzamos una intercorporalidad, la que incluye un entretrejimiento de hablar y oír. Los límites entre conducta propia y ajena se difuminan. Esto no quiere decir que cada responsabilidad se fusione en un anonimato sin rostro. Exclusivamente quiere decir que la responsabilidad se hace presente dosificada y que ha de ser medida en los

<sup>14</sup> Cfr. el artículo de Bachtin “Das Wort im Roman”, en: *Die Ästhetik des Wortes* (1979). Yo mismo he recurrido repetidamente a estas ideas. Cfr. *Vielstimmigkeit der Rede* (1999), especialmente cap. 7: “Hybride Formen der Rede”.

<sup>15</sup> En todo caso, este mutuo uno en otro es ganado en Husserl como el “mutuo uno en otro intencional de la comunidad de sus [sc. de las almas] vidas” (Hua VI, 258) a partir de horizontes de sentido comunes, de manera que no hay anticipado en ello una extrañeza radical del otro.



modos de organización específicos de los campos discursivos y de acción en cada caso. Si dejamos fuera de atención estos límites internos de nuestro hablar y actuar corremos hacia la trampa de una sobremoralización, engañados por la presunción de que todo discurso y acción remite a un hablante o actor particular. Nietzsche nos advierte con derecho ante una moral que olvida sus propios orígenes y así degenera en obligación moralista. Me parece que hay que interpretar nuevamente la separación, de la que parte Lévinas en *Totalidad e Infinito*, entre mí mismo y el mundo social, a saber, a la luz de un *desentretimiento*, que siempre presupone ya un cierto *entretimiento* de lo propio y lo extraño. No solo hallo ya siempre al otro en mí, también me hallo ya siempre a mí mismo en el otro. Lo que yo mismo suelo caracterizar como respuesta y responsividad emerge de este quiasmo de lo propio y lo extraño. Esto vale incluso para casos donde se confrontan víctimas con sus perseguidores –como en *Quel beau dimanche*, la novela sobre Buchenwald del prisionero de Buchenwald, Jorge Semprún. El orden vacilante nos permite también hablar de una moral en vacilación. No hay ningún límite agudo entre perro y lobo, al contrario, vivimos –como se dice en francés– *entre chien et loup*<sup>16</sup>.

#### 4. ¿Cuán serio es el Decir?

Todavía queda una última pregunta, que apunta al centro más íntimo de la ética levinasiana. Después de haber elucidado cómo en el habla se escinden el Decir y lo Dicho, y de haber mostrado cómo el proceso del Decir se diferencia socialmente, queda por preguntar qué significa la “respuesta de la responsabilidad” (AQ, 180), que ha de ser considerada como el alfa y omega de esta ética del lenguaje<sup>17</sup>. ¿Cómo se relaciona la respuesta que yo doy respecto de la interpelación con la que soy confrontado? Se trata por tanto de la vinculación entre respuesta e interpelación. Como explico en detalle en *Antwortregister*, entiendo ‘interpelación’ en un doble sentido: como el interpelar de un llamamiento, que es dirigido *hacia mí*, y como pretensión *sobre mí*, sobre mi respuesta, y junto a eso también *sobre algo*, que yo doy por respuesta.

El esquema del diálogo conocido desde siempre, que confronta al hablante con el oyente, puede ayudarnos a encontrar puntos de apoyo. Si nos atenemos a este esquema, los compañeros de un diálogo son, en el fondo, independientes el uno del otro. Cada uno está invitado a hablar en nombre propio y con voz propia, y se espera de cada uno que –da igual si es él o ella– aduzca en caso necesario fundamentos para lo dicho o hecho; estos fundamentos se relacionan con una razón común, en la cual todos nosotros participamos<sup>18</sup>. Al dar y tomar el *Logos* el uno da lo que el otro en el fondo ya tiene. Solo son excepción las oraciones de experiencia –informaciones empíricas,

<sup>16</sup> La expresión francesa *entre chien et loup* mienta un estado de vacilación. Cfr. al respecto del autor *Ordnung im Zwiellicht* (1987).

<sup>17</sup> Cfr. al respecto *Deutsch-Französische Gedankengänge*, cap. 19: “Antwort der Verantwortung”.

