Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro"

Programa de Doctorado Institucional en Filosofía

Tesis

Diálogo entre Maurice Merleau-Ponty y Emmanuel Levinas sobre el problema de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión

Para obtener el grado de Doctor en Filosofía

Presenta:

M.F. Jesús Emmanuel Ferreira González

vayron23@yahoo.com.mx

Asesor: Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián

Morelia, Michoacán, Junio del 2013

Índice

Prólogo 7

Introducción 10

Capítulo I.

Ubicación del diálogo 21

1. Introducción conceptual al diálogo 21

2. Introducción contextual al diálogo 27

3. Importancia actual del problema tratado en el diálogo 32

PRIMERA PARTE

La respuesta de Levinas a la pregunta de Merleau-Ponty 58

Capítulo II.

El problema de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión en Levinas 59

1. Introducción y contexto del planteamiento de Levinas 59

2. La vía irreflexiva 74

2.1 La respuesta de Levinas a la pregunta de Merleau-Ponty del coloquio de Royaumont de 1957 75

a) Introducción 75

b) Lo irreflexivo, la trascendencia y el sentido 78

c) Aspectos de la vía irreflexiva 86

d) ¿De qué alteridades habla Levinas? 89

e) Conclusiones *94*

3. El método de la ética. La vía de la alteridad del prójimo **96**

a) La pregunta fundamental de la filosofía de Levinas *96*

b) La vía correcta *100*

c) Respuesta a la pregunta fundamental: el infinito *104*

α) La significación esencial: el Infinito *108*

d) La forma y el acceso al sentido sin identidad *112*

α) Introducción *112*

β) *El "rostro" del otro* *113*

e) El modo de manifestación del Sentido sin identidad *116*

α) La huella del infinito *116*

β) *Conclusión* *122*

f) La modalidad de la comprensión de la manifestación del sentido sin identidad *124*

α) El modo "informal" de la manifestación: la epifanía *126*

β) *Conclusión* *131*

g) El Método del Éxodo *134*

Capítulo III.

La crítica de Levinas a Merleau-Ponty **142**

A) Introducción 142

1. Crítica a algunos filósofos de la tradición occidental 144

2. La crítica de Levinas a Husserl 155

3. Crítica de Levinas a Heidegger 158

4. Crítica de Levinas a Merleau-Ponty 165

B) Conclusión 176

SEGUNDA PARTE

La respuesta de Merleau-Ponty a Levinas 181

Capítulo IV.

El problema de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión en Merleau-Ponty 182

1. Introducción 182

2. La adversidad en la filosofía de Merleau-Ponty (La vía pre-reflexiva) 186

α) Introducción 187

β) Ubicación fundamental de la filosofía de Merleau-Ponty desde tres de sus grandes obras 188

2.1. La adversidad del pensamiento 191

A) Introducción 191

2.1.1. La adversidad del pensamiento desde el comportamiento entendido como "estructura" 192

a) Introducción 192

b) *La adversidad enfocada desde el comportamiento* 194

c) *Conclusión* 203

d) *Puente hacia la adversidad del pensamiento desde la percepción* 205

***2.1.2 La adversidad del pensamiento desde la percepción* 209**

a) Introducción 209

b) Logos, cogito *y adversidad* 210

c) Conclusión 221

2.1.3 ***La adversidad del pensamiento desde la "Carne"*** **223**

a) Introducción 223

b) *La adversidad y la "Carne"* 225

c) *Conclusión* 234

2.1.4. La adversidad del pensamiento y el problema de la trascendencia **239**

B) Conclusión de la adversidad del pensamiento **251**

2.2 La adversidad del lenguaje **253**

A) Introducción contextual al tema del lenguaje **253**

2.2.1 La adversidad del lenguaje en la Fenomenología de la percepción **256**

2.2.2. Sobre la conferencia sobre el lenguaje de 1951 en Bruselas ***264***

2.2.2.1 *Introducción al análisis de la conferencia de Bruselas de 1951 en relación con su intervención en el Coloquio de Royaumont de 1957* *264*

2.2.2.2. Acerca de la conferencia "Sobre la fenomenología del lenguaje" 269

a) Introducción 270

b) El lugar del lenguaje en la fenomenología para Merleau-Ponty 273

2.2.2.3. Conclusión 281

2.2.3. La adversidad en los escritos sobre el lenguaje de 1952 **282**

B) Conclusión de la adversidad del lenguaje 296

γ) Conclusión de la adversidad en la filosofía de Merleau-Ponty 297

3. Conclusión de la repuesta de Merleau-Ponty a Levinas 301

3.1. Punto álgido de la discusión 307

CONCLUSIONES 311

1. Conclusión 312

2. Hacia nuestra propuesta 314

3. Consideraciones del diálogo Merleau-Ponty y Levinas ante la crisis del sentido del siglo XXI 331

BIBLIOGRAFÍA 334

1. Bibliografía de Emmanuel Levinas 334

2. Bibliografía sobre Emmanuel Levinas 335

3. Bibliografía de Maurice Merleau-Ponty 336

4. Bibliografía sobre Maurice Merleau-Ponty 337

5. Bibliografía general 338

6. Hemerografía 342

Prólogo

Esta tesis se elabora como una alternativa ante la postura autoritaria, dogmática, objetivante y representativa de la racionalidad asumida por la filosofía occidental moderna, así como una opción ante la desilusión de la racionalidad que se dio en la filosofía posmoderna en la que produjo una postura irracional y un nihilismo exacerbado.

Nuestro trabajo pretende pensar esto, en el sentido en el que el filósofo mexicano Luis Villoro lo ha venido haciendo. La filosofía de Villoro califica como "arrogante" a la racionalidad moderna —en el apéndice de *Los retos de la sociedad porvenir*, apoyándose en la *Crítica de la razón arrogante* de Carlos Pereda—, y se postula también como una alternativa ante la desilusión de los "posmodernos" quienes proclaman la agonía de la racionalidad y su repudio, cayendo en un desencanto que orilla a dos pendientes peligrosas: una, al conformismo que condena a los seres humanos a la reiteración del orden establecido que suele ser de dominación e injusticia, y la otra, a la "destrucción de la razón" cuyo movimiento sólo conduce al nihilismo, a la pérdida de todo valor y de todo sentido.

Ante la disyuntiva y la elección entre la vía irreflexiva (irracional) o la reflexiva (racional), que están implicadas en este trabajo, asumimos una vía reflexiva, racional, por el mismo argumento que Villoro lo hace: "(h)emos visto que la razón es necesaria para la vida."[1] Pero no consideramos deseable una racionalidad de "lo racional" como la de la Modernidad, sino de "lo razonable" como la que Villoro propone. Vemos con el filósofo mexicano, que es necesaria una razón al servicio de la vida y que la vida con toda su riqueza y complejidad no tiene por qué estar al servicio de la razón. La racionalidad razonable que Villoro plantea, no es única sino múltiple; no quiere alcanzar, por sobre todas las cosas, una base indubitable, es incierta; no pertenece al reino liberado de lo empírico, es impura, no se realiza en el supuesto de un sujeto puro de conocimiento sino que reconoce los intereses y actitudes de los sujetos; no se instituye en un monólogo de la

[1] Luis Villoro, "Lo racional y lo razonable", en *Los retos de la sociedad porvenir*, México, FCE, p. 221.

razón, sino que es dialógica, es intersubjetiva; se realiza en los límites de la condición humana.

Vemos con Villoro que es necesaria una racionalidad valorativa que piense las dimensiones de lo humano tales como las del valor, lo sagrado, la moral, la relación humana, lo social, lo cultural, lo político, así como la verdad y lo bello, etc., desde una actitud de alteridad y no de identidad. Pero también estamos de acuerdo con Mario Teodoro Ramírez, en que siguiendo la orientación de la filosofía de Villoro, y sobre-pasándola un poco con los aportes de la filosofía de Merleau-Ponty, así como de otros filósofos interesados en la hermenéutica, podemos pensar en una *racionalidad hermenéutica* que piense a lo otro de la razón, que piense lo impensado a través del acto interpretativo.

Lo que aquí se presenta es una reflexión cuyos antecedentes investigativos se sitúan dentro de la filosofía latinoamericana, en particular de Enrique Dussel, y dentro de la filosofía mexicana, en especial de Luis Villoro, pero en esta ocasión vemos la necesidad de abrirnos a un diálogo con algunos filósofos europeos críticos de la Modernidad, tales como Merleau-Ponty y Levinas —de quienes consideramos contienen reverberaciones las filosofías de Dussel y Villoro—, debido a que sus posturas también son críticas de la racionalidad occidental moderna y porque nos hacen pensar en los límites de la razón, uno por una vía reflexiva, el otro por una vía irreflexiva, pero ambas críticas, razonables, filosóficas y de alteridad. Dicha acción, puede iniciar con un diálogo entre Merleau-Ponty y Levinas, ya que son filósofos que han pensado radicalmente las posibilidades de lo racional y lo irracional ante la experiencia del existir en el mundo vivido, a través del problema, entre otros, de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión.

El mérito que vemos tanto en Merleau-Ponty como en Levinas es que ambos critican las formas y los modos en los que han venido pensando varias de las corrientes gnoseológicas de la filosofía de occidente, tales como: el idealismo, el materialismo, el racionalismo y el empirismo, entre otras, mismas que se quedan limitadas en su esfuerzo intelectivo de querer acceder al estrato último de la realidad, al sentido del Ser o a las esencias de las cosas. También porque ellos han filosofado sobre la crisis de lo humano,

que muchas de las veces se ha debido a dos modos actitudinales de proceder erróneos, como son: el escepticismo y el dogmatismo.

En ese tenor, recuperamos la crítica que Levinas hace a la tradición filosófica de occidente en cuanto a la relación de identidad entre el pensamiento reflexivo y la realidad, en el que Ser y pensar es lo Mismo. También la crítica que Merleau-Ponty hace a la tradición filosófica moderna en lo relativo a la idea de sistema, de obra completa, de sujeto puro de conocimiento en el que se transparenta el Ser.

En nuestra investigación apuntamos hacia una racionalidad no orientada por la "representación", "abstracción" y "egocentrismo". Cuestionamos el aspecto abstracto y subjetivo de la racionalidad moderna ante el cual desde el siglo XIX Marx ya oponía la esfera de la praxis y la complejidad de las relaciones humanas, Nietzsche "el sentido de la tierra" y lo "intempestivo", Freud el "inconsciente" ya para finales de dicho siglo y principios del siguiente; y ante el que, en el siglo XX, Heidegger consideraba "lo impensado", Foucault el "pensamiento del Afuera", Deleuze el "acontecimiento", Derrida la *Différance*, Adorno el pensamiento no sintético de la dialéctica negativa, Levinas la "racionalidad otra" fundamentada en la proximidad de la alteridad del prójimo, Merleau-Ponty el "*cogito* encarnado", etcétera.

Introducción

El trabajo que aquí presentamos es la construcción virtual de un diálogo entre Merleau-Ponty y Levinas, a raíz de una pregunta que Merleau-Ponty enuncia en una intervención, en el Coloquio de Royaumont de 1957, dedicado a la obra y al pensamiento de Edmund Husserl, en el marco de la discusión sobre la ponencia de Alphonse de Waelhens, intitulada "Sobre la idea de la fenomenología", en la que aborda el tema de la reducción fenomenológica y el problema de la trascendencia en Husserl[2].

Pregunta que inspira a Levinas a la realización de una serie de conferencias, en las que habla explícitamente de la teoría del filósofo de la "percepción", en torno a dicha cuestión, mismas que pronunciaría en el *Collège Philosophique* de Bruselas en 1961, 1962 y 1963, consecutivamente, y en el mes de enero de 1963 en la *Faculté Universitaire Saint-Luis*, de la misma ciudad. Una parte de ese bloque teórico es presentado el 12 de mayo de 1963 en el programa de las jornadas de estudios de la *Wijsgerig Gezelschap* de Lovaina, y fue publicado en la revista *Tijdschrift voor Filosofie* del mes de septiembre del mismo año, bajo el título de: *La trace de l'Autre*.

Este tramo y el resto de las reflexiones contenidas en la serie de alocuciones mencionadas compondrían posteriormente el ensayo "La significación y el sentido", que aparece como artículo publicado en 1964 por la *Revue de métaphysique et de morale*. Mismo que volvería a publicarse como parte de *Humanismo del otro hombre*, en 1972, aunado al ensayo "Humanismo y anarquía", que fue editado primeramente en 1968 por la *Revue internationale de philosophie* y, al de "Sin identidad", publicado por *l'Éphemère* en 1970.

La pregunta por la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión le ayuda a Levinas —consideramos— a expresar de una manera más clara y a enriquecer el desarrollo de su planteamiento de la alteridad del prójimo, de un modo contrastante y crítico. Sobre todo

[2] *Cfr.* Guillermo Maci (coord.), *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*, tr. Amalia Podetti, Buenos Aires, Paidós, 1968. (Original en francés publicado en 1962. Valga esta mención para ubicación temporal. Como ésta se harán en lo sucesivo respecto de los textos más significativos cuando creamos pertinente.)

en el aspecto de la mostración de *un significar más allá de la significación* originada en la "diferencia ontológica" (ser-ente) de Heidegger, que cuestionaba desde *De la existencia al existente* (1947); significación que será también un significar más allá de la "percepción" (quiasmo mundo sensible y universo del pensamiento) de Merleau-Ponty. El estilo y enfoque de la filosofía de Merleau-Ponty le sirve, creemos, de ejemplo para mostrar el camino hacia una *significación sin identidad*, pero sostiene que, para ello, es necesario ir más allá de una significación pasiva de la corporeidad, *significación originaria*, hacia una significación más radical, que es más bien, una signific*a*ncia del "infinito", una *significación en alteridad* sin entrelazo de identidad, que es y tiene que darse en una *Sinngebung* ética[3] para lograr tal efecto, y así, ser comprendida sin reducirla a una significación construida bajo la fórmula de la identidad, o bajo la fórmula de la "pre-identidad" (quiasmo: identidad-alteridad) como la "significación originaria" de Merleau-Ponty.

Sin embargo, no es que Levinas haya comenzado a pensar el problema de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión, sólo a partir de las ideas de Merleau-Ponty. Dicho problema puede leerse en su filosofía, como un tema que siempre aparece en compañía de su problema central: ¿cómo salir del Ser? (ese ser que es idéntico al pensar, a ese pensamiento reflexivo e incluso pre-reflexivo), que plantea desde *La evasión*, de 1935, y continúa vivo hasta sus obras tardías en las que se sigue cuestionando en el sentido de la pregunta anterior: ¿cómo ir más allá de la esencia?, tema que desarrolla de manera admirable en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974); cuestiona esa esencia que es una sustancia y no una relación. Incluso, vale decir, que es un tema que estuvo en su horizonte de comprensión desde su tesis de doctorado, *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* (1930), en la que ya cuestiona el carácter reflexivo que Husserl emplea para pensar el *fluir de lo vivido concreto* —y que era de lo que le interesaba hablar al fundador de la fenomenología (y que, además, es aquello que se resiste a la reflexión) — y la falta de un tratamiento de la alteridad del otro en una

[3] Levinas, "La ruina de la representación", en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, tr. Manuel E. Vázquez, Madrid, Síntesis, 2005, pp. 181-195. (Aparecido en *Edmund Husserl 1859-1959*. Recopilación conmemorativa publicada en ocasión del centenario del nacimiento del padre de la fenomenología, por la editorial Nijhoff, en la Haya, 1959.)

dirección diferente.[4] Y sin duda, podemos ver el tema de la resistencia de lo irreflexión en su obra considerada como la más importante, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, de 1961, tema que permanece vigente hasta sus obras finales como *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, de 1991.

Vale decir que Levinas siempre tuvo en consideración a la filosofía de Merleau-Ponty, sobre todo en el aspecto de la "historicidad fundamental". Ya en *El tiempo y el otro* de 1947, y posteriormente en *Totalidad e infinito*, publicado en 1961, así como en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, de 1974, hace Levinas referencias explícitas a la "historicidad fundamental" de Merleau-Ponty. En estas obras, hay un acercamiento crítico de Levinas al pensamiento ambiguo, de la mezcla o del quiasmo del filósofo francés.[5] Mismo que se verá concentrado, como decíamos, en "La significación y el sentido", de 1964, donde expresará Levinas que gran parte de esa investigación se debe a algunas preguntas fundamentales, acerca de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión, con las que intervenía Merleau-Ponty en el Tercer Coloquio denominado *El pensamiento y obra de Husserl* y realizado en Royaumont en el año mencionado[6].

También es relevante decir que la filosofía de Merleau-Ponty, en cuanto a la "historicidad fundamental", y en relación a su tesis sobre el cuerpo, es mencionada por Levinas en "Intencionalidad y sensación", publicado en la *Revue Internationale de Philosophie*, fascículo 1-2, en 1965 en la ciudad de Bruselas, a propósito de la descripción del "movimiento" y la "intencionalidad" en Husserl.

Las reflexiones contenidas en los desarrollos que se concentraron en "La significación y el sentido", que es donde vamos a concentrarnos, implican de manera explícita, una crítica severa a Merleau-Ponty, a la que el filósofo francés nunca contestó, quizás simplemente por una cuestión de temporalidad: el filósofo de la "carne" murió en 1961.

---

[4] Sostiene Levinas: "En Husserl, se trata de una reflexión sobre la vida, considerada como plenitud y riqueza concreta —una vida considerada pero no vivida ya—. Esta reflexión sobre la vida está demasiado separada de la vida misma, y no vemos sus vínculos con el destino y la esencia metafísica del hombre." (Levinas, *La teoría fenomenológica de la intuición*, tr. Tania Checchi, Sígueme/Epidermis, 2004, p. 175.)

[5] Galen A. Johnson, "Alterity as a Reversibility", in *Ontology and alterity in Merleau-Ponty*, Galen A. Johnson and Michael B. Smith (ed.), Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1990, p. xxvii.

[6] *Cfr*. Levinas, *Humanismo del otro hombre,* tr. Daniel Enrique Guillot, México, Siglo XXI, 2006.

En general, Merleau-Ponty no habló mucho de Levinas, sabemos de un comentario, publicado en *Parcours*[7], sobre el artículo, "La realidad y su sombra", que Levinas escribió en 1948, en la revista *Les temps modernes* de la que se encargaban Jean-Paul Sartre y el propio Merleau-Ponty. Sin embargo, el problema de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión es un tema presente en la obra del filósofo del "cuerpo", como mostraremos en este trabajo.

Cabe señalar que un dato importante, de tipo formal y no de contenidos, de la relación indirecta y demasiado lateral, entre Merleau-Ponty y Levinas, es que es muy probable que el filósofo francés, conociera la fenomenología gracias a *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* (1930), tesis de doctorado del filósofo lituano, con la que introdujo la fenomenología en Francia, del mismo modo que Sartre también la conoció[8]. Dicho acercamiento motivó al filósofo de la "percepción" a ir directamente a la lectura de la obra de Husserl.

Merleau-Ponty, en su comentario sobre el artículo "La realidad y su sombra" —es importante hacer referencia a éste, porque es uno de los pocos contactos intelectuales entre estos dos filósofos—, asume que Levinas está hablando de la conciencia y la experiencia artística como modos y formas de ser "antes de la identidad", embrionariamente, antes de la representación y de la objetividad, o como él dice, como formas y modos del mundo *en estado naciente*, y que de esa manera, Levinas contribuye a la mostración de la importancia del arte. Sin embargo, se percata del dejo de indiferencia de Levinas hacia el arte en general.

Aún así, Merleau-Ponty interpreta la postura indiferente y crítica ante la conciencia y la experiencia artística, por parte de Levinas, como una manera de manifestar que el arte es, en parte, una acción antes de la experiencia y verdad del mundo, que es una «operación del mundo en formación». El filósofo de la "percepción" considera, que

[7] Merleau-Ponty, *Parcours*, Paris, Verdier, 1997, pp.122-124.

[8] En las palabras de bienvenida e inauguración de la conferencia de 1962, intitulada "Trascendencia y altura", en la Sorbona (en el anfiteatro Michelet) Jean Wahl dice, después de manifestar que se siente muy feliz de que Levinas haya ido y les hable de su filosofía: "Sartre recuerda, en el número de los *Temps Modernes* dedicado a Merleau-Ponty, que él mismo «vino a la fenomenología por Lévinas», y muchos otros sin duda se hallaron en el mismo caso." (Levinas, "Trascendencia y altura", en *Op.cit.*, p. 89.)

Levinas contribuye a preservar la conciencia del artista, de ella misma (de la tendencia a la identidad, representación, objetividad, egocentricidad, etcétera) y que, por ello, hace una crítica a las filosofías que desean recuperar el arte para la verdad. Es decir, considera que Levinas toma al arte como un referente profundo para mostrar la verdad de la filosofía, que tiene que ver con las relaciones fundamentales entre el hombre, la experiencia vivida y la expresión, es decir, con la verdad profunda de la *experiencia humana*.[9]

Pero es necesario decir que para Levinas la verdad a la que la filosofía se tiene que dedicar es una verdad cuya acción se da más allá del arte. Levinas toma de referente, en "La realidad y su sombra", la peculiaridad del arte, porque le ayuda a mostrar una verdad de otra índole, una verdad ética, siempre y cuando se transgredan los límites de las "formas" del arte. Levinas no está de acuerdo ni con el arte para la verdad, ni con el arte por el arte. Reconoce que el arte es valioso, porque no reposa sobre ningún conocimiento, en tanto que es una construcción de formas desde *la sensibilidad*, más allá de la estructura reductora de la objetividad y que logra superar las formas que se articulan bajo la fórmula de la identidad, pero, sostiene que no alcanza la verdad del "fundamento/sin fundamento" que está más acá de las esencias, en la desnudez absoluta, que es la verdad de *lo humano*: "lo infinito".

Además, está convencido de que el arte promueve una irresponsabilidad fundamental. Sostiene Levinas: "[…] el arte, esencialmente descomprometido, constituye, en un mundo de iniciativa y de responsabilidad, una dimensión de evasión."[10] Y eso va en contra de la responsabilidad ética que Levinas propone.

En este sentido, sostiene Antonio Domínguez Rey: "Lévinas parece interrogar el arte para salvarlo del arte: «asking art to save itself from art»[11]. Esto es cierto, pero hay que ver, sin embargo, detrás del análisis crítico la posible salida que la obra desnuda ofrece hacia otra dimensión. Lévinas descubre la ranura por donde transpira, en la pura desnudez de las formas —desvestir los vestidos, reducir la reducción—, lo informe de las

[9] Merleau-Ponty, *Parcours*, *Op. cit.*, pp.122-124.
[10] Levinas, "La realidad y su sombra", en *La realidad y su sombra. Libertad y mandato, Trascendencia y altura*, Madrid, Trotta, 2001, p. 63.
[11] R. Eagleston, *Ethical criticism: reading after Levinas,* Edinburgh University Press, 1997, pp. 109-110.

cualidades y lo innombrable de todo nombre. En la música del sentido, más allá de la objetivación, negado el reenvío de la forma a su sustancia, perforada la forma misma, se vislumbra el reclamo de otra cosa, viene a decir."[12]

Este punto de vista coincide con nuestra interpretación, sin embargo, hay otras interpretaciones al respecto que son contrarias a ésta, como la de Daniel Salvatore Schiffer. Él sostiene que, más bien, Merleau-Ponty —influido por Sartre director de la revista— hace ver un desprecio hacia el arte por parte de Levinas. Y que al contrario de esto hay una estética en Levinas.[13]

Nosotros consideramos que Schiffer sólo toma en cuenta, para su interpretación, la parte inicial del comentario de Merleau-Ponty y no la parte final.[14] En la que el filósofo de la "percepción" *valora* que, tanto para Sartre como para Levinas, la conciencia artística debe ser preservada de ella misma sin recaer en la coincidencia consigo misma, porque cuando esto sucede, la conciencia se torna una conciencia de verdad puramente epistemológica, pura identidad. Es decir, que el arte debe ser resguardado de convertirse en arte para la verdad.[15]

En este sentido, vemos que Levinas sí reconoce la peculiaridad, importancia y distinción de la conciencia artística respecto del enfoque de la conciencia en otras disciplinas, y que Merleau-Ponty así lo aprecia. Incluso vemos que Levinas expone detalladamente, en su artículo, varios elementos fundamentales del arte y la estética, pero eso no obsta para que tome una postura crítica respecto de la estética y el arte en general. Consideramos que a Levinas no le interesa plantear una teoría estética, sino una teoría ética, pero que, sin embargo, lo poco que escribió referente a este tema puede aportar grandes elementos para una reflexión estética o para trabajos donde se destaquen dichos elementos como el trabajo de Salvatore Schiffer, pero eso sí, sin dejar de mencionar el sentido estricto de su obra: lo ético.

---

[12] Antonio Domínguez Rey, "Tensión infinita", Introducción a *La realidad y su sombra. Libertad y mandato, Trascendencia y altura*, Madrid, Trotta, 2001, p.31

[13] *Cfr.* Daniel Salvatore Schiffer, *La filosofía de Emmanuel Levinas. Metafísica, estética y ética*, Buenos Aires, Nueva visión, 2008, pp.65-108.

[14] *Cfr.* Daniel Salvatore Schiffer, *Op. cit*., p. 71.

[15] *Cfr*. Merleau-Ponty, *Op. cit*., p. 124.

Al respecto, el filósofo español Luis Álvarez Falcón realiza un interesante ensayo —es importante mencionarlo porque será el escenario en el cual nos apoyaremos para la enunciación de la tesis de este trabajo— donde reflexiona sobre los elementos estéticos en la filosofía de Levinas sometiéndolos a una comparación con las bases estéticas del pensamiento de Merleau-Ponty, a raíz de "La realidad y su sombra" y "La duda de Cezanne". Éste último, es un artículo de Merleau-Ponty que apareció, primeramente, en 1945 también en *Les Temps Modernes* como artículo programático e inaugural de la revista, y que apareció posteriormente en 1948 como parte del libro *Sens et Non-sens*.

Sostiene Álvarez Falcón la tesis general de que "(a)mbos escritos constituirán una aproximación paralela a un mismo problema: la génesis del sentido en el origen de nuestro proceso de constitución de realidad."[16] Reconoce que dichos artículos sostienen tesis aparentemente irreconciliables pero que, sin embargo —esto es su hipótesis—, parecen ser compatibles y, además, guardar un nexo en común.

Dicha hipótesis resultará falsa a medias. Sí, coinciden en el nexo en común, que es la oscura noción de "*inhumanité*" y son compatibles en que, en ambos casos, en esa zona, en este fondo de inhumanidad, se sitúa el origen de las imágenes. Pero divergen en su propuesta y apuntan hacia direcciones distintas. Para Merleau-Ponty, esa zona salvaje es la fuente del sentido; mientras que para Levinas es sólo una zona de indiferencia absoluta, región del "hay" (de la existencia), abismo cerrado de la experiencia donde reina la destrucción. En ese marco, muestra Álvarez Falcón que para el filósofo de la percepción el arte es un proceso generador y mostrador de sentidos, mientras que para el filósofo de la alteridad no lo es. Sostiene el filósofo español: "Merleau-Ponty y Levinas convergerán en la misma presuposición y, sin embargo, divergirán en su propuesta […] Si para Merleau-Ponty este retorno a las fuentes mismas del *sentido* es interpretado como un advenir afirmativo, capaz de superar las limitaciones de la razón; para Levinas, la experiencia del 'Arte' no representará una promesa, ni una esperanza, ni un proyecto, sino una pausa, un

[16] Luis Álvarez Falcón, "Regresión y pobreza", en *Realidad, arte y conocimiento. La deriva estética tras el pensamiento contemporáneo*, pról. Ricardo Sánchez de Urbina, Barcelona, Horsori Editorial, 2009, pp. 102-119.

intervalo suspendido en el que, tal como hemos dicho, la realidad se retira de su propia realidad."[17]

Álvarez se percata de que la noción de *inhumanité* es para Merleau-Ponty una promesa: un fondo de sentido que está a punto de abrirse a la experiencia, es al ámbito del mundo en estado naciente, en donde acontece la génesis del sentido; mientras que para Levinas es un más allá del tiempo y de la vida misma, un abismo cerrado de la experiencia donde reina la destrucción de cualquier relación y la ruina de la esperanza. Álvarez muestra que el arte será muy importante en Merleau-Ponty para revelar varios planteamientos teóricos sobre el conocimiento y la realidad, en los que la razón no logra incidir; mientras que para Levinas, el arte no será una promesa, y que lo que se da en esa zona de sombra, a la que aluden ambos filósofos, es sólo un estado primitivo de una pasividad no fructífera.

A partir de ese estudio, Álvarez sostendrá la tesis de que tanto el «orden naciente» de Merleau-Ponty, como la «sombra» y la «realidad» de Levinas corresponden a la región proteiforme de la *Phantasia,* zona de trasfondo afectivo que se mueve al ritmo de las "síntesis pasivas", sobre la que teorizaba Husserl en torno a una Estética Trascendental, y que es el lugar de la "cohesión sin concepto" a la que aludía Kant. Esto lo hace sin dejar de ver y establecer las diferencias entre Merleau-Ponty y Levinas. Tales como, que el primero sí tiene en su horizonte de comprensión el régimen de la *Phantasia*, y desarrolla implícitamente la patencia del sentido *no-intencional*, pero prevalece en su filosofía el registro de la percepción; mientras que el segundo permanecerá anclado a los presupuestos platónicos de la *República*.

En fin, este asunto de la estética entre Merleau-Ponty y Levinas da para otra investigación, sin embargo, es importante mencionarlo como una de las pocas intervenciones de Merleau-Ponty en la filosofía de Levinas, así como para mostrar lo que suscita en algunos filósofos actuales. Y porque constituye el marco en el cual nos apoyaremos para la articulación de nuestra tesis.

[17] *Ibid.,* p. 10.

Desde este marco, sostenemos que, a pesar de las diferencias radicales entre Merleau-Ponty y Levinas, hay una similitud en el aspecto de que ambos expresan una filosofía de la alteridad —sostenemos que ambos son filósofos de la alteridad—, a pesar de la diferencia en la tesitura de sus propuestas, una ética (irreflexiva), otra ontológica-fenomenológica (pre-reflexiva), ambas críticas y filosóficas.

En este trabajo hemos decidido no sólo exponer las diferencias entre Merleau-Ponty y Levinas, sino también mostrar algunas similitudes profundas pero, a pesar de ello, no abandonar el espíritu de la diferencia o, no por lo menos, el de la alteridad.

Unas de las similitudes profundas entre estos dos filósofos es 1) que lo irreflejo que se resiste a la reflexión es adversidad y alteridad, respecto del control y dominio de la conciencia reflexiva. Otra es 2), que aquello que se resiste a la reflexión muestra el ser de aquello que da sentido y validez al todo de existentes (en uno la "percepción" y la "carne" en otro el "Infinito"), y 2.1) que el modo de ser del fundamento (en ambos "des-fundado") es ser «expresión», 2.2) una expresión fundamental que conlleva una significación que no se configura bajo la fórmula de la identidad, sino bajo la fórmula de la alteridad (en uno una «significación originaria»: significación corporal del ser en estado naciente que se articula en la relación tanto intersubjetiva como interfáctica; en otro, una «significación pre-originaria»: significación de la alteridad del "infinito" que se genera únicamente en la relación intersubjetiva, en la "proximidad del otro" hacia el yo), que nosotros hemos distinguido como "significación de pre-identidad" en Merleau-Ponty y "significación sin identidad" en Levinas.

Expondremos, y haremos énfasis en, las diferencias entre estos dos filósofos, y reconoceremos que, en cierto sentido y debido a una interpretación incorrecta, es superior la filosofía de Merleau-Ponty de la de Levinas. Pero lo que consideramos más importante es que estos dos pensadores, a pesar de sus rotundas diferencias, coinciden en algo que impacta a la filosofía desde sus profundidades: un pensamiento que no corresponde a la "fórmula de la identidad", sino a la "fórmula de la alteridad". Y con ello, estamos pensando que la filosofía de la alteridad no necesariamente tiene que estar

orientada sólo hacia la diferencia abismal, sino también hacia las coincidencias en la diferencia, claro sin recaer en un pensamiento de la identidad o de la mismidad.

Por ello, nos hemos dado a la tarea de 1) exponer la crítica de Levinas a Merleau-Ponty y el planteamiento filosófico de Lévinas en torno a la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión, en la primera parte de esta investigación; y 2) en la segunda, responder a dicha crítica desde la propia obra de Merleau-Ponty, construyendo la respuesta que vemos inscrita en ella, concentrándonos aquí, únicamente, en los textos que se enfocan al pensamiento y al lenguaje.

En general, consideramos que el pensamiento de la alteridad de estos dos filósofos, puede ser de gran ayuda en la tarea de responder a las problemáticas que enfrentamos en nuestra época —mismas que nos han heredado la modernidad y la postmodernidad—, tanto en el seno de la filosofía misma, como en las relaciones humanas, en cuya base se encuentra una «crisis del sentido».

Estamos pensando desde el marco de la reciente investigación del filósofo mexicano, Guillermo Hurtado, en su libro *México sin sentido*[18], sólo que acá nos proponemos pensarlo, profundizando en el tono existencialista que vemos en la expresión de su planteamiento filosófico-político-histórico-social, desde una interpretación fenomenológica que reflexiona sobre las formaciones y configuraciones fundamentales del sentido en su génesis.

Recordemos a Hurtado: "(l)a crisis de México no se reduce al conjunto de sus grandes problemas políticos, sociales o económicos —como la pobreza, la ignorancia, la violencia y la destrucción del medio ambiente—. Por debajo de esos problemas, nuestra crisis tiene una dimensión acaso más profunda e inquietante. Dicho en pocas palabras: *hemos perdido el sentido de nuestra existencia colectiva*."[19]

Creemos que este *pensar que piensa a lo otro de sí mismo*, esta filosofía de la alteridad, en sus distintos matices, que observamos, en obra, tanto en Merleau-Ponty como en Levinas, puede ser una alternativa para pensar «nuestro existir», en medio de los

[18] *Cfr.* Guillermo Hurtado, *México sin sentido*, México, UNAM/Siglo XXI, 2011.
[19] *Ibid.*, p. 13.

problemas de nuestra época: el nihilismo, el dogmatismo, el escepticismo, la ideología, la idolatría, la desesperación, el egoísmo, la soledad, la intolerancia, etcétera, de los que en el fondo lo que opera es una «falta de sentido».

