

SANDRA PINARDI

NOTAS ACERCA DEL DECIR Y LO DICHO EN EL PENSAMIENTO DE LEVINAS

Resumen: Este artículo se propone indagar acerca de la distinción entre el *Decir* y lo *Dicho* en la obra de Emmanuel Levinas. Esta distinción sirve a Levinas para proponer una comprensión ética del lenguaje, en la que la significación y la expresión sean capaces de superar las limitaciones y determinaciones del lenguaje sistemático de la ontología, del ser y las esencias. Sobre la base de que el “lenguaje de la ontología” es impertinente para comprender, expresar o comunicar esa “experiencia ética” fundamental del encuentro “cara a cara” con el Rostro del Otro: la experiencia misma de la *significancia misma*, Levinas propone una comprensión pre-ontológica del lenguaje. Esta comprensión pre-ontológica sería capaz de dar respuesta a las siguientes preguntas: ¿Cuál es el lenguaje, la palabra propia, de ese *sujeto pasivo*, de ese sujeto que es rehén del *Otro* (del prójimo), que está *sujeto* a él? ¿Cuál es el lenguaje del dar-se, qué palabra puede hacerse cargo de lo que es siempre in-apropiable? ¿Cómo será ese lenguaje que intenta decir *lo otro del ser*, ese lenguaje capaz de “traducir” la *significancia* que se da en la experiencia ética originaria, aquella en la que la “unicidad insustituible de una persona se expone a otra persona”? En este sentido, proponemos que el *Decir* es, con respecto a lo dicho, su *tener-lugar*, la posibilidad misma de comunicación y expresión, en la que se expone la condición pasiva del sujeto. Por otra parte, en la medida en que el *Decir* es la expresión de la significancia que adviene en la proximidad con el Otro, el *Decir* es siempre testimonial.

Palabras Claves: el Decir y lo Dicho, lenguaje ético, testimonio.

NOTES AROUND THE SAYING AND THE SAID IN LEVINAS' THOUGHT

Abstract: This text proposes an inquiry regarding the distinction between the *Saying* and the *Said* in Emmanuel Levinas works. Levinas uses this dis-

tion to propose an ethical understanding of language, where significance and expression are capable of overcoming the limitations of ontology's systematic language, of the being, and the essences. On the basis of that "the language of ontology" is impertinent to understand, express, or communicate this "ethical experience" fundamental for the "face to face encounter" with the Face of the Other: the experience of *significance itself*, Levinas proposes a pre-ontologic understanding of language. This pre-ontologic understanding would be capable of answering the following questions: What is the language, the word itself of that *passive subject*, that subject who is a hostage of the *Other* (the fellow man) who is *attached* to him? Which is the language of giving oneself, which word can take charge of what is always *non appropriable*? What kind of language will it be that tries to say *the other of the being*, that language able to "translate" the *significance* given in the original ethical experience, that where the "irreplaceable uniqueness of a person is being exposed to another person"? In this respect, we propose that the *Saying* is, regarding the said, its *having-occurred*, the possibility itself of communicating and expressing, where the passive condition of the subject is exposed. On the other hand, in the measure that the *Saying* is the expression of the significance which occurs in the proximity with the Other, the *Saying* is always testimonial.

Keywords: the Saying and the Said, Ethical language, Testimony.

En el pensamiento de Levinas, la ética desplaza a la ontología, y se propone como una "filosofía primera" (una metafísica), como un pensar que da lugar a la posibilidad de comprender la humanidad (la subjetividad o el sí mismo) del hombre –del existente- desde lugares distintos a los del saber y del conocimiento, a los del poder, a los de la identidad o a los del significado. Porque para Levinas la verdadera metafísica (aquella que da cuenta de lo trascendente) no puede decirse ni pensarse desde la ontología, en la medida en que la ontología no es capaz de concebir la exterioridad sin tergiversarla y vulnerarla, sin violentar su condición de otredad y sin referirla, en última instancia, al "ser", en otras palabras, la ontología termina siempre convirtiendo lo Otro (la exterioridad) en "lo Mismo", termina capturándolo. Por ello, desde la ontología la trascendencia y lo que trasciende (lo absolutamente otro) es impensable e inconcebible. Por el contrario, la ética, que trata sobre las conexiones humanas, sobre los comportamientos y las acciones del hombre se presenta para Levinas como el ámbito

apropiado desde el que es posible expresar la otredad (aquello que es exterior al ser, que es lo otro del ser) en su condición de exterioridad irreductible, es decir, como aquello que excede siempre a la presencia y a la manifestación, como aquello que en la presencia y en la manifestación (de otro hombre ante mí, por ejemplo) es un sentir absolutamente real (reconocible) pero imprecisable (que no proviene o se genera en y de algo preciso, ni como algo preciso), y que, por tanto, no puede ser contenido o comprendido, tampoco puede ser significado.

