

## COMUNICACIONES

---

### **El problema del sentido en Emmanuel Lévinas: Los límites de lo Dicho y la inteligibilidad del Decir**

Livchits, Darío (UBA – Facultad de Filosofía y Letras)

No suele inmediatamente ser asociada la propuesta filosófica de Emmanuel Lévinas con la hermeneútica; más bien suele quedar emparentada con la ética. En verdad, si de encasillamientos se tratase, lo cierto es que el filósofo lituano o, mejor dicho, su obra siempre han resistido las posibles etiquetas que se le hayan ofrecido. No por erróneas sino por deficientes: fenomenólogo, judío filósofo, filósofo judío, místico, teólogo y sus posibles combinaciones son algunas. Dejando de lado de momento las pretensiones taxonómicas, intentaré presentar una lectura que focalicé en aquellos aspectos relativos al sentido que se pueden encontrar en su obra o en parte de ella. De forma más o menos explícita el problema del sentido – problema fenomenológico tal vez por excelencia – atraviesa su obra, y no lo hace de forma incidental sino como plataforma que guía su itinerario.

Aquel verso de Rimbaud, que Lévinas gusta citar, con el que comienza *Totalidad e Infinito* y que una vez escuchado no hace más que resonar con un eco fantasmático, a saber: «La vida está en otro lado», condensa de forma magnífica y enigmática esta preocupación por el sentido. Que a su vez es una preocupación por lo que hay, por lo posible y sus modulaciones. En algún momento expresó que el problema de la ética – no en su acepción *sui generis* Lévinasiana, sino en su capacidad de conjugar el interés por lo humano que todo reflexión de algún modo u otro involucra – era la pregunta de «¿por qué no todo lo posible está permitido?» (Cf. Lévinas, 1987, p. 48). Esto es, incluso en su sentido más vulgar la ética puede ser traducida a esa simplicidad, a esa pregunta, que es una pregunta por el sentido.

Ya muy tempranamente Aristóteles en *De Interpretatione* manifiesta que el sentido del *lógos* excede, y con mucho, su posibilidad veritativo funcional. Pero hay algo de Aristóteles que pone en apuro, por decir de algún modo, un intento como el de Lévinas. El problema de larga data de la relación entre el filósofo y el lenguaje, *i.e.*, ¿cómo aquello que posibilita el pensamiento a su vez lo limita?, apremia a Lévinas. Y no es, obviamente, – como tampoco lo es Nietzsche ni en ningún filósofo que se precie de tal – una cuestión estetizante. El *dictum* aristotélico: negar la filosofía es filosofar, se impone como primera objeción a todo intento, y el de Lévinas es uno de ellos, de exceder a la filosofía. En lo que respecta a Lévinas, esto se observa en, o puede ser equiparable a, la crítica que recibe por parte de Derrida.

La búsqueda de una nueva inteligibilidad tiene en vistas un sentido que no se determine a través del ser o del no ser. La salida del ser, que es la preocupación de Lévinas, traducible en parte en la necesidad de salir de Heidegger (reconociendo sus méritos cosa que Lévinas no deja en ningún momento de hacer), no puede, y es interesante por qué, ser el no-ser. En *De otro modo que ser* esto se acentúa a cada momento, al comienzo es claramente notorio y es interesante porque el argumento, sin mencionarlo pero aludido terminológicamente, es hegeliano (Cf. Lévinas, 1987, p. 45 y

ss.)<sup>1</sup>. En su pureza el ser y la nada son lo mismo (Heidegger desde otra perspectiva, en “¿Qué es metafísica?”, le da la razón a Hegel) (Cf. Heidegger, 1997, p.106-7). El problema que casi roza con lo pedestre es que, aceptando estos términos, no habría una diferencia ¿cualitativa, sustancial? Entre la vida y la muerte. De ahí, por tanto, que la vida esté en otra parte.

De esta manera se hace necesario ver, en primer lugar, de qué modo Lévinas entiende cómo se ha venido pensando el sentido en la tradición occidental para, en segundo lugar, comenzar a indagar su propuesta o algunos modos de entenderla.

A efectos expositivos, tomaré el último curso que Lévinas dicta en la Sobornne, de 1976, titulado *Dios y la onto-teología*, parte de lo que expone en él puede ser rastreado en otras obras y hay una particular cercanía conceptual y expresiva, por una cuestión cronológica, con *De otro modo que ser* que es se publica en el '74.