Y creemos que lo que hace falta pensar en nuestros días es *el sentido del sentido*. Para poder llegar al centro de la tierra del sentido de nuestra existencia individual y colectiva.

Y es que en el fondo nos estamos preguntando: ¿qué es nuestro existir? Y, ¿qué nos orienta en él?

Pero para llegar a pensar con propiedad dichas cuestiones, nos preguntamos primeramente, aprovechando el acercamiento entre Merleau-Ponty y Levinas: ¿qué tanto se acercan Merleau-Ponty y Levinas a pensar en el sentido irreflejo de la existencia, de la vida, del mundo y de los otros en su alteridad y trascendencia?, ¿qué tanto se acercan a pensar el sentido del Ser o, de más allá del Ser en su trascendencia y alteridad?, ¿cuáles son los caminos y formas en las que se proponen pensarlo?, ¿qué vía es la mejor para pensar el sentido del sentido de todas las cosas: la irreflexiva ética o la pre-reflexiva gnoseológica-ontológica, ambas apoyadas en lo fenomenológico pero, en uno, más para agrietar el fenómeno que para mantenerlo en su ser, y para ir incluso más allá del Ser?, ¿qué configuración significativo-conceptual es la más "simple" para comprender el sentido del Ser sin reducirlo a una representación o a un ente, ni a una fórmula de la identidad, pero tampoco a un sentimiento in-conceptualizable? ¿Qué diferencia hay entre la "adversidad sin nombre" de Merleau-Ponty y la "adversidad de la alteridad del prójimo" de Levinas?

Es importante mencionar, que en este trabajo estamos presentando a Merleau-Ponty como filósofo de la alteridad (porque construye una filosofía bajo la fórmula de *lo antes de la identidad* o de la "pre-identidad") y a Levinas, también, por supuesto, como filósofo de la alteridad (en el sentido de que elabora una filosofía de *lo sin identidad*), pero nos interesa mostrarlo, además, como un filósofo humanista, distante de las mistificaciones teológicas.

Capítulo I.

Ubicación del diálogo

1. Introducción conceptual al diálogo

El diálogo que presentamos, entre Merleau-Ponty y Levinas, trata el problema de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión. ¿Pero en qué sentido utilizan el término irreflexivo?, y ¿a qué se refieren con la resistencia ello?

Desde la fenomenología de estos dos pensadores —aunque distintas— lo "irreflexivo" habla de, contiene y libera a, aquello que está en el mundo que percibimos y que, sin embargo, no es una cosa (cualquiera) más, de ese mundo, ni siquiera una cosa especial entre las otras, sino que es lo que sostiene, une y separa a todas ellas, es su fundamento y validez, es la trascendencia, en uno desde la inmanencia, en otro desde fuera de ella. La trascendencia es la esencia de las cosas, a través de lo cual se nos muestra el Ser. Sin embargo, se expresa como *sentido* ante la intelección humana, al menos para el pensamiento filosófico fenomenológico[20]. En el "mundo vivido" —mundo enfatizado por la fenomenología— se percibe como *sentido*, pero es un sentido distinto al de la significación representacional que se da a partir de la relación significantes y significados.

[20] *Cfr.* Husserl, *Investigaciones Lógicas, 1,* tr. Manuel G. Morente y José Gaos, Madrid, Alianza, 1999 (Original en alemán publicado en 1900); Heidegger, *El ser y el tiempo,* tr. José Gaos, México, FCE, 1971. (Original en alemán publicado en 1927.)

El sentido es un concepto muy importante para la fenomenología desde su inicio hasta etapas subsiguientes. Lo podemos ver en el siguiente pasaje de sus conferencias de Paris dictadas en 1929: "ASÍ SE REVELA EL IDEALISMO FENOMENOLÓGICO COMO UNA MONADOLOGÍA FENOMENOLÓGICO-TRASCENDENTAL, sólo que ésta no es una construcción metafísica, sino una exposición sistemática DEL sentido que el mundo tiene para todos nosotros ANTES de todo filosofar, un sentido que sólo puede ser filosóficamente desfigurado, pero no alterado." (Edmund Husserl, *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental,* México, UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009, p. 36.)

Para la fenomenología el sentido es la direccionalidad esencial del ser de una cosa que se configura en el acto de la conciencia de ser conciencia de algo, ubicada en el horizonte que se abre en el flujo de la corriente de las vivencias reales en el mundo de lo vivido. El sentido está íntimamente ligado a la intencionalidad. Para Husserl, es en el análisis intencional donde se descubren a los objetos del mundo como unidades de sentido y, a la vez, el ser conciencia de… se da como un acto de toma de sentido. (*Cfr.* Husserl, *Op. cit*.)

Es eso que se resiste a ser encapsulado en una idea o en un concepto y, sin embargo, habita "entre" todos los anteriores; es el tejido invisible articulatorio de lo visible.

Ahora bien, ¿cómo es que ese "algo" —por el momento nombrado y tratado como "sentido", por cierto, pensado como un sentido ontológico entrelazado con lo lingüístico, mismo que será distinguido por Levinas como un sentido más allá de lo ontológico— que no es una cosa, ni es una idea, ni una palabra parece ser el puente entre ellas?, ¿cómo puede ser "agente enlazador-enlazante-enlazado" algo que no es ni material, ni espiritual; ni universal, ni particular; ni sensible, ni inteligible? ¿Qué es entonces, si no es tampoco "sentido", no al menos cualquier sentido o un "sentido cualquiera que se siente consentido"[21]?, ¿es acaso un *sentido adverso*, un *sentido no- teorético*?, ¿es acaso una *significación de la alteridad* y no de la identidad?

En sus últimas reflexiones, inscriptas en *Lo visible y lo invisible*[22], Merleau-Ponty, pudo acuñarle un concepto. A eso esencial y sutil, pero a su vez viscoso, que se le resiste a la reflexión a ser aprehendido le denominó *Chair* (Carne), pero en su escritura temprana únicamente se refería a ella como un "residuo in-coordenado" del que se expresa una significación corpórea[23], o como «lo irreflejo» desde lo que se expresa un "logos estético del mundo" [24]. Ya para sus escrituras de los años cincuentas[25], el filósofo del "cuerpo", se referirá a ésta como una "adversidad"… "sin nombre", "sin intenciones", pero también

[21] En este caso el término sentido se está usando en la acepción de un significante que provee un significado; también como conocimiento (una sensación) adquirido a través de la percepción sensible y, finalmente, como una disposición afectiva que consiste en permitir, en el tenor —ontológico, epistemológico y ético—, de concebir a algo en tanto que algo que se cree que es cierto-verdadero, válido y real. Se usa así con el objetivo de orientar hacia "aquello" que hace posible a lo significante, a lo percibido y a lo concebido. Aquello de, en y sobre, lo que la corriente filosófica de la fenomenología ha filosofado.

[22] Publicado en 1964 por Claude Lefort a tres años de la muerte Merleau-Ponty. (*Cfr*. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, tr. José Escudé, Barcelona, Seix Barral, 1970.)

[23] *Cfr*. Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires, Hachette, 1957. (Original en francés publicado en 1942.)

[24] *Cfr*. *Id.*, *Fenomenología de la percepción*, tr. Jem Cabanes, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993. (Original en francés publicado en 1945.)

[25] Por ejemplo, en "El hombre y la adversidad" (1951), "Intervención en el Coloquio de Royaoumont" (1957), "El filósofo y su sombra" (1959). (*Cfr*. Merleau-Ponty, "Intervención sobre la conferencia de Alphonse de Waelhens", en Guillermo Maci (coord.), *Husserl Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*, tr. Amalia Podetti, Buenos Aires, Paidós, 1968, pp. 142-144; Merleau-Ponty, "El hombre y la adversidad", en *Signos*, tr. Caridad Martínez y Gabriel Oliver, Barcelona, Seix Barral, 1973, pp. 281-304 [original publicado en 1960]; *Id*., "El filósofo y su sombra", en *Ibid.,* pp. 193-219.)

como aquello relacionado a conceptos como lo "impensado", el "ser salvaje", la "tesis del mundo" (*Weltthesis*), el "mundo barroco", entre otros. Finalmente la *Chair* logró expresar dicha "adversidad sin nombre", del ámbito de lo irreflejo, a través de su expresión propia que se actualiza entre el mundo de los significantes, pero también entre el mundo de las cosas mismas, o mejor dicho en el "entre" de la expresión de las cosas mismas y la expresión humana —como lo muestra también en *La prosa del mundo*[26]—, entre las palabras y las cosas, entre el pensamiento humano y el movimiento del mundo mismo, entre el lenguaje humano y el mundo silencioso de la percepción el cual tiene su propio lenguaje, un lenguaje salvaje que es propio de un ser salvaje.[27]

Por su parte Levinas en sus escritos intermedios[28], le denominó a eso profundo que se le resiste a la reflexión: "infinito", en la obra *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la*

[26] *Cfr*. Maurice Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, tr. Francisco Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus, 1971. (Original en francés fijado por Claude Lefort, en 1969, ocho años después de la muerte de Merleau-Ponty)

[27] *Cfr*. *Id*, *Lo visible y lo invisible*, *Op. cit*.

[28] Son tres las etapas del pensamiento filosófico de Lévinas, que perciben algunos autores. Veamos al menos dos y comparemos, porque coinciden en las etapas pero no en las obras que demarcan a éstas. Ma. Carmen López Sáenz y Félix Duque coinciden en que Lévinas tiene una primera etapa fenomenológica, una segunda ética y una tercera metafísica o teológica. Pero López Sáenz sostiene que la etapa fenomenológica va de 1930 a 1949, desde su tesis de doctorado *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* hasta *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, mientras que Félix afirma que la primera etapa comprende, sí efectivamente, desde su tesis sobre Husserl pero hasta *De la existencia al existente* (1947). (En esta etapa podemos poner a la vista *De la evasión* (1935), y "La realidad y su sombra" (1948) como obras fundamentales del pensamiento de Lévinas.)

De la segunda etapa, ética, Duque considera que arranca con *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (1949) y termina con su primera obra más reconocida, *Totalidad e infinito* (1961). A diferencia de López Sáenz que sostiene que esta segunda etapa se extiende desde 1951, con *¿Es fundamental la ontología?,* hasta 1974 cuando aparece *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Ahí señala que Levinas reconoce que la cuestión filosófica primera no es la del ser sino la del bien. (Pero ese reconocimiento lo realiza Levinas, hemos encontrado, desde *De la existencia al existente* (1947), partiendo de la fórmula platónica que sitúa al bien más allá del ser.)

La tercera etapa, según Félix Duque, va de *De otro modo que ser o más allá de la esencia* de 1974 a *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* de 1991. Etapa en la que se da en Levinas, según, un interés por las lecturas talmúdicas (Levinas publica *Cuatro lecturas talmúdicas* en 1968 y *De lo sagrado a lo Santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas* en 1977, pero ya desde 1935 había publicado un texto muy importante en la línea del tema de lo judío: *La actualidad de Maimónedes*, así como *Inspiración Religiosa de la Alianza* (1935), *Fraternizar sin convertirse* (1936), *Una historia de la Escuela Normal Israelita Oriental* (1936), *Ser judío* (1947), *Reflexiones sobre la cuestión judía* (1947), entre otras). Es una etapa, según Félix Duque, en la que se piensa la relación entre ética y religión. (En este último periodo podemos hacer alusión a una obra que consideramos muy importante para esclarecer la idea de Dios en Levinas y muchas de sus implicaciones, así como para despejar ciertos supuestos, se trata de *De Dios que viene a la idea* (1982)). Para López Sáenz, esta tercera etapa iría de *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* (1991) hasta sus últimos años de vida (muere en 1995), en los que publica varios libros tales como *Dios la muerte y el tiempo* (1993), habiendo

exterioridad —que es conocida como su obra cumbre— publicada en 1961, el año en que murió Merleau-Ponty. Pero el filósofo francés por adopción, judío errante de espíritu[29], ya había hablado de la idea de infinito, en la que por cierto lo infinito es lo que desborda a la idea, en "La filosofía y la idea de lo infinito"[30]. Para Levinas, "eso fundamental" que se resiste a ser aprendido por la reflexión es la expresión propia del infinito. La expresión propia del infinito se actualiza en el plano de la "no-presencia", de la "no-actualidad", incluso más allá del plano de la potencia, porque se realiza más allá de la dialéctica ser y no-ser aunque de vez en vez, hace sus visitaciones en el plano de lo actual, en el mundo fenoménico, pero sin agotarse en el acto de aparecer en la actualidad. Podemos decir que pasa de la potencia al acto sin perder su ser potencial y sin ser potencia. La expresión del infinito es un "desgarro" en el Ser y en el fenómeno. Se abre en la proximidad del prójimo en la forma de "rostro", el cual es a su vez "huella" del infinito. Eso es lo "irreflexivo", aquello que se le resiste a la reflexión, para Levinas.[31]

Merleau-Ponty sitúa a lo "irreflexivo" —lo que veremos más adelante, va a concebir como "sentido originario"— en la *Chair*, el "ser-en-sí-para-sí" (pero yendo más allá de lo conceptual o partiendo de lo pre-teorético) en el que se desenvuelven trascendencia e inmanencia en una tensión y contradicción inagotable pero co-instituyente. El ser de la "carne" se expresa como "significación originaria". Para Merleau-Ponty la idealidad esencial se da en la experiencia corpórea, como significación salvaje desde la corporeidad, en la "experiencia naciente" que no es ni *a priori* no *a posteriori* de la experiencia, sino el nacimiento de la experiencia misma, que es una operación pre-teorética.

---

publicado antes *Ética e infinito* (1982), *Trascendencia e inteligibilidad* (1984), *Fuera del sujeto* (1987), entre otros. (*Cfr*. Félix Duque, "Aproximación a *El Tiempo y el Otro: ¿un mazdeísmo neorromántico?*", en "Introducción" a *El Tiempo y el Otro*, tr. José Luis Pardo Torío, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 37-40 de la 9-64 de la introducción; Ma. Carmen López Sáenz, "El primer Lévinas y el tema de la intuición", en *Corrientes actuales de la filosofía I, En-clave fenomenológica*, Madrid, Dykinson S.L., 2012, pp. 197-207.)

[29] *Cfr*. Silvana Rabinovich, *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, México, Universidad Autónoma de la ciudad de México.

[30] Levinas, "La filosofía y la idea de infinito", en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, tr. Manuel E. Vázquez, Madrid, Síntesis, 2005, pp.237-254. (Aparecido en *Revue de Métaphysique et de Morale,* Colin, 1957, núm. 3)

[31] *Cfr.* Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad,* tr. Daniel E. Guillot, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1987. (2ª edición)

El filósofo del "infinito" ubica la expresión de lo irreflexivo como una significación pre-originaria, antes del Ser y que desgarra el plano fenoménico, y que en ese sobre-paso se comprende como una experiencia ética. Levinas ubica a la significación pre-originaria en la *experiencia desgarrada*, en la *ranura de la experiencia*. Misma que se da en el encuentro entre la trascendencia absoluta (lo Uno, ~~ser~~ exterior a la subjetividad, o mejor dicho ser de pura exterioridad) y la contingencia de la libertad en la inmanencia del yo, pero en un *paso*, *pasaje o pase* fuera de ella, en el que se articula *un espacio de alteridad en tanto que des-configuración de toda identidad*, la zona del "Infinito" —experiencia ante, contra o sobre de la experiencia pero apoyada en la experiencia— un espacio de ruptura con lo presencial y lo actual, por virtud de la proximidad del otro. Sí todo ello, por virtud de la proximidad del prójimo que saca al yo de sí, de su coincidencia consigo, de su ser conciencia de… hacia la vivencia sin pensar de la *corporeidad*[32] del otro, hacia la *vivencia sin pensar* del flujo temporal que es una materialidad sensible vivida del otro. En un estar cara-a-cara, en presencia concreta en carne y hueso, de carne y sangre, verdaderamente "en persona", en la experiencia de un *vivido-no-pensado*, en la experiencia ética de un a *priori* material —de ningún modo espiritual o intelectual— poniendo al desnudo lo verdaderamente humano, que es el intervalo que proporciona la experiencia de lo real, la significación última de lo concreto, pero que se comprende como sentimiento moral que manda a actuar con responsabilidad y bondad, que orienta en el cuidado del prójimo.

De este modo, pensando en el tenor de lo concreto, y por principio, podemos aseverar que el ámbito de lo "irreflexivo" es para Merleau-Ponty el de la corporeidad (de las relaciones sensibles entre el yo, otro y los otros seres vivientes del mundo) que se da,

[32] Para Levinas, al igual que para Merleau-Ponty, la corporeidad es muy importante, porque es lo que muestra lo concreto vivido del otro, su esencia más allá de la esencia, muestra la verdaderamente humano del prójimo. Y la apreciación de dicha corporeidad se da también en una *sensibilidad* pero no fenomenológica sino ética. (*Cfr*. Levinas, "La filosofía y la idea de lo infinito", en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, tr. Manuel E. Vázquez, Madrid, Síntesis, 2005, pp. 237-254. [Aparecido por primera vez en 1957 en la *Revue de Métaphysique et de Morale, Colin, núm. 3*]; *Id*., "*A priori* y subjetividad", *Op. cit*., pp. 255-265. [Aparecido en 1962, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, Colin, núm. 4.]; *Id*., "Intencionalidad y sensación", Op. cit. pp. 209-233. [Aparecido en *Revue Internationale de philosophie*, Bruselas, 1965, fascículos 1-2.])

se aparece, desde la horizontalidad de la percepción; mientras que dicho ámbito para Levinas, es el de la desgarradura del mundo de la percepción pero que parte también de la corporeidad del prójimo, desgarradura en la que se abre la dimensión del "infinito" o un infinito deseo de cuidar[33] al otro, que es el "Infinito" mismo.

Perspectivas distintas, pero convergentes en que eso irreflexivo *se resiste* a ser aprehendido y capturado por las herramientas cognitivas de la subjetividad, por lo menos las que corresponden al pensamiento reflexivo. Y en que eso que se resiste muestra o enseña el sentido del Ser y de más allá del ser de la tradición metafísica. Las distintas perspectivas de Merleau-Ponty y Levinas coinciden en el aspecto de la *resistencia* que guarda, u opone, lo irreflexivo y en que eso irreflexivo es algo que trasciende a la subjetividad pura. Ambos parten de la *sensibilidad* aunque uno se orienta fenomenológicamente descubriendo la percepción, mientras que el otro se perfila éticamente estremeciendo desde el interior al fenómeno, descubriendo una rectitud ética fundada en la alteridad del prójimo. Además, tanto para Levinas como para Merleau-Ponty eso irreflexivo, alcanza, tiene el poder de "mostrar" a aquello en lo que se puede anclar la certeza del fundamento y validez de la verdad, no sólo gnoseológica-ontológica y ética sino existencial.

Para Levinas el sentido de la trascendencia se da en la salida de sí del yo, en tanto que pasividad, es decir, provocada por la proximidad del otro, que implica un rompimiento y desgarramiento del Ser y del fenómeno, y del ser del fenómeno. Mientras que para Merleau-Ponty dicho sentido se alcanza en la introducción correcta en sí mismo, que es a la vez un salir al mundo exterior pero desde dentro de la subjetividad, desde la interioridad.

Teniendo esto en cuenta introduzcámonos en la historia concreta del diálogo.

[33] Levinas critica la *Sorge* de Heidegger (*Cfr*. Levinas, "Martin Heidegger y la ontología", en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, *Op. cit.*, pp. 93-121. [Es una reproducción parcial de un artículo aparecido en 1932, en la *Revue Philosophique*, número de mayo-junio.]; *Id*., "La ontología en lo temporal", en *Ibid.,* pp. 123-138. [Presentado en la revista argentina *Sur* núm. 167 en 1948]

2. Introducción contextual al diálogo

En 1957 en la Abadía de Royaumont, en Bruselas, Francia, se celebró el Tercer Coloquio Filosófico[34] en torno a la obra y pensamiento de Husserl, del 23 hasta el 30 de Abril, con el auspicio del Círculo Cultural de la ciudad anfitriona y con el apoyo del Ministère des Affeires Etrangère y del Ministère de l'Education Nationale, además de algunos comités y algunas personalidades muy importantes tales como M. Gaston Berger, Director General de la Enseñanza Superior y Presidente de Honor del Coloquio. Fue un evento internacional muy importante cuyo alcance va desde Harvard a Varsovia y de Amsterdam a Milán. Su valor logra la envergadura de la constitución del Fondo Husserl en la biblioteca de la Sorbona de París. Éste dejó huella como uno de los más importantes intercambios filosóficos entre Francia y Alemania.[35]

En él se dieron cita muchos de los fenomenólogos más importantes de la filosofía Europea, tales como Eugen Fink, W. Tatarkiewicz, M. Minkowski, Herman Leo Van Breda, Jean Wahl, D. K. Kuypers, R. G. Kwant, Walter Biemel, M. de Gandillac, J. D. Wild, Roman Ingarden, S. Volkmann-Schluck, , Lucien Goldmann, S. Strasser, A. de Waelhens, R. Boehm, A. Lowit, C. A. Van Peursen, K. Kelkel, Alfred Schutz, Leslie J. Beck, A Banfi, H. G. Gadamer, R. P. Stanislas, Phil. Merlan, Jean Hyppolite, Emmanuel Levinas y Maurice Merleau-Ponty, entre otros, siendo algunos de ellos discípulos inmediatos de Husserl y teniendo gran valor por haber realizado la magna tarea de la conservación de las numerosas notas de su maestro en Los Archivos Husserl de Lovaina, en especial podemos reconocer al padre Herman Leo Van Breda quien es su fundador, así como a otros de los antes nombrados, por sus importantes logros, no sólo en la fenomenología, sino en otras disciplinas de la tradición filosófica, tales como, Gadamer en la hermenéutica y Roman Ingarden en la estética (con su "estética de la recepción").

Fue en este escenario en donde aconteció un curioso alumbramiento filosófico indirecto entre dos de los grandes filósofos mencionados anteriormente: Levinas y

[34] *Cfr*. Guillermo Maci (supervisor), *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*, *Op. cit*.
[35] *Cfr.* M. –A. Bera, "Advertencia preliminar", en *Ibid.*

Merleau-Ponty. Fue un acontecimiento sesgado, indirecto, lateral pero fundamental que consiste en el *reavivar* de una idea, una idea resbaladiza pero de infinita profundidad filosófica, que puede verse como el cruce entre la verticalidad y la horizontalidad, entre la trascendencia mezclada y la trascendencia radical.

Fue el encuentro indirecto entre Levinas y Merleau-Ponty en el que el primero se interesa por un problema filosófico abordado por el segundo. Tal problema en concreto, y a la altura del momento en la que lo toma Levinas, es el del *lugar de procedencia de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión*, a partir del cual va a cuestionar a la "experiencia" (en tanto que percepción) como la verdadera fuente del sentido y va a *postular el "infinito" (la rasgadura en el ser y en el fenómeno que obra la relación humana) como el lugar de donde proviene esa resistencia y a la "significación pre-originaria" como la expresión fundamental del sentido de ésta*. Pero veamos con detenimiento el escenario en el que es expuesto dicho problema por parte de Merleau-Ponty. Para después ver el contexto y el lugar donde lo expone Levinas.

Dicho problema lo expresa el filósofo de la corporeidad en el contexto de la discusión en la que participó H. L. Van Breda, L. Goldmann, W. Biemel, H. G. Gadamer, R. Boehm, S. Strasser, y L. Kelkel acerca de la conferencia de A. de Waelhens intitulada "Sobre la idea de la fenomenología", en la que abordaba el tema de la superación del problema epistemológico de la trascendencia (la relación entre la universalidad y la facticidad), por parte de la teoría fenomenológica, a través de las "reducciones fenomenológicas" que planteó Husserl. En ella, Waelhens sostiene que el mérito de la reducción fenomenológica es que logra conservar el sentido de las cosas mismas en el proceso de reflexión de la conciencia. En ella no se pierde nada de lo recogido en nuestro contacto con el mundo. Sostiene que la esencia de las cosas sensibles percibidas se conserva, aun, en su paso a la intelección de la conciencia. Con ello, muestra que la "reducción fenomenológica" trasciende el dilema entre la facticidad y la universalidad.

Al respecto, Merleau-Ponty comenta que la exposición de Alphonse de Waelhens es muy optimista en su opinión de la superación del problema epistemológico tradicional[36], por parte de la propuesta fenomenológica de Husserl, a través de la reducción fenomenológica, con lo que se ven, además, a todas luces, superadas varias corrientes epistemológicas tales como el empirismo, el racionalismo, el realismo, y en particular el idealismo y sus discusiones con el psicologismo quien sigue el paradigma del naturalismo. Pues Waelhens considera que la reducción conserva la esencia objetiva de las cosas, que nada se vuelve subjetivo, sino que únicamente el "contacto" con el mundo se vuelve indirecto, mas nada de la esencia de las cosas se pierde, sino que todo encaja en el "encuentro" entre la conciencia y las cosas. Es decir, que el sentido directo de las cosas mismas, en el encuentro con la conciencia, no se pierde sino sólo se torna indirecto.

En relación a esto, Merleau-Ponty difiere de Waelhens. Sostiene que no hay dicha superación, sino que sólo persiste la dificultad y la problematicidad, y que en todo caso, si hay superación, la hay en el hecho del reconocimiento de la dificultad y tensión entre el sentido de las cosas mismas y el sentido que les otorga el sujeto cuando pasa a la reflexión. Pero el autor de la *Fenomenología de la percepción* no cree que esto sea algo negativo, antes al contrario, considera que es lo interesante, inquietante y a la vez prometedor de la teoría husserliana. A Merleau-Ponty le parece optimista, de parte de Waelhens, considerar que hay una superación del dilema esencial del conocimiento, pero le parece quietista y poco actual, en lugar de eso cree que es más fecundo considerar los pasajes de la teoría husserliana donde subraya justamente la tensión entre la actitud natural y la actitud fenomenológica, así como la tensión entre lo irreflexivo y lo reflexivo.

[36] Dicho problema lo podemos palpar de manera metonímica a través de las dicotomías sujeto-objeto, particular-universal, por mencionar algunas. Pero precisándolo conceptualmente, es el problema epistemológico de la trascendencia al que se refiere Alphonse de Waelhens en la conferencia mencionada. Sobre la exposición de Husserl del problema de la trascendencia. Véase: Edmund Husserl, *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental, Op. cit.*

Por ejemplo, alude a *Meditaciones cartesianas*, donde sostiene Husserl: "Es la experiencia muda aun lo que se trata de llevar a la expresión pura de su propio sentido."[37] O bien cuando expresa la tarea u objetivo de la fenomenología: "se trata de llevar la experiencia muda aun a expresar su propio sentido, entre el silencio de las cosas y la palabra filosófica […]"[38] En estos pasajes ve Merleau-Ponty que no hay dicha superación, no hay acuerdo o armonía preestablecida, sino dificultad y tensión.

Merleau-Ponty considera que la opinión de Waelhens no contradice los planteamientos de Husserl, puesto que va de acuerdo al *deseo* del padre de la fenomenología, pero que él prefiere quedarse con los episodios en los que señala Husserl la "problematicidad" entre la intelección de la conciencia y la resistencia sensible de las cosas, postura que tampoco traiciona la teoría husserliana[39], sostiene, puesto que Husserl mismo afirmaba que no hay reducción trascendental que no sea primero reducción eidética. Es decir, que no se puede acceder a la esencia de las cosas mismas sin que primero realice la conciencia una "ideación" de las cosas tal como se le dan.

En razón de esto pregunta Merleau-Ponty si no es acaso que Husserl siempre habló de la reducción como una paradoja y como una especie de *enigma*, como algo opaco y difícil de formular, así como, de la dificultad, por parte de la conciencia misma, de colocarse, situarse o instalarse en ella. La reducción siempre fue un problema para

---

[37] Husserl, *Meditaciones cartesianas,* citado por Merleau-Ponty en la "Discusión" de la conferencia de A. de Waelhens "Sobre la idea de la fenomenología", en Guillermo Maci (supervisor), *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*, *Op. cit*., p. 142.

[38] Merleau-Ponty, Intervención en "Discusión" de la conferencia de A. de Waelhens "Sobre la idea de la fenomenología", *Idem*.

[39] Sobre la fidelidad del pensamiento de Merleau-Ponty al de Husserl véase: Mario Teodoro Ramírez, "Husserl y Merleau-Ponty (sobre la verdad de la fenomenología)", en *Escorzos y horizontes. Maurice Merleau-Ponty en su centenario (1908-2008)*, Morelia, Jitanjáfora, 2010 (primera edición 2008), pp. 55-72.

Ahí sostiene Ramírez: "Sabemos que él —se refiere a Merleau-Ponty— parte del pensamiento husserliano y se propone desarrollarlo; y que a través de una discusión con el existencialismo, el marxismo o el incipiente estructuralismo de los cincuenta delineará una filosofía propia y original —algo que también hacen Heidegger, Sartre, Lévinas y otros.

Sin embargo, Merleau-Ponty no se planteaba como condición de posibilidad de su concepción una ruptura con el pensamiento de Husserl. Más bien se proponía una interpretación, la reconstrucción crítica de ciertas ideas, ciertas líneas virtuales o ciertos umbrales del pensamiento fenomenológico, para llevarnos a consecuencias que podían contradecir la letra de la filosofía de Husserl pero no su espíritu o su proyecto esencial." (*Id*., *Op. cit*., p. 55.)

Husserl, comenta el filósofo francés. Un problema tanto de hecho como de derecho, tanto de "ser" como de "deber- ser".

Ante el horizonte de los pasajes problemáticos de Husserl rememorados, y tomando en cuenta la condición anterior en la que todo conocimiento esencial del mundo tiene que pasar por el análisis reductivo de la conciencia, Merleau-Ponty se pregunta si la reducción husserliana es un pensamiento adecuado para acceder al sentido de la "experiencia efectiva" de las cosas, puesto que siempre habrá una distancia insalvable entre el *eidos* y el *logos* de la experiencia sensible, distancia que es justamente el espacio en donde se constituye la reflexión filosófica, pensamiento reflexivo radical por excelencia.

Merleau-Ponty señala que Husserl sí entrevió el ideal de una reducción que no pasara por el *eidos*, misma que llevaría a la vida trascendental de la conciencia a un grado de claridad perfecta, sin tener que recurrir a las formalidad de las ideas, pero que aun en ese anhelo Husserl señaló una dificultad de realización más que una solución entusiasta. Y ve que en ese señalamiento no dictaminó Husserl una deficiencia, sino una nueva direccionalidad del pensamiento para comenzar algo distinto y esencial: podemos decir, la de la fenomenología de la percepción y la corporeidad.

El horizonte de esta comprensión y el ambiente del seno de esta tensión, entre la intelección de la conciencia y el ser de las cosas mismas, le da a pensar a Merleau-Ponty un tipo de experiencia que tiene fundamento y validez en sí misma, lo que no implica que sea la experiencia de una realidad en sí, o una experiencia sustancial metafísica, sino *la experiencia de la resistencia de la realidad fenoménica misma*. *Ésta es una experiencia que no es la de la experiencia de la conciencia reducida, sino que es el de la experiencia vivida de la adversidad que se le resiste a la conciencia a ser reducida*, la cual considera que merece ser estudiada y denominada con justeza. Es una experiencia, que la reducción husserliana parece no alcanzar porque se da en el "entre" de la conciencia y las cosas mismas, ahí en la apertura de la subjetividad corpórea y el mundo carnal de la

"percepción"[40]. Es la experiencia de la "adversidad", de la exterioridad —y podemos decir, de una vez, por qué no, de la alteridad (no sólo del prójimo sino de lo otro en general) —. Lo que constituiría un «sentido» más profundo de lo trascendental, en la direccionalidad del pensamiento husserliano pero con el toque merleaupontiano, de la percepción y de la corporeidad, aunque manteniéndose en el plano de la inmanencia.

En el marco de esta exposición, y de la reflexión de ese "comienzo distinto" que señala Merleau-Ponty, es donde acaece la pregunta sobre la que Levinas reflexionará: "¿De dónde procede esta resistencia de lo irreflexivo a la reflexión?"[41] Ahí Merleau-Ponty avanzando un poco hacia la respuesta, menciona: "No se puede considerar simplemente esta resistencia como una adversidad sin nombre: es el índice de una experiencia que no es la experiencia de la conciencia reducida, que tiene valor y verdad en sí misma y de la que, por tanto, habrá también que dar cuenta."[42] Así pues, es de este escenario que parte Levinas.

Ahora bien, antes de pasar a la reflexión de Levinas, nos parece importante dilucidar un poco más el tema de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión en el pensamiento de Merleau-Ponty, ver su importancia y precisar su lugar. Veamos lo siguiente.

3. Importancia actual del problema tratado en el diálogo

[40] Aunque en esa intervención no menciona el término "percepción", podemos ver que indica hacia ella. Sostiene en *Fenomenología de la percepción*: " […] toda percepción es una comunicación o una comunión, la continuación o consumación por nuestra parte de una intención extraña o, inversamente, la realización acabada al exterior de nuestras potencias perceptivas, y como un acoplamiento de nuestro cuerpo con las cosas […] La percepción natural no es una ciencia, no pro-pone las cosas a las que se refiere, no las aleja para observarlas, vive con ellas, es «la opinión» o la «fe originaria» que nos vincula a un mundo como nuestra patria, el ser de lo percibido es el ser antepredicativo hacia el que está polarizada nuestra existencia total." (Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, tr. Jem Cabanes, Barcelona, Planeta- De Agostini, 1993, pp. 334-335. [Obra original publicada en 1945])

[41] Merleau-Ponty, "Discusión" de conferencia de A. de Waelhens "Sobre la idea de la fenomenología", en *op. cit*., p. 143.