<sup>18</sup> Platón, el fundador de la idea filosófica del diálogo, caracteriza el dar cuenta en buen griego como *Dar y Tomar el Logos* (*lógon didónai* o *lambánein*). La fundamentación, que pasa por sobre

como hoy solemos decir–, las que empero no alcanzan el plano de un verdadero diálogo; quien llega con algo así, es sin demora corregido y reencaminado por Sócrates. Así entendemos pues la acotación de Lévinas de que el diálogo platónico sería “reminiſcencia de un acontecimiento antes que este acontecimiento mismo” (AQ, 25). Algo similar podría decirse del discurso argumentativo, sobre el que se apoya la ética del discurso de hoy. Como se nos sugiere, nos acercamos al otro paso a paso: Oímos lo que el otro dice –entendemos más o menos lo dicho– respondemos con un sí o un no –llegamos a un consenso, en caso contrario, proseguimos. Este modelo escalonado permite en todo momento trocar los roles. El oyente deviene hablante y viceversa. Sobre la base de una reversibilidad de las posiciones o de una reciprocidad de las perspectivas, se puede coordinar el discurso propio con el ajeno, al menos *in the long run*, sin atender a un conjunto de accidentes, que remiten al desconocimiento, error, mala voluntad o violencia, y que están asentados fuera del diálogo. Con evidencia, es precisamente esta homología dialógica, libre de sombras, la que es atacada por Lévinas con notable vehemencia. A sus ojos, el *Agreement* dialógico conduce a que cada uno se mantenga en el cuerpo del otro, o –para usar el lenguaje de Lévinas– en su piel. A diferencia del yo que se siente expuesto al otro, este yo se siente del todo bien en su piel (cfr. AQ, 137). No hay nada que efectivamente vaya bajo la piel, ‘no hay nadie, que lleve su piel al mercado’<sup>19</sup>. Todo modo de armonía dialógica y de autarquía personal es puesto en cuestión mediante afirmaciones rudas como ésta: “[El otro] me ordena, antes de ser reconocido” –*Il m’ordonne avant d’être reconnu* (AQ, 109). El mandato del otro antecede a todo entendimiento y a todo reconocimiento recíprocos. Formalmente, el otro me arrebató la palabra de la boca: mi hablar comienza en otro lugar, fuera de mí mismo.

Me parece evidente lo que Lévinas tiene en vistas. Efectivamente, el ingreso en el diálogo es tan poco parte del diálogo, como la celebración y mantenimiento de un pacto son parte del acuerdo, como si el Decir pudiera ser absorbido por lo Dicho o se suprimiese (*aufgehoben*) en él. De manera similar que en el caso del hablar que responde, tenemos que distinguir entre el *oír algo* y un *oír a alguien*. El oír la palabra del otro es más que un escalón previo que lleva al responder, más bien es ya él mismo un modo del responder, que se relaciona con la interpelación ajena. El mismo Husserl reconoce un “ver-a y oír-a que responde” (*Hua* XV, 462), el que, tomado estrictamente, va más allá de la intencionalidad. El oír-a no yace nunca completamente en mis manos, es suscitado por un decir y hacer ajenos. Una vez que uno es confrontado con una interpelación, no se puede no responder, no podemos no comunicar, según el decir de Paul Watzlawick. Estamos capturados en la mirada y en la palabra del otro. El hecho fundamental, que yo estoy expuesto al otro, implica una forma práctica de la necesidad, una *ne-cessitudo* en el sentido literal de la *inevitabilidad*. Mi propio hablar

---

el mero intercambio de opiniones, no es racional, es la razón *in actu*; en este punto *fundamentos* (*lógoi, rationes*) y *razón* (*lógos, ratio*) están estrecha y mutuamente encadenados.