La pregunta por el sentido es la pregunta por una forma distinta de inteligibilidad o de racionalidad (lo dos términos aparecen en Lévinas). Tradicionalmente se ha entendido el sentido, observa Lévinas, ontológicamente. No hay sentido si no hay lenguaje. Dicho sentido como tal es manifestación del ser. Cito:

Pero manifestación del ser es un pleonasma para los griegos. El ser es manifestación, ser igual manifestación, y Heidegger mantiene esta posición). El pensamiento griego concibe las categorías gramaticales como categorías del ser y como su misma inteligibilidad. Y Kant encuentra en las modalidades del juicio enunciado la tabla de las categorías. La lógica es ya, en cierto modo, ontología; al menos, es en la lógica donde se encuentran las formas fundamentales del ser. Hablar es hablar griego (Lévinas, 2000, p.151).

Aquí ya se puede vislumbrar la primera complicación que había sido mencionada, *i.e.*, cómo se va a salir de la ontología. Pero no sólo de qué manera, sino cómo hacerlo no siendo víctima del discurso. El lenguaje como amigo-enemigo del filósofo. Y Lévinas, más allá de que resuelva el problema – si es que es un problema que se soluciona – de manera más o menos convincente, no lo oculta, escribe :

es una cuestión – escribe Lévinas – que, desde el punto de vista filosófico, se sitúa contra la filosofía. Nos obliga, al mismo tiempo que buscamos otra fuente del sentido, a no repudiar la filosofía. Nos encontramos a la vez, ante un divorcio y un no divorcio. Lo cual caracteriza la situación de todo el pensamiento contemporáneo que, al mismo tiempo, busca algo distinto a a la posición dóxica pero que, en la medida en que habla, está haciendo también filosofía. (– y finaliza diciendo – Sería la plasmación de lo dicho por Aristóteles: no filosofar es también filosofar)» (Lévinas, 2000, p.153).

El mecanismo del ser, por decir de alguna forma, en el que se afirma, se confirma, hasta el punto de aparecer, de hacerse presente en una conciencia. Hablar ya es enfatizar el ser y el hecho de que pensemos y afirmemos es el hecho de que el propio ser se afirme. La afirmación es la posición en el terreno firme, recordemos cómo la metáfora– y no olvidemos su papel, en sentido amplio, es decir, su aparecer en el momento límite, por ejemplo, en los mitos en Platón – con la que Kant habla de la tierra del

---

<sup>1</sup> La referencia más explícita tal vez sea: «El ser y el no ser se esclarecen mutuamente y desarrollan una dialéctica especulativa, la cual es una determinación del ser. En ella la negatividad que pretende rechazar el ser es también ella sumergida por el ser» (Lévinas, 1987, p. 45).

entendimiento, ese territorio, esa isla que se gana con derecho, *quid iuris*. La idea de reposo que involucra, de no cambio, de identidad. El pensamiento occidental piensa sobre lo que se plantea, sobre el reposo de lo que se plantea, pensar es plantear.

El reposo es una experiencia del ser como ser, es la experiencia ontológica de la firmeza de la tierra. Esta identidad es una verdad invencible para nuestro pensamiento tradicional (u occidental, o griego) (Lévinas, 2000, p. 156).

El pensamiento moderno que, contra el reposo del ser, parece dar prioridad a la actividad del pensamiento sintetizador, no prescinde de esa estabilidad. Por eso, la actividad del sujeto en la filosofía moderna es la hipérbole, afirma Lévinas, o el énfasis de esa estabilidad del mundo. Al punto que esta presencia se convierte en «presencia en», es decir, en representación.

Para el propio Heidegger, según Lévinas, el ser del mundo se convierte en actividad del sujeto. También en Heidegger el hombre se ve provocado por el ser, por la energía del ser, por su *energeia*, afirma. Así, lo positivo (el acto de establecer un fundamento inquebrantable, de sostener firmemente un contenido: la mundanidad del mundo) conserva un valor de virtud incluso en filosofías que logran desconfiar del positivismo.

Por otra parte, como también ya se anticipó, la negación del ser refiere al ser. Lo negativo remite a lo positivo, lo negativo, tal demostró Hegel, sigue siendo algo positivo porque conserva en su carácter negativo aquello que niega.

Para Husserl, en la actividad englobadora y sintética de la conciencia trascendental, la racionalidad equivale a la confirmación, por lo concreto, de lo que es simplemente un objetivo, de lo que él llama intencionalidad del signo. Hay una visión que confirma el objetivo. La propia visión es identificación, el orden intencional es, para Husserl, una serie de confirmaciones sobre la identidad del objeto. El pensamiento, de esta forma, se encuentra con una realidad estable, coherente. El pensamiento de Husserl exploraría todos los horizontes en los que podría esconderse el Otro que escaparía al Mismo. Así se lee en Lévinas:

La obra racional de la conciencia es, desde Platón a Husserl, la reminiscencia, que es el vigor último de la identidad del ser o, al menos, el programa normativo de la ontología. (En la reminiscencia se produce, o se reconstruye, la identidad.) Reminiscencia o, para el futuro, anticipación. La teoría Husserliana del tiempo es una teoría de lo estable, lo firme, donde todas las operaciones de retención y protención, en las que se constituye el presente, son el acto racional. (Lévinas, 2000, p.159).