[42] *Idem*.

Indagando un poco para precisar a qué se refiere Merleau-Ponty con esa experiencia de la resistencia de una adversidad sin nombre, y tratando también de hacer notar la importancia de este tema y su actualidad, encontramos una reciente y detallada investigación, del joven filósofo Emmanuel Alloa, *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty. Crítica de la transparencia*, que contiene como su nombre lo indica una reflexión sobre el tema de la resistencia de lo sensible en la obra de Merleau-Ponty, además de una lectura de la obra del filósofo francés a través del concepto de la "transparencia" y, con ello, una crítica al pensamiento de la transparencia al que pareciera, en ocasiones, abonar Merleau-Ponty, aunque no por ello deja de hacer una apología del pensamiento fenomenológico de Merleau-Ponty, apoyándose en el concepto de lo "diáfano", cuyo escenario planteado por éste pervive ya en los últimos escritos pero sin ser apalabrado. Aportación valiosa de Emmanuel Alloa, con la que la filosofía de Merleau-Ponty superaría las aporías de la transparencia y constituiría el lente que nos permitiría interpretar su filosofía como un pensamiento que apunta siempre hacia la "inflexible resistencia de las cosas".

En la obra mencionada, Alloa, afirma que ya Sartre, en *El ser y la nada*, hablaba de la resistencia de las cosas, a través de una crítica al planteamiento sensualista, perfilado hacia el pensamiento de la acción de Maine de Biran, que sostiene que la sensación de esfuerzo es un "sentir que siente el sujeto", pero no una fuerza que proviene del mundo exterior. Alloa sostiene que ahí Sartre afirmaba la resistencia de las cosas como algo que no sólo sentimos psicológicamente, sino que la experimentamos en la «experiencia sensible». Afirma Sartre, dice Alloa: "Nunca tenemos la sensación de nuestro esfuerzo, pero tampoco tenemos las sensaciones periféricas, musculares, óseas, nerviosas, cutáneas por medio de las cuales se ha intentado reemplazarla: percibimos la resistencia de las cosas. Lo que percibo cuando quiero llevar este vaso a mi boca no es mi esfuerzo, es su

pesadez, es decir su resistencia a entrar en un complejo utensilio que introduje en el mundo."[43]

En este orden de ideas, Alloa, también señala que el tema de la resistencia es un tema al que le da seguimiento Gaston Bachelard, éste lo hace un tema central en su obra, conceptualizándolo como el "coeficiente de adversidad" de los objetos en *La terre et les rêveries de la volunté. Essai sur l'imagination de la matière,* que es una idea que ya planteaba en *L'eau et les rêves*. Inclusive alude a la crítica que le hace Bachelard a la fenomenología en lo relativo a que ésta tiene como punto de apoyo para la aprehensión del mundo a la intencionalidad de la conciencia y descuida la percepción de la adversidad de las cosas mismas; crítica que por cierto incluye a Merleau-Ponty tocante a sus tesis expuestas en la *Fenomenología de la percepción* como sustentante de una "fenomenología del *hacia*", de la orientación, a la cual habría que oponerle una "fenomenología del contra" que mostraría un "encuentro" con las cosas y la experimentación de su *inercia propia*.

Alloa menciona que dicha crítica la toma en serio Merleau-Ponty, ya que el tema de la resistencia acompañará toda su obra, siendo tematizada con toda claridad después de la *Fenomenología de la percepción*, por ejemplo, desde Las conferencias radiofónicas de 1948, mismas que en habla hispana conocemos en material impreso como *El mundo de la percepción. Siete conferencias*[44] en las que retoma en varias ocasiones *La terre et les rêveires de la volunté* de Bachelard.

Además, menciona Alloa otros tres lugares precisos en otras obras de Merleau-Ponty donde trata el tema de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión, además de Las conferencias radiofónicas a las que ya aludíamos. Haciendo referencia, en el último de ellos, al lugar al que nosotros ponemos en relieve en este ensayo. El primero es en 1951, en la conferencia de Ginebra, que lleva por título *L'Homme et l'adversité* donde Merleau-

[43] Sartre, *L'Être et le Néant,* París, Gallimard, 1943, p. 372. Citado por Emmanuel Alloa en *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty. Crítica de la transparencia,* pref. Renaud Barbaras, tr. Viviana Ackerman, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2009. (Texto publicado en francés en 2008 por Éditions KIme, en Paris.)
[44] Publicadas en 2002 en habla hispana por el FCE.

Ponty hablaba de esa "resistencia" como una "adversidad anónima", pero también como una especie de "inercia", una "resistencia pasiva", un "desfallecimiento del sentido".

El segundo es en un curso del Collège de France, que imparte entre 1954 y 1955, en el que trata el problema de la pasividad[45], ahí expresa dicha resistencia bajo el siguiente problema: es que a los objetos del mundo los pone la conciencia o son ellos los que existen de por sí… si los pone la conciencia, ella no encuentra obstáculos porque los objetos no oponen resistencia, pero si los objetos existen por su cuenta, la conciencia se encuentra en un problema porque ellos se le resisten realmente y, si aceptamos tal resistencia, nos vemos en las dificultades de una filosofía que incorpora al sujeto en un orden cósmico que funciona bajo una finalidad natural. Con ello ve Alloa, que el tema de la resistencia en Merleau-Ponty toca la raíz de una filosofía que no admite la constitución trascendental de los objetos, pero tampoco la existencia autónoma de los objetos del mundo en la armonía de un orden preestablecido. Aunado a que es central en su filosofía.

El tercer momento es, precisamente, el Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont de 1957, en el que habla precisamente de la «adversidad» como el "síntoma" de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión. Así llegamos de nuevo al lugar y al momento al que nosotros nos referíamos al principio. Es a este lugar a donde nos envía Levinas cuando leemos *Humanismo del otro hombre,* es aquí donde nosotros encontramos un punto dialogante entre Merleau-Ponty y el filósofo lituano.

Pero, según Alloa, la tendencia de Merleau-Ponty por reflexionar sobre la "resistencia" de lo irreflexivo —que por cierto no deja de hacer notar siempre su carácter resistente— cambia, debido a la esencia misma de la "resistencia", y lo conduce a considerarla irreductible a la reflexión y a tomar en cuenta, mejor, el asombro que ella

[45] En este curso publicado en castellano como "El problema de la pasividad: el sueño, el inconsciente, la memoria" habla de la resistencia del afuera y de la adversidad. La plantea a través, o sobre, la pregunta de cómo hacer para no caer ni en la postura cosmológica en la que se concibe que el mundo y sus objetos existen de por si en un cosmos autónomo preestablecido, donde los objetos del mundo se "le resisten" al sujeto debido a la condición de ser previos a él, ni en la postura idealista donde la conciencia los pone, los constituye, y ellos no se le resisten debido a que son puestos por la conciencia misma. En ese curso plantea una solución mediadora en la que hay un encuentro contemporáneo entre el sujeto y el mundo en el que pervive la resistencia pero no es absoluta e inaccesible al sujeto. (*Cfr.* Merleau-Ponty, *Posibilidad de la filosofía. Resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960,* tr. Eduardo Bello Reguera, Narcea S. A. ediciones, Madrid, 1979, pp. 152-157.)

provoca. Sostiene Alloa: "Por lo tanto, la resistencia no puede ser objeto de una filosofía sin que niegue su carácter resistente. Más bien hay que resolverse a ver en ella la matriz y la fuente secreta del pensamiento. Al referirse al *Teeteto* de Platón, Merleau-Ponty recuerda que el origen de la filosofía es el *thaumazein*, el asombro[46]. Hay que tener cuidado y tratar de no ver en este asombro sino un conector inicial que se elevará luego a vivisecciones conceptuales."[47] Vale hacer notar en esta cita, para nuestros propósitos, que la idea de la resistencia (que por cierto es "sensible") como la matriz y fuente secreta del pensamiento (la fuente del sentido) ya estaba contenida en la concepción que tenía Merleau-Ponty en el Coloquio de Rayoumont y que es precisamente lo que Levinas criticará con vertical exigencia.

En este tenor, para el filósofo crítico de la transparencia, ya en los *Parcours deux, 1951-1961*, Merleau-Ponty sostenía que de esa resistencia sólo quedaba mantener el "asombro" que provocaba a la conciencia. Que de lo que había que hablar de ahora en adelante era de lo que le provoca esa resistencia a los seres humanos y no de ella misma, es decir, de la experiencia de los efectos de esa resistencia a la conciencia. Además, en ese pasaje Alloa nos recuerda que Merleau-Ponty considera, teniendo en su horizonte de comprensión al *Teeteto* de Platón, que el origen de la filosofía es el *thaumazein*, la conciencia de extrañeza. Nos dice que para esas fechas, las de *Parcours deux, 1951-1961*,[48] Merleau-Ponty concebía a la filosofía misma como conciencia de asombro y que sólo posicionándonos, en esa extrañeza, y rechazando, a la vez, al pensamiento omni-abarcarte y omni-cognoscente, situándonos en los límites del pensamiento, viendo al mundo en su "ser salvaje", es que logramos hacer una "filosofía viva". Lo que no implica que Merleau-Ponty abandone el horizonte de la resistencia de lo sensible, sino que la piensa de una manera más prudente y fructífera, según Alloa.

La idea del "asombro", proveniente de la idea de la resistencia de lo sensible, según Alloa, pervive en Merleau-Ponty hasta *Lo visible y lo invisible* donde sostendrá que sólo partiendo de esta extrañeza es que logramos tomar una alternativa diferente entre

[46] Citado por Alloa, *Téétète* 155d3.
[47] Emmanuel Alloa, *Op. cit*., p. 25.
[48] *Cfr*. Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*, Paris, Verdier, 2000.

las filosofías subjetivistas y objetivistas. Ante esta proposición, Alloa ve que la alternativa de Merleau-Ponty es la de la "experiencia" en tanto que "cambio que", en tanto que "a través de", que nos ubica lejos de nosotros, en el prójimo y en las cosas del mundo, debemos agregar, sin llegar a "sustancializarlos".

Esto nos provoca preguntarnos de manera apegada al texto de Alloa, pero también más acá de él: ¿hay un cambio esencial en la actitud del pensamiento de Merleau-Ponty respecto del tema de la resistencia?, ¿cambia Merleau-Ponty la mirada de toque del sentido que expresa la percepción fenomenológica, por el asombro que produce dicha percepción?; por el otro lado, ¿existió alguna vez en la filosofía de Merleau-Ponty el afán de postular el sentido de la resistencia de lo sensible transparentemente en conceptos?, ¿cómo concibe Merleau-Ponty la transmutación del silencio de las cosas al lenguaje de los seres humanos?

Este apunte de Alloa, podemos interpretarlo en el sentido de que si hay un cambio de actitud respecto del tema de la resistencia, en la filosofía de Merleau-Ponty, lo hace manteniendo la consigna original, que toma de la fenomenología de Husserl, esa de llevar a lenguaje expresivo, humano, el sentido mudo y latente de las cosas mismas —que por supuesto conlleva a la "resistencia" entre sus brazos— la cual perdura a lo largo de toda su obra. Por la otra parte, estamos convencidos, al igual que Alloa, de que nunca fue la intención de Merleau-Ponty hacer lograr la transparencia entre el lenguaje y la realidad, como bien lo expone Merleau-Ponty en su crítica al lenguaje analítico y matemático en *La prosa del mundo*[49]. Sin embargo, es sabido que Merleau-Ponty sí consideraba que era necesario transportar las voces del silencio a palabras hablantes[50], ya fuese el sentido que expresa la resistencia de lo sensible, o, el sentido esencial de lo que nos asombra del mundo, o bien… lo que nos hace pensar el asombro mismo.[51]

---

[49] *Cfr*. Merleau-Ponty, *La prosa del mundo,* tr. Francisco Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus, 1971. (Obra publicada en 1969, por labor de Claude Lefort, en París.)

[50] Nosotros consideramos que para Merleau-Ponty éste es el origen y la dirección del pensamiento filosófico. *Cfr.* Merleau-Ponty, *La prosa del mundo, Op. cit.*

[51] Otro ensayo importante al respecto es el de "El lenguaje indirecto y las voces del silencio", en *Signos,* tr. Caridad Martínez y Gabriel Oliver, Barcelona, Seix Barral, 1973. (Original, *Signes*, publicado en 1960, por ediciones Gallimard, Paris.)

Asimismo, podemos decir que Merleau-Ponty nunca aceptó, tampoco un postura como la del filósofo analítico Wittgenstein, en cuanto a la resistencia de lo sensible, quien afirmaba que como de eso no se puede hablar, es mejor callar[52], debido a que él nunca aceptó que no se podía hablar de ello, de manera rotunda, sino que tenía la certeza de que sí se podía hacerlo, aunque no de manera total y transparente, no de manera directa, sino de forma indirecta; Merleau-Ponty consideraba que aunque el sentido de lo sensible se nos resiste, su resistencia no es absoluta y puede darnos de sí.

En este sentido, podemos decir que, Merleau-Ponty nunca abandonó la resistencia de lo sensible, sino que más bien, como también sostiene Alloa la pensó de manera más prudente pero fundamental, puesto que lo afirma como la "matriz" y "fuente secreta del pensamiento" que opera como un "conector", inicialmente, fundamental entre el sujeto y el mundo mismo, que se expresa a modo de vivencias fenomenológicas y que, posteriormente, se eleva a disecciones conceptuales, aspecto que es notable en *Lo visible y lo invisible*; demás, abonando un poco más en este sentido, Merleau-Ponty considera, en el proceso interno de su desarrollo intelectual, un estadio más en el proceso reflexivo… este es la hiperrreflexión. Éste es el acto en el cual el sentido que danza entre las palabras, arde entre los signos y, nos re-envía hacia el sentido de las cosas mismas. Su viscosidad constituye, a su vez, un paso más del proceso cognitivo-perceptivo del mundo, un paso más de la dialéctica entre la realidad salvaje del mundo y el lenguaje y pensamiento de los seres humanos.

Estas reflexiones nos llevan a adelantar uno de los puntos que expondremos más adelante, a saber, el hecho que en la obra de Merleau-Ponty hay tres estadios fundamentales en el proceso de la aprehensión del mundo, mismos que podemos denominar: los "tres estadios de la dialéctica de la reflexión en el pensamiento filosófico de Merleau-Ponty" que se juegan en dos niveles dialógicos: 1) el nivel de la dialéctica entre el lenguaje humano y la expresión latente de las cosas (el sentido salvaje de la realidad) o como él dice la "prosa del mundo" y, 2) el de la dialéctica entre el pensamiento

[52] *Cfr*. Wittgenstein, Tractatus *logico-philosophicus*, tr. e intr. de Jacobo Muñoz e Isodoro Reguera, Madrid, Alianza, 2003.

humano y la contingencia del mundo (el "movimiento" del mundo), el comportamiento propio de las cosas del mundo, es decir, la viscosidad del ser en el mundo. Los tres estadios son:

1. "Sub-reflexión": el estadio de la *percepción* del movimiento del mundo, experiencia vital-fenomenológica en la que la conciencia encarnada atestigua los fenómenos y el nacimiento y acontecer del mundo. En el que hay una *reflexión pasiva o corporal*.
2. "Reflexión": el estadio de la transportación del sentido mudo aún de las cosas mismas a expresión humana a través del pensamiento y lenguaje. En el que hay *reflexión activa* pero asida, entretejida a la "pre-comprensión" corporal.
3. "Hiper-reflexión": el estadio del excedente de sentido que del lenguaje y de la construcción reflexiva brota y nos hace "ver"… y regresar a la vivencia fenomenológica del movimiento de las cosas mismas; en ella, vamos del sentido del lenguaje y pensamiento humanos hacia el movimiento del mundo. En ésta, el lenguaje muestra y hace ver escenas del mundo vivido.

   En este último hay un quiasmo entre la reflexión activa y la reflexión pasiva, se "entre-mete" el lado activo de la trascendencia al lado pasivo de la inmanencia y viceversa, el lado pasivo de la trascendencia al lado activo de la inmanencia; todo ello siendo en acto en una "inmanencidad"[53]. Este proceso es una dialéctica en tensión no resuelta por el cual se van configurando, instituyendo, nuevos sentidos.

   Es ahí que vemos como las figuras lingüísticas nos muestran, de manera escorzada, la "realidad transfigurada"[54] del lenguaje que nos re-envía, a su vez, hacia la realidad salvaje, porque ella (la realidad salvaje) tiene la astucia de

[53] Sobre la reflexión de la "inmanencidad", véase: Mario Teodoro Ramírez, *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*, México, UMSNH/Siglo XXI, 2011.

[54] Introducimos este concepto a raíz de haber leído uno de los últimos artículos del filósofo mexicano Luis Villoro, en el que toca problema de la relación del lenguaje y pensamiento con la realidad en torno a las instancias de la utopía y de la imaginación y el poder de la libertad, con la intención de repensar el modo de la transformación social, a la luz de la novela de Cervantes *El Quijote*. Ahí Villoro piensa a "lo otro" en el lenguaje". Asimismo, es nuestro deseo, en la tercera parte de esta investigación, relacionar las ideas sobre la reflexión y la aprehensión del mundo de Luis Villoro con las de Merleau-Ponty. (*Cfr*. Luis Villoro, "La realidad transfigurada", en *Devenires,* año XII, n° 23, enero 2011, pp. 7-11.)

deslizarse entre la cadena de los significantes del lenguaje y razonamientos del pensamiento humanos, así como el sentido articulado entre los significantes tiene la astucia de penetrar en la porosidad de la realidad salvaje.[55]

Con esto vamos teniendo una idea, tanto de la magnitud como de la consistencia, del problema de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión y vemos que es un tema muy importante en la obra de Merleau-Ponty y que, además, es objeto de investigaciones actuales y rigurosas. Vale la pena invocar otro ejemplo.

El filósofo estadounidense Lawrence Hass ha publicado recientemente el artículo "On the multiplicity of flesh" en la revista *Quiasmi*[56]. En él, centralmente propone un sentido más amplio del concepto de "*Chair"* (carne), de Merleau-Ponty, a través de la idea de "multiplicidad" de Deleuze, esto es, la "carne" como "multiplicidad". Pero también pone en relieve que el pensamiento filosófico de Merleau-Ponty plantea el desafío de: ¿cómo hacer una filosofía que honre la trama de la vida perceptiva sin distorsionarla?, es decir, ¿cómo partiendo del escenario vívido de la experiencia vivida, del tejido poroso de la vida (que está estrechamente articulado de diferencias, de detalles incomposibles, de enigmas figurados)… cómo partiendo del mundo de la percepción, puede articularse una filosofía fenomenológica? Sobre todo, a sabiendas de que ese escenario —que no es un fondo para llenar, sino en que se va sosteniendo a partir de sus formas que siempre aparecen en estado naciente— precede a toda creencia y a toda teoría, porque es originariamente irreflexivo, irracional; es un asunto no de aprensión sino de adhesión, de adherencia, de fe perceptiva. Es decir, pone en relieve la resistencia de la vida perceptiva a la reflexión.

Sostiene Hass que el punto de arranque del filosofar para Merleau-Ponty es el mundo en estado naciente, el mundo de la percepción. Ese mundo es algo que el yo

[55] En *El mundo de la percepción. Siete conferencias*, menciona Merleau-Ponty como la cultura desciende a la naturaleza y viceversa y como las cosas están en nosotros, así como, nosotros en ellas: "Nuestra relación con las cosas no es una relación distante, cada una de ellas habla a nuestro cuerpo y nuestra vida, están revestidas de características humanas (dóciles, suaves, hostiles, resistentes) e inversamente viven en nosotros como otros tantos emblemas de las conductas que queremos o detestamos. El hombre está investido en las cosas y éstas están investidas en él." (Merleau-Ponty, *El mundo de la percepción. Siete conferencias*, Argentina, FCE, 2003, p. 31.)

[56] Lawrence Hass, "On the multiplicity of flesh in Merleau-Ponty"*, en Quiasmi*, no.9, 2007, pp. 431-443.

compone con su cuerpo y todas sus posibilidades sensoriales y que, sin embargo, se trata de un encuentro constante con lo que *no-es* el yo, es decir, con aquello que se le resiste. Es el encuentro perceptivo con otros seres que lo trascienden en su contacto con ellos. Ese mundo fenomenal, es una red de "diferencias entrelazadas", de detalles incomposibles, que sólo existe en el momento de la actualización de las relaciones entre los seres fenoménicos vivientes.

Asimismo, señala que la respuesta de Merleau-Ponty a este desafío es que ese mundo "divergente-convergente" sólo puede expresarse a través de *paradojas* y *problemas* y, que es imposible articularlo en palabras y pensamientos si se parte de la suposición de que el lenguaje y la realidad guardan una identidad predicable, esto es, si uno da por ciertas las estructuras metafísicas dicotómicas creadas por Platón y Aristóteles, tales como sujeto-objeto, sustancia-predicado, etc., en lugar de tomar a la "percepción vivida", precisamente como la superación de esas dicotomías.

En sintonía con Hass y en relación con Merleau-Ponty podríamos decir, que lo que el mundo manifiesta, en ese tenor, son "flujos vivenciales", "intensidades" y "vibraciones", "dinamos sensible-inteligibles", "escenas vivientes"[57] que no son posibles

[57] En un artículo sobre el pensamiento del filósofo mexicano Luis Villoro, con relación al aspecto místico-vitalista de su filosofía, en el punto en el que Villoro revisa los tipos de enunciados para hablar de lo indecible que Wittgenstein propone: 1) las oraciones negativas que dicen lo que algo es expresando lo que no es, 2) las oraciones sobre el "todo" o sobre "los límites del mundo" que demarcan o figuran los peñascos desde los cuales se siente el abismo oscuro e lo impensado, lo salvaje, lo indomable, "el puro devenir sin sentido" (según la filosofía de Villoro), 3) las oraciones sobre el método correcto de plantear ciertas preguntas y respuestas y, 4) las oraciones que predican algo que no está en el mundo como la "eternidad", la "muerte", etc.

Hemos hecho referencia a esta idea de "escenas vivientes", que son vivencias originarias que corresponden a aquella dimensión de vivencias que no pertenecen al plano de la representación del pensamiento reflexivo, sino a la dimensión de "las vivencias del mundo de lo vivido", vivencias de la (*Lebenswelt*), vivencias del "darse-siendo-sido" (espacio común entre el ser del hombre y el ser en el modo de facticidad), dimensión de lo "sensible a flor de piel", lo real erótico, dimensión intangible pero visible sutilmente en la que (pone en relieve Villoro) entran en juego especialmente los elementos del "valor" y el "sentido" puesto que no son representables.

En ese espacio las mencionamos como un ejemplo de la dimensión vivida de la que tratan de dar cuenta, de manera indirecta, el segundo tipo de oraciones, las oraciones sobre el todo o los límites del mundo. (Emmanuel Ferreira, "La mística en Villoro", en *Devenires,* Año X, núm. 20, Julio, 2009, pp. 93-121.) En este trabajo intentaremos mostrar las *significaciones en alteridad* que de las *escenas vivientes* se expresan. Las "escenas vivientes" en este punto de nuestro presente trabajo tienen relación con el mundo en estado naciente del que habla Merleau-Ponty. Y las oraciones que hablan de los límites del mundo tendrían relación con el "lenguaje hablante" del que escribe el filósofo de la percepción.

de encapsular en conceptos o categorías fijas y cuadradas, sino que es necesario "com-ponerlas" en un lenguaje y pensamiento especial; que podría corresponder al tipo de lenguaje no ordinario es al que Merleau-Ponty denominó "lenguaje hablante"[58], y es del que participa su producción filosófica con la creación de diferentes categorías filosóficas innovadoras e imbricadas con los sensible.

En este tenor, sostiene Hass que hacer filosofía para Merleau-Ponty es interrogar a la fe perceptiva en sus propios términos, es encontrar la manera de transportar la expresión de las cosas mismas desde las profundidades de su silencio a la expresión humana. Es aquí donde podemos recordar la famosa frase de Husserl escrita en *Meditaciones cartesianas* que citaba de memoria Merleau-Ponty en el Coloquio de Roayumont: "Es la experiencia muda aún lo que se trata de llevar a la expresión pura de su propio sentido."[59] Al que el filósofo de la *Chair* agregaba: "[…] se trata de llevar la experiencia muda aún a expresar su propio sentido, entre el silencio de las cosas y la palabra filosófica."[60] Asimismo, es menester mencionar que en *Lo visible y lo invisible*, una de sus últimas obras, refiriéndose al cómo de la filosofía, sostiene: "Lo que se quiere es que se expresen las cosas mismas desde el fondo de su silencio."[61] En este mismo filón de ideas, no podemos dejar de mencionar que es en el inicio en el apartado "La interrogación filosófica", del libro que acabamos de citar, donde sostiene que es la interrogación la que permite hacer una filosofía que le sea fiel al sentido de las cosas mismas, ese es el camino que tiene enfrente la filosofía para poder sintonizarse con nuestra visión efectiva del mundo.

En este orden de ideas Hass pone en relieve que la respuesta de Merleau-Ponty al desafío mencionado es crear un lenguaje y locución dirigidos por las cosas mismas que puedan expresar el mundo vivido en su iluminación e intensidad. Es hacia este nuevo fin de la expresión que Merleau-Ponty, alude Hass, desarrolla tres conceptos fundamentales

---

[58] *Cfr*. Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, *Op. cit.*, p. 35.
[59] Husserl, *Meditaciones cartesianas,* citado por Merleau-Ponty en "Discusión", sobre la ponencia "Sobre la idea de la fenomenología", en *Op. cit.*, p. 142.
[60] *Idem*.
[61] Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible, Op. cit.,* p. 20.

que hacen posible tanto una nueva forma de ver el mundo, como una apertura fenomenológica al mundo. El primero: *écart* (escape)[62]. Es el espacio generador de espacio, enlazador y enlazado entre los seres vivientes del mundo, es abertura que acoge, es el espacio entre los diferentes hilos y tejidos del tejido de la vida; es separación en relación, es diferencia que engendra diferencias pero que no separa sino que une en lo común ontológico. No es objeto, ni condición trascendental; no es ficción verbal y, sin embargo, está ahí, por ejemplo en el "espacio" entre tus ojos y la página que lees. Hass sostiene que este concepto marca un parte aguas en la filosofía del siglo XX, yendo más allá de la "diferencia ontológica" de Heidegger y adelantándose a la *différance* de Derrida. Además de que señala la superación de las dicotomías ontológicas clásica tales como Ser/No-Ser, conciencia/materia, esencia/hecho.

El segundo concepto es la "reversibilidad". La reversibilidad es el modo de ser que se expresa en, y entre, los seres vivientes del mundo en el que se experimenta cierta reciprocidad, traslapo, usurpación, sobre-posición, entrelazamiento o quiasmo entre ellos, pero también cierta resistencia y a la vez mutua influencia. Es a la vez proximidad y relación compartida. Los ejemplos de ella son: el entrelazo entre el mar y el filamento (toca y es tocado), una mano tocando la otra (que toca y es tocada), el adentro y el afuera de un guante (que son anverso y reverso de una misma piel), la mirada tocando a la piel y la piel sintiendo a la mirada.

El tercer concepto es la *Chair* (carne). Al respecto, Hass considera que los dos anteriores se viven en éste y, sostiene que tiene por lo menos tres acepciones en la filosofía de Merleau-Ponty. La primera, es la carnalidad que es la tela de la que está hecha el cuerpo (que no es ni pura materialidad ni pura espiritualidad) y que es compartida por los otros y por el mundo mismo. Es un espesor y profundidad compartidos. La segunda, precisamente la "reversibilidad" que como decíamos anteriormente significa también dialéctica entre distancia y proximidad; pero también representa una paradoja que consiste en que cómo puede el cuerpo tener su propia carne y a la vez pertenecer a la

[62] Así lo define Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción* y vuelve a tocarlo en *Lo visible y lo invisible*, como "dehiscencia" que da cuenta de una apertura espontánea del ser de la que se desprende el sentido carnal del mundo.

carne del mundo; y es también, un estilo del Ser, un estilo invariable que une nuestras perspectivas. La tercera, es la de "elemento", cuya característica es la de ser ese algo que une a todos los conceptos anteriores así como todas las cosas del mundo, es una adhesión invisible que hace visible a lo visible. Es algo que está a la mitad de camino entre lo particular espacio-temporal y la "Idea". Es algo que no puede especificarse ni delimitarse totalmente con palabras sino que es necesario pensarlo entre lo vivido, por ello, Merleau-Ponty usó otros conceptos para referirse a él, tales como "madre", "horizonte", "semejanza" (imagen especular), la "cosa", la cosa vista, etc.

Es así como Lawrence Hass subraya que la filosofía de Merleau-Ponty es básicamente una dialéctica en tensión entre la realidad sensible y el pensamiento filosófico ante la cual es necesario ser creativos con el lenguaje y con la reflexión del pensamiento.

Siguiendo el sentido de la dialéctica que enfatiza Hass, es de gran importancia exponer las ideas del filósofo mexicano Mario Teodoro Ramírez, respecto del problema de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión, debido a que nos abren una ventana de luces tenues y sutiles; densas e intensas de la obra de Merleau-Ponty. Mario Teodoro Ramírez es uno de los máximos exponentes de la filosofía de este pensador francés en Latinoamérica, como sostiene el filósofo español Eduardo Bello[63] quien destaca el carácter creativo, radicalidad y riguroso con el que desarrolla y reflexiona Ramírez las temáticas varias y variadas de Merleau-Ponty.

Mario Teodoro Ramírez expone el problema de la resistencia de lo sensible en los siguientes términos. Él sostiene, concordando en el punto anterior con Lawrence Hass, que el problema de cómo hacer una filosofía de lo sensible es central en la obra del autor de la corporeidad. De hecho, una de las primeras inquietudes del filósofo mexicano fue destacar que la intensión de la filosofía de Merleau-Ponty es un retorno a lo sensible[64], es decir, un retorno de la reflexión filosófica al mundo de la percepción, en el sentido en que

[63] *Cfr*. Eduardo Bello, "Introducción: elogio y posibilidad de la filosofía", en" *Elogio y posibilidad de la filosofía,* Madrid, Editorial de la Universidad de Almería, 2009.
[64] *Cfr*. Mario Teodoro Ramírez, *Retorno a lo sensible*, Filosofía y estética, UMSNH/FONAPAS Michoacán, 1980.

el filósofo francés lo expone, en términos comunes y simples, relacionando a la filosofía con las artes y las ciencias, en la famosa entrevista radiofónica de 1948[65].

En ese sentido Ramírez nota, que en el problema de cómo hacer una filosofía de lo sensible consiste con mayor precisión en: ¿cómo se puede *pensar* lo sensible si lo sensible mismo es de otra índole a la del pensamiento y, por ende, se le resiste a éste? La respuesta que resalta ante dicho problema es que es a través de la "pregunta filosófica" como se puede articular el sentido de lo sensible. Sólo así se puede pensar lo sensible, que equivale analógicamente a pensar lo impensado (pensar lo impensable) y en esa direccionalidad "ver" lo invisible (ver lo "nunca visto"). Es a través del preguntar filosófico que se puede llevar a su propia expresión el sentido de las cosas mismas. Porque la pregunta filosófica establece el "quiasmo" entre el pensar y el ser, así lo traza Ramírez en *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Maurice Merleau-Ponty*[66]*.*

*"*El quiasmo —sostiene Ramírez— es una dualidad perfecta. El ser de un par en cuanto tal. Una relación productiva entre dos. La potencia de un entrelazo. La fuerza de una composición: dos que hacen uno, uno que es dos."[67] Dualidad perfecta pero no cerrada. Aclara Ramírez: "(e)l esquema del quiasmo es lo que nos permite pensar a la dualidad como una unidad en proceso, en devenir; y es la manera en que podemos salvar su realidad sin condenarnos a reproducir las concepciones más simples y prefilosóficas del dualismo, de la dicotomía. El pensamiento del quiasmo es la subversión de todo monismo cerrado y todo dualismo simplista; es, pues, la forma filosófica de pensar la dualidad en cuanto tal, el dato irrebasable de nuestra experiencia."[68]

Así entonces, sostiene Ramírez, es por virtud del entrelazo "pensamiento-Ser" — donde se entiende Ser como "ser-en-el-mundo", "acontecimiento", "contingencia" (más estrictamente se entiende como *Chair "*carne") y pensamiento como pensamiento encarnado (como *cogito* tácito) — que puede lograrse el primer paso del objetivo de

[65] *Cfr*. Merleau-Ponty, *El mundo de la percepción. Siete conferencias*, *Op. cit.*
[66] Mario Teodoro Ramírez, *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Maurice Merleau-Ponty,* México, Secretaría de Difusión Cultural/Editorial Universitaria UMSNH, 1994.
[67] Mario Teodoro Ramírez, *El quiasmo, Op. cit.*, p. 45.
[68] *Ibid*., pp. 47-48.

Merleau-Ponty de llevar la experiencia muda aun a la expresión de su propio sentido. Ese quiasma, entrelazo de pensamiento y Ser, quiasmo filosófico, que prolonga al quiasmo ontológico en su ser como expresión e implica al quiasmo semiótico, que además comporta reversibilidad, puede expresar el sentido de las cosas mismas en comunión con el sentido "originario-fenomenológico" del pensamiento mismo.