<sup>19</sup> En tiempos en que todavía se leía a Marx, John O’Neill escribió un libro con el título *Sociology as a Skin Trade*.

y el del otro nunca se dejan integrar en una unidad sin ensambles, ni sintetizarse de un modo tal. Más bien, la interpelación ajena y mi respuesta forman un acontecimiento doble, que es marcado, como la correspondiente palabra doble “interpelación-respuesta”, mediante un guión de unión, que a la vez opera como un guión de separación. También Maurice Blanchot, con quien Lévinas se sintió particularmente emparentado, insiste en que las interrupciones, pausas e intervalos son momentos constitutivos de cada conversación, de cada *entre-tien*, de manera que a partir de ahí deviene –como reza el título del libro correspondiente– una *Entretien infini*\*. Nuestro decir no solo es multívoco, sino que, además, atraviesa constantemente el umbral del callar, excepto que nos aferremos a aquello que ya está dicho, como si las palabras pudieran ser congeladas en el tiempo.

A pesar de todo, Lévinas parece ir demasiado lejos, al sobreacentuar la parte del otro. No creo por cierto que Paul Ricoeur tenga razón con su presunción de que Lévinas simplemente invierte la relación de los roles de lo propio y lo extraño, aunque muchas de las cosas que Lévinas dice puedan sonar así<sup>20</sup>. Lo que Lévinas tiene en mente no es un regateo en la compensación de intereses o en la transmutación de los valores que conduzca a compensar el egoísmo a través de un altruismo; con ello simplemente se repetirían los debates del siglo XVIII. Sin embargo, hay otros aspectos que permanecen dudosos, tal como la distinción de *gravité* y *jeu*, que tiene que ver con la ponderación del habla. Si hacemos caso a Lévinas, únicamente la seriedad está en unión con la responsabilidad del decir, mientras que el juego nos entrega a lo Dicho y al ser (*AQ*, 6, 148, 154). Quien juega no es serio con la interpelación del otro. Una distinción similar se encuentra ya en Platón, y en un contexto por cierto totalmente comparable. En el *Fedro* contraponen a la seriedad (*σπουδαια*), que distingue a la palabra viva del *logos*, el juego (-infantil) (*παιδία*) de la escritura. Si bien Lévinas mismo alude a la crítica de la escritura de Platón (*TI*, p. 41), está muy lejos de repetir simplemente esta crítica y equiparar lo Dicho con lo escrito, también aquí él va por su propio camino. Por lo pronto, evita toda resonancia del *esprit de sérieux* de Sartre<sup>21</sup>, pues con lo que Lévinas menos tiene que ver es con un rol histórico o metafísicamente legitimado del sujeto. Asimismo, tampoco le preocupa la seriedad normal del lenguaje cotidiano, como la encontramos en Hume, que, en su tratamiento de la promesa, opone la intención seria (*serious intention*) al tono burlón (*Treatise*, III, 2.5), o en los teóricos de los actos de habla, que contraponen el uso lingüístico serio de los actos de habla normales a la manifestación lúdica sobre el escenario, en el soliloquio o en un ejercicio de fonación<sup>22</sup>. La seriedad que él tiene presente, tiene más que ver con

\* N. de T.: El texto aludido de Blanchot ha sido traducido al castellano bajo el título de *El Diálogo Inconcluso*, Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores, 1996.

<sup>20</sup> Respecto a la apreciación de Lévinas por parte de Ricoeur remito a mi contra-crítica en: *Deutsch-Französische Gedankengänge*, cap. 17.

<sup>21</sup> Véase *L'être et le néant* (1943), pp. 77, 669.

<sup>22</sup> Cfr. Austin, *How to Do Things with Words?* (1962), p. 21 o también Searle, *Speech Acts* (1969), pp. 55, 57. El socavamiento por parte de Derrida de la seriedad normal, que ha conducido su polémica con Searle, no toca directamente a Lévinas, pero sí indirectamente, como señalan nuestras reflexiones finales.

fuerzas de la experiencia que con proyectos existenciales, estados mentales o con el comportamiento regulado. La expresión que él elige, *gravité*, caracteriza, de manera similar que en alemán lo hace el extranjerismo *Gravität*, no solo lo grave de la dignidad, sino también –dejando de lado la peligrosidad de una enfermedad y la profundidad de un sonido– las relaciones de fuerza dentro de un campo gravitacional. De la situación del *face-à-face*, dice ya en *Totalidad e Infinito* (p. 158): “No es ningún juego de espejos, sino mi responsabilidad, esto es, una existencia que ya está comprometida. Ella desplaza el centro de gravedad de un ente fuera de este ente”. Esto recuerda el cambio de ponderación de las cosas por Nietzsche en *La gaya Ciencia* (Aforismo 269) o las Meditaciones de Simone Weil sobre *La Gravedad y la Gracia*, mucho más que a un tratado moral. Aquí no se trata de una nueva pesantez (ni tampoco de una nueva levedad) del ser, sino de una *seriedad más allá del ser*.