El extrañamiento del Otro –su irreductibilidad al Yo- a mis pensamientos y a mis posesiones, se lleva a cabo precisamente como un cuestionamiento de mi espontaneidad, como ética. La metafísica, la trascendencia, el recibimiento del Otro por el Mismo, del Otro por Mí, se produce concretamente como el cuestionamiento del Mismo por el Otro, es decir, como la ética que realiza la esencia crítica del saber¹

En efecto, para Levinas en la ética se hace presente una región del existir que es previa, que es anterior, al mundo, al sujeto y al saber, y en la que se hace patente el acontecimiento fundamental gracias al que el hombre es, y desde el que es: ese acontecimiento es el reconocimiento² de mi fraternidad con el Otro (del otro hombre, de cualquiera, del prójimo) en su Rostro, en su infinitud.

En el marco de la ética, y a partir de eso indecible que sucede en el Rostro³, Levinas entiende al hombre como una singularidad irreduc-

¹ Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002, p. 67.

² “El prójimo me concierne antes que toda asunción, antes que todo compromiso consentido o rechazado. Estoy unido a él que, sin embargo, es el primer venido sin anunciarse, sin emparejamiento, antes que cualquier relación contratada. Me ordena antes de ser reconocido. Relación de parentesco al margen de toda biología, ‘contra toda lógica’. (...) La comunidad con él comienza en mi obligación a su vista. El prójimo es hermano. Fraternidad que no puede abrogarse, asignación irrecusable, la proximidad de una imposibilidad de alejarse...” Levinas, *De otro modo que ser*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2003, p. 148.

³ “El modo por el cual se presenta el Otro, que supera *la idea de lo Otro en mí*, lo llamamos, en efecto, rostro. Este *modo* no consiste en figurar como tema ante mi mirada, en exponerse como un conjunto de cualidades formando una imagen. El rostro del Otro destruye en todo momento y desborda la imagen plástica que él me deja, la idea a mi medida y a la medida de su *ideatum*: la idea adecuada. (...) El rostro, contra la ontología contemporánea, aporta una noción de verdad que no es el develamiento de un Neutro personal, sino una expresión: el ente perfora todas las envolturas y generalidades del ser, para exponer su ‘forma’, la totalidad de su ‘contenido’, para suprimir a fin de cuentas la distinción de forma y con-

tible e irremplazable, también imprevisible (es decir, que no puede ser capturada o comprendida desde el significado o los conceptos); una singularidad irremediamente sola, y para la que la identidad (el sujeto, la subjetividad y el yo) se constituye o proviene, se genera, en ese acontecimiento o evento originario que es el encuentro con el Otro, el encuentro con una exterioridad radical que recupera –y pone en presencia– un tiempo inmemorial e infigurable. Hay que apuntar que ese Otro, en principio, es nadie en particular, es el prójimo anónimo, lo humano mismo expuesto en su vulnerabilidad, en su fragilidad. El Otro (el prójimo) no es un ser que en relación a mí es de “otro modo”, sino que es justamente aquello que se relaciona conmigo de otro modo que el del “ser”: como huella de la infinitud, como excepción primera, como lo que es más allá de las figuras y del mundo, de las certidumbres y dominios.

En este sentido, con respecto al Otro (al prójimo) se da siempre una relación asimétrica, y también dia-crónica (trascendente), en la que el otro hombre está por encima de mí (es mi maestro) y me obliga a responder por él (por su humanidad y por su existencia). Por ello, para Levinas, esa relación originaria con el otro hombre hace que la existencia en cada quien se convierte más en una labor y una responsabilidad que en un hacerse a sí, una labor y una responsabilidad en la que lo primordial es el resguardar al Otro en su trascendencia, es decir, en su condición de Otro. Al convertirse la responsabilidad con el otro en el lugar originario de lo humano, se cancela el dominio del sujeto, se obliteran tan absolutamente los espacios de la apropiación y la propiedad que se hace difícil entender esa relación como una experiencia, ya que en ella no hay significados o sentidos recuperables, sino sujeción. Sujeción del sí mismo a ese Otro (a su infinitud y exterioridad), entendida en la forma de una responsabilidad absoluta de resguardarlo. En efecto, esta relación obliga a modificar los modos de pensar: en lugar de comprender al hombre y lo humano originariamente como “sujeto espontáneo” –subjetividad, conciencia intencional o yo– se tendrá que comprender lo humano originariamente como pasividad, como sujeto pasivo, como “sujeto a”. La pasividad (que podemos denominar

tenido (...). Pero el contenido primero de la expresión, es esta expresión misma. Op. cit., 2002, p. 74-75.