Cabe destacar que, en general, en *El quiasmo* logra Ramírez hacer notar que en la filosofía de Merleau-Ponty hay, podemos decir, una especie o una suerte de "quiasmo caleidoscópico" donde, en el mundo de la "percepción" (sin ser un mero fondo ni receptáculo, porque son las formas las que lo co-instituyen en un nacimiento constante), se ensamblan entrelazadamente el quiasmo perceptivo, el ontológico, el semiótico, el filosófico, etc. (mismos que "acontecen" o "acaecen" como "ser-siendo" que "co-nace" y "con-vive" contemporáneamente con todo lo que él es),… configurando un mundo siempre en estado naciente entre los seres vivientes que conviven encimadamente, en una situación así: de "encimamiento". Sostiene Ramírez: "(e)l esquema de la filosofía de Merleau-Ponty es el quiasmo, el entrecruzamiento en todos los niveles. Pero no es sólo el contenido, la temática de su filosofía. En tanto que movimiento y relación, el quiasmo es inaprensible como "objeto", como tema de una reflexión que se quisiera exterior y terminada: el propio pensamiento forma parte del quiasmo, es un componente o elemento de la Relación, no está afuera." [69]

Aquí podemos notar que además de destacar Ramírez el carácter del entrelazo múltiple o la multiplicidad del quiasmo en la filosofía de Merleau-Ponty, pone en relieve el carácter y la especificidad del quiasmo: su lado de "irreflexividad". En ese aspecto, podemos ver que el quiasmo no es un concepto más del pensamiento (una pura significación representativa), sino que es una "estructura"[70] pero no independiente sino entrelazada y modificada por el sujeto de la percepción que, sí… funge como concepto, pero que es algo más que está relacionado con lo vivo del mundo, y que se engendra en la

[69] *Ibid*., p. 50.
[70] Una formación que se compone de lo elemental del mundo sensible y la viscosidad del pensamiento de la subjetividad que para Merleau-Ponty es corporeidad.

mismísima "tensión" o, como dijera Deleuze, "intensidad"[71] —aunque en Deleuze haya una casi radical des-subjetivización, a diferencia de Merleau-Ponty— entre el mundo sensible y la subjetividad, en los "pliegues"[72] que el ser dobla, pliegues entre los seres vivientes y el fluido de lo sensible, ahí en la tensión entre lo sensible del mundo y lo inteligible, en el ámbito humano, del pensamiento del sujeto. Resalta Ramírez, en ese sentido, que el quiasmo es inaprensible, es decir, no es algo que se pueda capturar en un concepto o aprender (quizás sí aprehender en tanto que coger algo con la *inteligencia* del cuerpo[73]: tomar, asir, agarrar); por tanto, vemos que el "quiasmo" mismo muestra cierta "resistencia" y cierta textura de ser "irreflexividad".

Aunado a ello, "encimadamente", notamos que tampoco es que sea pura irreflexividad, pura *sensibilidad*, sino que es ya —siendo contemporáneamente con el pensamiento del sujeto— "configuración de sentido sensible" aún no incorporado al pensamiento, aún impensado, aún no incorporado al lenguaje, aún no llevado al lenguaje, pero sí… ya "pre-comprendido" por las "síntesis pasivas" de la corporeidad, en el momento de darse y de encontrarse juntos en la "actualidad del ser" en el "ser-siendo-juntos", en el mundo de la presencia, en el mundo fenoménico.

Expone, pues, Ramírez que la filosofía Merleau-Ponty es una filosofía del quiasmo que consiste en pensar lo que ni el realismo ni el idealismo había pensado, lo impensado[74] que, sin embargo, sólo puede pensarse desde el propio pensamiento pero en su límite, o mejor dicho desde un pensamiento del límite y, podríamos añadir lo que menciona en

[71] *Cfr*. Deleuze, *Diferencia y repetición*, tr. Alberto Cardín, Madrid, Júcar, 1988. (Original publicado en 1968)
[72] *Cfr*. Deleuze, *El pliegue*, Barcelona, Paidós, 1989. (La obra original se publicó en 1988) Para profundizar en la relación entre Deleuze y Merleau-Ponty Véase: Nicolò Seggiaro, *La Chair et le pli: Merleau-Ponty, Deleuze e la multivocità dell'essere,* Milano, Mimesis, 2009.
[73] "Inteligencia creadora" dice Ramírez en otra de sus obras*. Cfr.* Mario Teodoro Ramírez, *Filosofía y creación*, Cap. XII, México, UMSNH/ Dríada, pp. 197-217.
[74] Explica Ramírez que: "Lo impensado es aquello que una filosofía dio lugar a pensar; las zonas que su operación permitió alumbrar, las cosas que no habían sido dichas, los pensamientos que nadie había pensado y que sólo ahora es posible "saber". Lo impensado es 'inconsciente', pero no como un contenido situado en un trasfondo, en la espalda de un pensamiento, sino frente a él, en el campo de su articulación y proyección; es inconsciente porque no es objeto o concepto sino aquello por lo cual son posibles los objetos y los conceptos: 'es la constelación donde se lee nuestro porvenir'; la figura que sólo el tiempo va a permitir diseñar." (Mario Teodoro Ramírez, *El quiasmo*, *Op. cit*., p. 33)

otros pasajes, la filosofía de Merleau-Ponty consiste en pensar desde/en el mundo mismo desde/en/por el cuerpo mismo[75].

Sostiene Ramírez además que "[…] la comprensión del quiasmo no es un acto directo, inmediato y natural, mera descripción fenomenológica; requiere necesariamente trabajar en el orden del discurso: trabajo negativo de deconstrucción de las teorías y las posiciones filosóficas, de su coherencia y verdad. La revelación del quiasmo pasa por el desasimiento del pensar, por la apertura. La crítica es a la vez autocrítica y la reflexión autorreflexión y sobrerreflexión."[76] Es decir que la crítica filosófica, que es posible sólo a través de la encarnada comprensión del quiasmo, es una reflexión que se abre a lo irreflexivo y sólo por/en ese desasimiento, en esa apertura, se logra la "conexión" de lo reflexivo con lo irreflexivo. Asimismo, añade que la filosofía del quiasmo "[…] va al análisis y cuestionamiento de la misma filosofía. No trata de comprender aquella posición filosófica que es distinta de la suya, sino la posición de ser que es distinta de la posición filosófica misma; esto es lo *irreductible al pensamiento, al lenguaje y al concepto*[77]."[78] Esto equivale a decir que la filosofía del quiasmo va al encuentro con lo que no es ella misma, va al encuentro con lo irreflexivo. La filosofía del quiasmo se juega en la dialéctica viscosa, plasmática, en la vereda donde recorren y refluyen, entremezclados, lo reflexivo y lo irreflexivo (lo sensible y lo inteligible; la experiencia y el entendimiento).

El quiasmo merleaupontiano fundamental, podemos ver a raíz de la lectura de Ramírez, es el de lo sensible-inteligible (correspondiendo lo irreflexivo a lo sensible y lo reflexivo a lo inteligible). Éste acontece en el plano de lo sensible y no en un plano trascendental a éste, ahí aparece contemporáneamente lo inteligible y ambos danzan inter-mezclados, confundidos el uno en/con el otro.

Para comprender lo que es el quiasmo y su carácter irreflexivo-reflexivo, así como su *estilo* de inmanencia sensible (en la que lo inteligible se da entrelazado a lo sensible y no

[75] En este posicionamiento, ubicación, o colocación de una filosofía del límite, coincide Ramírez con el filósofo español Eugenio Trías. Para trías la filosofía del límite consiste en situarse en el espacio litoral que se establece entre lo pensado y lo impensado. (*Cfr*. Eugenio Trías, *Lógica del límite,* Barcelona, Destino, 1991.)
[76] Mario Teodoro Ramírez, *El quiasmo, Op. cit.,* p. 57.
[77] Las cursivas son nuestras, para resaltar el tema de esta tesis.
[78] *Idem.*

más allá), pensémoslo rápidamente desde la figura de la paradoja. Ramírez, en *Filosofía y creación*[79], reflexiona sobre la relación entre el pensamiento filosófico y la creación artística, a través de tres acciones que corresponden a tres ámbitos distintos: pensar, actuar, sentir interrelacionados entre sí: el pensar en relación con el actuar y el sentir, del actuar con el sentir y el pensar y el sentir con el pensar y el actuar hasta llegar a pensar en una inteligencia creadora, camino en el que se acompaña con las luces de Deleuze, Foucault, Kant, Marx, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Schiller, Hannah Arendt, Gadamer, por supuesto de Merleau-Ponty, entre otros; y, en particular, donde trata el tema del pensar ubicándolo al nivel del "ser-en-el-mundo", del "acontecimiento", de la "sensibilidad"… ahí se refiere de manera pasajera a "lo sensible" en Merleau-Ponty a través del concepto de "profundidad", inter-tocándolo con el concepto de "intensidad" de Deleuze. Es en este escenario donde, para explicar Ramírez, a lo "sensible" recurre a una de las paradojas de lo sensible: "(p)ero he aquí *la paradoja de lo sensible:* la intensidad tampoco podría *no sentirse*, es decir, emplazarse como el asunto de otra facultad (la memoria, la imaginación, el entendimiento): 'la intensidad es a la vez lo insensible y lo que no puede dejar de sentirse'[80]."[81] Asimismo, en un sentido inter-conectivo alude a un pasaje paradójico de la filosofía de Merleau-Ponty en torno a la "profundidad": "veo la profundidad y ella no es visible, puesto que se cuenta entre nuestro cuerpo y las cosas, y estamos pegados a él"[82].

En estos dos episodios hace notar Ramírez que "lo sensible" es el "ser de diferenciación", el "ser de la sensación", la "intensidad", el "pliegue", la "variación de lo vivo", la "viveza del ser"... en fin, estilos del/de ser en los que vemos que lo *inteligible* se presenta anudado y anidado en lo sensible (no hay dentro ni fuera, sólo portada y contraportada, derecho y revés).

---

[79] Mario Teodoro Ramírez, *Filosofía y creación,* México, Dríada, 2007.
[80] Deleuze, *Diferencia y repetición*, Madrid, Júcar, 1988, p. 370. Citado por Ramírez en *Filosofía y creación*, *Op. Cit.*
[81] Mario Teodoro Ramírez, "El autómata espiritual", en *Filosofía y creación, Op. cit*., p. 81.
[82] Merleau-Ponty, *El ojo y el* espíritu, Buenos Aires, Paidós, 1977, p. 35. Citado por Mario Teodoro Ramírez, en *Idem.*

Vemos pues que en la dinámica de estas "figuras paradójicas" acontecen dos paradojas "intra-enlazadas". La primera es una derivación de la paradoja de lo sensible, ya mencionada, que consiste en lo siguiente: lo sensible es aquello que no puede ser pensado pero, sin embargo, no deja de "pensarse" (no dejamos de "verlo" en nuestro pensamiento). Ésta implica, a su vez, a una de las paradojas de lo inteligible y son correlativas: lo inteligible es lo que no puede ser sentido pero, sin embargo, no deja de "sentirse" (no dejamos de "sentirlo" en nuestro cuerpo).

Estas figuras paradójicas muestran que lo sensible y lo inteligible no se sienten o piensan uno(a) desde el otro(a), pero saben cuando *aparecen*, cuando son en acto, que están ahí encimados, entreverados, "empiernados"[83]. No se ven, no se sienten, sin embargo, *saben* que están ahí.

Así, vemos que en Merleau-Ponty "lo sensible" —que en cierta tradición pudiera entenderse como lo trascendente [mundo exterior a la conciencia] y mundo de la apariencia— y lo inteligible —considerado como lo inmanente [mundo interior propio de la conciencia] y mundo de la verdad)— son contemporáneos y corresponden a un plano inmanente donde no hay un más allá pero donde, sin embargo, coexisten y con-nacen: dentro y fuera girando uno en torno a otro, o bien, ni dentro ni fuera sino pura presentación y correlación, puro "no-lugar" que sin, embargo *es*.

El quiasmo "sensible-inteligible", para Merleau-Ponty, ya se da en la inmanencia de lo sensible mismo, inmanencia que se da en el acto del ser siendo y no antes, en el "ser-en-el mundo", no en un más allá, o en la trascendencia de lo sensible, no en lo "nouménico" (kantiano)[84]. Lo inteligible aparece ya en confusión, es decir, mezclado con lo sensible en su momento de *aparición*. (Debemos hacer notar, que "lo inteligible" tampoco está en la interioridad de la conciencia o en la subjetividad; así como lo sensible no está tampoco en la exterioridad de la conciencia). En Merleau-Ponty "lo sensible" no es el mundo de la

[83] Aunque este término no está en el diccionario, da cuenta muy bien de la relación entre lo inteligible y lo sensible en tanto que expresa el momento de la relación entre dos seres individuales que se unen y entrelazan a través del acto de juntar sus piernas, se unen pero conservan su diferencia. En ese acto, esos dos seres que son individuales e independientes, se unen en una sólo estructura, devienen un solo cuerpo compuesto, una dualidad abierta, pero integral.

[84] *Cfr*. Kant, *Crítica de la razón pura,* tomo II, José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1986.

apariencia de Platón, ni los datos de lo sensible de los empiristas[85], sino que es lo "sensible fenomenológico", lo que se capta en el mundo de la percepción como una mezcla de forma y de fondo, donde las formas van constituyendo al fondo pero sin reducirse a una formalidad constituyente. También puede pensarse como una mezcla entre forma y materia que, en su movimiento dialéctico abierto (en su *tensión* sin resolución), *conforma* un ser (una expresión) en la que acontece un *sentido* contemporáneo al estilo de su aparición.

Siendo consecuente con esto, Ramírez sostiene que el pensamiento reflexivo tiene que "darse" en lo sensible mismo (que como decíamos conjunta a la elementalidad de lo irreflexivo). El filósofo mexicano está de acuerdo con Merleau-Ponty en que la *verdadera reflexión* co-nace en lo fenoménico, al lado de la presencia de la subjetividad del yo, del mundo y de los otros vivientes y no en la interioridad de la subjetividad ni en la pura exterioridad.[86] Por ello, "reflexionar", en un sentido radical en el que equivale a *pensar* (lo distinto de razonar y de conocer), es para Ramírez "pensar lo que no puede ser pensado", es pensar desde la paradoja del pensar (quiasmo del pensar), lo no dado y lo no formado conceptualmente; es pensar, desde aquello que conforma (el pensamiento), a lo informe (el acontecimiento fenomenológico, el darse de la existencia) desde el encuentro entre lo formal y lo informal, desde el encuentro entre la subjetividad y el mundo, el yo y los otros y los otros entre los otros, desde el mundo de lo vivido. La radical actividad del pensamiento reflexivo es pensar lo impensado.

La verdadera forma del pensar filosófico, para Ramírez, es aquel pensamiento que se abre a lo otro de sí mismo[87]. Si lo propio del pensar es la teoría, aquel pensar radical es aquel que se abre la lo otro de la teoría, es aquel que se abre a la praxis. Haciéndole justicia a Marx retoma Ramírez, también en *Filosofía y creación*, el aspecto de pensar desde la praxis real, desde el modo en que realmente pensamos, actuamos, sentimos:

[85] Bacon, Locke, Berkeley, David Hume.
[86] *Cfr*. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción,* Barcelona, Península, 1975, p. 459.
[87] Esto mismo lo señala en uno de sus libros más recientes, pero ahora de la mano de unos de los más grades filósofos mexicanos del siglo XX: Luis Villoro. (*Cfr.* Mario Teodoro Ramírez, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro,* México, UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2010.)

vivimos, los seres humanos. Para Ramírez lo impensado (pensado merleaupontianamente) es correlativo a la praxis marxiana que corresponde conceptualmente al modo de darse de las relaciones y fuerzas de producción, pero que sin duda apuntan, o es más, se erigen desde la contingencia de la historia, desde la contingencia de las relaciones humanas, desde la "aleatoriedad" del ser señalada por Merleau-Ponty[88]. Y sólo un pensamiento que surja desde la lógica de la praxis, sostiene Ramírez, es un pensamiento verdaderamente crítico.

Lo impensado (o desde el discurso de esta tesis: lo irreflexivo) es el ámbito de la praxis que señalaba Marx en el siglo XIX (criticando el aspecto abstracto y subjetivo del pensamiento de la Modernidad). Pero, señala Ramírez, que como categoría filosófica aparece hasta el siglo XX con Heidegger (fenomenólogo-ontólogo) y durante ese siglo se hace presente en la línea posmoderna de la filosofía francesa con Foucault, Deleuze, Derrida, Lyotard, así como en otros filósofos tales como Ricoeur (fenomenólogo-hermeneuta), Levinas y Merleau-Ponty (fenomenólogos), además de Wittgenstein (filósofo analítico), Adorno (creador junto con otros de la Teoría crítica) y actualmente el filósofo español Eugenio Trías.

De tal suerte que lo *impensado* ha sido entendido como: el "acontecimiento", la "*differànce*", lo "sublime", lo "místico", la "corporalidad", lo "simbólico", el "Otro", lo "sagrado, lo "negativo".[89] Con lo cual vemos que el problema de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión —que Levinas toma de Merleau-Ponty para pensar el fundamento del sentido (y que correspondería formalmente a las categorías de "infinito" y de "carne") — corresponde a ese ámbito de lo impensado. La resistencia de lo irreflexivo a la reflexión que da prueba/cuenta del fundamento de la certeza del saber y del sentido del ser, tendría estas otras significaciones que estarían apuntalando hacia una significación originaria, es decir, hacia una forma significativa abierta.

[88] *Cfr*. Merleau-Ponty, *Humanismo y terror,* tr. Leon Rozitchner, Buenos Aires, Leviatán, 1986. (Una obra de 1947.)
[89] *Cfr*. Mario Teodoro Ramírez, *Filosofía y creación,* Cap. VI "Más allá de la teoría crítica", *Op. cit.,* pp. 123-141.

Ramírez también trata el problema de lo impensado en *De la razón a la praxis*[90]. Ahí lo trata a raíz de la relación teoría-praxis donde precisamente propone un movimiento de la razón a la praxis, a través de diferentes vías hermenéuticas (Gadamer, Winch). Propone un retorno al mundo de la vida, a la praxis vital de los sujetos humanos. Y con ello, en ese movimiento mencionado, una redefinición de la racionalidad, que señala hacia una racionalidad anterior a la racionalidad teórica (que es construcción conceptual acerca de una realidad), es decir, hacia una racionalidad práctica, una racionalidad trascendental-vital pero que no está más allá, sino precisamente de ahí, de la vida humana misma. En ese sentido propone una racionalidad sensible, una racionalidad estética[91].

Aquí la relación cercana entre teoría y praxis se establece a través de la praxis entendida como *phronesis* aristotélica, como la virtud de saber guardar la proporción de los elementos en los juicios, como buen juicio (prudencia). Por esta razón el saber que ahí se juega no es el teórico-conceptual, sino un saber "práctico-sensible" que nos sirve para la vida; un "pre-saber", o un "no-saber" que se finca en sus lazos con lo "irreflexivo", en los lazos con lo sensible. La relación que guarda aquí teoría y praxis es dialéctica pero no una dialéctica de síntesis (positiva) como la hegeliana, sino otra vez, una dialéctica quiasmática como la de Merleau-Ponty en la que se da la transfiguración de la praxis en la teoría. Así, Ramírez reflexiona la relación teoría-praxis con los objetivos de aterrizar la filosofía en el mundo, que la filosofía piense a lo otro de sí (la realidad vital, sensible, irreflexiva) y que la actividad o praxis filosófica se estilice a la manera del "quiasmo", quiasmo entre teoría y praxis. Con ello, vemos un ejercicio filosófico práctico del pensar lo impensado o reflexionar sobre lo irreflexivo.

Es importante para el tema de nuestro ensayo hacer notar que en *De la razón a la praxis* Ramírez nos habla del doble movimiento de la filosofía de lo irreflexivo al saber organizado y, con ello, de la direccionalidad que él considera prudente para el quehacer filosófico. Sostiene Ramírez: "(s)ólo la filosofía es capaz de comprender y llevar a la expresión el necesario doble movimiento que constituye el devenir de la experiencia

[90] Mario Teodoro Ramírez, *De la razón a la praxis*, México, Siglo XXI/UMSNH, 2003.
[91] *Id*., "Koine aisthesis y sensus communis", en *De la razón a la praxis*, *Op. cit*., pp. 172-187.

humana, ese movimiento que sin cesar va de la vida irreflexiva al saber organizado, del pasado al presente, de las sociedades premodernas a las modernas, de la fe a la esperanza, de la prudencia y la factibilidad."[92] Respecto a esto, es menester agregar o explicitar que este doble movimiento consiste también, por su carácter doble, en ir pues del saber organizado a la vida irreflexiva, del presente al pasado, de las sociedades modernas a las premodernas (o por lo menos creemos prudente retomar algunas ideas no contaminadas todavía de "representación", "racionalidad abstracta" y "egocentrismo", como por ejemplo, la idea del *cogito* como la evidencia del ser del pensamiento en acto o la idea de "idea" como revelación/esencia del ente, que muestra Descartes pero que enseguida oculta con la idea de cogito como sustancia pensante y con la idea de "idea" como representación del ente)[93], de la factibilidad y la prudencia a la fe, pero no a la fe religiosa, sino a la fe perceptiva.

En *De la razón a la praxis*, Ramírez retoma el aspecto transformador de la filosofía por el cual "lo vivo" (del mundo de la praxis) se convierte en las verdades (del mundo de la teoría) y podemos agregar, siendo consecuentes con la tonalidad de su pensamiento, que la filosofía puede ser el medio por el cual la verdad (ámbito de la teoría) se convierte en vida (ámbito de la praxis). Aspecto en el cual profundizaremos en los trazos finales de este ensayo. Pero por el momento, veamos los intervalos del primer movimiento del carácter transformador de la filosofía. En ese sentido cita Ramírez al filósofo francés: "(c)omo decía Merleau-Ponty: 'la filosofía es insustituible porque nos revela el movimiento por el cual unas vidas se convierten en verdades, y la circularidad de ese ser singular [el hombre] que, en cierto sentido, es ya todo lo que él *llega a pensar*."[94] Así Ramírez nos muestra la importancia de lo irreflexivo, para la reflexión filosófica, en la filosofía de Merleau-Ponty y en la suya propia.

[92] *Ibid*., p. 29.
[93] *Cfr*. Luis Villoro, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes,* México, FCE, 1965.
[94] Mario Teodoro Ramírez, *De la razón a la praxis, Op. cit.,* p. 29.

En esa misma línea, Ramírez nos muestra en *Escorzos y horizontes. Merleau-Ponty en su centenario (1908-2008)*[95] que la importancia de lo irreflexivo para Merleau-Ponty es basta, puesto que la filosofía para este filósofo tiene que ser aquella que parta de la contingencia del mundo, de lo inacabado, de lo indefinido y no definitivo; y que sólo la "creación filosófica" (la filosofía estética) puede alcanzar a la lógica de lo contingente que implica abrirse no únicamente a la "idea" del mundo, sino abrirse al mundo en cuanto tal, al mundo de lo que hay, aunque éste no se nos muestre directamente, sino indirectamente, no inmediatamente sino mediatamente en escorzos y horizontes y no en ideas y en conceptos. Ahí muestra Ramírez, entre otras cosas, que desde la concepción de Merleau-Ponty, abrirse a la "idea" del mundo no es abrirse verdaderamente, que abrirse verdaderamente es abrirnos a una verdad que *sabemos (que somos)* antes de saberla, abrirnos a los escorzos y horizontes del mundo a sus particularidades y a sus límites que nos muestran a lo universal y a lo ilimitado (el infinito). Nos muestra Ramírez que la filosofía de Merleau-Ponty es la búsqueda del sentido desde el sinsentido de la contingencia radical.

Esta idea de que sólo el pensamiento estético es capaz de abrirse a la contingencia del mundo ya la había trabajado en torno al pensamiento de Merleau-Ponty en *Cuerpo y arte. Para una estética merleaupontiana*[96]*.* En esa obra, donde hace una lectura estética de la obra de Merleau-Ponty, muestra que lo bello es la forma primigenia para acceder a lo real, es la apertura y contacto con el Ser y la verdad existencial. Expone Ramírez que en lo bello y a través de la reflexión estética se configura el camino para la re-fundamentación de una la ontología hermenéutica, en el sentido en que lo pensó Gadamer. Ahí propone Ramírez una estética de y para la praxis (y no sólo una estética en su concepción reducida de la contemplación del mundo) fundamentada en Merleau-Ponty. Pues retoma la concepción de lo bello en su sentido amplio, como lo entendían los griegos, como activación de la apertura de nuestra comprensión e interpretación del mundo con lo más íntimo de lo

[95] *Id*., *Escorzos y horizontes. Merleau-Ponty en su centenario (1908-2008)*, Morelia, Jitanjáfora, 2010. (Primera edición en 2008.)

[96] *Id*., *Cuerpo y arte. Para una estética merleaupontiana,* México, Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades/Universidad autónoma del Estado de México, 1996.

sensible. En ese sentido cree que es posible reconstruir el sentido de la propia reflexión filosófica desde la perspectiva estética y, por supuesto, en la filosofía de Merleau-Ponty encuentra ese vínculo íntimo.

Es en la filosofía de Merleau-Ponty que cree Ramírez encontrar una racionalidad "deviniente", de lo que *es*, ontológica, que tiene su expresión en la racionalidad estética. Desde este horizonte podemos decir que para Ramírez el arte es el medio fundamental para comprender el sentido de la resistencia de lo irreflexivo, es el modo primigenio para comprender la experiencia fenomenológica de lo irreflexivo. Ramírez piensa que el logos originario, que se muestra en lo irreflexivo, en tanto que es sensible, es estético.

¿Estética?... ¿arte?, pero si el arte ya no es sensible porque no pertenece a lo natural, sino a lo cultural, se podría decir desde el punto de vista de la opinión común. Pero para Ramírez la "cultura"[97] está entroncada en el mundo sensible y las significaciones que conforman la constelación del mundo cultural ya están anticipadas en lo visible; hay un quiasmo entre naturaleza y cultura, donde el arte encarna dicho quiasmo, él es, valga decir, la "síntesis abierta" de lo natural y lo cultural, es la mediación… siempre cuando sea

[97] La cultura, para Ramírez es, además, el lugar de la intersección del ser humano con el Ser (ser-sensible; cultural). Y por ello, el horizonte de interrogación. Así la cultura y la filosofía se mantienen íntimamente entrelazadas. En ese sentido, la filosofía es aquella que piensa a la cultura ("deviniente") como "horizonte" y es desde el "escorzo" de la reflexión filosófica que se "transfigura" dicha superficie cónica. En eso consiste la filosofía de la cultura, para Ramírez. Ramírez afirma que el encuentro de la filosofía con el Ser se da en las expresiones y relaciones culturales y que ese "encuentro" es ya un encuentro con lo otro de lo que es la filosofía misma: encuentro con lo "irreflexivo". Él está convencido de que la filosofía no puede ni debe encerrarse en sí misma, sino que tiene que abrirse a lo otro de sí, al acontecimiento. En ese sentido, sostiene que la filosofía piensa el "acontecimiento" cultural, su devenir, su praxis y, que es necesario que ésta se abra a lo irreflexivo sumergiéndose en ello; piensa con Deleuze que la mejor manera de afrontar el caos es sumergiéndose en él. Para Ramírez la filosofía no se limita a analizar el concepto puro y universal de cultura, no analiza representaciones y saberes universales, sino que se abre a pensar el sentido, la existencia, lo singular, lo irreductible (conjunto inter-mezclado de símbolos, ideas, sentimientos, sensaciones, intensidades) de la cultura, que es el ser en su modalidad intensiva. Para Ramírez, pues, en la cultura está encimada la naturaleza y, a su vez no existe naturaleza humana fuera de la cultura; en el "ser humano" se entrelazan naturaleza y cultura, él es el quiasmo viviente, la corporalidad, el cuerpo donde se anudan y se anidan ellas dos. Naturaleza y cultura son dos caras del mismo Ser, ser sensible, ser-en-el-mundo en el que se entreteje el mundo intersubjetivo y que se anida en la corporalidad. La cultura es acción interhumana y en ese sentido es acción creativa no meramente acción sin más. La cultura no es generación sino creación. La cultura es el modo de ser de la realidad humana. Por ello, a la "cultura" que piensa la filosofía es "realidad viviente", "vital", "práctica" y "activa". Por supuesto esto lo piensa Ramírez merleaupontianamente y en ello está implicado el sentido de lo irreflexivo. (*Cfr*. Mario Teodoro Ramírez, *Filosofía culturalista*, México, Secretaría de Cultura de Michoacán, 2005.)

arte de y desde la corporalidad, sólo así el arte es la recreación de lo real, es decir, es donde lo real se distrae, se expresa, y a su vez, es creación de una nueva realidad, una realidad humana en sentido propio. El arte es creación de realidad (lo que "crea" es real) y es una realidad creativa (una posibilidad creadora). En ese sentido la creación es del ámbito de lo bello, pero también de la praxis transformadora, de la revolución y acción intersubjetiva, de la praxis histórico-social y praxis material: es un acto de la vida práctico-sensible. Ramírez coincide con Merleau-Ponty en la idea de que el arte — por lo menos el de finales del siglo XIX y principios y mediados del siglo XX, el vanguardismo, que es el que el filósofo francés llama arte moderno— ayuda a mostrar el mundo de la percepción[98].

En ese tenor, la obra de arte es el "redoblamiento" (un pliegue deleuziano) de lo sensible, no la reproducción, en tanto que copia o representación de lo real-sensible, sino la "producción creativa" en el ámbito material y formal de lo inmaterial e informal, de lo irreflexivo o de la "in-reflexión"; es la "exponenciación" en términos de expresión del entrelazo "natura-cultura" en el que nos encontramos ubicados como seres existenciales y existentes. Podemos ver que la obra de arte, para Ramírez, es el dobles de la sensibilidad del Ser, y podemos decir, el doblez de lo "irreflexibilidad" del ser, un doblez de lo irreflexivo mismo. Desde este horizonte la enseñanza de Merleau-Ponty a Ramírez es que la creación artística no es superficial, o puramente artificial, en tanto que se genera en la lógica de la corporalidad y de esa manera está comprometida con el ser, ser de la contingencia, ser del azar. Enseñanza quiasmática, porque es Ramírez quien expone la fenomenología de Merleau-Ponty desde la estética.

Esta es una angosta ventana al panorama de lo que significa el tema de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión en la filosofía de Merleau-Ponty para los filósofos actuales de diferentes regiones del mundo como son Europa, Norteamérica y Latinoamérica.

[98] *Cfr*. Merleau-Ponty, *El mundo de la percepción. Siete conferencias, Op. cit.*

PRIMERA PARTE

La respuesta de Levinas a la pregunta de Merleau-Ponty

Capítulo II.

El problema de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión en Levinas

1. Introducción y contexto del planteamiento de Levinas

Habiendo visto la importancia del problema en tratamiento en los desarrollos filosóficos de algunos estudiosos de Merleau-Ponty en la actualidad, ahora revisemos el contexto y el modo de plantearlo por parte de Levinas.

El filósofo de origen lituano plantea tal reflexión, como decíamos, en "La significación y el sentido", publicado en Francia publicado en 1964 por la *Revue de métaphysique et de morale,* pero las ideas de éste fueron escritas en tiempos consecutivos o subsiguientes al Coloquio sobre la fenomenología de Husserl realizado en Royaumont en 1957, en donde él presentó su ponencia "Reflexiones sobre la 'técnica fenomenológica'"[99], además de estar atento, valga el chascarrillo, a lo que comentaban otros filósofos entre los que se hizo notar Merleau-Ponty. "La significación y el sentido" trata de ideas en las que Levinas expone su punto de vista respecto de la pregunta que enunciaba Merleau-Ponty en el Coloquio en mención.

Levinas trabajó arduamente en este tema, tal como lo muestran algunos pasajes de lo que iría articulando, primero, bajo la forma de conferencias, mismas que pronunciaría en el Collège Philosophique de Bruselas en 1961, 1962, 1963 —la misma ciudad en la que se realizó el Coloquio de 1957 dedicado a Husserl— y en el mes de enero de 1963 en la

[99] Publicado en las memorias del Coloquio sobre el pensamiento de Husserl, aparecidas en 1959 en *Husserl, Cahiers de Royaumont*, *Philosophie*, núm. III, Éditions de Minuit. (*Cfr*. Levinas, "Reflexiones sobre la 'técnica' fenomenológica, en *Husserl Tercer Coloquio filosófico de Royaumont, Op. cit,* pp. 88-109.) En la discusión sobre su ponencia en el coloquio entran en el diálogo L. Goldman, S. Strasser, H. L. Van Breda, Jean Wahl, M. Minkowski, R. Boehm y Alphonse de Waelhens.

Faculté Universitaire Saint-Luis de la misma ciudad.[100] Posteriormente, plasma sus reflexiones en el ensayo mencionado, "La significación y el sentido", que aparece como artículo publicado en 1964 por la *Revue de métaphysique et de morale*. Éste es publicado en *Humanismo del otro hombre* en 1972, al lado de otros dos artículos importantes: "Humanismo y anarquía" que fue publicado en 1968 por la *Revue internationale de philosophie* y, "Sin identidad" publicado por *l'éphemère* en 1970. *Humanisme de l'autre homme* es un texto en el que muestra, en general, y de manera filosófica, que lo que nos define como seres humanos es "el amor al otro".

Humanismo del otro hombre tiene, en general, la intención primordial de exponer una redefinición del humanismo. Levinas sostiene que si el fundamento de «lo humano» es la dignidad, ésta no hay que hacérsela valer sólo al yo… sino también y primordialmente al otro[101]. Levinas a diferencia de Kant fundamenta la dignidad en el otro y no en el yo. Aún más, sostiene que ésta tiene que apreciarse justamente en la «relación», no neutra, de *responsabilidad* del yo con el otro; responsabilidad que no es sólo pensada sino ya en acción, una acción desde el otro y para el otro. Sostiene que lo que nos hace verdaderamente humanos no es procurar la dignidad del yo, sino la dignidad del otro. Con ello, considera, que el yo deja de ser un yo egoísta y se convierte en un "sí mismo"[102], un

[100] "Las ideas expuestas en este estudio han sido objeto de conferencias pronunciadas en el Collège Philosophique en 1961, 1962, 1963 y en el mes de enero de 1963 en la Faculté Universitaire Saint-Luis de Bruselas." (Emmanuel Levinas, "La significación y el sentido", en *Humanismo del otro hombre, Op. cit*., p. 17.) [La primera edición en francés de realizó en 1972 en ediciones fata morgana, en Montpelier bajo el título *Humanisme de l'autre homme*.]