Este sería un aspecto. Pero, ¿qué pasa con el juego? Por lo pronto, uno podría preguntarse si hay que entender *jeu*, en inglés, como *play* o como *game*. El alemán no es menos ambivalente en esta relación que el francés. Lo que Lévinas busca descartar es toda forma de arbitrariedad y de frivolidad, toda “libertad sin responsabilidad”, incluso el “Juego del Mundo” de Eugen Fink (cfr. *AQ*, 148). El verdadero ataque se dirige contra la actitud de un jugador que pone en juego solamente sus propias posibilidades, entregándose a una estética de la existencia. Pero los juegos con reglas también son dejados de lado, incluyendo todos los tipos de juegos de palabras o de lenguaje, pues están marcados, al parecer, por una seriedad secundaria, que es típica de los entes que tienen su centro de gravedad en sí mismos.

Con ello, sin embargo, nos acercamos a un rubicón de un tipo particular. Si entendemos la responsabilidad ética como un compromiso, que se mantiene libre del juego en cuestión y, por tanto, también suprime todo espacio de juego digno de tal mención<sup>23</sup>, entonces, nos aproximamos a una dudosa forma de fundamentalismo ético. El movimiento que conduce fuera de la esfera de lo propio buscaría asidero en un trasmundo moral. El ser nos poseería nuevamente, ahora como ser moral.

Seguramente Lévinas sería el último en aprobar una consecuencia que rechaza expresa y repetidamente. Para él la ética no tiene nada que ver con ninguna forma de escapismo. ¿Pero realmente está conjurado el peligro de una tal huida del mundo? No pienso que esta pregunta pueda ser respondida con un sí o un no unilateral. En cualquier caso, también en este sentido debiéramos leer a Lévinas con ojos atentos.

Lévinas reiteradamente nos presenta la imagen amenazadora de la arbitrariedad. Pero hay que buscar un camino que nos permita evitar tanto la Escala de la servidumbre como el Caribdis de la arbitriedad. Me sumo a Lévinas, cuando insiste en que todo hablar y hacer comienza en otro lugar, comienza ahí donde nunca estuvimos ni nunca estaremos. Precisamente a este hablar y actuar desde otro lugar es a lo que yo designo ‘responder’ (*Response*), y la responsividad (*Responsivität*), aquí operante, se distingue claramente de toda responsabilidad (*Responsabilität*) que se apoya en un

<sup>23</sup> La palabra *jeu* corresponde también a la palabra alemana *Spielraum*.

orden dado. Con esta distinción queda establecido lo que yo me represento como fenomenología responsiva. Pero un responder que comienza en otro lugar, sin hacer pie allí, nos confronta con la paradoja de una expresión creativa<sup>24</sup>. El aspecto creativo está conectado con la contingencia de cualquier orden que exija invenciones y creaciones, y justamente este aspecto me parece insuficientemente considerado en el pensamiento de Lévinas. Seguramente Lévinas tiene razón, cuando insiste en que aquello *a lo que* respondemos no lo inventamos nosotros mismos, pero descuida el hecho de que, hasta un cierto grado, inventamos *lo que* damos por respuesta. Consecuentemente, no hay Decir sin Dicho, en todo caso hay –como se indicó al comienzo– un Decir con/sin Dicho. Pero incluso si se concede esto, no es tan fácil sostenerse sobre el estrecho desfiladero que separa la arbitrariedad de la servidumbre y la servidumbre de la arbitrariedad. Nuestra historia nos muestra, hasta en el propio presente, cuánto se fortalecen uno al otro los extremos. No ha de esperarse una solución definitiva. Lo que se espera de nosotros es un *redire*, un re-decir, en el sentido de Lévinas, por lo tanto, un decir que se interrumpe a sí mismo, que deje espacio para otro decir y para el Decir de otros.