también pasión o paciencia) da cuenta del modo particular cómo el receptor del encuentro con el Otro –la singularidad, el hombre– acusa, se hace cargo y es absolutamente determinado por ese encuentro con el Rostro, por esa epifanía del Otro-hombre. La pasividad –el sujeto pasivo– da cuenta de una pura afección, es “una pasividad más pasiva que toda receptividad” dice Levinas, gracias a la que el “sujeto” –el sí mismo– se da como una formación a posteriori, producida y constituida paradójicamente a partir de la acogida de lo que no es, de lo que no le pertenece, de lo que lo excede. Esta “formación a posteriori”, el sujeto, entonces, adviene como lo que acontece –y queda– de una experiencia que es, por su propia condición, in-dominable, incompleta e imposible, signada por lo que huye, se escapa, se retrae, por lo propiamente trascendente.

Y la pregunta fundamental que aparece es: cuando el lenguaje de la ontología, del ser y las esencias, es impertinente porque es incapaz de expresar o comunicar esa “experiencia ética” fundamental del encuentro “cara a cara” con el otro, que se presenta como la significancia misma, ¿Cuál es entonces el lenguaje, la palabra propia, de ese sujeto pasivo, de ese sujeto que es rehén del Otro (del prójimo), que está sujeto a él? ¿Cuál es el lenguaje del dar-se, qué palabra puede hacerse cargo de lo que es siempre inapropiable? También ¿Cómo será ese lenguaje que intenta decir lo otro del ser, ese lenguaje capaz de “traducir” la significancia que se da en la experiencia ética originaria, aquella en la que la “unicidad insustituible de una persona que se expone a otra persona”? Para dar respuesta a esta pregunta, en el libro *De otro modo que ser* o más allá de la esencia, Levinas recorre dos caminos, por una parte, distingue al interior del lenguaje dos fórmulas expresivas que denomina el Decir y lo Dicho, entre las cuales, además, se establece una relación fundamento/fundado (el Decir es el fundamento de lo Dicho que es, siempre, un modo del conocer); por la otra, comprende la significancia a través de la noción de testimonio.

Con respecto a la distinción entre el Decir y lo Dicho, Levinas nos dice que Lo Dicho es aquella fórmula expresiva del lenguaje que está al servicio del Ser, y en el que el verbo (ser) se comprende como nombre, se nominaliza, y en el que el nombre se hace verbo, se verbaliza y constituye el ente como “lo que es”; lo Dicho opera por ello mismo

designando⁴, es decir, a la vez, denominando y consagrando. En lo Dicho se constituyen las identidades, lo Mismo se identifica, se enuncia y se afirma como idealidad. Lo Dicho es esa fórmula del lenguaje que da cuenta del ente en tanto que esencia, y que nos informa primordialmente sobre su identificación⁵, su incorporación y recuperación al interior de un sistema de conocimiento, de una conciencia: afirmando lo que algo es, y determinándolo en ese nombre que es ya, desde siempre, un significado realizado, una presencia ideal y la develación de un ordenamiento ontológico conceptual, de un cierto logos. Por ello, lo Dicho es siempre ya, de antemano, un significado y como significado participa de un código convencional de signos, de un ya dicho. En este sentido, para Levinas lo Dicho está siempre ya dicho, no es un evento, sino un ejercicio de síntesis, un proceso continuo de reinscripción, gracias al que el ente “aparece como lo idéntico a la luz del tiempo”⁶ (permanece como “lo mismo”, como lo semejante a sí). En lo Dicho se da entonces una palabra memorable (que se instala invariable en el tiempo) gracias a la que el mundo es lo que es, gracias a la que las “identidades se iluminan”. Por lo tanto, nos dice Levinas,

...el lenguaje como dicho puede concebirse como un sistema de nombres que identifica entidades y, en consecuencia, como un sistema de signos que duplica los entes que designan substancias, acontecimientos o relaciones mediante sustantivos o distintas partes del discurso derivadas de los sustantivos que designan identidades...⁷

Lo dicho es, en definitiva, el lugar donde se realiza la *designación* (la denominación, la representación), en otras palabras, es el ámbito (o el discurso) en el que lo que acontece (lo que está siendo) se constituye como un “algo”: se nombra a través de una palabra que conjuga (sinte-

⁴ Levinas entiende los nombres, ese lenguaje propio del conocer humano, como “unidades idénticas”. A este respecto apunta: “Las ‘unidades idénticas’ no son primeramente dadas o tematizadas para recibir después un sentido, sino que son dadas por medio de ese sentido. ‘Esto en tanto que tal’ no es algo vivido, sino que es dicho. La identificación se entiende sobre la base de una esquematización misteriosa, de algo ya dicho, de una doxa previa supuesta por toda relación. (...) Lo dicho no es simplemente signo o expresión, sino que proclama y consagra a esto en tanto tal.” *Op. cit.*, 2003, p. 84.