[101] Kant había mostrado que lo que nos define como humanos es la "dignidad", que consiste en que el "hombre" no es un medio para alcanzar un fin, sino un fin en sí mismo. Pero Kant fundamenta a la dignidad desde la lógica del yo, en la que el otro es hipotético y no de carne y hueso. (Cfr. Kant, *Crítica de la razón práctica*, tr. Dulce María Granja Castro, México, FCE/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/UNAM, 2005.) [Obra original, 1788] Ante ello, Levinas acepta la idea de dignidad pero le critica que ésta sea pensada desde el yo y para el yo y no desde la alteridad del otro y para el otro. Es decir, mientras que para Kant el fundamento de lo humano está en el yo, para Levinas está en el otro, específicamente en el deseo que se tiende entre ambos promovido por la proximidad del otro hacia el yo. La idea de Levinas es que si tratamos a los otros como un fin en sí mismo, efectivamente, estamos haciendo valer de verdad la dignidad, de lo contrario sólo pensada desde el yo queda como una representación proyectada desde la totalidad de la conciencia del yo. (*Cfr*. Levinas, "Prefacio", en *Humanismo del otro hombre*, *op. cit*.)

[102] Para comprender la idea del "sí mismo", desde un carácter formal sin algún contenido que altere la exposición del planteamiento de Levinas, permítasenos recurrir al filósofo mexicano Luis Villoro, quien es uno de los filósofos más importantes y más rigurosos de la filosofía Latinoamericana de mediados del siglo

yo altruista, un ser humano con ética. El sí mismo de Levinas no es el yo dominante y de poderío, sino un yo con valor que comprende lo inabarcable del valor de lo humano y se compromete precisamente por ese misterio de lo inabarcable a hacerse responsable por todos los otros. Por ello, la filosofía de Levinas es una ética en la que el amor (como servir) al otro es el valor más alto. En términos más técnicos del lenguaje filosófico levinasiano, el "sí mismo" es el sujeto des-subjetivado, sin identidad, que ha comprendido la significancia del *Infinito* a raíz de la "proximidad del otro".

El humanismo que presenta Levinas en *Humanismo del otro hombre* no se decide desde la identidad del yo sino desde la "alteridad del otro", que deja captar a través suyo la ~~*identidad*~~[103] (que es más bien una unidad en el desasimiento, porque es una unidad que no pertenece a las estructuras o fórmulas de la identidad del Ser) absoluta del *infinito*: la verdadera «orientación de lo humano», que es un oasis en el absurdo de sentido del desierto de la existencia temporal y contingente humana. El sentido de lo humano, para Levinas, está fundamentado en la pureza y rectitud de la trascendencia absoluta, que se abre en la relación intersubjetiva —infinita—por virtud de la proximidad del otro que hace salir al yo de su coincidencia consigo mismo, provocando una salida del Ser que inicia como una ruptura/grieta del fenómeno.

XX e inicios del XXI; él es miembro del Colegio Nacional, equivalente al College de France , y es co-fundador del grupo Hiperión (*Cfr.* Mario Teodoro Ramírez (coord.), *Homenaje a Luis Villoro, Dr. Honoris Causa,* Morelia, UMSNH, 2002.)

Luis Villoro explica de manera muy clara la diferencia entre un "yo" y un "sí mismo". El primero es un concepto relativo a la identidad en tanto que "singularidad" de la subjetividad y de la comunidad y, el segundo, es un concepto relativo a la identidad en tanto que "autenticidad" de la subjetividad y de la comunidad. El primero corresponde a un ámbito lo cuantificable y el segundo corresponde al del valor. La noción de sí mismo implica una dimensión valorativa, marca una identidad conforme al valor. (*Cfr.* Luis Villoro, "Sobre la identidad de los pueblos", en *Estado plural, pluralidad de culturas,* México, Paidós/UNAM,1998, pp. 63-78.) Más cercana a la filosofía Levinas está la obra, *Sí mismo como otro*, del filósofo francés Paul Ricoeur pero como las tesis que propone Levinas son muy distintas de las de Ricoeur por el momento, en esta introducción, atendamos a las definiciones del filósofo mexicano. (*Cfr.* Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, tr. Agustín Neira Calvo, México, Siglo XXI, 1996.) [Original de 1990]

[103] Tachamos el término para señalar que el pensamiento de Levinas nos coloca ante la dificultad de pensar a través de unidades de significación que no corresponden a las figuras o formas de la identidad y la representación, sino a las de la alteridad; unidades de pensamiento que abarcan a las presencias sin presentación ni re-presentación. Hemos encontrado que uno de los aspectos más importantes y fundamentales de la filosofía de la alteridad de Levinas no es solamente su preocupación por el prójimo, sino la forma en que lo piensa. Esa forma es en unidades o significaciones de alteridad.

Este proceso, visto a la inversa, puede leerse en el sentido de que la alteridad (unidad en deshacimiento) del "infinito", a pesar de su *naturaleza* in-esencial, visita, *viene desde lo alto* al plano de inmanencia existencial fenoménico de los seres vivientes —sin perder su forma "in-formal"— donde habita lo curvo del sentido finito y la abundancia del sin-sentido del orden de los significantes. Y que dicha visitación la realiza a través del "rostro" del otro que es "huella" del "infinito". Es decir, como si dicha alteridad infinita viniera desde afuera hacia el interior del mundo fenoménico.

Pero Levinas es muy claro desde sus obras tempranas como *De la evasión* (1935), *De la existencia al existente* (1947) y, *El tiempo y el otro* también de (1947), *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (1949) en que de lo que se trata es de "salir del Ser", no de permanecer en él, aun, de modo diferente a través de la visitación de una trascendencia; idea que permanece a lo largo de toda su obra como podemos constatarlo en obras posteriores tales como *Totalidad e infinito* (1961), *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974), *Entre nosotros* (1991) y, por supuesto, en la obra en la que analizaremos en este trabajo con mayor detenimiento *Humanismo del otro hombre* (1972) con especial atención en "La significación y el sentido" de 1964 por ser en la que reflexiona explícitamente sobre la filosofía de Merleau-Ponty.

Para Levinas el infinito nace en la relación humana (intersubjetiva) y no más allá de ésta. La relación entre el yo y el otro es la apoyatura en el mundo fenoménico para salir del Ser. En la proximidad del otro se rompe, tiembla y se agrieta el fenómeno provocando una desgarradura en el Ser. Y es así como el infinito viene a la idea y no al revés. El yo no constituye la idea del "infinito" en su pensamiento reflexivo, sino que la vivencia de la infinitud, que se abre en la relación del yo con la proximidad del otro, es la que hace comprender la idea de "lo infinito" al modo de un «sentimiento moral radical».

Una de las formas en las que se puede explicar la idea de "lo infinito", sostiene Levinas, es con la idea de "Dios", pero aclara que ésta sólo sirve para acercarnos a comprender la grandeza o inmensidad inexplicable que se abre y que vive en *la experiencia humana de la proximidad del otro*, *una experiencia de "lo infinito"*; experiencia que se abre en el "cara-a-cara". Pero que no se debe confundir su teoría con una teodicea,

teología, teosofía; mística, religión o alguna otra disciplina, experiencia o sistema de creencias relacionadas con Dios.[104]

En este trabajo estamos de acuerdo con la filósofa Silvana Rabinovich, quien sostiene que "Levinas no se interesaba por la teología, en cambio, su única preocupación era la ética entendida como filosofía primera. —Y que—: […] Las lecturas talmúdicas

[104] En la discusión sobre su conferencia de 1962, "Trascendencia y altura", en la Sorbona, le pregunta Jean Wahl: "Usted ha empleado la expresión «totalmente Otro». Evoca naturalmente el nombre de Kierkegaard, tal vez de otros. Y el «totalmente Otro», para él es Dios. ¿No tiene razón? ¿Se encuentra así el «totalmente Otro» en la experiencia o bien es sólo por la llamada de Dios, en la llamada de Dios, como se revela el «totalmente Otro»? —Levinas le contesta: — Resulta difícil decirlo. Son nociones conexas, lo acepto, pero, en resumen, mi punto de partida es absolutamente no teológico. Insisto mucho en esto. No hago teología, sino filosofía […] No querría definir nada a través de Dios porque es lo humano lo que conozco, A Dios lo puedo definir mediante relaciones humanas, y no a la inversa. La noción de Dios… ¡Dios sabe que no me opongo a ella! Pero cuando tengo que decir algo de Dios, es siempre a partir de las relaciones humanas. La abstracción inadmisible, es Dios, es en términos de relación con el Otro (*Autrui*) como hablaré de Dios. No rechazo el término religioso, pero lo adopto para designar la situación en la que el sujeto existe con la imposibilidad de esconderse. No parto de la existencia de un ser muy grande o muy poderoso. Todo lo que podría decir al respecto vendrá en esta situación de responsabilidad que es religiosa por cuanto el Yo no puede eludirla. Si usted quiere, es Jonás, que no puede huir. Está usted ante una responsabilidad de la que no puede sustraerse, no está de ningún modo en la situación de una conciencia que reflexiona y que, reflexionando, ya retrocede y se esconde. He aquí en qué sentido aceptaría yo el término religioso que no quiero emplear, porque enseguida origina malentendidos. Pero es esta situación excepcional, en la que siempre está uno frente al Otro (*Autrui*), en la que no hay nada de privado, a la que llamaré situación religiosa. Y todo lo que diré, después de Dios —no puedo decir todo hoy— tendrá sus raíces en esa experiencia, y no a la inversa. La idea abstracta de Dios es una idea que no puede esclarecer una situación humana. La inversa es la verdadera." (Levinas, "Trascendencia y altura", en *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*, tr. Antonio Domínguez Rey, Madrid, Trotta, 2001, pp. 120-122.)

Incluso en su obras sobre el Talmud la idea de Dios no refiere a un ser abstracto y omnipotente, sino que éste tiene una significación moral, a raíz de la relación humana, a raíz de la experiencia ética del prójimo. Indica una relación a la "Ley moral". (*Cfr*. Levinas, *De lo santo a lo sagrado. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*, tr. Soedade López Campo, Barcelona, Riopiedras, 1997.) Para el judaísmo no hay relación directa con Dios; la relación con éste es a través de la Ley, y si se quiere acceder a Dios a lo más cerca que pueda llegar es a la interpretación y práctica de su Ley. (*Cfr*. Alberto Sucasas, *El rostro y el texto. Unidad de ética y hemenéutica*, Barcelona, Anthropos, 2001.) Sin embargo, Levinas, también rechaza que la teología judía sea el trasfondo de su filosofía. (*Cfr*. Catherine Chalier, *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, tr. María Pons Irazazábal, Barcelona, Herder, 2004, p. 20.) Catherine Chalier sí pone énfasis en que la idea de Dios es muy importante y central para comprender la filosofía de Levinas, pero nos ubica en el escenario de Auschwitz, barbarie ante la cual sólo la desesperación y el nihilismo podía imperar. Ante el cual Levinas pone en juego la idea de Dios, pero es un Dios que nace desde lo más concreto de las vivencias humanas. Lo pone como una necesidad de no recaer en semejante aberración. Sostiene Catherine: "El Dios en que piensa Levinas, y cuya obra transmite la huella, es también Aquel que pide acercarse a Él pensando en los tiempos en que Su ausencia y Su muerte fueron para muchos una certeza empírica terrorífica." (Catherine Chalier, *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, tr. María Pons Irazazábal, Barcelona, Herder, 2004, p. 21.)

levinasianas no son pues teológicas, estas alegorías conducen siempre a la reflexión ética, que es 'filosofía primera'."[105]

Igualmente, en ese punto, con Tania Checchi González en que en todo caso, aceptando que "Dios" siempre está en el horizonte de comprensión de Levinas, el "Dios" al que se refiere no es parte del engranaje de una idolatría, sino que es la obra en operación de amor entre seres humanos: "Tal vez frente a un Dios interiorizado como fondo común, o a una relacionalidad técnica (idolátrica pero necesaria), nos quede el recurso a un Dios que como el de Lévinas y de Celan, ha abandonado el mundo: liminar, icónico, rostro, y pasión en cuanto palabra nunca "dicha". Amor sin teodicea."[106]

Consideramos que la idea de "Dios" a la que se refiere Levinas no tiene que ver con un "creo en Dios", sino con un "heme aquí" dirigido al prójimo al que estoy entregado y al que anuncio la paz; tiene que ver pues con la responsabilidad que asume el yo por el otro y el amor en obra y servicio que le procure en su cuidado.[107]

No estamos de acuerdo que la filosofía de Levinas sea una teología, ni siquiera una teología negativa (que es aquella que dice lo que es Dios a partir de enunciados que dicen lo que no es Dios) que tiene su raíz en la pasividad incontrolable del fenómeno, como señala Marc Richir.[108]

Cabe señalar respecto de este asunto, que hay al menos dos interpretaciones de Levinas: una donde se le cataloga de metafísico y teológico y otra donde se ve como un «filósofo» que piensa "lo humano", es decir, como un filósofo humanista la cual no es muy mencionada. En este trabajo defenderemos al Levinas filósofo humanista de las

---

[105] Continuando el sentido de lo anterior Silvana Rabinovich afirma: "Históricamente, el judaísmo se planteó como un *ethos*: a partir de la cosmovisión monoteísta se dictaron seiscientos trece preceptos cuyo cumplimiento daría lugar a una moral de responsabilidad para con el otro. Estos hábitos darían origen a una relación —no especulativa— con el Infinito. Pero las formulaciones teóricas en el judaísmo tendrían lugar recién en el Medievo, con los 'Trece principios de la fe' redactados por Maimónedes como respuesta al cuestionamiento planteado por parte de las religiones con las que estaba en diálogo: el Cristianismo y el Islam." (Silvana Rabinovich, *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, México, UACM, 2005, p. 75)

[106] Tania Checchi, *Sentido y exterioridad: un itinerario fenomenológico a partir de Emmanuel Lévinas,* México, Universidad Iberoamericana, 1997, p. 235.

[107] *Cfr*. Levinas, "Dios y la filosofía", en *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós, 2001, pp.85-114.

[108] Marc Richir, "Phénoméne et infini", en *Cahier de l'Herne: Emmanuel Levinas,* 1991, p. 224. Mencionado por Luis Álvarez Falcón, en *Realidad, arte y conocimiento*, *Op. cit.*, p. 107.

interpretaciones que lo catalogan de pensador religioso. Intentando mostrar que los que lo acusan de teólogo es por prejuicio y desconocimiento.

Y precisamente retomando el tema del humanismo. Las anteriores ideas, al comentario sobre el aspecto teológico, son algunas de las tesis a las que llega Levinas, en *Humanismo del otro hombre*, meditando acerca de la pregunta que Merleau-Ponty enunciaba en el Coloquio de 1957 en Royaumont.

Y ya adentrándonos en el momento en el que Levinas toma la pregunta de Merleau-Ponty veamos el siguiente pasaje.

En "La significación y el sentido", rememora Levinas:

> "¿De dónde viene esta resistencia de lo irreflexo a la reflexión?"— preguntaba Merleau-Ponty en Royaumont en abril de 1957, en relación con los problemas que plantea la teoría husserliana de la Reducción fenomenológica.[109]

Problema que Levinas, adelantándonos bastante y siendo muy concretos en nuestra exposición, planteará bajo la siguiente formulación: "¿De dónde viene ese *choque* cuando paso indiferente ante la mirada del otro?"[110] Para Levinas el lugar de donde procede la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión es el "infinito"[111] que se abre en la

[109] Levinas, *Humanismo del otro hombre*, *Op. cit*., pp. 64-65.
[110] *Ibid*., p. 56. (Las cursivas son nuestras)
[111] Sostiene Levinas en *Totalidad e infinito*, obra en la que sigue considerando a Merleau-Ponty y su filosofía para sus reflexiones: "Este infinito, más fuerte que el homicidio, ya nos resiste en su rostro, y su rostro, es la *expresión* original, es la primera palabra; «no matarás». Lo infinito paraliza el poder con su resistencia infinita al homicidio, que duro e insuperable, brilla en el rostro del otro, en la desnudez total de sus ojos, sin defensa, en la desnudez de la apertura absoluta de lo Trascendente. Ahí hay una relación, no con una resistencia mayor, sino con algo absolutamente *Otro*: la resistencia del que no presenta resistencia: la resistencia ética." (Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, tr. Daniel E. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 212) Anteriormente en un artículo de 1957 sostenía: "El infinito es lo radical, lo absolutamente otro. La trascendencia de lo infinito respecto del yo que está separado de él y que lo piensa, constituye la primera señal de su infinitud. […] El pensador que tiene la idea de lo infinto es *más que él mismo*, y esta impostación, este excedente, no viene del interior como el famoso *proyecto d*e los filósofos modernos, donde el sujeto se supera al crear." (Levinas, "La filosofía y la idea de lo infinito", en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, *Op. cit.*, pp. 246-147.) [Aparecido en *Revue de Métaphysique et de morale*, Colin, 1957, núm. 3]

relación humana. Para el filósofo lo irreflexivo por excelencia es la "concreción vital" del *prójimo* quien muestra una resistencia radical, una resistencia ética[112].

Para Levinas el otro es la significación última de lo real, es el *a priori* material[113], lo dado en la *sensibilidad* que quiebra a la experiencia de la percepción, es el dato verdaderamente "en persona" dado, más allá de la intencionalidad de la conciencia y del campo de la percepción, en una intencionalidad no-reflexiva que es más bien la *sensación*, como flujo temporal pero abierto a lo completamente otro, un tiempo no sincrónico en el que ya no es el yo el que constituye ni siquiera "lo otro", el "no-yo", o la facticidad… sino el Otro. *Sensación* que es una "corporeidad" que libera al yo de su coincidencia consigo mismo, *sensación* que abre/rompe/atraviesa a la sensación de la percepción. Generación de sentido desde "lo vivido no pensado" (*Sinngebung*), donación de sentido, ética[114] (que no pertenece al pensamiento de la Identidad), que incluso quiebra a "lo vivido" intencionado por la vivencia de la alteridad del Otro, traspasa a los procesos pre-reflexivos en los que se da el mundo en estado naciente, más allá de la génesis del sentido fenomenológico.

Dicha *significación sin identidad* es comprendida, articulada y generada por una racionalidad de la no simetría, no proporción más allá de la prudencia y de la sensatez, no identidad, no reciprocidad, no sincronía, una racionalidad que es no ontológica, no fenomenológica, no teológica, ni teleológica, no jerárquica, no dominante: en cuya base se mueve la razón de la alteridad, que no es sólo la razón del otro[115], ni sólo una razón

---

[112] Sostiene Levinas: "Lo infinito se presenta como rostro en la resistencia ética que paraliza mis poderes y se erige dura y absoluta desde el fondo de los ojos sin defensa con desnudez y miseria. La comprensión de esta miseria y de este hambre instaura la proximidad misma del Otro. Pero así es como la epifanía de lo infinito es expresión y discurso. La esencia original de la expresión y del discurso no reside en la información que darían acerca de un mundo interior y oculto. En la expresión un ser se presenta a sí mismo." Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, *Op. cit.,* p. 213. [Obra de 1961]. Antes un ensayo de 1957 intitulado "La filosofía y la idea de lo infinito", decía: "La resistencia ética es la presencia del infinito." (Levinas, "La filosofía y la idea de lo infinito", en *Op. cit.,* p. 248.)

[113] *Cfr*. Levinas, "*A priori* y subjetividad", en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, *Op. cit.*, pp. 255-265.

[114] *Cfr*. Levinas, "La ruina de la representación", en *Op. cit.,* pp. 181-195. Así como, "Hermenéutica y más allá", en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en* otro, tr. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2001, pp. 85-97.

[115] *Cfr*. Mario Teodoro Ramírez, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro,* México, UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2010.

alterada[116], sino que es un *de otro modo que razón o más allá de la razón*, una razón que piensa más allá de lo pensado, que piensa no sólo lo otro que la razón, sino desde lo otro que la razón. Dicha significación es correspondiente a una filosofía radical de la alteridad, donde lo que importa es la pregunta, pregunta que alcanza a la alteridad radical en su misma falta de un complot por parte de la pregunta para adquirir la respuesta. Pregunta que es "relación", pero una relación desequilibrada con lo *Infinito* (con lo que no se puede comprender, ni englobar, ni tocar) que es quebrantamiento de la correlación.

Notamos que Levinas retoma[117] la problemática de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión —sobre la cual él ya avanzaba desde textos muy tempranos como *El tiempo y el otro* (1947), "La realidad y su sobra" (1948), *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (1949), "Libertad y mandato" (1953), "La idea de lo infinito" (1957), "Trascendencia y altura" (1962)— ahora a propósito de la enunciación de dicho problema por Merleau-Ponty en el Coloquio en mención, enfocándose hacia el "sentido" y la "significación".

---

[116] *Cfr*. *Id*., "La razón alterada", en *Humanismo para una nueva época*, México, UMSNH/Siglo XXI, 2011.

[117] Como decíamos, el problema de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión puede leerse en la filosofía de Lévinas como un tema que siempre aparece en compañía de su problema central ¿cómo salir del Ser?, que plantea desde *La evasión* de 1935, ese ser que es idéntico al pensar, pensamiento reflexivo e incluso pre-reflexivo o, ¿cómo ir más allá de la esencia?, que desarrollo de manera admirable en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974); esa esencia que es una sustancia y no una relación. Desde su tesis de doctorado, *La teoría de la intuición en la Fenomenológica de Husserl* (1930), ya cuestiona el carácter reflexivo que Husserl emplea para pensar el fluir de lo vivido concreto, —que era de lo que le interesaba hablar a Husserl (y que es aquello que se resiste a la reflexión) — y la falta de un tratamiento en otra dirección de la alteridad del otro. Sostiene Levinas: "En Husserl, se trata de una reflexión sobre la vida, considerada como plenitud y riqueza concreta —una vida considerada pero no vivida ya—. Esta reflexión sobre la vida está demasiado separada de la vida misma, y no vemos sus vínculos con el destino y la esencia metafísica del hombre." (Levinas, *La teoría fenomenológica de la intuición*, *Op. cit*., p. 175.) Y sin duda, podemos ver el tema de la resistencia de lo irreflexión en hasta obras como *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* de 1961 o *Entre nosotros. ensayos para pensar en otro* (1991).

Es importante hacer notar desde ahora que la resistencia de aquello irreflexivo a la reflexión es una «resistencia absoluta» porque la opera una realidad independiente, el prójimo. En 1953, en "Libertad y mandato" escribía respecto de la resistencia en relación con el acto de «mandar»: "Mandar es actuar sobre una voluntad. Entre todas las formas de hacer, actuar sobre una voluntad, es actuar verdaderamente. Es actuar sobre una realidad independiente, sobre aquello que no ofrece sólo una gran resistencia, sino una resistencia absoluta, resistencia de una índole totalmente distinta a una gran resistencia." (Levinas, "Libertad y mandato", en *La realidad y su sombra. Libertad y mandato, Trascendencia y altura*, *Op. cit.*, p. 69.)

Él mismo lo dice explícitamente como podemos ver en la cita anterior, así como en otros pasajes interesantes de su obra. Como los siguientes. Comenta Levinas en torno a su investigación:

> […] Tal vez nuestro análisis del *sentido* responde a esa pregunta fundamental que Merleau-Ponty se negaba a resolver por la simple apelación a la finitud del sujeto, incapaz de reflexión total […][118]

Y agrega en otro pasaje del libro, refiriéndose al pensamiento del filósofo de la "Carne", criticándola, pero asumiendo que es ella la que guía su análisis y reconociendo la importancia de la corporeidad y de la sensibilidad para lograr una verdad ética:

> […] Una filosofía —como la de Merleau-Ponty que guía nuestro análisis— ha sabido asombrarse de la maravilla de una visión ligada esencialmente a un ojo. En ella el cuerpo será pensado como inseparable de la actividad creadora, y *la trascendencia como inseparable del movimiento corporal* […][119]

Por ello, es fácil colegir que fue así que… una breve intervención del filósofo francés llevó al filósofo lituano a retomar la temática de la "resistencia de lo irreflexivo" a la reflexión, ahora dialogando con la fenomenología de la percepción y la corporeidad de Merleau-Ponty. Quizás porque encontraba en ella la instancia que le ayudaría a expresar la idea de la «significación» —como en el caso de "La realidad y su sombra" donde reflexiona sobre los elementos del arte para mostrar con mayor simplicidad la dimensión del "entre-tiempo", la dimensión ética— que nace más allá del ser, que en realidad nace acá entre nosotros, en la relación humana, a raíz de la alteridad el prójimo, que él andaba buscando exponer con claridad.

Esa significación es la del "infinito", la de más allá del Ser. Una significación que no es una representación ni ninguna iniciativa de la subjetividad, no es del ámbito de las

[118] *Ibid*., p. 65.
[119] *Ibid*., p. 27. (Las cursivas son nuestras.)

formulaciones de la "identidad" o "mismidad". Dicha significación tiene su punto de encaje concreto en la "persona humana"[120] como «sentido viviente», y no se comprende desde el yo sino desde el "otro sujeto", en la vivencia que hace posible la alteridad de la "otra persona humana", dándosele al yo en la "proximidad". Es una significación ética.

Lo que se nos resiste, tiene su propia significación y, en términos concretos, procede de la alteridad del prójimo que invade al yo, que lo asalta… (Pero no para robarle sino para donarle el sentido de lo verdaderamente humano: la responsabilidad en el amor). Lo que nos muestra dicha significación y a la vez opone una absoluta resistencia es la "proximidad" del prójimo. La "proximidad" del otro es un jalarme a su otredad, un "salir" infinitamente… como en un viaje sin retorno hacia su alteridad en la cual encuentro una *significación* no-intelectiva, no-teorética, no-presentativa, no subjetiva, una significación que es pura exterioridad, podríamos decir en ese sentido no-humana pero que, sin embargo, es aquello que proporciona el sentimiento de lo más humano. La significación nueva (que es del ámbito de lo más arcaico), de la que quiere dar cuenta Levinas es una «significación sin identidad», o podemos decir una significación de la alteridad. Que es, yéndonos por el camino de la identidad hasta "des-florearla": una ~~*Identidad*~~[121] (una identidad ranurada*,* una identidad patas para arriba, dislocada, desquijarada… *así* hasta lograr comprender una *unidad sin identidad* que es la *unidad* de lo *Uno* (aquello que está más allá de la dialéctica ser y no-ser), es decir, una *unidad en/de alteridad*.

Unidad en deshacimiento, unidad que no es la simple unidad de lo diverso en la síntesis que lo integra, sino una significación sin síntesis, sin identidad, una "significación de alteridad", que para no caer en las manos de la representación —figurada como herramienta de dominación— se comprende como «sentimiento moral» como un sentido

[120] Levinas entiende por "persona humana" la corporeidad del prójimo, el fluido vital concreto y en alteridad del otro que se me presenta pero no se reduce a una presentación ni a una representación. Esta noción puede verse incluso desde su tesis de doctorado *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl.* En lo relativo a la crítica que le hace Levinas al padre de la fenomenología en cuanto a la intuición y a la alteridad del otro. (*Cfr*. Levinas, *La teoría fenomenológica de la intuición*, *Op. cit.*)

[121] Tachar la palabra en este estudio hace referencia a la insuficiencia del signo para significar a las unidades de alteridad, puesto que el signo es una figura de identidad.

viviente expresado desde y en la concreción vital del prójimo. El otro es *sentido viviente*. *Sentido viviente* que manda moralmente hacia la responsabilidad del yo para con el prójimo, hacia el cuidado[122] del otro.

Unidad en deshacimiento cuyo significado ético manda a actuar bien en relación con el prójimo. En dicha *unidad en deshacimiento* el yo, en relación con el "otro humano", es rehén[123], pero lo es en libertad, en una libertad superior, porque lo es en un *Deseo de Altura*, o más allá de la libertad de las decisiones humanas (decisiones del yo), en una "libertad otra" que desborda y que llama al cuidado y al amor al otro. En este sentido, ser rehén es convertirse en *lugar* (que es un lugar no fenoménico, no ontológico, sino ético y en este sentido un lugar u-tópico, un no-lugar) de "hospitalidad" para con el extraño[124]. La condición de rehén es lo que hace posible que el yo deje su condición egoísta y solipsista y se convierta en un "sí mismo"[125]. Ser rehén es no sólo ponerse en el lugar del otro sino obrar para el otro. Es la situación en la que el yo queda en garantía mientras se negocia el bien del otro y en donde quien coacciona en dicha negociación es la "fragilidad del otro",

[122] Levinas retoma la noción de "cuidado" (*Sorge)* de Heidegger pero la crítica así como cuestiona en general todo el planteamiento heideggeriano después de su experiencia como prisionero de guerra en manos de los nazis. Para Levinas el cuidado es no sólo una disposición afectiva (*Befindlichkeik*) entendida como estructura existencial del *Dasein* (ser ahí: conciencia en el mundo, conciencia en apertura) mediante la cual se comprende el sentido de nuestro existir, sino que una acción que hay que obrar *para con el otro* en la que verdaderamente se comprende un sentido de existir auténticamente humano abandonando así la estructura de la totalidad del Ser que justificaba de algún modo el exterminio de la raza judía. (*Cfr*. Heidegger, *El ser y el tiempo, Op. cit.*; Levinas, "Martin Heidegger y la ontología", en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, *Op. cit.,* pp. 93-121. [Artículo aparecido en 1932, número de mayo-junio, en la *Revue Philosophique*.]; Levinas, "La ontología en lo temporal", en *Op. cit*., pp. 123-138. [Inédito en francés se publicó en la revista argentina *Sur* número 167, en 1948]; Levinas, "De la descripción a la existencia", en *Op. cit.,* pp. 141-159. También *Cfr*. Levinas, *De la existencia al existente*, tr. Patricio Peñalver, Madrid, Arena, 2006. [Una obra de 1947])

[123] "Es por la condición de rehén como puede haber en el mundo piedad, compasión, perdón y proximidad, incluso lo poco que de ello se encuentra, incluso el simple «usted delante, señor»". (Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, tr. Antonio Pintor Ramos, Salamanca, Sígueme, 1978, pp. 187-188.)

[124] *Cfr*. Sivana Rabinovich, "Rehén del otro en tanto que lugar de hospitalidad", en *La huella en el palimpsesto*. Lecturas de Levinas, México, UACM, 2005, pp. 188-191; Levinas, "El lugar y la utopía", en *Difícil libertad*, tr. Juan Haidar, Madrid, Caparrós, 2004, pp. 129-132. [Una obra de 1963]; Levinas, "La substitución", en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, *Op. cit.*, pp. 182-193.

[125] "Ser sí mismo —condición de rehén— es tener siempre un grado de responsabilidad superior, la responsabilidad respecto a la responsabilidad del otro." (Levinas, *Op. cit*., p. 187.)

que llama al cuidado y a la responsabilidad en una *intimidad* más allá de la dialéctica violencia y no-violencia[126], más allá del mandar y obedecer.

La *unidad en deshacimiento* no es una significación al modo de un significante, y su significado va en su propia presencia —que no manda hacia algo más que ella misma porque no es signo— que nunca llega a convertirse en "presentación" mucho menos en "re-presentación", porque su significancia es un "sentido viviente", exterior al orden de los sentidos del nivel de la gramática, semántica y sintaxis, del lenguaje representativo. Esto se debe a que dicha significación procede del "prójimo de carne y sangre". La significación de la unidad en deshacimiento no es signo, sino "huella"[127] (que *muestra* en ella misma, porque en ella está la fuerza y el sentido, y por ende, no envía hacia algo más,) del "infinito" (de la "eleidad"[128]), que es la *significancia* misma, de la *unicidad de lo Uno* que en el mundo fenoménico se "~~Presenta~~"[129], ante el yo, como "rostro"[130] por virtud de la "alteridad del otro humano".

En razón de esto, es que aseveramos que la teoría de la significación y el sentido de la alteridad del prójimo de Levinas es en cierta medida, una respuesta —que es, a la vez,

---

[126] La irrupción del otro en el campo perceptivo del yo es violenta en tanto que transgrede el orden del yo, pero es una violencia superior que no domina, o que no interrumpe para someter sino para liberar.

[127] La huella para Levinas no es un signo ni ningún tipo de tematización, pertenece a lo ante-predicativo, que es lenguaje arcaico, por el que todo lenguaje es posible. La huella, es una significación de/en alteridad porque está en la relación misma de "proximidad" que es una presencia que antes de convertirse en presentación se vuelve ausencia. La huella es una presencia que está dispuesta en el "apoyo" de su propia partida. Es un no-lugar entre la zona de los "lugares". El operar de la huella consiste en manifestarse deshaciendo la manifestación, en significar destrozando a la significación misma. (*Cfr*. Levinas, "Lenguaje y proximidad", en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger, Op. cit.,* pp. 309-334; *Id*., "La huella", en "La significación y el sentido", en *Humanismo del otro hombre, Op. cit.,* pp. 72-83.

[128] La "eleidad", para Levinas, procede de la tercera persona: el Él. El "él" es el pronombre que mienta a "ese" hombre que para señalarlo es preferible usar el "tú" tal como Buber y Gabriel Marcel prefirieron porque con él se designa al "encuentro humano" pero también mienta una relación con lo divino, el Él, sólo que lo divino en Levinas es lo que nace en la relación humana (que es de infinitud) y no más allá en una trascendencia. En todo caso la "eleidad" es una *excedencia*, más que una trascendencia. Así la eleidad es la unidad significativa (cuya fórmula es de lo sin identidad) del infinito. "La eleidad es el origen de la alteridad del ser en la cual el en *sí* de la objetividad participa traicionándolo." (Levinas, "La significación y el sentido", en *Humanismo del otro hombre*, *Op. cit*., p. 82.) Respecto de la diferencia entre "trascendencia" y "excedencia", Véase: Levinas, *De la evasión*, Intr. Jacques Rolland, Madrid, Arena, 1999.; *Id., Totalidad e infinito, Op. cit*.