Es frente a este panorama que, considera Lévinas, nuevas formas de inteligibilidad deberían emerger. O como la mente alguna vez: «una inteligibilidad de la trascendencia», que implicaría una intención que se quedase en intención, una trascendencia no dóxica, sino paradójica (jugando un poco con la terminología husserliana). Porque la trascendencia en Husserl es una intención del pensamiento que debe cumplirse mediante una visión en “carne y hueso” y, por ende, es apropiación, es inmanencia. Todo aquello que es intencionalidad se encuentra siempre a la medida del pensamiento, es por eso que se precisaría un pensamiento que piense más de lo que piensa (fórmula reiterada en Lévinas).

Dentro de las muchas figuras para pensar la trascendencia en Lévinas, es este curso figura, por ejemplo, la paciencia en contraposición a la espera. La espera pretende, en la espera hay algo esperado; la paciencia, en cambio, espera sin esperar, es espera sin lo esperado, se ha tragado, dice Lévinas, su propia intención. Hay una pasividad especial en la paciencia, al punto de llegar a ser una intriga del otro en el mismo. Leemos:

En la pasividad pura, la paciencia, la responsabilidad bajo la batida del prójimo, en la diacronía del tiempo, se enreda un pensamiento que es algo más que una idea que se puede pensar, más de lo un pensamiento puede pensar. Ahí yace ese “fenómeno” que sería “fenómeno de la trascendencia” (Lévinas, 2000, p.169).

La espera sin lo esperado es una de las formas que traduce, o significa, no un vacío que debe llenarse, sino, por el contrario, un pensamiento más pensante que el hecho de conocer: cómo puede el infinito tener significado sin perder su sentido trascendente.

Concomitantemente, hay – al igual que en Heidegger – una rehabilitación de la pregunta. Hay una paciencia de la pregunta, la pregunta es, así, la relación con lo que es demasiado grande para una respuesta. Y contrariamente a la filosofía que llega a ver en ella una privación de la respuesta, la posesión o el disfrute, en definitiva, una carencia, en realidad, significa el infinito. De ahí, por ejemplo, el uso tan reiterado de de a interrogación en Lévinas, al punto de que hay textos que parecen estar constituidos – no olvidemos el lugar que ella tiene en la tradición talmúdica – exclusivamente por preguntas.

El intento más elaborado en esta búsqueda seguramente sea la articulación que lleva a cabo Lévinas entre el Decir y lo Dicho. Donde el significado no habría que buscarlo en la comunicación de un Dicho, sino en el significado como Decir. No sería, así, la inteligibilidad la comunicación de contenidos, «sino en la palabra dirigida al prójimo, que es la intriga de la responsabilidad» (Lévinas, 2000, p.186). Este Decir es un decir a otro, y recubre la estructura «uno para el otro». La responsabilidad hacia los demás tiene significado como Decir, pues, antes que cualquier Dicho, es la exposición a esa obligación por la cual nadie puede sustituirme. La pregunta por el sentido, la indagación por otras formas de entenderlo, desembocan en lo que será la filosofía primera para nuestro autor:

El Decir es la única forma en la que el yo se desnuda en la recurrencia sustituyéndose sin llegar a su identidad y revelando así su unicidad. El sujeto resulta entonces inasimilable a la subjetividad trascendental en su apertura al mundo que ella iguala. El Decir no se apoya en la conciencia ni en el compromiso, ni traza una conjunción con aquel al que se dirige. Es una manera de exponerse hasta el fin, de exponerse hasta el límite. (Lévinas, 2000, p.193).

En esta desnudez, ética y sentido confluyen. En la exposición sin límite, Lévinas encuentra una vía para una nueva inteligibilidad en la que la responsabilidad para con el Otro marca el contrapunto de una nueva racionalidad.

## Referencias Bibliográficas

Heidegger, M. (1997), *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza.

Lévinas, E. (2005), *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, trad. Manuel E. Vásquez, Madrid: Editorial Síntesis.

(1987), *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. Antonio Pintor-Ramos, Salamanca: Sígueme.

(2005) Lévinas, E., *Difícil libertad: Ensayos sobre judaísmo*, trad. Nilda Prados, Buenos Aires: Lilmod

(2000), *Dios, la muerte y el tiempo*, trad. María Luisa Rodríguez, Madrid: Altaya.

(1993) *Entre nosotros: Ensayos para pensar en otro*, trad. Juan Luis Pardo, Valencia: Pre-Textos.

(2006), *Más allá del versículo: Lecturas y discursos talmúdicos*, trad. Manuel Mauer, Buenos Aires: Lilmod.