⁵ “...la identificación tiene lugar en algo *ya dicho*.”

⁶ *Ibid.*, p. 87.

⁷ *Ibid.*, p. 91.

tiza) sus modulaciones temporales y que, por ello mismo, lo consagra (lo excluye del tiempo y del acontecimiento), lo convierte en significado (siempre un *ya sido*). Levinas afirma, entonces: “en lo dicho se encuentra el lugar de nacimiento de la ontología”⁸ ya que, de alguna manera, toda “identidad nombrable” es inmediatamente también concebible como un ser (ya que el nombre se hace verbo –crea aquello que dice, designándolo- y el verbo se nominaliza –se convierte en entidad, identificación y afirmación de “lo mismo”-). En esta indistinción entre nombre y verbo, entre identidad y ser, es el lugar en el que se dan los discursos del saber (de la apropiación y la comprensión

A lo Dicho Levinas opone *el Decir*, a través de un intrincado juego de afirmaciones y alusiones que, lejos de construir un hilo argumental o un desarrollo lógico, proceden como un “montaje”, un “mosaico”, en el que se vislumbra el evento mismo que, en relación con el sujeto, es siempre el *Decir*, a saber, Levinas hace patente el hecho de que *el Decir* es la pasividad inasumible de Sí mismo. En esta pasividad ningún acto viene a doblar, a comprometer ni a multiplicar el *uno*. La pasividad del sujeto en el *Decir* no es la pasividad de un ‘lenguaje’ que habla sin sujeto (*Die Sprache Spricht*): es un *ofrecerse* que ni siquiera es asumido por su propia generosidad, un ofrecerse que es sufrimiento, una bondad a su pesar. Ese ‘a su pesar’ no se descompone en voluntad contrariada por el obstáculo, sino que es vida, envejecimiento de la vida e irrecusable responsabilidad: Decir.⁹

En este sentido, lo primero que señala Levinas es el terreno desde el que es necesario comprender ese *Decir*, en tanto que es la exposición misma de la “significancia de la significación” (de la proximidad sensible y vivible para con el otro, del *uno-para-el-otro* an-árquico que es siempre antes y más allá del ser, antes y más allá del pensar y del saber).¹⁰ Este terreno es el lenguaje concebido, ponderado, como apertura y co-

⁸ *Ibid.*, p. 94.

⁹ *Ibid.*, p. 109.

¹⁰ “Porque la subjetividad es sensibilidad –exposición a los otros, vulnerabilidad y responsabilidad en la proximidad de los otros, uno-para-el-otro, esto es, significación- y porque la materia es el lugar propio del para-el-otro, el modo como la significación significa antes de mostrarse como Dicho dentro del sistema del sincronismo, dentro del sistema lingüístico, es por lo que el sujeto es sangre y carne, hombre que tiene hambre y que come, entrañas en una piel y, por ello, susceptible de dar el pan de su boca o de dar su piel.” Op. cit., p. 136.

municabilidad, como acercamiento y responsabilidad, por ello apunta que es necesario “medir el peso pre-ontológico del lenguaje, en lugar de tomarlo únicamente como un código, cosa que ciertamente es”. En efecto, el *Decir* da cuenta de la experiencia originaria de significancia de la significación, a saber, la experiencia de una subjetividad pasiva, de una conciencia que adviene a partir del *uno-para-el-otro*, de un sujeto que no es separable de su corporeidad y para el que, por ello mismo, la enunciación —el acto de decir— está siempre fundado en la proximidad del Otro (no en el saber del Mismo) como un modo de exposición de sí y de solicitud. Ese “peso pre-ontológico” resuena en las siguiente pregunta: “¿Cómo difiere el *Decir* de un acto que comienza en un yo conquistador y voluntario —su significar—, acto que se convierte en ser y cuyo ‘para el otro’ se funda en la identidad?”¹¹