[129] Lo escribo de esa manera para señalar que su modo de presentarse es una presencia que desborda a la forma de la presencia misma.

[130] El rostro para Levinas es aquella forma-abstracta que no es fondo ni forma, figura o estructura; que no es tampoco gesto ni máscara.

una crítica al planteamiento fenomenológico del filósofo de la corporeidad— a la pregunta que Merleau-Ponty enunciaba en el coloquio de Royaumont, en cuyo asunto ya pensaba Levinas con anterioridad. Con ello, no estamos diciendo que Levinas haya comenzado su teoría del sentido de la alteridad (que conlleva la idea de una "significación sin identidad", que es el modo de pensar más allá de lo pensado, modalidad con la que logramos romper la "totalidad" del Ser) a raíz de la pregunta de Merleau-Ponty que aparece en *Humanismo del otro* hombre (1972) y que contiene reflexiones que datan de momentos posteriores al Coloquio de 1957. Ni tampoco podemos decir que comienza en *Totalidad e infinito* (1961), por ser su obra más famosa, en la que cabe decir, sigue haciendo referencias a la filosofía de Merleau-Ponty. Porque, como decíamos, desde *De la evasión* (1935) o desde *De la existencia al existente* (1947) o *El tiempo y el otro* del mismo año, o incluso desde *La teoría de la intuición en Husserl* (1930), ya plasmaba los pilares de su teoría de la alteridad que va acompañada de una «nueva significación» (que implica una intencionalidad otra distinta a las dos que Husserl planteaba e incluso distinta a la intencionalidad operante de Merleau-Ponty y, por supuesto, ajena a la de Heidegger), sin embargo, la pregunta de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión, misma que el autor de la *Fenomenología de la percepción* se negaba a contestar, por modesto y moderado apelando a los límites de la finitud humana, le provee de un importante escenario para reflexionar sobre finos detalles de su propuesta filosófica.

Y también es pertinente decir que la filosofía de Merleau-Ponty siempre estuvo en el horizonte de teorización de Levinas como podemos constatarlo, como decíamos en *El tiempo y el otro* (1947), *Totalidad e infinito* (1961) y en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974); pero también en otros ensayos como "Intencionalidad y sensación", publicado en 1965 por la *Revue Internationale de Philosophie*, en Bruselas; o "*A priori* y subjetividad" (*Revue de Métaphysique et de morale,* Colin, 1962, número 4)[131], en donde alude a Merleau-Ponty a través de Mikel Dufrenne.

Ahora bien, respecto de Merleau-Ponty consideramos que aunque no haya dado respuesta inmediata a dicho problema, sí da pistas desde el Coloquio de Royaumont, de

[131] Estos dos ensayos están recopilados en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger, Op. cit.*

una posible repuesta, a través de la idea reveladora de una "adversidad sin nombre" [132], e incluso pueden verse desarrollos explícitos de ese tema a los largo de varios documentos de su investigación filosófica. Para guiarnos en ella, podemos recurrir al recorrido que ya ha adelantado Emmanuel Alloa en *La resistencia de lo sensible*, como ya mencionábamos en el apartado de la importancia del problema de la resistencia de lo sensible en el pensamiento de Merleau-Ponty, y las señas que nos dan otros filósofos merleaupontianos tales como Mario Teodoro Ramírez y Luis Álvarez Falcón que serían las que vamos a desarrollar para exponer lo que podría ser la respuesta de Merleau-Ponty al planteamiento que elabora Levinas al responsabilizarse de su pregunta.

Por el momento, en lo que sigue, expondremos la respuesta de Levinas al problema expresado por Merleau-Ponty que es, contemporáneamente, como decíamos, una crítica a Merleau-Ponty en torno al problema la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión, que Levinas trabaja en términos de "sentido" y "trascendencia". Su respuesta es, más específicamente, una *crítica a la idea que la fuente del "sentido irreflexivo" de la trascendencia del ser sea la experiencia fenoménica*. La crítica de Levinas a Merleau-Ponty es acerca de la fuente y el lugar de aquello que inicialmente, para Merleau-Ponty, era una "adversidad sin nombre"[133] y que después sería la "Carne". Entre ello, Levinas cuestiona, de manera general, el planteamiento de la percepción del filósofo francés en lo tocante —y en lo que toca— al *sentido de la trascendencia del Ser* que está íntimamente ligado a la *subjetividad trascendental*, a la "corporeidad".

Pero antes de concentrarnos en la crítica, veamos cuál es la respuesta de Levinas al problema citado a través de la perspectiva y la manera en que lo plantea. Veamos desde dónde construye el problema describiendo qué vía filosófica sigue Levinas para captar aquello que se resiste a la reflexión y expongámosla ordenadamente, a manera de método, con la precaución y a sabiendas de que para Levinas no hay método apropiado para adquirir el sentido trascendental de lo irreflexivo que se resiste a la reflexión de la

[132] *Cfr*. Guillermo Maci (supervisor), *Cahiers de Royaumont*, *Op. cit.*

[133] Para Merleau-Ponty la resistencia de lo irreflexivo era una "adversidad sin nombre" y para Levinas resulto ser la alteridad, que no es automáticamente el otro humano sin más, a secas, sino la extraña presencia, el enigma de la proximidad del otro humano.

conciencia y, adelantando, que el camino que él elige es una vía ética e irreflexiva (pero no irracional[134]) contra cualquier método ontológico, fenomenológico, hermenéutico, semiótico, epistemológico, etc.

2. La vía irreflexiva

> "…es necesario que la filosofía vuelva de nuevo a traducir —aunque los traicionara— lo puro y lo indecible."[135]
>
> "Lo que falta es el sentido de los sentidos, la Roma a la que conducen todos los caminos, la sinfonía en la que todos los sentidos llegan a ser cantantes, el cantar de los cantares."[136]
>
> Emmanuel Levinas, *Humanismo del otro hombre.*

[134] La racionalidad de Levinas es aquella que tiene en sus raíces en una *significación sin identidad* que se configura más allá del pensamiento de la conciencia reflexiva —que se concentra en el mundo del Ser (del aparecer o de lo inteligible) pero de manera objetivizante, evidenciadora, que reduce el ser a esencias y a entes y también, más allá del pensamiento relativista, equívoco, fragmentario, etc., —, más allá de la razón ilustrada y de la racionalidad desencantad de la posmodernidad. Es una racionalidad difícil de comprender por la lógica reflexiva. Pero nunca es un pensamiento irracional. Silvana Rabinovich lo dice muy bien refiriéndose a Levinas: "La ética siempre ha sido definida por el filósofo como *razón ética* pre-originaria, nunca como discurso irracional." (Silvana Rabinobich, *La huella en el palimpsesto, Op. cit.*, p. 74.)

[135] Levinas, *Humanismo del otro hombre*, *Op.cit.,* p. 127.

[136] *Ibid.,* p. 45.

2.1 La respuesta de Levinas a la pregunta de Merleau-Ponty del coloquio de Royaumont de 1957

a) Introducción

En un primer momento, en el proceso de nuestra investigación sobre Levinas interpretábamos que era evidente notar que había en su filosofía un retorno a "lo inteligible" cuando de pensar la esencia de las cosas se trata. Un retorno hacia el mundo de lo inteligible de Platón[137]. Y que una de las diferencias más notables era que mientras que Platón lo había pensado en la dialéctica sujeto-objeto, Levinas lo había hecho en la relación sujeto-sujeto.

Pero nos hemos percatado de que Levinas no se interesó por pensar la esencia de las cosas ni los modos del Ser, sino por lo que está más allá de la esencia o lo otro que el Ser[138], es decir, por la *significación* de la relación que se abre entre el yo y el otro: la expresión del infinito que tiene una *significación sin identidad*. Nos dimos cuenta que no le interesó lo inteligible ni lo sensible, que son parte de la dialéctica de la totalidad del Ser, sino que a él lo que le preocupó fue poner de relieve *la concretud de la vida del prójimo* o aquello que nos define como humanos verdaderamente humanos, aquello que teóricamente nos proporcionara una salida de la filosofía del Ser que justificaba de algún modo la violencia y dominación del hombre por el hombre, teniendo en su horizonte de comprensión, y en lo más profundo de su alma el dolor por, el exterminio judío por parte

[137] Aunque Levinas parte de la fórmula de Platón que sitúa al Bien más allá del ser, para desarrollar su filosofía, como podemos ver, desde una obra de 1947, *De la existencia al existente*, asumiéndola como lo más cercano a su planteamiento, de entre toda la filosofía occidental, griega; la admite como una fórmula general y vacía. Consideramos que esto se debe a que Platón piensa en el horizonte de la relación sujeto-objeto y Levinas hace énfasis en la relación sujeto-sujeto. Aspecto que va a mostrar en el paso de la "existencia" (neutra) de Heidegger, al "existente" de "carne y sangre". (*Cfr*. Levinas, *De la existencia al existente, Op.cit.*)

[138] *Cfr*. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia, Op. cit.*

de los nazis, en el que perdió a muchos de sus hermanos judíos y a su esposa e hija y en el que fue prisionero de guerra durante cinco años de 1940 a 1945.

Al contrario de lo que pensaríamos, la filosofía de Levinas es una filosofía de lo concreto. Filosofía que considera que el sentido de la alteridad del prójimo es accesible en la *sensibilidad* —y no en la actividad reflexiva— pero no en la sensibilidad de la percepción, sino en la *sensibilidad ética*. La verdad de lo fundamental para Levinas no se adquiere ni por mimesis ni por anamnesis, ni por intuición o inferencias lógicas. La *sensibilidad ética* es una intuición, pero una intuición sensible que va más allá de las fuerzas de la intuición y traspasa hacia un movimiento de salida en la pura sensibilidad del existente que comprende proximidad de la alteridad del prójimo. En este sentido, la significación última de lo real para Levinas es el prójimo, que nos hace vivir la experiencia de "lo infinito", que no es la "Idea" que nos muestra la verdad del Ser de Platón. Levinas, como decíamos, no piensa la esencia o idealidad del Ser, sino lo más allá de la esencia del Ser; no piensa los modos del ser, sino lo otro que el ser y sus modos. Levinas no piensa al ser-en-sí, piensa a lo Uno que está más allá de todo ser, y a éste no lo piensa como una Identidad suprema, sino como una unidad en deshacimiento, una *unidad de/en alteridad.*

En el tenor de lo ideal, cabe señalar también que Levinas no seguirá tampoco el camino de la eidética de Husserl, ni la intuición de la idealidad pura, sino que buscará el flujo viviente concreto de la persona humana, por el camino de la "sensación", primeramente de lo afectivo —en el que hace consideraciones respecto de la filosofía de la afectividad de Heidegger— luego de una erótica y posteriormente de la *Sinngebung* ética, en la que la inteligibilidad universal se hace accesible pero no en la reducción de identidad de la conciencia sino en la alteridad del otro.

Entendíamos que para Levinas la esencia de las cosas, el ser de las cosas, del mundo y de los otros, era radicalmente inteligible, no y de ninguna manera sensible. Y una de las diferencias más profundas que hallábamos era que para Levinas, a diferencia de Platón, dicha esencia no se encontraba en la dialéctica sujeto-objeto sino en la dinámica sujeto-sujeto y no a modo de "sustancia" sino a manera de "relación"— y asumíamos que aunque en ambos se encuentra en la exterioridad de la subjetividad, cada uno a su

manera. Para Platón en la contemplación del mundo. Para Levinas en la relación intersubjetiva, en la relación de persona a persona en la que se da la verdad fundamental el sentido del Infinito. Entendiendo dicho sentido como trascendental porque no lo da la conciencia del yo, sino que viene desde la alteridad del otro. Y por ello, un "sentido" puro, inteligible e indecible. Sentido que es exterioridad respecto de la totalidad de la conciencia del yo y, que es adversidad respecto del control y equilibrio de los signos designados por el yo y su conciencia.

Pero nos hemos dado cuenta de que la filosofía de Levinas es una filosofía de lo concreto y de la *sensibilidad,* incluso de "la corporeidad"; que de alguna manera valora y reconoce los planteamientos de la filosofía de Merleau-Ponty, pero va más allá tanto de los principios básicos que el filósofo de la percepción conserva de la fenomenología husserliana, como de los que él articula.

A Levinas le interesó la inteligibilidad —la significación— del Uno, en la que pensaba también Platón, pero a diferencia del filósofo griego, el filósofo judío consideraba que se accede a ésta en la *sensibilidad* ética, en el seno del ser del aparecer, pero en la apoyatura de la relación intersubjetiva, ámbito de la libertad humana, en la que por virtud de la proximidad del prójimo se apertura como excedencia el Infinito.

Por ello, en lo que sigue, cuando se exprese que la filosofía de Levinas tiende a la inteligibilidad radical, a la identidad absoluta, al ser-en-sí, o bien, que digamos que lo Uno es una identidad tengamos en mente la corrección que mencionamos aquí en esta introducción. Que podemos resumir básicamente en que la idea de *Identidad*: la univocidad de lo Uno, en Levinas, es una *unidad de/en alteridad* y lo uno una unidad de lo mismo, de lo igual, de la Identidad, de la correspondencia, de la unidad en la adecuación o en la revelación, de la síntesis que objetiviza o entetiviza a las singularidades vivientes. Es una unidad en deshacimiento (unidad en lo in-formal y no fenoménico) — del ámbito del "Decir"—, unidad ética, y no una unidad hecha (unidad de lo formal y de lo fenoménico) unidad ontológica —del ámbito de "lo Dicho". Ésta unidad de lo Uno se alcanza pensándola desde el ámbito de la libertad humana a través de la proximidad del prójimo

en la vivencia que en la intersubjetividad se excede, la vivencia de "lo infinito", misma que expresa una *significación sin identidad*.

Asimismo, es necesario confesar que considerábamos a la filosofía de Levinas como una filosofía de lo vertical, en la que se considera que la trascendencia absoluta, la idealidad del Infinito, hace su visitación en el mundo fenoménico, entrando así a la temporalidad sin distorsionarse ni contaminarse o mezclarse. Y descubrimos que no es así, que más bien es una filosofía de la horizontalidad en la que la "trascendencia" es más bien una "excedencia" que se abre y se fuga hacia fuera del Ser, rompiendo y agrietando al fenómeno, pero que toma apoyo desde el interior del mundo fenoménico-ontológico en la relación entre dos entes que son el yo y el otro humanos. La "ex-cedencia" tiene su apoyatura en el interior del mundo fenoménico-ontológico en la relación intersubjetiva. Es así como se logra la salida del Ser.[139] Y que la "visitación" de la que habla Levinas es la irrupción de la alteridad absoluta del prójimo en el campo fenoménico del yo, misma que provoca un sentimiento incontenible, una excedencia, "lo infinito", con lo que se logra el objeto general de su filosofía: la salida del Ser.

b) Lo irreflexivo, la trascendencia y el sentido

Ahora bien, en los pasajes citados en el contexto del planteamiento de Levinas, de esta primera parte, donde se plasman los signos que guían nuestro análisis, podemos ver cómo la meditación de Levinas sobre aquello irreflejo que se resiste a la reflexión, que es una "adversidad sin nombre", según Merleau-Ponty, es tratada en los términos de "sentido" y de "trascendencia". Es decir, para el pensador lituano aquello que se resiste a la reflexión no es una fuerza sensible, o una fuerza espiritual indeterminada, sino que es una "expresión" inteligible o bien una inteligibilidad que se expresa como eso, como "expresión". O bien, es una expresión universal, cósmica, pero significativa, una significación especial, *una significación de/en alteridad*. Es decir, el modo de ser de su

[139] *Cfr*. Levinas, *De la evasión*, *Op. cit.; Id., El tiempo y el otro,* Barcelona, Paidós, 1993.; *Id., De la existencia al existente, Op. cit.*

indeterminación e indefinición es al fin de cuentas alteridad pero es esencialmente "expresión", pero expresión *de lo sin identidad*, es decir, expresión de lo infinito. Es una expresión *Ideal* exterior a la subjetividad del yo, que por ser exterior a ésta, es radicalmente trascendental. Incluso trasciende al sentido de lo trascendental kantiano, porque no es sólo lo relativo al ámbito de lo *a priori* intelectual (antes de toda experiencia como las categorías de espacio y tiempo)[140] —que a pesar de su carácter de "ir más allá" se queda dentro de la inmanencia de la subjetividad—, sino que sobrepasa las fronteras de lo *a priori* y lo *a posteriori* de la conciencia subjetiva articulándose como un "sentido" *per se* (por sí mismo). Por ende, también se coloca más allá de la "trascendencia" entrelazada a la "corporeidad perceptiva" —que se da en permanencia de la conciencia en la inmanencia al mundo sensible, conciencia que además conoce los secretos del mundo sensible por su misteriosa comunicación entre su corporeidad y la carne del mundo mismo— asumida por Merleau-Ponty[141].

La "adversidad sin nombre" de Merleau-Ponty es para Levinas una "expresión" especial —dicha adversidad adelantamos también es una «expresión fundamental» para Merleau-Ponty, como veremos en la segunda parte de este trabajo—. Y por supuesto consideramos, como él, que una expresión especial tiene que tener una interpretación especial.

A lo largo de *Humanismo del otro hombre,* Levinas advierte que no hay que interpretar a la "resistencia" de lo irreflexivo en la forma de la representación humana, desde el ángulo de la filosofía del yo, filosofía de la identidad, que no hay que interpretarla como una resistencia del mundo fenoménico, ni aún en su génesis de sentido, —de lo pre-reflexivo para Merleau-Ponty—, sino desde el ámbito radical de la no-representación, ámbito desde el que Levinas presentará una filosofía irreflexiva pero no irracional, sino ética.

Para Levinas es necesario interpretar a la "resistencia" arcaicamente, desde lo más antiguo, incluso desde lo anterior al pasado de la historia humana, desde lo pre-histórico,

[140] *Cfr.* Kant, *Crítica de la razón pura*, tr. José del Perojo, Buenos Aires, Losada, 1970, (sexta edición).
[141] *Cfr.* Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, *Op. cit.*

desde el tiempo más antiguo, aquel indefinido e incomputable; es necesario interpretarla pre-antropológicamente o "desantropologizadamente". Sostiene Levinas, que la resistencia de lo irreflexivo no es, por ejemplo, de manera alguna, un modo de "defensa"; idea correspondiente a la significación humana basada en el yo, sino que ésta tiene *su propia significación* y que no es igual a la significación de las significaciones de la representación humana, no es del orden de los significante, sino que corresponde al orden (que es más bien "des-orden", porque desborda a la forma del "orden" humano identitario) de una *significación otra*. Pero para Levinas la resistencia de lo irreflexivo, a pesar de que conlleva *una significación otra*, se expresa como *sentido* y no como cualquier sentido, sino aquel que muestra el sentido de lo Uno, un sentido auténticamente trascendental, un *sentido sin identidad*.

Lo que se resiste a la reflexión, que se resiste por no ser de la misma naturaleza de lo reflexivo, y que por ende es irreflexivo, es "lo otro" de la reflexión que se sitúa en el *Afuera*[142] de la subjetividad, pero no de manera sustancial sino de modo relacional, más

[142] Es conocida la idea del "pensamiento del afuera" de Michel Foucault, que alude al "espacio" aquel donde la subjetividad que piensa o que habla desaparece; "ese afuera donde desaparece el sujeto que habla". Esa abertura esencial, en la que el ser del lenguaje se le muestra al sujeto sólo por medio de la desaparición del sujeto mismo. Es el pensamiento que se constituye en la des-subjetivación del sujeto logrando ir más allá de la representación y alcanzando a rasgar la carne del Ser; alcanzando el lenguaje del ser a través del desasimiento y deshacimiento del lenguaje humano. El "afuera" al que se refiere Foucault es esa irrefutable ausencia, esa abertura, esa hiancia, esa distancia ese, digamos "no-lugar" que se mantiene, a su vez y sin embargo, en el umbral de toda positividad al límite y tocando a la subjetividad, pero a distancia resguardándose de todo pensamiento reflexivo, pero siendo, a su vez, lo que sostiene por dentro, en su interioridad, a nuestro pensamiento filosófico. (*Cfr*. Michel Foucault, *El pensamiento del afuera,* España, Pre-textos, 1993. [Publicado en su idioma original en 1986 en Paris por ediciones Fata Morgana y Herederos de Michel Foucault: *La pensée du dehors*])

Es menester decir, que hay en Foucault un punto de acercamiento con Levinas en lo referente a la des-subjetivación, pero también hay necesidad de decir que hay un abismo entre ambas filosofías debido a que Foucault camina por una vía reflexiva, mientras que Levinas va por una irreflexiva. Podemos verlo en el simple nombramiento de sus temas e ideas, desde que Foucault llama a su idea fundamental "pensamiento" del afuera ya permanece dentro de la vía del pensamiento reflexivo, aunque es verdad que su pensamiento logra tocar, desde nuestro punto de vista, al afuera, al Ser. Sin embargo, podemos decir que tanto Foucault como Levinas se refieren a ese afuera de la subjetividad que muestra al ser en su alteridad y, a ambos les gustan las palabras de Blanchot para describirlo. Conciben al ser como "presencia real", "absolutamente lejana", "centellante", "invisible"; lo consideran "la suerte necesaria", la "ley inevitable", el "vigor tranquilo", "lo infinito", etc.

Incluso, hay una referencia de ambos a Maurice Blanchot. Levinas tiene un libro que se llama *Sobre Maurice Blanchot*, y Foucault cita en *El pensamiento del afuera* varios libros de Blanchot tales como *Celui qui ne m'acompagnait pas*; *Aminadab*; *L'espace litttéraire*; *Le livre à venir*; *Le très-Haut;* y además, *Au moment*

específicamente en una relación de tipo intersubjetiva. Pero a pesar de ello, su modo de ser esencial es *significar*, aunque de una manera radical y más profunda que la significación representacional de la reflexión. Por ello, Levinas le denomina *significancia* a la expresión esencial de esa *resistencia.* Su modo de ser es ser *Sentido*, «orientación», y es captado por la subjetividad no desde la identidad del pensamiento, sino así: como un *sentido* especial que dona la alteridad del otro humano en la *forma* de "rostro", en la transgresión de la forma, en lo informal. Éste, además, en sí (lleva con él), muestra el sentido auténtico —sentido que es sin ser representación— de lo Uno. Sostiene que sólo así podemos llegar a "vivir" la *significancia* (el sentido fundamental) de la trascendencia absoluta: el sentido de la alteridad del otro. Esta es la vía de la alteridad para llegar a lo Uno del Ser: es la vía hacia el *Sentido del Infinito*. Esa es la vía irreflexiva en Levinas. Una vía ética-crítica.

Así es… para Levinas la "resistencia de lo irreflexivo", en la que se puede "ver" el sentido de lo Uno desde la libertad humana, sentido de "lo infinito", es la resistencia de la alteridad del otro humano que se da en el registro de la *intersubjetividad* y se muestra como una "forma" sin la formalidad de la forma, se muestra como "rostro". "Rostro" que no es ni signo, ni símbolo, ni gesto, mucho menos máscara. El "rostro" lleva consigo, y en sí, la "huella" de la "eleidad"[143] del "ser-en-sí". *Y la forma de acceso a ella no es la*

---

voulu. (*Cfr.* Levinas, *Sobre Maurice Blanchot*, Madrid, Trotta, 2000. [Original publicado en 1975]; *Cfr*. Michel Foucault, *Op. cit*.) Además, correspondientemente, Blanchot escribe un libro que se intitula *Michel Foucault, tal como yo lo imagino*. (*Cfr.* Maurice Blanchot, *Michel Foucault, tal como yo lo imagino*, España, Pre-Textos, 1998.)

Consideramos importante decir que hay también, en la filosofía de Levinas, una des-subjetivación pero en un sentido más radical que en la de Foucault. La des-subjetivación en Levinas es un vaciamiento de la identidad, un abandono del yo, en tanto que atender al otro, saliendo de sí y regresando no como "yo", sino como "sí mismo", como un sujeto responsable del prójimo. Inmediatamente, salta al recuerdo que Foucault también habla de la diferencia entre el yo y el "sí mismo" y de los diferentes modos de subjetivación como posibilidades frente al poder, coincidiendo con Levinas también en la generación de los nuevos modos de relaciones humanas, sólo que como decíamos uno piensa desde la vía reflexiva otro desde la vía irreflexiva, sin embargo, también el pensamiento de Foucault se orienta hacia una reflexión ética. Por ello, adelantando, pensamos que la vía reflexiva no es impedimento para pensar las relaciones éticas. Un ejemplo de esto es el filósofo mexicano Luis Villoro. (*Cfr*. Luis Villoro, *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1982; *Id., El poder y el valor. Fundamentos de una ética política,* México, FCE/El Colegio Nacional, 1997.)

[143] La "eleidad", para Levinas, hace referencia a la unicidad de lo Uno, que sólo se puede mencionar mediante el pronombre Él; es ese sentido esencial que ni el tú puede contener. (*Cfr*. Levinas, "La huella del otro", en *La huella del* otro, tr. Esther Cohen y Silvana Rabinovich, México, Taurus, pp. 45-74.)

reflexión, sino la "sensibilidad moral", que es irreflexiva pero no irracional. Porque está orientada hacia lo racional en la direccionalidad de la justicia ética, más no en la estructura y orden de lo racional que implica cierto dejo de reflexividad. Este es un primer acercamiento a la respuesta de Levinas al problema enunciado por Merleau-Ponty.

En este tenor, sirva mencionar, que Levinas sitúa su respuesta concreta entre una crítica a Merleau-Ponty, acerca de que la fuente de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión sea "lo sensible", y otra, a Platón, en el sentido de que la vía de la reflexión de la conciencia no logra alcanzar la otredad de "lo ideal". La recomendación de Platón de "volverse hacia la verdad con toda el alma", desde la perspectiva de Levinas, hace que el alma se obstine en reflexionar desde sí acerca de la verdad y nunca la alcance justamente. El alma se queda buscando la verdad en el interior, cuando ésta está en el *Afuera* de la subjetividad. Y aunque guarden ciertas correspondencias a través de la *mimesis* y de la *anamnesis* no se tocan en su ser con plenitud. Levinas sostiene, podemos decir, que si acaso logra el alma alcanzar la supuesta luz de la verdad desde la caverna de la subjetividad, ésta se quedará maravillada en la contemplación de ella y nunca tenderá hacia la alteridad del otro, que es la vía correcta para alcanzar la luz de la verdad de "lo ideal", misma que para el autor lituano se expresa como el "Bien".

En cuanto a Merleau-Ponty, Levinas critica la idea de que la fuente del sentido sea la sensibilidad, sensibilidad de la percepción, en cambio, Levinas propone que la fuente del sentido es sí la sensibilidad pero la sensibilidad ética, aquella que rompe, agrieta, a la sensibilidad de la percepción.

Levinas responde concretamente a la interrogante que enunciaba Merleau-Ponty en su intervención en la ponencia de Alphonse de Waelhens en el Coloquio sobre Husserl en estilo de pregunta:

> (l)a fuerza de esta "resistencia de lo irreflexivo a la reflexión", ¿no es la Voluntad misma, anterior y posterior, al alfa y omega, a toda Representación? Y la voluntad ¿no es fundamentalmente humildad en lugar de voluntad de poder? Humildad que no se confunde con una equívoca negación de Sí, y que estaría orgullosa de su virtud que, en la reflexión, se reconoce inmediatamente. Humildad, por el contrario, de aquel que "no tiene

> tiempo" de retornar a sí y que no emprende nada para "negarse" a sí mismo. Humildad que consiste en la abnegación misma del movimiento rectilíneo de la Obra que va a lo infinito del Otro.[144]

La respuesta concreta de Levinas, inmediata al pasaje de la pregunta por la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión, aquí citado, habla en los sancos conceptuales de la voluntad y de la humildad. Pero la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión es la voluntad anterior a toda representación e incluso anterior a toda voluntad humana. Se capta como "sentimiento moral", pero no es una producción del deseo y querer humanos sino del *deseo* de la "exterioridad", deseo de "lo infinito" que se inaugura en la cuasi-experiencia de la proximidad de la alteridad del otro; cuyo modo de ser es ser expresión y, en tanto que expresión, es ser "sentido" pero un sentido que se comprende como significación no epistemológica, sino como una "orientación fundamental", es decir, como significación ética. En este sentido, es una voluntad anterior a toda voluntad.

Es lo anterior a toda representación porque ni siquiera pertenece al ámbito de la presentación, mucho menos al de la representación. Por ello, es que no tiene ni principio ni fin; incluso, no entra en el tiempo por eso no tiene finalidad o en todo caso si tiene finalidad es el mismísimo sentido de la univocidad de lo Uno, por lo mismo, no tiene historicidad. En este sentido primero, aquello que se resiste a la reflexión es voluntad y ésta es la vía para acceder al sentido fundamental a la orientación trascendental del "infinito".

Valga destacar que dicha voluntad no lo es a la manera de la "voluntad de poder" de Nietzsche, porque no es la afirmación de la voluntad humana que ubica su brújula en el sentido la "tierra"[145] (el sentido del Ser, un ser mundano-deviniente, ser existencial), ya que, podemos observar que en Nietzsche, la afirmación de la voluntad humana reaviva la "representación" propia del pensamiento metafísico. Para Levinas, el "ser de la representación" cobra efectuación en el hombre a través de la afirmación de la voluntad

[144] Levinas, *Humanismo del otro hombre*, *Op. cit.,* p. 65.
[145] En sentido elemental, al estilo presocrático.

(del querer) de la subjetividad[146], lo cual nos devuelve a una equívoca y equivocada interpretación de la univocidad de lo Uno.

La idea de "voluntad" de Levinas es más cercana a la noción de la voluntad en Schopenhauer debido al carácter de negación y, más por, el de pasividad. En Schopenhauer, la voluntad es el que es lo distinto a la "representación" peculiaridad del pensamiento metafísico. Para éste, el mundo no se expresa como representación sino como voluntad[147], igual que para Nietzsche. Sólo que él insiste, a diferencia de Nietzsche, en captar el sentido del mundo mismo, sin la mediación de la afirmación de la voluntad de la subjetividad, a través del silencio de la conciencia, de la pasividad, del no desear, del dejar manifestar la voluntad de vivir de los seres; piensa más en un sentido oriental que occidental. Pero Schopenhauer tampoco alcanza a plantear la nueva vía de la alteridad del otro que propone Levinas, sino que se queda en la postura, sí de la pasividad de la voluntad, pero en la dirección que marca la relación sujeto-objeto.

La voluntad de Levinas podemos expresarla, componerla o articularla como "voluntad de humildad", en lugar de "voluntad de poder" y de "voluntad de vivir". Es una "voluntad de humildad", anterior no sólo a toda representación sino también anterior a las voluntades de vivir y de poder de las que hablan Schopenhauer y Nietzsche, mismas que sí desbordaban a la subjetividad, pero lo hacían desde la relación ser humano-mundo, desde la relación sujeto-objeto.

La "voluntad humilde" de Levinas no es una potencialidad de afirmación de la conciencia del yo, sino de la afirmación del otro. Es deseo infinito del otro aprehendido sin apresar en su proximidad. Que desde los zapatos del yo se comprende éticamente como el deseo de servir al otro sin por ello caer en el olvido del yo[148], porque en el servicio al otro es cuando el yo se convierte en "sí mismo". Es la actitud en la que se tiene la *certeza*,

---

[146] *Cfr.* Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra,* pról. E. W. F. Tomlin, México, Porrúa, 2004. (novena edición)

[147] *Cfr.* Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, tr. Roberto R. Aramayo, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 2004.

[148] Levinas comienza su ensayo "Sin identidad" citando una idea del Talmud de Babilonia que expresa muy bien el sentido de ser responsable del otro sin dejar de ser responsable de sí mismo: "¿Si no respondo de mí, quién responderá por mí? Pero si sólo respondo de mí, ¿aún soy yo?" ("Tratato de Aboth 6a", en el *Talmud de Babilonia*, citado por Levinas en *Humanismo del otro hombre, Op. cit.,* p. 112.)

sin ser una certeza del ámbito epistemológico, sino del de la ética porque lo es en sentido intra-moral[149], de que es necesario ayudar al prójimo. Es la operación de la subjetividad humana en la que se ajusta el deseo del yo, en el modo pasivo, más pasivo que la pasividad de la conciencia fenomenológica de Husserl, y se dispone, ya estando en obra, no sólo como en intención de hacerlo, sino en la obra misma ya en la acción, a escuchar/ver/atender a al otro en su fragilidad.

La humildad para Levinas, es la potencialidad de actuar afirmando al otro humano desde su alteridad, lo que da la posibilidad de afirmarse a sí mismo, pero de una "manera otra", de "otro modo que ser"[150], de un modo humano demasiado humano, afirmarse ya no siendo un yo egoísta y dominante, sino un yo altruista y amoroso —incluso más allá del amor y el altruismo, un ser humano que obra en la rectitud moral—; ya no siendo un yo sino un sí mismo, ya no siendo un Yo sino un yo: uno que ya no se considera como el fin de la realidad, el ser privilegiado, centro comprensor y dominador del mundo y de los otros, sino que se concibe, desde una comprensión de la no-identidad, como un ser sin soberbia y vanidad.

El "sí mismo" de Levinas es un ser humano que para orientarse en el mundo, apela no a su identidad, sino a su alteridad, la alteridad de sí mismo que es alteridad del otro, o el otro en su alteridad, íntegramente otro, el orientador fundamental… El sí mismo es un existente que ha comprendido que lo que nos hace verdaderamente humanos es el amor al otro, más que la verdad del Ser. La "voluntad humilde" que nos da a entender Levinas es la voluntad humana de servicio al otro. En eso consiste la "Obra".