*Nota del Traductor:* Agradezco mucho la colaboración prestada en la traducción de este manuscrito a los profesores Alejandro Vigo, Pontificia Universidad Católica de Chile, y Ángel Garrido Maturano, Universidad del Nordeste, Argentina, quienes han realizado una revisión exhaustiva tanto de la idoneidad de la traducción respecto de la siempre compleja sintaxis alemana, como de los problemas de orden terminológico y técnico. También agradezco, por supuesto, al Grupo de Estudios Emmanuel Lévinas (GEEL), del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, en especial, a la prof. Patricia Bonzi y a Juan José Fuentes, quienes me han encargado la realización de esta traducción y han afinado su versión definitiva.

### Referencias bibliográficas

- Austin, J. L. (1962), *How To Do Things With Words?* Oxford: Oxford University Press.
- Bachtin, M. M., (1979), *Die Ästhetik des Wortes*, hrsg. von R. Grübel. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Benveniste, É. (1966), *Problèmes de linguistique générale*, Bd. I. Paris: Gallimard.
- Bühler, K. (1982), *Sprachtheorie*. Stuttgart/New York: G. Fischer.
- Ducrots, O. (1984), *Le dire et le dit*. Paris: Minuit.
- Goffman, E. (1971), *Relations in Public*. New York: Basic Books.
- Goffman, E. (1974), *Frame Analysis*. New York: Harper & Row.
- Husserl, E. (Hua VII). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag: M. Nijhoff, 1954.

<sup>24</sup> Para la “paradoja de la expresión”, cfr. *Deutsch-Französische Gedankengänge*, cap. 7.

- Husserl, E. (*Hua XV*), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, 3. Teil. Den Haag: M. Nijhoff, 1973.
- Jakobson, R. (1972), "Linguistik und Poetik", en: H. Blumensath (ed.), *Strukturalismus in der Literaturwissenschaft*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Kapust, A. (1999), *Berührung ohne Berührung. Ethik und Ontologie bei Merleau-Ponty und Levinas*. München: W. Fink.
- Lévinas, E. (*TI*), *Totalité et Infini*. Den Haag: M. Nijhoff, 1961.
- Lévinas, E. (*AQ*), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Den Haag: M. Nijhoff, 1974.
- Merleau-Ponty, M. (1988), *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*. Grenoble: Cynara.
- Sartre, J.-P. (1943), *L'être et le néant*. Paris: Gallimard.
- Saussure, F., de (1976), *Cours de linguistique générale*, ed. T de Mauro. Paris: Payot.
- Searle, J. (1969), *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Semprun, J. (1980), *Quel beau dimanche*. Paris: Grasset et Fasquelle.
- Waldenfels, B. (1987), *Ordnung im Zwielficht*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (1994), *Antwortregister*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (1995), *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (1997), "Das Un-ding der Gabe", en: H.-D. Gondek/B. Waldenfels (eds.), *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (1999), *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Bd. 4. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Wiemer, Th. (1988), *Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Lévinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs*. Freiburg/München: Alber.

### Resumen / Abstract

Uno de los motivos más fuertes en el pensar de Lévinas es la distinción entre Decir y Dicho. El habla se escinde así por una consecuencia diacrónica inherente al lenguaje. Esta propuesta levinasiana, que abre ricas perspectivas, requiere una elucidación fundamental. Esta se concentra en la alternativa de un *Decir sin Dicho* y de un *Decir con/sin Dicho*. Aquí proponemos la segunda posibilidad, la cual se opone al purismo implícito en la comprensión del Decir como un Decir puro, que evoca siempre la amenaza de un fundamentalismo ético.

*One of the strongest motifs in Lévinas' thought is the distinction between Saying and Said. Speech splits between Saying and Said, as a diachronic consequence inherent to language. However, this Levinasian proposal, which offers extraordinary perspectives, still requires a fundamental elucidation. Such elucidation focuses on the alternative between a Saying without Said and a Saying with/out Said. The latter possibility herewith proposed conflicts with any implied purism in the understanding of Saying as a pure Saying, which suggests the danger of an ethical fundamentalism.*