Lo que resuena en esa pregunta es justamente si el *Decir* (el acto de hablar exponiéndose en la proximidad al otro) puede ser comprendido únicamente al interior del sistema del lenguaje y de la aventura del saber, si podemos realmente reducir el *Decir* a la enunciación en tanto que acto de afirmación de sí, si podemos únicamente comprender el *Decir* como la actualización o como el darse de lo dicho, más aun, si podemos entender el *Decir* sólo como un modo de apropiación del lenguaje que permite el advenimiento del sujeto (que hace posible que el sujeto se diga). O si, por el contrario, no hay un *Decir* que es anterior al decir de la enunciación, al decir en el que lo dicho se actualiza, o si en todo decir lo dicho no se expone, también, un *Decir* que es proximidad y sujeción: un *Decir* que no pueda ser reducido al mero presentarse de lo dicho; un *Decir* en el que decir-se (expresar-se, exponer-se) no sea equivalente a mostrarse o hacerse presente como ser (como identidad), sino en el que decir-se (expresar-se, exponer-se) sea estar sujeto a, ser rehén del Otro, del prójimo, de lo infinito.¹²

¹¹ *Ibid.*, p. 232.

¹² “En el Decir el sujeto se aproxima al prójimo ex-presándose en el sentido literal del término; esto es, expulsándose de todo lugar, no *morando* ya más, sin pisar ningún suelo. (...) El sujeto no está *en sí*, dentro de sí a fin de disimularse o esconderse incluso bajo sus heridas y su exilio entendidos como actos de herirse o exilarse. Su encogimiento es una puesta del revés. Su ‘frente al otro’ es esta misma puesta al revés sin derecho. El sujeto del Decir no aporta signos, sino que se hace signo...” Op. cit., p. 101-102.

Estas preguntas ponen entonces diversas cuestiones en juego. Primero, eso que Levinas entiende éticamente como *Decir* (y que opone a la primacía ontológica de lo dicho) no puede ser pensado como una mera enunciación, como un “acto de habla”, sino más bien como un *responder*, un *dar-lugar* (al Otro, al prójimo) previo a cualquier reconocimiento.¹³ Este *responder*, este *dar-lugar*, es inmemorial, anterior (previo) a ese acto de decir de la enunciación que es correlativo a lo dicho y que, de alguna, manera lo hace posible. Segundo, siendo un *responder*, un *dar-lugar*, este *Decir* previo a la enunciación, al habla, es una pasividad extrema: “El acto ‘de decir’ desde el comienzo debería haber sido introducido aquí como la suprema pasividad de la exposición al Otro, que es precisamente la responsabilidad para con las libres iniciativas del otro.”¹⁴ Entendido así, este *Decir* previo es justamente la acción en la que la responsabilidad se concreta, ya que en ese *Decir* el sujeto de-pone su soberanía y su espontaneidad pero sigue siendo sujeto —una unidad irremplazable—, y actúa entonces respondiendo, actúa *desde y en* su sujeción al otro, actúa *para-el-otro* y *por-el-otro*. Tercero, es el lugar donde se concreta la responsabilidad porque el *Decir* es, simultáneamente, una acción: el aproximarse corporal y sensiblemente al otro (al Otro, al prójimo), y una comunicación: en la que se recupera, se acredita, la significación del otro (del Otro). Cuarto, en tanto que pasividad, es decir, en tanto que acción sujeta al Otro (a cualquiera), el *Decir* es la acción de una singularidad, de una unicidad irremplazable, no de una forma universal ni de una condición existencial, sino siempre de *alguien*: sensibilidad, carne y sangre, vulnerabilidad, fragilidad.

¿Cómo comprender este *Decir* originario, ético, al que alude Levinas? Para hacerlo habrá que situarse en el encuentro “cara a cara” con el rostro del Otro. Por ejemplo, si nos encontramos con alguien que no conocemos este *Decir* es aquello que nos inclina a aproximar-

¹³ “Sostener que la relación con el prójimo, que se cumple incontestablemente en el Decir, es una responsabilidad para con este prójimo, que decir significa responder del otro, es por lo mismo no encontrar ya más límites ni medida a una tal responsabilidad, la cual nunca ha sido contratada dentro del campo que abarca la memoria humana y se encuentra a merced de la libertad y del destino del otro hombre, libertad y destino incontrolables por mí. Esto significa entrever una pasividad extrema, una pasividad sin asunción en la correlación con el otro y, paradójicamente, en el mismo decir puro.”, Op. cit., p. 99-100.