De esta manera, esa humildad de servidor, que es deseo de cuidar y responder por los otros, sin interés, da cuenta "en persona"[151], en vivo, de aquello irreflexivo fundamental que se resiste a la reflexión. Tiene esta encarnadura, debido a que eso irreflexivo es el

[149] Aquí podemos hacer referencia, para hacer un contraste entre Levinas y Nietzsche, al texto de este último: *Sobre Verdad y mentira en sentido extramoral.* (*Cfr.* Nietzsche, *Sobre Verdad y mentira en sentido extramoral*, tr. Luis M. Valdés y Teresa Orduña, Madrid, Tecnos, 1998.)

[150] Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, *Op. cit.*

[151] La idea de Husserl, de que la cosa se diera por sí misma a la conciencia "en persona", se cumple de otra manera en Levinas, en el modo intersubjetivo. (*Cfr*. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, (*Ideas I*), México, FCE, 1986); Levinas, *La teoría fenomenológica de la intuición*, *Op. cit*. [Obra original publicada en 1930.])

sentido del *Infinito* que únicamente se puede comprender, sin caer en la representación, a través del *sentimiento moral*. Ya que eso que resiste, fundamentalmente, es el sentido de la expresión del Infinito, que sólo se puede entender, sin reducirse a una creación del yo, a través de la idea —pre-originara, anterior a lo pre- reflexivo y en fin anterior a toda reflexión— de *Bien*. Eso irreflexivo, se "presenta" al yo, a través del otro, como una idea de rectitud y justicia y que se encarna inmediatamente en el yo como sentimiento moral, como "certeza" de lo bueno.

c) Aspectos de la vía irreflexiva

A partir de esto podemos ver que la línea de investigación y la postura de Levinas va en la siguiente tónica: lo que se resiste a la reflexión no proviene del mundo sensible —que notablemente Merleau-Ponty reivindica frente a concepciones como las de Platón—, sino del mundo de las ideas en donde planta la idea del Bien, más allá del Ser. Pero a diferencia de Platón, Levinas sostendrá que ese mundo ideal del Bien más allá del ser, está más bien "más acá", entre nosotros, en las relaciones intersubjetivas y que la vía de acceso a este "mundo ideal" —que será más bien el ámbito-des-estructurado de "lo infinito", ámbito de la alteridad—, no es la reflexión de la conciencia, sino la vía irreflexiva de la alteridad del otro sujeto. Vía que como decíamos es irreflexiva pero no irracional.

No es irracional en tanto que es crítica. Es incluso más radical en su crítica que la crítica de la reflexión y de la racionalidad de la conciencia del yo. Porque el cuestionamiento viene del otro, y no a la manera de la interrogación dialéctica sino de otro modo o más allá de la relación dialéctica que recae en el cuadro de sintomatológico de la representación.

En el cuestionamiento por la *vía irreflexiva del yo* o *vía del sentimiento moral*, de Levinas, no es el yo el que cuestiona ni es el otro el que lo hace de la forma dialéctica. El otro cuestiona pero con su humanidad misma, con su "proximidad" y ese encuentro, esa relación, no está mediada o intervenida por ningún elemento cultural o histórico. Cuestiona con su "presencia", pero más allá del ámbito de la presencia física o metafísica,

en sentido ontológico, más allá de la percepción y de la intuición de la conciencia del yo. Su cuestionamiento es una ruptura en el tiempo —es un "entre-tiempo"[152]— y espacio fenoménico-ontológico, es una venida, un descenso de la inteligibilidad absoluta de lo Uno, a través de la alteridad del otro humano.

Dicho cuestionamiento es, a la vez, una «salida» del mundo fenoménico, y del Ser, es éxodo, es diáspora. Es una salida que inaugura, que abre o engendra a "lo infinito" de la relación intersubjetiva. La trascendencia que ahí se pone en juego, sí es por supuesto la trascendencia del prójimo, pero en su irrupción en el yo, se provoca un "trascendencia" que es más bien una «excedencia», algo «incontenible», y ésta, no desciende sino que se nace en la horizontalidad de la relación humana. Es así como se logra la salida del Ser. Y es el ~~*Sentido*~~ del *Infinito* que rompe, inundando, al plano de lo fenoménico engendrado en la relación humana.

Esto es lo que podemos llamar en Levinas la "crítica viva"[153]. Y es que pensando la crítica de forma radical estamos de acuerdo con Levinas en que ¿cómo pensaría radicalmente el yo si el otro no lo cuestionara?, ¿cómo surgiría la duda y el asombro en el yo, si no fuese por la exterioridad del otro —y agregaríamos por la exterioridad del mundo—?

El movimiento crítico de la *vía irreflexiva* en Levinas consiste en una inversión de la conciencia. En ese movimiento, el otro exige al yo más de lo que éste se proponía, lo saca de sí, "lo saca de quicio", y esa salida del yo al otro, que es espontánea —que es una espontaneidad que desborda a la conciencia— hace "vivir" al yo el sentido de la alteridad del Infinito: la altura, la rectitud, el Bien que se traduce a los humano en la forma de "valor", como deseo de "responsabilidad por el otro", pero incluso ese formato de "valor" sufre una desfloración por parte de la *Altura* del *Infinito* —que es en realidad la

[152] *Cfr*. Levinas, *El tiempo y el otro*, *Op. cit.*

[153] Lo decimos inspirados en un texto de Paul Ricoeur que se llama *La metáfora viva*. Aunque claro Levinas crítica el aspecto de la metáfora en general, tanto en Merleau-Ponty como en cualquiera que la considere como una fórmula fundamental para vincularnos con el sentido último de la orientación fundamental existencial, por ser un elemento que nos obstruye, con su formalidad estética, para ver la "desnudez esencial" que se muestra más bien en la "epifanía". (*Cfr*. Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid, Trotta, 2001; Levinas, "La significación y el sentido", *Op. cit.*)

Horizontalidad profundo de lo humano—, que le da al "valor" mismo una super o sobre-valorización. Con este desbordamiento de la conciencia y de la formalidad del valor mismo se da una inversión de la crítica, en la que no es la conciencia del yo, ni la conciencia del otro la que cuestiona, sino la "proximidad del otro".

Y no es que Levinas no tome en consideración a la conciencia subjetiva. La conciencia, sí es tomada en cuenta por Levinas, pero no como una conciencia que cuestiona, sino como una «conciencia cuestionada». Y en ese cuestionamiento se da la clave para que el yo comprenda, saliendo de sí, en el otro, el sentido esencial de la resistencia de la alteridad del otro, que le devuelve el sentido de lo verdaderamente "humano" a través de la vivencia de la responsabilidad por el otro, que le da cuentas de la «dignidad humana» ~~pensada~~/vivida desde el otro, y en el otro, y no desde el yo.

Ésta es la clave del nuevo humanismo de Levinas, ese es el sentido del "humanismo del otro hombre" o del humanismo fundamentado en el otro. Aquí se toma a lo racional no como aquella expresión de la razón universal de la filosofía moderna, sino como el "sentido de lo humano". Es una racionalidad no adherida a la conciencia, ni a las palabras de lo Dicho, dicho desde el que se construyen los saberes.[154] Es una racionalidad de lo no-idéntico. Racionalidad de lo sin-identidad.[155]

Levinas sostiene que lo que orienta esta nueva racionalidad —que es en sentido de otro modo que razón, lo otro de la razón— es la pregunta asimétrica[156]. Y que esta *duda* es más radical que la duda de la reflexión del yo. Puesto que en la reflexión del yo, la duda se desgasta, se reduce, mengua y no nos pone frente a la "alteridad del otro" sino únicamente, podemos decir, de cara a la percepción de la adversidad, de frente al sentido de la contingencia del mundo, para escuchar la prosa del mundo que es el caso de la filosofía de la percepción de Merleau-Ponty, en la que la respuesta está entrelazada con la pregunta, *en la pregunta ya va la respuesta*. En cambio, Levinas se pregunta por el *sentido en/de alteridad*, sin la necesidad de preguntarse a través de la conciencia del yo, más allá del saber y del preguntar reflexivo; él es cuestionado por el otro, una pregunta corpórea-

[154] *Cfr*. Levinas, "Una nueva racionalidad. Sobre Gabriel Marcel", en *Entre nosotros..., Op. cit.*, pp.80-83.
[155] *Cfr*. Levinas, "Hermenéutica y más allá", en *Op.cit.,* pp.85-97.
[156] *Cfr. Idem.*

viviente, que es comprendido(a) como "sentimiento moral" y traducido como *sentido*, como «orientación», como la "orientación fundamental"; la alteridad del otro irrumpe/interrumpe al yo como "sentido".

De esta manera, la alteridad de lo indeterminado de la que hablaba Merleau-Ponty en los términos de "adversidad sin nombre", que se dejaba ver en la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión, para Levinas será una "alteridad con rostro" —que no es con el gesto de la corporalidad de Merleau-Ponty, sino con lo sobre-gestual—: la alteridad del "rostro" del otro humano que se da al yo en una relación de *proximidad.*

d) ¿De qué alteridades habla Levinas?

Dicha alteridad, la alteridad del otro, la alteridad del prójimo[157], muestra-abre en sí, lleva consigo e inaugura en relación con el yo, el sentido unívoco del *Infinito*, más allá del sentido del ser de la multiplicidad (*heterotes*)[158] (de donde surge, en el tenor del sentido, la equivocidad y la pluralidad), aunque se origine ahí en precisamente en la alteridad ontológica pero a modo de rompimiento/agrietamiento/rotura —en la facticidad (en-el-ser-en-el-mundo)[159] que tanto criticará Levinas por ser comprendida por Heidegger como una estructura de totalidad y dominación—. La alteridad de la que habla Levinas es la alteridad del prójimo, en la que se comprende éticamente la alteridad del Infinito, pero dicha alteridad del Infinito se abre en la "relación intersubjetiva asimétrica"[160] que tiene su apoyo en la alteridad ontológica, el (*heterotes*), el "ser-otro", que es el ser que se fuga del ser-en-sí y provoca la multiplicidad de los entes. El "ser-en-sí"[161] es la verticalidad, lo perfecto, lo inmóvil e imperturbable; el "ser otro" es el devenir, lo contingente, el

[157] *Cfr*. Levinas, *De la existencia al existente, Op. cit.*
[158] Cfr. Platón, *El sofista o del ser*, en *Diálogos*, México, Porrúa, 2009, pp. 393-456.
[159] *Cfr.* Heidegger, *El ser y el tiempo*, *Op. cit.*
[160] "La intersubjetividad asimétrica es el lugar de una trascendencia donde el sujeto, aun conservando su estructura de sujeto, tiene la posibilidad de no retornar fatalmente a sí mismo, de ser fecundo y, digamos la palabra adelantándonos, —de tener un hijo." (Levinas, *De la existencia al existente, Op. cit.,* p.117.)
[161] *Cfr*. Parménides, "Poema ontológico", en *Presocráticos*, tr. Juan David García Bacca, México, FCE, 1980 pp. 37-46.

movimiento; la alteridad del infinito es la horizontalidad que se origina en el seno de la facticidad, del (*heterotes*), pero en una relación intersubjetiva asimétrica (relación del yo con una alteridad humana, la del prójimo) en la que se inaugura como ruptura y agrietamiento una relación no-ontológica, sino ética.

Como decíamos la trascendencia es más bien una excedencia que se origina en la relación intersubjetiva asimétrica, relación entre existentes pero de la que surge un sentido que desborda y desflora al mundo de la forma y de la presencia, de la facticidad. La alteridad del otro, muestra el ~~*Sentido*~~ *del Infinito* que viene más allá tanto del ser-en-sí como del ser que Platón llamó *heterotes*, el ser que provoca la multiplicidad, la existencia, el aparecer y la apariencia —y que para nosotros es la "alteridad base"[162], que es el "ser-otro"[163] por ser el ser de la existencia— ese que se divorcia del "ser-en-sí", se fuga, y provoca la diseminación de los entes, es el que hace posible la existencia misma, es el ser del "devenir" de Heráclito, y que en la época de la crisis de la Modernidad Heidegger lo distingue notablemente con la estructura del "ser-en-el-mundo", ser de la facticidad. El ~~*Sentido*~~ del Infinito viene del Ser-en-sí.

La alteridad del otro, para Levinas, no muestra el sentido del ser-en-sí, ni del *heterotes* (ser-otro)[164] de Platón, o de la facticidad (ser-en-el-mundo)[165] de Heidegger o

---

[162] Paul Ricoeur llama *alteridad primera* a la "carne" que es el cuerpo propio mediador entre la singularidad humana y el mundo; que es la encarnación del Ser en tanto que existencia, el ser-en-el-mundo; existencia que le va en su ser en cada vez al *Dasein*; es la facticidad acaecida en cada ser-ahí, encarnación hylética que es la clave para la comprensión de la idea de un "sí mismo como otro". Aunados a la alteridad en tanto que "carne", Ricoeur distingue otros dos tipos de alteridad: la alteridad del extraño, alteridad del otro; y la alteridad dentro de la subjetividad, que es la diferencia de sí consigo mismo; un mano a mano entre ipseidad y alteridad dentro de la subjetividad. Cabe señalar que es interesante el enfrentamiento de su teoría del "sí mismo como otro" con la filosofía de la teoría asimétrica de la alteridad de Levinas. Un diálogo entre simetría y asimetría. (*Cfr*. Paul Ricoeur, "¿Hacia qué ontología?", en *Sí mismo como otro*, *Op. cit*., pp. 328-397.)

Nosotros llamamos *alteridad base* al (*heterotes*), el "ser otro" que provoca al movimiento y la multiplicidad de los entes, a la facticidad, a la existencia en la que se articulan también los existentes humanos. Es el origen de nuestro existir. (*Cfr*. Platón, "El sofista o del ser", en *Op. cit.*; Heidegger, *El ser y el tiempo, Op. cit.*

[163] *Cfr.* Platón, "El sofista o del Ser", en *Op. cit.*

[164] *Cfr*. *Idem*.

[165] *Cfr.* Heidegger, *El ser y el tiempo, Op. cit.*

del *Lebenswelt*, mundo de la vida, de Husserl[166]; no muestra la esencia de "lo vivido" intencionalmente, del ser de la multiplicidad y del fenómeno; incluso, la alteridad del otro de Levinas, no se refiere ni al mundo fenoménico ni al mundo nouménico de lo que hablaba Kant[167], no se refiere ni al ámbito del aparecer (espacio-temporal) ni al ámbito de la "cosa en sí", sino que muestra el sentido de la alteridad del Infinito (el sentido en/de alteridad de lo Uno).

En la filosofía de Kant se plantea la posibilidad de alcanzar a la "cosa en sí", primeramente sólo a través de un acto del entendimiento puro el cual no procedería mediante conceptos representacionales, sino por otro tipo de conceptos, conceptos vacíos, o puros, con los que se pensaría trascendentalmente a la cosa en sí[168]. Posibilidad que ve con mayor claridad en el juicio del gusto a través, de la sensibilidad estética con el concepto de lo "bello" que es el "aquello" que place sin concepto[169].

A Levinas no le interesa pensar, intelectivamente[170], ni sensiblemente en sentido estético o fenoménico, ni como disposición existencial[171], ni como pensamiento enraizado en el mundo de la percepción, no le interesa el sentido esencial de las cosas o del ser en general. A Levinas le interesa que el sentido de la alteridad del prójimo que engendra, en relación con el yo, la «excedencia del infinito», en la mera pasividad de los actos intelectivos, y de la sensibilidad, sin la mediación de las facultades cognitivas del alma que reducen ese sentido fundamental a representaciones, o bien, le interesa pensar al modo de la intuición de la *sensibilidad* pero no estética ni fenoménica (sensibilidad de la percepción), sino de la *sensibilidad ética*.

---

[166] Aunque es necesario decir que, desde nuestro punto de vista, el mundo en el que se establecen las relaciones de los humanos es el "mundo de la vivida" incluso las relaciones humanas que describe Levinas, aunque distinguimos y discernimos que la "epifanía del otro" sea una manifestación extraordinaria al mundo fenoménico.

[167] *Cfr*. Levinas, *Humanismo del otro hombre, Op. cit.*

[168] *Cfr*. Kant, *Crítica de la razón pura, Op. cit.*

[169] *Cfr*. Kant, *Crítica del Juicio*, tr. Manuel García Morente, Madrid, Tecnos, 2007.

[170] Que es el caso de Platón, de Husserl y de Kant en sus diferentes variantes.

[171] Ese es el caso de Heidegger, quien ve la posibilidad de acceder al sentido del Ser desde la "disposición afectiva" existencial de apertura en el estar siendo del *Dasein* mismo. (*Cfr*. Heidegger, *El ser y el tiempo*, *Op. cit.*; *Id*., *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, tr. Alberto Ciria, Madrid, Alianza, 2007.)

Levinas considera que la verdadera "revelación" se da en la acción para con el otro humano, en la relación intersubjetiva. Es en la acción desinteresada, para con el otro, en la que se "muestra" el sentido del Infinito, el ser de la unicidad, ser de lo Uno —que está más allá de la contradicción ontológica del ser y el no-ser— en unión con la contingencia de la libertad humana.

Para muchos filósofos, en especial para los fenomenólogos de finales del siglo XIX y todo el XX, el ser de la multiplicidad y de la apariencia es el modo fundamental del ser que hace accesible la esencia misma del Ser en la misma fenomenalidad de éste. Pero para Levinas no. Para Levinas, al igual que para Platón, el aparecer y la apariencia engañan al espíritu que está en la búsqueda del conocimiento esencial, en la búsqueda de la verdad. Pero también, considera, que la inteligencia reflexiva engaña al sujeto, convirtiendo todo aquello que piensa en representaciones. Y vale decir que para Levinas a diferencia de Platón, la verdad fundamental sí se genera en el mundo de lo sensible, pero en la sensibilidad de la corporeidad ética, aquella que tiene que ver con el sentimiento moral y en un desgarrón de dicho mundo sensible.

Por tanto, en dicha alteridad base, en el *heterotes*, en el "ser otro", en el mundo de la multiplicidad y de la presencia, para Levinas, no se muestra el sentido unívoco de lo Uno del *Parménides* de Platón[172], pero ahí se apoya para poder consistir en «una salida de la totalidad del Ser». Para Levinas en el plano del ser de la multiplicidad, sin más, no se muestra el sentido unívoco de lo Uno, pero queda un resquicio, una ranura, que puede ser incluso un oasis que se instituye en la relación humana. Decimos esto, teniendo en cuenta, por nuestra parte, de que aunque no queramos formamos parte del ser de la multiplicidad, vivimos en esa visibilidad. Y de alguna manera, es notable que Levinas no sea ingenuo en ese sentido. En Levinas, dentro del desierto de la multiplicidad, pero a la vez fuera, queda resguardo un oasis, éste se engendra en las relaciones humanas, ahí en el nivel intersubjetivo[173] asimétrico, ahí en el "entre-tiempo" interpersonal[174].

[172] *Cfr*. Platón, *Parménides,* Buenos Aires, Inter-América, 1944.

[173] Decimos esto, de esta manera, teniendo en nuestro horizonte de comprensión las nociones de "oasis" y de "desierto" de Hannah Arendt, con quien coincide Levinas en el sentido en que es en las relaciones intersubjetivas, donde se muestra la "orientación fundamental". Ambos autores ponen en relieve la

Ahí en ese ámbito, considera Levinas que sí es posible acceder a la unicidad de lo Uno, al *sentido en/de alteridad* del Infinito. Porque el ser humano lleva la huella, la marca, la fuerza de lo Uno, él mismo es ~~*signo*~~ de la esencia del *Infinito*, lleva su esencia, su "eleidad". La alteridad del otro, que "muestra" en su proximidad al yo, tiene la fuerza de aquello que se resiste a ser identificado, a ser encapsulado en la formalidad de la identidad. La alteridad del otro tiene la fuerza del ~~*Sentido*~~ del *Infinito*, de ese sentido unívoco que es la «orientación» esencial para el ser humano. ~~*Sentido*~~ que se "muestra" en sí, en su esencia a través de la alteridad del otro, en la forma de "rostro". Ese sentido es el principio esencial de lo Uno al menos para Platón y Plotino[175], en quienes pudiera tener implicaciones sustanciales, pero a diferencia de ellos en Levinas esa esencia no es una sustancia, sino una relación, está más allá de la esencia.

Con esto estamos poniendo en relieve que la "alteridad del otro humano", que se presenta en forma de "rostro", no muestra el sentido de la alteridad del ser (*heterotes*) sino el sentido de la «alteridad del Infinito», o sea, el sentido unívoco de lo Uno y no el sentido equívoco, o podríamos decir "multívoco", del "ser-otro" (ese ser que provoca la multiplicidad de los entes) que corresponde al mundo de la pluralidad de los seres y, a la dimensión de aquella significación que comporta la idea de que el ser se dice de muchas maneras, misma que proviene de Aristóteles[176]; pero tampoco, la alteridad del prójimo, muestra el sentido del ser-en-sí que es también unívoco ya que éste es un sentido, sí unívoco, pero de la Identidad, de la Mismidad del Ser y no del ámbito de la alteridad del Infinito que comporta un sentido unívoco pero como decíamos bajo la fórmula de la *unidad en y de la alteridad*.

---

alteridad humana en contraste con la alteridad de la "facticidad" aludiendo a Heidegger ambos en cuanto a la neutralidad del ser. Aunque divergen por supuesto en cuanto a la concepción del "pluralismo originario". (*Cfr*. Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997; Levinas, "¿Es fundamental la ontología?", en *Entre nosotros, Op. cit.*)

[174] *Cfr.* Levinas, *El tiempo y el otro*, *Op. cit.*

[175] *Cfr*. Plotino, *Enéadas*, tr. Jesús Igal, Madrid, Gredos, 2002.

[176] Aristóteles, *Metafísica,* intr. Francisco Larroyo, México, Porrúa, 2007.

Conclusiones

Así vamos viendo que la filosofía de Levinas no es pre-reflexiva, ni originaria como lo es, por ejemplo, la filosofía de Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty, que se circunscriben al ámbito de la pre-comprensión (lo pre-teorético, ante-predicativo y pre-objetivo) que es posible sólo por el simple *acontecimiento* de "estar arrojado en el mundo". Y que Levinas no pretende a partir de la "pre-reflexión" que consiste en ver al mundo sin prejuicios instituidos, en estado naciente. La filosofía de Levinas no se desliza ni por la vía de la pre-reflexión, ni de la post-reflexión (postre-reflexión), o de la "sobre-reflexión"[177] como lo propone Merleau-Ponty. Simplemente, Levinas no camina por la vía de la reflexión. Ni aunque la reflexión la efectué una conciencia en "apertura" o "encarnada" como es el caso límite de Heidegger (quien también elige una vía irreflexiva, de la afectividad pero de la afectividad de la angustia existencial, que pone al *Dasein* en la disposición de empuñar el sentido de su existencia, pero en un sentido puramente ontológico no ético).

Aunque cabe señalar que Levinas sí conserva de las filosofías de la reflexión el aspecto de la «evidencia», pero es una evidencia que no atestigua la conciencia del yo sino que el otro se la dona desde su alteridad en una actitud de amor infinito. La evidencia de Levinas no es captada en el plano sensible (aunque tiene su apoyatura en éste, como decíamos) ni en el inteligible pensados desde la conciencia del yo, sino en una «relación infinita», basada en una «actitud sin reflexión», que se abre en la espacialidad del "entre-tiempo" intersubjetivo. Podemos decir, en la "abertura" trascendental que se abre en el momento de choque entre dos alteridades subjetivas, en el que se muestra el sentido de la alteridad de "lo infinito", que viene a ser el sentido, la «orientación» fundamental de los seres humanos, en la existencia espacio-temporal, social-histórica en tanto que acontecimiento

[177] La "sobre-reflexión" en Merleau-Ponty es una reflexión radical. "La reflexión radical es la que se apodera de mí cuando estoy a punto de formar y formular la idea del sujeto y del objeto, pone al descubierto las fuentes de estas dos ideas, es la reflexión no sólo operante, sino incluso consciente de sí misma en su operación. […] La terea de la reflexión radical, eso es, de la que quiere comprenderse a sí misma, consiste, de manera paradójica, en volver a encontrar la experiencia irrefleja del mundo, para situar de nuevo en ella la actitud de verificación y las operaciones reflexivas, y para hacer aparecer la reflexión como una del as posibilidades de mi ser." (Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, *Op. cit.,* p. 234; 256.)

fundamental, en tanto que estar arrojados al mundo, pero siendo unos con otros de manera posicionada no-neutra, siendo "seres-para-el otro", que para ser comprendida por las facultades humanas y no reducida a una identidad cualquiera, únicamente puede ser posible a través del "sentimiento ético".

En esa atmósfera, en esa dimensión se da la «evidencia viva, intersubjetiva» de la verdad en sentido "intra-moral"[178] se dibuja la teoría de la alteridad en Levinas. La característica esencial de dicha evidencia únicamente se obtiene de manera vivida y su "luz" es inefable, o por lo menos, no tiene equivalencias conceptuales ni referencias a las medidas de la "res extensa"[179]. Se traduce en la comprensión humana como el sentimiento moral de "hacer el bien" y en cuanto a expresión, como decíamos no se puede traducir en términos ni del lenguaje ni del pensamiento, sino únicamente en la forma de las acciones: fundamentalmente como la acción de servicio desinteresado al otro, ese es el lenguaje pre-originario para Levinas, ese es el Decir, la comunicación pura[180].

Para comprender con mayor nitidez la perspectiva filosófica de Levinas, respecto del problema de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión, sigamos viendo algunos otros elementos importantes de su *vía irreflexiva* y tratemos de comprender su postura filosófica a través de la articulación de aquello en lo que podría consistir su método, a sabiendas de que su planteamiento ético no puede explicarse mediante ningún formato reflexivo, es decir, bajo ningún método, pero en este caso sirve para hacer más comprensible la vía de la ética y la filosofía de Levinas.

[178] Hay un texto de Nietzsche, como decíamos, que viene en un sentido completamente contrario a la verdad desarrollada por Levinas. (*Cfr.* Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, *Op. cit.*)

[179] *Cfr*. Descartes, "Meditaciones metafísicas", en *Descartes,* intr. Francisco Larroyo, México, Porrúa, 1976, pp. 41-90.

[180] Levinas, "Lenguaje y proximidad", en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger, Op. cit.; Id., Sobre Maurice Blanchot*, *Op. cit.* [Una edición aparecida en Fata Morgana en 1972]; *Id.,* "Lo dicho y el Decir", en *De otro modo que ser o más allá de la esencia, Op. cit.*, p. 86-88; *Id.* "Manera de hablar", en *De Dios que viene a la idea*, *Op. cit.*, pp. 231-234. [Un texto de 1982; un artículo de 1980]

3. El método de la ética.

La vía de la alteridad del prójimo

"¿Filosofar es descifrar en un palimpsesto una escritura oculta?"[181]

Emmanuel Levinas,

Humanismo del otro hombre

a) La pregunta fundamental de la filosofía de Levinas

El punto clave, la llave hermenéutica, para comprender en su núcleo la filosofía de Levinas es el esfuerzo filosófico de querer juntar la univocidad del sentido de lo Uno con la equivocidad de la libertad humana, desde y en el seno del Ser. Dicha reunión se da, en el Infinito, que es la "excedencia" —que se inaugura en la relación humana, relación de la proximidad del prójimo y el yo— con la que se logra la salida del Ser[182].

Parece pensar en serio el problema de las antinomias kantianas e ir más allá de Kant. La piedra angular de su pensamiento es la "proximidad de la humanidad del otro"; es la relación entre el yo y el otro, al interior del Ser, donde se da la unión del deseo humano (la libertad) con la unicidad de lo Uno (la necesidad, que será comprendida como "responsabilidad"). Lo que nos coloca a todas luces en un problema ético, pero que implica pensar las cuestiones fundamentales de la filosofía, como las cuestiones del Ser y

[181] Levinas, *Humanismo del otro hombre, Op. cit.,* p. 128.

[182] "Ser" que él redefinirá, saliendo, yendo más allá de Éste, hacia "lo infinito". Lévinas está preguntando por una orientación "en el ser" en la que se une la unicidad de lo Uno con la contingencia de la libertad humana. Levinas reconoce que estamos en el Ser, en la existencia, y la salida de Éste, tiene que estar apoyada en el Ser mismo, si no, no habría salida. Es en la relación humana en donde se encuentra la puerta y la llave hacia el "infinito"; en ella, se comprende la unicidad de lo Uno, el Deseo Infinito que se une así con el deseo humano. (*Cfr*. *De la evasión, Op. cit.; Id.,* "La filosofía y la idea de lo infinito", en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger, Op. cit.,* pp. 237-254.)

las preguntas por la verdad. Pero ve la necesidad de ir más allá de la ontología, de la epistemología e incluso de la fenomenología[183].

Levinas expresa, en la entonación de la siguiente pregunta, el núcleo básico de su filosofía: "¿(n)o es, entonces, posible concebir en el ser una orientación —un sentido— que reuniría la univocidad y la libertad? He aquí al menos el objeto del análisis que emprendemos."[184]

En el mismo sentido del vuelo del canto interrogativo anterior, Levinas se cuestiona de la siguiente forma —teniendo además en su horizonte de comprensión el modo de proceder de la tradición filosófica de occidente (a la que caracteriza con el mito de Ulises[185]) y la desorientación que provocó a las sociedades europeas debido al exceso de significación, en todos los sentidos, que es el punto clave por lo que se provocó por la crisis imperante de su época, el nihilismo europeo—, pregunta Lévinas: ¿es acaso necesario renunciar a la vía de la reflexión?, "¿[…] es necesario renunciar al saber y a las significaciones para volver a encontrar el sentido? ¿Es necesaria una orientación ciega para que las significaciones culturales tomen un sentido único y para que el ser vuelva a encontrar unidad de sentido?"[186]

Su respuesta es afirmativa. Pero tiene la certeza, de que para encontrar el sentido, no es vía correcta una orientación ciega, instintiva e irracional, sino una orientación "lúcida" y crítica, donde se reuniría la unicidad de lo Uno (lo necesario, lo unívoco) con la libertad humana (lo contingente, lo múltiple)… efectuándose así una salida del Ser pero apoyados

[183] No estamos de acuerdo con interpretaciones que hacen ver a Levinas como un fenomenólogo. Sin duda, podemos decir, su nacimiento filosófico se debe a Husserl y a Heidegger, pero después de la experiencia de la segunda guerra mundial, se separa rotundamente de las tesis básicas de la fenomenología. Su filosofía ética parte como un rayo a la fenomenología; su ética no sólo se instaura en la salida del ser (de la ontología), sino en la salida del fenómeno (de la fenomenología). (*Cfr*. Tania Checchi, *Sentido y exterioridad: un itinerario fenomenológico a partir de Emmanuel Lévinas, Op. cit.*) Enrique Dussel, insiste en el punto del paso de la ontología —con todo y su método fenomenológico— a la ética de Lévinas, fórmula que asume él para su filosofía, pero que aplica, a su manera, y por su propio sentido de responsabilidad, para pensar la realidad problemática de los latinoamericanos. El despertar ético de Enrique Dussel se da cuando lee *Totalidad e infinito* (1961), pero su obra en la que se refleja, ya con toda su fuerza, dicho despertar es en *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tomo II, Argentina, Siglo XXI, 1973.

[184] Levinas, "La significación y el sentido", en *Op.cit.,* p. 49.

[185] *Cfr*. Homero, *La Odisea*, intr. Luis Alberto de Cuenca, España, Akal, 1998.

[186] Levinas, *Humanismo del otro hombre*, *Op. cit.*, p.49.

en Él. Levinas ve que es necesaria una «racionalidad ética»[187]; una sabiduría en el amor, más que un amor a la sabiduría.[188] En este sentido, propone más un logos[189] ético del mundo, que un logos estético del mundo[190].

Es pertinente adelantar, que para Merleau-Ponty el problema es planteado de manera distinta: él se pregunta por la reunión de la identidad del pensamiento (el "Para-sí") con la contingencia del Ser [que es del ser en su alteridad o la alteridad del Ser][191] (el "En-sí", que él pone, al interior, en la contingencia del mundo)[192]. Pero en su caso, el ser, como *ser en el mundo vivido por la subjetividad encarnada en él*, ser de la "carne", (lo otro del "ser-en-sí", o más bien, el ser-en-sí *encimado*/*empalmado*/*mezclado* con el "ser-otro", es decir, ser en tato que Devenir[193], en tanto que ser-en-el-mundo[194]). A Merleau-Ponty no le preocupa la reunión de la unicidad de lo Uno (aquello fuera del Ser) con la contingencia de la libertad humana —que en el caso de Levinas la libertad del yo está irremisiblemente tendida-atendiendo al otro. Sino que más bien le preocupa la reunión del pensamiento de la conciencia con el sentido del Ser. [195] Reunión que encuentra, por la vía de la pre-reflexión en la "percepción"[196], más tarde en la "Carne"[197].