¹⁴ Op. cit., p. 100.

nos a ese otro por el puro hecho de que es otro hombre, antes de saber quién es o de poder expresar algo acerca de él.¹⁵ En otras palabras, este *Decir* es lo que se instala entre ese desconocido y yo, como una significancia sensible previa a cualquier consideración, como el vínculo desde el que se realiza la posibilidad misma de hablarnos. Igualmente, cuando hablamos con otro, cuando nos comunicamos, ese *Decir* es, por una parte, lo que exponemos de nosotros al decirle algo, eso que no es la proposición que decimos (lo dicho ni la enunciación) sino aquello que sin decirse decimos de nosotros al hablar (“la ruptura de la interioridad”, la “sinceridad”, el “no disimulo”) y es, por la otra, aquello que acompaña silentemente a todo hablar, a toda comunicación, en la forma de una solicitud: porque definitivamente cuando hablamos con otro, cuando nos comunicamos, siempre le solicitamos su palabra.

El descerrojamiento de la comunicación, irreductible a la circulación de informaciones, que ya la supone, se cumple en el Decir. No depende de los contenidos que se inscriben en lo Dicho y que se transmiten para la interpretación y la decodificación realizada por el Otro. Reside en el descubrimiento arriesgado de sí mismo, en la sinceridad, en la ruptura de la interioridad y en el abandono de todo abrigo, en la exposición al traumatismo, en la vulnerabilidad.¹⁶

En definitiva, gracias a esta distinción entre *el Decir* y *lo Dicho*, Levinas propone una comprensión del habla (del lenguaje) en la que ésta (el habla) se concibe como un *responder*, un *dar-lugar inmemorial*: a saber, como la concreción de la responsabilidad en términos de significación, como aquel modo particular de significación al que el Otro me obliga y

¹⁵ “Decir significa aproximarse al prójimo, “acreditarle significación”. Es algo que no se agota en la ‘donación de sentido’, inscribiéndolo en lo Dicho a modo de fábula. Es una significación concedida al otro antes de toda objetivación, donde el Decir propiamente dicho no es liberación de signos (...) el decir es comunicación, pero en tanto que condición de toda comunicación, en tanto que exposición. La comunicación no se reduce al fenómeno de la verdad y la manifestación de la verdad, entendidas como una combinación de elementos psicológicos, como si tratase de algo pensado en un Yo –voluntad o intención de hacer pasar ese pensamiento a otro Yo– mensaje que por medio de un signo designa este pensamiento –percepción del signo por el otro Yo– desciframiento del signo”. Op. cit., p. 100-101.

¹⁶ *Ibid.*, p. 101.

me destina. En otras palabras, una comprensión del habla en términos de *pasividad*, de *pasión*, y no en términos de enunciación o apropiación de un sistema de signos, nombres o normalizaciones lógicas y gramaticales, de un discurso. En este sentido, el “poder (la potencia) de decir” que es el habla, el lenguaje, se muestra verdaderamente como un “poder (una potencia) de responder”: in-formando (dándole forma) a la pasividad, a la pasión, haciéndola un *ser-para-otro* y un *ser-por-otro*, abriendo así lo propiamente humano en el hombre. En este sentido, Levinas afirma:

Pasividad de exposición en respuesta a una asignación que me identifica como el único, no reconduciéndome a mí mismo, sino despojándome de toda quiddidad idéntica y, por consiguiente, de toda forma, de toda investidura que aun se escurriría en la asignación. El decir significa esta pasividad; en el decir la pasividad significa, se hace significación; exposición en respuesta a...¹⁷

Esta comprensión del habla (del lenguaje) como un *dar-lugar* inmemorial, como la concreción significativa de la responsabilidad con el otro, implica abrirse a una concepción del lenguaje que se elabora a partir de la pregunta por eso que –siempre vivible, siempre sensible– hace posible que algo como el hablar (o como el lenguaje) exista, ocurra; es decir, a preguntarse por aquello gracias a lo que acontece el acto concreto de que alguien hable; y preguntarse también de dónde surge, a qué se debe, ese requerimiento que se materializa como el hablar concreto de alguien. El lenguaje, entonces, antes de ser un sistema de signos, o un acto de habla, es un *dar-lugar*, un *dar-lugar* que no es ontológico, no está pensado en términos de una aparición (de una presencia y un presente), sino que está pensado más bien como la *recuperación* de la huella de lo infinito que se expresa en el Rostro. Lo fundamental, en este sentido, es que esta *recuperación* de la expresión del rostro del Otro, la concreción significativa de la responsabilidad, no se realiza como una representación, una apropiación o una significación, sino, muy por el contrario, como la exposición de mí desnudez ante ese Infinito.¹⁸ En efecto, hacerse cargo de *lo Infinito*

¹⁷ *Ibid.*, p. 101.

¹⁸ “El enigma del Infinito, responsabilidad en la que nadie me asiste, cuyo Decir se torna en mi constatación del Infinito, pero constatación mediante la cual todo me incumbe, mediante la cual, por tanto, se produce mi entrada en los designios

y *lo trascendente* no es comprenderlo (traerlo a sí, apropiárselo) sino darse, exponerse, abandonarse, a eso absolutamente in-apropiable: desprenderse del lugar propio, desarmar lo familiar y la morada.¹⁹

Si el *Decir* antes que ser un enunciar es un *dar-lugar* a lo in-apropiable, entonces, intentar pensar ese *Decir* (hacer de la ética una filosofía primera) implica, necesariamente, transitar de la enunciación al testimonio. En otras palabras, retomando las preguntas del inicio, a saber, ¿Cuál es entonces el lenguaje, la palabra propia, de ese *sujeto pasivo*, de ese sujeto que es rehén del Otro (del prójimo), que está *sujeto* a él? ¿Cuál es el lenguaje del dar-se, qué palabra puede hacerse cargo de lo que es siempre in-apropiable? También ¿Cómo será ese lenguaje que intenta decir *lo otro del ser*, ese lenguaje capaz de “traducir” la *significancia* que se da en la experiencia ética originaria, aquella en la que la “unicidad insustituible de una persona que se expone a otra persona”? Podemos decir que la palabra propia del sujeto pasivo, la palabra que puede ser el *Decir* lo in-apropiable, la palabra de la ética es el testimonio, y en esa misma medida, el *Decir ético* es un testimoniar (el sujeto ético, entonces, un testigo). Levinas lo afirma tajantemente cuando propone que la sinceridad en el *Decir*, a saber, el hecho de que en el *Decir* no sólo se exponga lo *Dicho* sino, igualmente, el uno-para-el-otro del sujeto pasivo, es un hablar testimonial: un hablar que no tematiza (idealiza) aquello que testimonia sino que permite (hace posible, da-lugar) a que lo que excede las reglas, lo que es irreductible a la representación, lo que no es in-formable en alguna estructura, se exponga como proximidad y deuda.

El testimonio es el habla en la que nada se propone, sino en la que el decir es únicamente un señalar, un indicar, lo indecible, lo elusivo, *eso* que necesariamente *trasciende*. Justamente por ello, el

Testimonio, esta manera de retener el mandamiento en la boca del mismo que lo obedece, de ‘revelarse’ antes de cualquier aparecer, antes de toda ‘representación ante el sujeto’ no es una ‘mara-

del Infinito; tal enigma separa el Infinito de toda fenomenalidad, del aparecer, de la tematización, de la esencia.” Op. cit., p. 233.

¹⁹ “El Yo abordado a partir de la responsabilidad para-con-el-otro es desnudamiento, exposición a la afección, pura susceptión. No se pone poseyéndose y reconociéndose, sino que se consume y se vacía, se des-sitúa, *pierde su sitio*, se exilia, se relega en sí mismo...” Op. cit., p. 213.

villa psicológica’, sino la modalidad conforme a la cual el Infinito an-árquico pasa su comienzo”²⁰

En el testimonio, debido a que aquello que se dice nunca puede pertenecernos plenamente, debido a que aquello que se dice es la huella de un evento que nos excede y nos acusa (nos define) como pasión por el otro, siempre se inscribe una doble significatividad: lo dicho se depone ante ese *Decir* acerca del Otro, gracias al que la palabra del testigo deja de ser su propiedad y pasa a convertirse en el lugar de exposición de la palabra inarticulable del Otro: de aquello Infinito que es más allá del ser, que es fuera de la esencia, de lo indecible. Esto elusivo, indecible, sólo puede ser indicado nunca definido o propuesto, sólo puede ser señalado, por ello, *Decir* lo indecible es un acto paradójico. Lo que se convoca en el testimonio, es justamente esa “experiencia ética” del cara a cara que, por su particularidad, su riqueza, su exceso, su fuerza vital, escapa y elude la posibilidad de ser “nombrada”, de ser constituida como “objeto” o “ser”, como representación o símbolo.

Que el Infinito se pase en el Decir, he ahí lo que permite entender el Decir como irreductible a un acto, a una actitud psicológica, a un pensamiento entre otros o a un momento cualquiera de la esencia del ser por el cual, sin que se sepa el por qué, el hombre doblaría su esencia. Por sí mismo el Decir es testimonio, cualquiera sea el destino ulterior en el cual entra a través de lo Dicho dentro de un sistema de palabras; es un decir del cual deriva ese sistema y que no es la infancia balbuceante del sistema y de la circulación de informaciones en que funciona.²¹

El testimonio es antes que nada una acción indicativa y no propositiva, por tanto no delimita o se define en virtud de su estructura, sino de su condición de acto o gesto; ese acto o gesto en el que se expone y se recoge, a la vez, una donación y una entrega: el sujeto expone al Otro en la significación de esa palabra que profiere, una palabra –un signo- que no le pertenece sino que ocurre más allá (fuera) de la clandestinidad de su subjetividad, en el lugar de la proximidad con el prójimo. En este sentido, el *Decir* es aquel modo del lenguaje en el que se *da-lugar* al otro, aquel modo en el que la expresión es un decir vicario

²⁰ *Ibid.*, p. 225.

²¹ *Ibidem.*

(sustitutivo), un *decir* excedente en el que se habla por otro, un *decir* para hacer presente al otro, el decir del Otro. Levinas apunta que el *Decir* del sujeto pasivo no es un “yo soy”, sino un “Heme aquí” como testimonio del infinito, pero como testimonio que no tematiza aquello de lo que testifica, y cuya verdad no es la propia de la representación, no es la evidencia. Sólo del infinito, de la expresión del Rostro, de la proximidad del Otro puede haber realmente testimonio, debido a que todo testimonio es diacrónico (se manifiesta en la conjunción de tiempos no correlativos) y es siempre esa estructura única e irremplazable del lenguaje gracias a la que es posible exceptuarse a la regla del ser y significar fuera de la representación.

El sujeto sólo puede *Decir –dar-lugar-* a lo infinito en el testimonio que hace de la huella inmemorial que éste (el otro, el prójimo en su infinitud) ha dejado en él. El testimonio se da, se otorga, se entrega -no se crea ni se elabora-, y se da como afirmación de lo que no es propio, de lo que es “exterioridad eminente”, de lo que no puede ser contenido. En efecto, la palabra del testimonio es una “palabra silente” (un “decir sin dicho”, dirá Levinas, “Una palabra extra-ordinaria, la única que no extingue ni absorbe su decir y que no puede permanecer como mera palabra”), porque el testigo es alguien que está siempre hablando por otro, de otro, en nombre de otro, para otro, y que está hablando para que ese Otro (el prójimo, lo propiamente humano) no sea olvido y pérdida, no se pierda en la primacía del ser. En este sentido, el testimonio es una experiencia *trágica* del lenguaje en la que la “pasividad sin fondo de la responsabilidad” se da en una palabra inapropiada que por su impotencia deja resonar el *Decir* mismo, ese *dar-lugar* al Otro. Por ello, el testimonio es siempre pobre, es siempre “menos”, se presenta, a la vez, como inapropiado e inapropiable. Lo indecible que se señala en el testimonio es, por una parte, aquello para lo que cualquier palabra se revela insuficiente, por la otra, aquello que no se presenta como un contenido sino como una significación incesante: aquello que no da nada para conocer ni para realizar y que, sin embargo, convoca auténticamente el *ser-para-otro*.

Para concluir, unas palabras del testigo por excelencia de nuestro tiempo (Primo Levi) que habla de la tarea a la que sirve el testimonio, de la que es responsable, justamente aquello que intenta aplazar y subvertir:

...hemos sido colectivamente testigos de un acontecimiento fundamental e inesperado, fundamental precisamente porque ha sido inesperado, no previsto por nadie. Ha ocurrido contra las previsiones (...) Ha sucedido y, por consiguiente, puede volver a suceder: esto es la esencia de lo que tenemos que decir. Puede ocurrir, y en cualquier parte (...) La violencia 'útil' o 'inútil', está delante de nuestros ojos: serpentea en hechos aislados y privados, o como ilegalidad del Estado, en los mundos que suelen llamarse Primero y Segundo (...) Espera sólo a un nuevo histrión (y no faltan los candidatos) que la organice, la legalice, la declare necesaria y obligada e infecte el mundo. Pocos son los países que pueden garantizar su inmunidad a una futura marea de violencia, engendrada por la intolerancia, por la libido de poder, por razones económicas, por el fanatismo religioso o político, por los conflictos raciales. Es necesario, por consiguiente, afinar nuestros sentidos, desconfiar de los profetas y los encantadores, de quienes dicen y escriben 'grandes palabras'...²²

Departamento de Filosofía
Universidad Simón Bolívar
sandrapinardi@gmail.com

²² Levi, P., *Los hundidos y los salvados*, El Aleph Editores, Barcelona, 2005, pp. 264-265.