Ahora bien, en Merleau-Ponty, a pesar de que se sienta en el suelo de lo plural, también hay la procuración de la univocidad de la pluralidad pero desde la inmanencia del mundo de la percepción, sin salir de él. Es unicidad trascendental que se da en el plano de inmanencia, en el campo de la percepción, trascendencia que los filósofos referidos antes

---

[187] *Cfr*. Levinas, "Una nueva racionalidad", en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otros, Op. cit.,* pp. 79-83; *Id*., "Hermenéutica y más allá", en *Op. cit.,* pp. 85-97.
[188] *Cfr*. Levinas, "De la unicidad", en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, *Op. cit*., p. 219-228.
[189] Podemos decir incluso un «logos agrietado», un más allá del logos o un "de otro modo que logos".
[190] *Cfr*. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción, Op. cit.*
[191] En este punto es parecida la visión de la alteridad de Merleau-Ponty a la de Levinas, sólo que Merleau-Ponty no va más allá del Ser, sino que piensa radicalmente al Ser *en su alteridad*.
[192] *Cfr*. Alphonse de Waelhens, "Una filosofía de la ambigüedad", en Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, tr. Enrique Alonso, Buenos Aires, Hachette, 1957. [Una obra de 1942]
[193] Heráclito, "Fragmentos filosóficos", en *Los presocráticos*, *Op. cit.,* pp. 237-274.
[194] *Cf*r. Heidegger, *El ser y el tiempo*, *Op. cit.*
[195] *Cfr*. Emmanuel Ferreira, "Merleau-Ponty: filósofo de la alteridad", en Mario Teodoro Ramírez (coord.), *Merleau-Ponty viviente,* España, Anthropos, 2012, pp. 45-65.
[196] *Cfr*. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción, Op. cit.*
[197] *Cfr*. *Id. Lo visible y lo invisible*, *Op. cit.*

han denominado "inmanencidad",[198] llevando la idea de Merleau-Ponty hasta sus últimas consecuencias.

En fin, esta referencia al planteamiento de Merleau-Ponty es sólo para ir teniendo en mente el contraste y distinción entre estas dos filosofías. Pero valga tenerlo en nuestro horizonte de comprensión para cuando abordemos la segunda parte de nuestro trabajo dedicada a Merleau-Ponty.

Por lo pronto, contengamos lo anterior en nuestro recuerdo comprensor, así como también lo siguiente. En Levinas la reunión fundamental y fundante va de la alteridad del otro a la identidad del "infinito" (identidad que como decíamos no es la unidad de lo diverso en la síntesis, sino que es una unidad en deshacimiento, una unidad de/en alteridad). Mientras que en Merleau-Ponty dicho "religar" va de la identidad del yo —aunque más bien es: de la alteridad del yo pero sin salir de la subjetividad, en tanto que es desde el "cuerpo" (que no es pura identidad pero tampoco pura alteridad: digámoslo así, la unidad del yo es un entrelazamiento de alteridad-identidad, es un "quiasmo"[199] entre éstas)— a la alteridad de la "Carne", (la contingencia del ser) —que es a la vez una identidad/unidad, una plenitud de "presencia vivida". Ya iremos viendo como el planteamiento de Merleau-Ponty diluye los términos que se generan bajo la fórmula de la identidad y las inferencias lógicas, mostrándonos un "pensamiento viviente" que se da en la interacción entre el mundo y el hombre, un pensamiento de alteridad más que de identidad, o digamos una *filosofía de la pre-identidad.*

El problema esencial del diálogo entre Merleau-Ponty y Levinas, que estamos presentando, podría comprenderse bajo el siguiente esquema:

1) Levinas se pregunta: ¿cómo podemos unir la univocidad de lo Uno con la contingencia (multivocidad) de libertad humana, en el seno del Ser? Para pensar esta cuestión elige la vía irreflexiva, elige un camino ético. Su respuesta será: en la cuasi-experiencia de la alteridad del prójimo, vivida en la proximidad, en la que se abre (se excede) el Infinito. El modo, es una salida de sí del yo, a la proximidad del prójimo, pero

[198] Término filosófico usado para distinguir la trascendencia que se establece dentro de los límites del campo de la inmanencia. Citado por Mario Teodoro Ramírez en *Humanismo para una nueva época*, *Op. cit.*
[199] *Cfr*. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible, Op. cit.*

no desde la iniciativa del yo, sino desde una pasividad radical o más allá de la pasividad, es decir, por virtud del otro. La respuesta es en el Infinito: en una síntesis "sin identidad". Su planteamiento es ético.

2) Merleau-Ponty se cuestiona: ¿cómo podemos unir la equivocidad de la contingencia del Ser, o el Ser de la contingencia, con la univocidad de la identidad del pensamiento que es a la vez alteridad del yo (porque es cuerpo)? Para contestar a dicha pregunta Merleau-Ponty elige una vía radicalmente reflexiva, que es pre-reflexiva y casi irreflexiva o más bien sobre-reflexiva. Porque para Merleau-Ponty en la subjetividad se unen alma y cuerpo, y ese quiasmo tiene una comunicación pre-discursiva con la exterioridad del mundo. Su respuesta es: en la experiencia percepción, en la mirada, que es visibilidad e invisibilidad, que es "Carne". En la que se unen tanto los otros humanos como todas las cosas y todos los otros seres del mundo de lo existente. El modo, es una entrada correcta en sí del yo, una interiorización originaria que es un salir, o más bien, un converger con la exterioridad del mundo. Su planteamiento es fenomenológico.

b) La vía correcta

Entonces, siguiendo con la exposición de Levinas, preguntamos, por el momento, a la sombra de las anteriores cuestiones de Levinas: ¿cuál es la vía correcta para acceder al sentido de lo Uno (que es la *Unidad* máxima del *Afuera* de la subjetividad) desde la contingencia de la libertad humana (que es la alteridad más cercana a la identidad de la subjetividad, puesto que la libertad es la vivencia de la alteridad del "ser-otro" desde la interioridad de la subjetividad; que es, a su vez, el modo de ser existencial más íntimo en relación con la contingencia del mundo)?. Preguntamos: ¿cuál es la vía correcta para encontrar el "*sentido* sin identidad"?, también nos cuestionamos ¿qué tipo de irreflexividad no es ciega ni irracional?

La vía correcta, más allá del saber y la significación representativa del ámbito de la identidad, para Levinas es la vía de la "alteridad del otro". Vía irreflexiva pero no irracional, sino crítica y por ende lúcida. Tan radical en su crítica, al grado de ser el sostén,

por supuesto no sustancial, de la experiencia ética. Es ahí donde vemos, nosotros, en el planteamiento de la alteridad de Levinas, adelantando un poco las líneas de nuestra propuesta, el obrar de una "racionalidad otra", que es racionalidad a pesar de su irreflexividad. La racionalidad de Levinas es una "racionalidad valorativa" que piensa el valor, pero no desde el yo, sino desde el otro en su alteridad o desde la alteridad del otro, y de una manera no reflexiva, sino al estilo del *pragma*, de la acción, que se coloca más allá de la praxis, más allá de la dialéctica teoría-praxis. La vía de la alteridad de Levinas consiste en un «movimiento vivencial intersubjetivo» en donde el yo sale de sí hacia el otro, pero por la interrupción sorpresiva del otro y en la operación de una pasividad radical del yo.

Movimiento, que es la "coordenada fluida" en la que podemos encontrar sentido, y no cualquier sentido, sino ese donde se reúne la univocidad de lo Uno con la equivocidad de la libertad humana. Dinámica de encuentro entre necesidad y libertad. Punto fluido de encuentro del *sentido sin identidad*. Movimiento de fuga en el que se comprende la *significancia* de aquello esencial que se resiste a la reflexión, más allá de la significación y de la verdad del saber, y más allá de hermenéutica ontológica y de la fenomenología intuicionista. Sólo en ese movimiento, que es un «pase ético», sólo en la «acción ética» es que considera Levinas que podemos, los humanos, ver «un sentido en el Ser que nos saque de su Totalidad», prescindiendo de la identidad del yo, prescindiendo de todo método de la identidad del yo (por ejemplo la epojé y la reducción eidética en Husserl), atendiendo a la alteridad del Infinito a través de la alteridad del otro.

Levinas sostiene que el *sentido sin identidad*, en cuanto "orientación", indica un impulso, un *movimiento*. Movimiento que la tradición filosófica de occidente siempre ha interpretado desde la mismidad del yo, sin salir auténticamente hacia el otro en su ser en cuanto tal; la tradición filosófica occidental ha reducido, afirma Levinas, todo "afuera" a la intelección de la subjetividad.

El tipo de irreflexividad por el que opta Levinas es un «movimiento intersubjetivo» en el que la subjetividad es movida por el otro y lo hace ir de sí hacia él, sin regreso al yo — bueno, aunque menciona que el regreso es inconsciente y es la posibilidad de un sí

mismo—. Aspecto que le criticaremos, pues consideramos que a Levinas le hizo falta precisar los detalles del movimiento de regreso, y es que, aunque no le haga mucho aprecio a esa etapa del movimiento —debido a su intención de realzar o enfatizar la salida del yo hacia el otro, por virtud del *Deseo* del otro, como la clave para un cambio de dirección en la idea de "lo humano"— el regreso es la posibilidad en la que se conforma el "sí mismo" del yo, que ya no es un yo egoísta, sino uno altruista y, ese es el punto neurálgico, creemos nosotros, para comprender a cabalidad la fundamentación de su humanismo del otro hombre en Levinas y, por cierto, no explicado con suficiencia, desde nuestro punto de vista, por Levinas.

A la acción del movimiento de la alteridad del otro, Levinas le denomina "Obra" y, ésta tiene una finalidad, pero su finalidad no es histórica no pertenece al orden del acontecimiento: no tiene ni principio ni fin en el orden temporal, ni tampoco tiene un sentido, en el orden de aquello por el que se hace algo. Nos recuerda Levinas que la orientación que nos permite encontrar el *sentido sin identidad* no es histórica, sino que ésta supera a la equivocidad del sentido de lo histórico, lo cultural y lo fenoménico. Nos advierte que la finalidad de la Obra no se reduce ni siquiera al "ser-para-la-muerte"[200] de Heidegger, el cual se queda dentro de los límites de las disposiciones de la subjetividad (el *Dasein* es subjetividad aunque sea subjetividad en apertura)[201], sino que ésta es incluso "para-más-allá-de-la-muerte"[202]. La finalidad de la Obra se orienta para un tiempo más allá de la personal muerte del yo, se perfila hacia un tiempo que sería sin mí, se dirige a un ser que está después de mí. Es un entre-tiempo intersubjetivo, que se distingue del tiempo de la duración del yo de Bergson[203]. La finalidad de la Obra es un pasaje al tiempo del otro, es alcanzar el tiempo trascendental absoluto; tiempo que el yo, en la alteridad

[200] *Cfr*. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo, Op. cit.*
[201] *Cfr*. *Idem.*
[202] *Cfr*. Levinas, *Humanismo del otro hombre, Op. cit.*
[203] *Cfr.* Bergson, "La evolución creadora", en *Obras escogidas*, tr. José Antonio Miguez, España, Aguilar, 1963.

del otro, traduce como tiempo de servicio al otro, como cuidado, atención y responsabilidad para con el otro[204].

La Obra es el impulso generoso del yo hacia el otro; es lo que Levinas llama la «juventud radical»: "juventud que es ruptura del contexto, ruptura del fenómeno, palabra que corta, palabra nietzscheana, palabra profética, sin estatuto en el ser pero con apoyatura, pero sin arbitrariedad, porque sale de la sinceridad, es decir, de la responsabilidad misma por el otro."[205] Y aclara Levinas que no es un impulso optimista, que tiene que ver con el estado de ánimo, sino que es un "impulso" que está íntimamente relacionado con la significancia del Uno, más allá del ser y del no ser, es "impulso" que lleva el sí mismo del Deseo del Infinito, es un *Decir* que no se consume en lo *Dicho*. Es la posibilidad de que surja lo nuevo, lo nunca visto, lo que sorprende, lo impensado; es ese Decir nuevo que lleva consigo la huella de la bondad más alta, la de la rectitud de lo Uno.

Levinas señala brillantemente cómo la vía reflexiva de la conciencia no alcanza, no da de sí, para llegar al encuentro del sentido de lo Uno en su alteridad en su cruce con libertad humana. La conciencia intencional que planteaba Husserl, la cual recurre al proceso de la Reducción fenomenológica para alcanzar el sentido esencial de las cosas, tiene que ser superada por una "conciencia relacional", conciencia no intencional, que antes que ser "conciencia de"… es "conciencia en relación con lo verdaderamente en persona". Levinas descubre que para "conocer" el sentido de la unicidad de lo Uno, desde la libertad humana, es más fundamental el "ser relacional" de la conciencia, que la "intencionalidad" de la misma. Así podemos hablar, más que de una intencionalidad fenomenológica de la conciencia, de una "relacionalidad" ética de la conciencia como la vía correcta para acceder al sentido de lo Uno, desde lo propio de lo humano, que se tiene en la experiencia ética que engendra al *Infinito*.

[204] Levinas en *El tiempo y el otro* plantea la tesis de que el tiempo, en su trascendencia, es la relación misma con el otro, sostiene que el tiempo no remite a un sujeto aislado. *Cfr*. Levinas, *El tiempo y el otro, Op. cit.*
[205] Levinas, "Sin identidad", en *Humanismo del otro hombre, Op. cit.,* pp. 134-135.

c) Respuesta a la pregunta fundamental: el infinito

Entonces, ¿cuál es el sentido (la orientación fundamental) que une a la univocidad de lo Uno con equivocidad de la libertad humana, para Levinas? Ese sentido es el *sentido sin identidad*: el *Infinito*. Valga aclarar que para Levinas, en la dinámica ética, el "infinito" sólo es pregunta y no respuesta. El "infinito" se abre como *excedencia* en el seno de lo finito, a través de la alteridad del otro—el cual cumple la función que realiza la "Carne" en Merleau-Ponty, pero éste en una tesitura distinta (en el registro de una trascendencia absoluta más allá del Ser) —. En Levinas, el "infinito" es *Deseo*.

Sostiene Levinas: "(l)o infinito es alteridad inadmisible, diferencia absoluta en relación a todo lo que se muestra, se señala, se simboliza, se anuncia y se rememora, en relación a todo lo que se presenta y se representa y, en esa medida, «contemporiza» con lo finito y con lo Mismo. […] La relación con lo Infinito no es conocimiento sino proximidad que preserva la desmesura de lo que no puede ser englobado y que aflora. Es Deseo, es decir, precisamente un pensamiento que piensa infinitamente más de lo que piensa."[206]

El *Deseo* que se abre en el "infinito" es una excedencia[207]. Esa concentración de lo incontenible, se expresa en el yo como un "deber" que sobrepasa tanto las fuerzas de la voluntad del yo, como las fuerzas del ser de la contingencia y de lo múltiple y en general del Ser. Es un poder que desborda a lo finito. Ese "deber" no pide consentimiento, es subversivo y no obedece ni a causas ni efectos ni tiene principio ni fin, es infinito. Por ello, Levinas considera que es un "mandamiento" que viene de lo intemporal y que se da "an-árquicamente" y traumáticamente. "Venido sin dejar opción, venido como elección en la que mi humanidad contingente se hace identidad y unicidad —dice Levinas—, por la imposibilidad de sustraerse a la elección."[208] La unicidad en este caso, y así cuando a ello se refiera, es la situación en la que el yo comprende del *Deseo* de "lo infinito" como el

[206] Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, *Op. cit.*, 2001, p. 75.
[207] *Cfr*. Levinas, *De la evasión, Op. cit.*
[208] Levinas, *Humanismo del otro hombre*, *Op. cit.,* p. 15.

mandamiento de una acción que sólo él puede realizar y nadie más, nadie lo puede sustituir en el mandamiento de cuidado del prójimo.

Desde la perspectiva de Levinas dicho llamado ético se inaugura en el *Infinito* que se abre (excede) través de la proximidad de la alteridad del otro. De tal suerte que la llamada del otro al yo le viene sin dejarle opción. Y en dicha proximidad se da una comunión.

Esto se debe a que el otro participa de la esencia-in-esencial del *Infinito* o mejor dicho a que el otro hace posible la abertura del infinito; el infinito se engendra en la relación intersubjetiva. La concentración de la incontenible *significancia del Infinito* se expresa en el otro humano y se concibe irreflexivamente como "deber" ético, pero es esencialmente "sentido", antes que todo, antes que ser cualquier cosa.

La expresión del *Infinito*, para Levinas, es "sentido" y el otro hombre, el prójimo, antes de ser cualquier cosa ante el yo, antes de toda representación, es "sentido". "El otro" es un sentido viviente que lleva la huella o es la huella del *Infinito*.

En la tonalidad de estos intervalos, fluye eso irreflexivo que se resiste a la reflexión para Levinas. Ese es el sentido de lo irreflejo que se resiste a la reflexión. Lo que se resiste, es lo trascendente a la subjetividad, es lo "absolutamente otro" que nunca se convierte en un contenido de la conciencia del yo. Es dicha "resistencia" la misma que llama a cumplir el mandato ético de ser responsable del otro.

Es en este escenario que el *sentido sin identidad de lo Uno*, por virtud del deseo del otro, a través de la comprensión moral, logra unirse a la contingencia de la libertad del yo, en el *Deseo del Infinito* ("deseo sin defecto" dice Levinas usando las palabras de Valéry). La idea de "lo infinito" es deseo.

En la relación entre el yo y el otro se une la identidad máxima (unidad sin identidad) de lo Uno con la alteridad mínima de lo múltiple, se unen a través de la acción benévola y benéfica del yo para con el otro. En la "proximidad del otro", hacia el yo, es donde se actualiza la llamada del *Infinito* que manda a proteger y a cuidar al otro; así se logra, según Levinas, que la humanidad contingente alcance la necesareidad del *Infinito* a través de la acción ética; así se consigue la «orientación» fundamental, el *sentido del Infinito*, que traspasa el sentido producido por la dialéctica "ser" y "no-ser" y desflora cualquier

significación elaborada en la dialéctica "sentido" – "sin-sentido", y es esta orientación la que salva a los seres humanos del absurdo, la indiferencia, la desesperación, la crueldad; del escepticismo, la idolatría, del dogmatismo y del nihilismo.

El mandato del otro viene de la "voz" de lo Uno, que se presenta como el ardor del Deseo del Infinito, que se presenta en el habla del otro *como el propio sonido de la voz sin sonido*, sin eco físico, *pero con una reverberación metafísica* que se anida en el corazón de los seres humanos y que jala hacia la acción ética (del Bien) del yo para con el otro. Es la escritura que no se puede escribir; el decir que es pura comunicación. Es el signo sin figura ni presencia, sin la formalidad de los signos. En la comunicación es el propio mensajero el que es el mensaje, no hay separación ni pérdida, es el mismísimo *Infinito* en persona en su propio "heme aquí" el que se expresa, en el yo, como la convicción de que "nadie puede responder en mi lugar". Es la pura comunicación[209] sin fonética. Es la pura ética.

Para Levinas, en ello radica la respuesta a la pregunta por la «orientación» que une la necesidad de la trascendencia absoluta de lo *Uno* y la contingencia de la inmanencia de la subjetividad. "Descubrir en mí esa orientación es identificar el Yo y la moralidad. El Yo ante Otro es infinitamente responsable."[210] Dicha orientación es el acto mismo de la conversión del yo a un sí mismo en la vivencia del "infinito".

Pero es importante remarcar que es en la relación humana, en la relación entre el yo y el otro donde se "actualiza" (sin agotarse en el acto) el *Infinito*. De hecho, Levinas llama "infinito" a la *relación* misma entre el yo y el otro. Sostiene hablando de la irrupción del otro al campo vital del yo: "(a) causa de este acrecentamiento inasimilable, a causa de este *más allá*, hemos llamado a la relación que une el Yo y el Otro idea de lo Infinito."[211] El "infinito" es esa relación, es la relación, es relación. Relación que no es complementación, embonamiento, empalmamiento (como en el caso de Merleau-Ponty), sino más bien es desajuste, inadecuación, desorden, des-equilibrio que no obstante provoca el sentido de rectitud, ético, en el yo.

---

[209] Levinas, "Lenguaje y proximidad", en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger, Op. cit.,* pp. 309-334.
[210] Levinas, *Humanismo del otro hombre, Op. cit.,* p. 63.
[211] *Idem.*

Asimismo, el "infinito" es aquello que está más allá de la idea de "infinito" y más allá de la idea de toda "relación intelectiva", es decir, más allá de todo concepto. Es aquello a lo que llegamos en el acto de pensar más allá de lo pensado, de pensar lo impensado, incluso más allá de lo impensado, porque más que pensamiento es deseo. Afirma Levinas, "(e)l Otro que provoca ese movimiento ético en la conciencia, que desajusta la buena conciencia de la coincidencia del Mismo consigo mismo, implica un acercamiento inadecuado a la intencionalidad. Esto es el Deseo: arder de un fuego distinto a la necesidad que la saturación apaga, pensar más allá de lo que se piensa."[212] Continúa el filósofo, "(l)a idea de lo Infinito es Deseo. Consiste paradójicamente, en pensar más que lo pensado conservándolo, así, en su desmesura, con relación al pensamiento, en entrar en relación con lo inasible. Lo Infinito no es un correlativo de la idea de lo Infinito, como si esta idea fuera una intencionalidad que se *realiza* en su "objeto". La maravilla de lo infinito en lo finito de un pensar es una subversión de la intencionalidad, una subversión de este apetito de luz que es la intencionalidad: contrariamente a la saturación en la que se apacigua la intencionalidad, lo Infinito desarma su Idea."[213]

Es relevante notar como la idea de lo "infinito" en tanto que idea —podemos decir— de "relación de", desarma a la idea y configuración de la intencionalidad husserliana que es ser "conciencia de", que también es relación pero de un noesis y un noema (procesos de la totalidad de la conciencia). En la idea de "infinito" no hay correlación entre noesis y noema. La idea de "infinito" no tiene correlato. En dado caso si se quiere pensar bajo la lógica del pensamiento de Husserl, será necesario decir que el "infinito" sería una "intencionalidad otra" que trasciende a las conciencias y que las une en su alteridad y diferencia, sería una intencionalidad que se realiza en la relación misma, ahí en el "entre", en el entre dos, aquí "entre nosotros"[214], *aquí entre nos*.

Es importante remarcar también en un tono sostenido que el *Infinito* no es una sustancia, sino una relación; es la "relación fundamental", la articulación primigenia y arcaica. Sólo que ésta no es una relación simétrica y contemporánea —como en el caso de

[212] *Idem*.
[213] *Idem*.
[214] *Cfr*. Levinas, *Entre nosotros, Op. cit.*

Merleau-Ponty—, sino que es asimétrica y diferida —aunque vamos a ir viendo al final como en la relación fundamental, en la "carne", de Merleau-Ponty también lo asimétrico, lo diferido y incomposible entra en juego en su articulación. Si lo pensamos en términos de visión, no es "tele-visión" (visión a distancia de manera simultánea), sino que es visión a destiempo, una visión diacrónica, es decir, que se produce en momentos distintos, es visión diferida. El *Infinito* (la "carne") de Levinas es una relación de sí a sí, pero que atraviesa al conglomerado de las relaciones de la multiplicidad. Es relación de sí a sí, que va y viene infinitamente, y que en su ir y venir atraviesa a la multiplicidad de lo ente, a la existencia, al acontecimiento, al devenir, que sale de "sí" y atraviesa a la multiplicidad pero siempre regresa a "sí", puro y sin mancha. Teniendo como punto de origen o surgimiento la relación humana.

Si pensamos la idea de "carne" (*Infinito*) en Levinas, a la manera en que Merleau-Ponty construye su concepto de *Chair*, cumpliría la misma función de unir y des-unir, pero mientras que en Merleau-Ponty sería el tejido compuesto de la multiplicidad de relaciones, dentro del cerco de la relación fundamental inmanencia-trascendencia que, desde el punto de vista de Levinas, forma una totalidad. A diferencia de ésta, la "carne" de Levinas sería la relación fundamental que se acciona de sí a sí, más allá de esa "totalidad fenoménico-ontológica" y que, sin embargo, nace en el seno de dicho tejido quiasmático inmanencia-trascendencia o quiasmo mundo sensible y universo del pensamiento, desde la "carne".

Ahora veamos el Deseo del Infinito en lo relativo a la *significación sin identidad* o s*ignificación en alteridad: significación ética.*

α) La significación esencial del Infinito

Ese sentimiento de rectitud ocurrido en el ser humano, es generado por la expresión del *Infinito*, que es una significación especial. Recordando que para Levinas el *Infinito* es expresión, es una expresión en sí; la expresión es su modo de ser. En este punto interpretamos que en Levinas la significación que se recoge y acoge, esa que se concentra

en la comprensión ética de las subjetividades, no es una significación "muerta", al modo de la representación, sino que es una "significación viva", al modo de la "presencia", de la "pre-esencia", que nunca llega a ser presentación. La significación ética de Levinas es más una significancia que una significación, es la significancia del infinito.

En el tenor del lenguaje, la significación del infinito, no es del ámbito de lo "Dicho", sino del "Decir"[215]. No es significación que se piensa por cuenta de la conciencia, sino una "significación deseante" que hace, por reacción, sin ser una reacción de la relación causa y efecto, pensar al ser humano en lo "inasible", en lo demasiado sutil para ser comprendido y recurrir al sentimiento moral para contenerlo en los límites de su poderío. No es saturación, es más bien "in-saturación". Por ello, *no es la idea del infinito la que señala hacia el infinito, es el ~~Infinito~~ que se derrama en la idea*. Y en virtud de esto, la idea del infinito se comprende bajo el sentimiento de rectitud y de altura.

Con esto, vamos viendo como en la filosofía de Levinas se va entrelazando el ámbito de la idea y la significación con el halo ético. Concentrándose en una *Sinngebung* ética. Esa donación de sentido ética, que no es significación sino significancia se da en el orden de lo personal, de la intersubjetividad, en la proximidad del prójimo, en su "rostro", que no es meramente la gestualidad de su expresión corporal, que no es pues "gesto", sino abstracción que enseña y "jala" hacia el infinito… hacia la altura. Decíamos que no es signo porque no señala o indica hacia, sino que "arrebata", absorbe, saca de sí —pero no en sentido extático— sin anuncio de retorno.

La significación ética de Levinas no es una significación ordinaria, sino que más bien es una *significación* extraordinaria —es la significación del Infinito—, tanto que tiene que echar mano de uno de los recursos más característicos de los filósofos, a saber, es el truco de hacer cambios en el términos para mentar la idea filosófica de aquello que no puede decirse en palabras exactas y ya instituidas. Por ejemplo el término *différance* de Derrida que parte del término de "diferencia" en francés (*différence*), quedando como decíamos: *différance*, con el que quiere designar a aquello que difiere de la diferencia misma, aquello que siempre está difiriendo de sí mismo. Así Levinas, podemos colegir, modifica el término

[215] *Cfr*. Levinas, *Sobre Maurice Blanchot*, *Op. cit.*

significación, inscribiéndolo como "significancia" (aunque dicho término a diferencia de la *différance* de Derrida, sí existe tanto en francés como en español) —o más bien se refiere a la significancia de la significación— y no se refiere, con ello, a la idea de "importancia" con la que esa palabra aparece en los diccionarios canónicos, sino que se refiere a una "significación" que no es del orden del lenguaje ni de los conceptos, es decir, una *significación sin identidad.* Con ello, Levinas se refiere a lo otro de la significación que, sin embargo, es una "significación otra" pero de un orden exterior al de la significación de los significantes, incluso exterior al orden, es la *significancia* del "desorden", pero más allá del "sin-sentido".

A modo de una comparación que nos sirva para comprender la "significancia" del *Infinito* de Levinas, válgasenos mencionar con brevedad algunos aspectos del contenido de la (*Différance*) de Derrida en relación a la significancia de la significación de Levinas. En cuanto a contenido, la Différance de Derrida, en relación con la alteridad del otro para Levinas, podemos decir que tienen el mismo sentido de ser fundamentalmente "aquello que difiere", en tanto que es no sólo "lo diferente", sino la diferencia en la diferencia; es "lo que se aplaza, nunca presentándose ni en cuanto significación ni en cuanto presentación en acto, es aquello que nunca se consolida en una "identidad", es la "no-identidad", pero que es "sentido vivo en movimiento". Es la "diferencia fundamental" que conceptualmente le rinde tributo a la Diferencia ontológica de Heidegger, porque es la diferencia sin fondo, sin fundamento, es el "entre", la "relación" entre el Ser y la Nada.

Afirmamos que la *différance* de Derrida tiene más o menos el mismo sentido que lo que quiere expresar Levinas con la significancia de la significación. Sólo que a diferencia de Derrida, la "diferencia fundamental", que como insinuábamos, es aquella que hace posible a la diferencia misma, para Levinas no se puede alcanzar o comprender sino es a través de la relación humana con el otro, sólo de ese modo de/que ser se alcanza, sin reducir a una representación de la totalidad de la conciencia el infinito de esa diferencia, de eso inabarcable e inagotable, incapturable, irrepresentable, indeterminado, escurridizo, etc.

Esto se debe a que Levinas considera que lo más cercano la "diferencia fundamental", sin pasar por la reducción de la conciencia, es el prójimo, es la humanidad del otro. Y es éste por su iniciativa exterior a la subjetividad, y no por la intencionalidad de la conciencia, es la que se le aproxima al yo invadiéndolo y mostrándole la "difer*a*ncia" en su alteridad desde la alteridad del prójimo, "enseñándole la "difer*a*ncia en su propia carne (aunque dicha carne, para Levinas, a pesar de ser la del hombre de carne y hueso haga referencia a una carnalidad metafísica, aunque no sustancial, que no se resume ni se reduce en la carnalidad física del hombre y, que tampoco es carnalidad ontológico-fenomenológica como la de Merleau-Ponty).[216]

La "diferencia fundamental" para Levinas al igual que para Derrida la "significancia de de la significación" o *significancia sin identidad*, pero mientras que para Derrida del sentido de la *Différance* es algo ontológico en tanto que exterior al lenguaje, pero también es algo "lenguájico" que se desliza entre los signos y, por ello, es interior al lenguaje mismo; para Levinas el sentido de la *diferencia fundamental* únicamente se puede comprender sin reducir a una presentación o representación en el sentido que se abre en la relación sujeto-sujeto. En este tenor, a diferencia de Derrida, para Levinas la significancia de la significación, el sentido del *Infinito* que no es ni ontológico, ni del orden del lenguaje sino de la exterioridad. Exterioridad tanto del mundo de la presencia en acto como del de las significaciones que constituyen cualquier esfera de comprensión intelectiva humana. Y por ello, sólo puede comprenderse humanamente a través del sentimiento ético. Para Levinas el sentido del *Infinito* es la *significancia* del sentido de la unión entre la unicidad de lo Uno y la libertad humana. Y ésta es aquello "irreflejo" que se resiste a la reflexión.

Con el término de "significancia" alude Levinas a una significación que nace desde un sentido viviente, desde ese sentido que nosotros hemos preferido tachar para no confundir con el orden de la significación y la representación: ~~*sentido*~~. Pero incluso este

[216] *Cfr*. Derrida, "La différance"*,* en *Márgenes de la filosofía*, Madrid*,* Cátedra, 1989; Heidegger, *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002; *Id., Seminario de Le Thor 1969*, Argentina, Alción Editora, 1995; Levinas, *Totalidad e infinito, Op. cit.*; Id., *De otro modo que ser o más allá de la esencia, Op. cit.*; Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible, Op.cit.*

sentido sin identidad, para Levinas, va más allá de cualquier tachadura o borradura. Siendo *la fuente* del sentido, aquello que está más allá de toda forma y de todo contenido, de toda materia y de toda abstracción o espiritualidad: el "infinito". Éste es la trascendencia absoluta, que como decíamos es más bien una excedencia. Es la trascendencia que está no más allá, sino "más acá" de todas las trascendencias que, sin embargo, su estilo de ser es ser significar, es ser *sentido* pero un *sentido sin identidad*.

Siendo así, veamos ahora la forma de acceso del yo a la significación esencial del *Infinito*, al ~~*Sentido*~~ de lo irreflexivo que se resiste a la reflexión, para ir dibujando lateralmente las partes del método ético en Levinas.

d) La forma y el acceso al sentido sin identidad

α) Introducción

Con la vía de acceso a la *significancia del Infinito*, a la *significación sin identidad*, como uno de los pasos fundamentales del método, podemos comprender mayormente el planteamiento de Levinas y, en esa medida, podemos entender el peso, la importancia, de la vía ética. Podemos adentrarnos a través de la siguiente pregunta: ¿en qué forma se presenta ese *Sentido* ante la comprensión del yo?

La forma en la que se comprende el *Sentido sin identidad* es el sentimiento ético. La forma en la que el sentido "pre-originario" (porque es antes que lo originario que pertenece al mundo ontológico de Heidegger y Merleau-Ponty, este *sentido* es anterior al ser-en-el-mundo y a la "carne" o a la "percepción"), es captado por la subjetividad a través del "sentimiento humano", y ese sentimiento se interpreta como algo bueno, ahí nace la idea del "bien". La idea de bien en Levinas no es *A priori*, nace en la experiencia ética; o en

todo caso es un *a priori* material[217] que nace en la experiencia intersubjetiva. Pero la forma en la que *el sentido sin identidad* se vuelve accesible a la comprensión de los seres humanos no es de la inmediatez de la "revelación" ni fenoménica, ni religiosa; no es intuición ni de la conciencia ni del inconsciente; no es un proceso relativo a la inferencia lógica ya sea deducción, inducción, abducción, etc.; no es tampoco un proceso propio de la experiencia en donde se le concede el papel de proveedor a los sentidos y el de juez a la razón que juzga los datos sensible obtenidos; no es percepción ni empírica ni fenomenológica.

La forma auténtica de acceso es a través de la "proximidad del otro", es a través de una donación "en persona", pero ésta si es en ~~*persona*~~ y no como la de Husserl[218]. La forma de acceso es una "cuasi-experiencia" del ámbito de lo moral: la proximidad del otro. Porque el otro es antes que todo "sentido".

Siendo así, tenemos que la vía de acceso a la unicidad de lo Uno, implicando a la libertad humana, es la alteridad del otro que se "~~*Presenta*~~" en la relación humana en la "proximidad del prójimo", en forma de "rostro", en la acción del otro en relación con el yo y ya no la intuición de la conciencia. La vía de acceso es la *sensibilidad ética*, la forma del acceso es el "rostro" del otro.

β) *El "rostro" del otro*

Ahora bien**,** ¿en qué forma específica, digamos, "formal" se presenta el *sentido sin identidad* ante la comprensión del yo? La forma en la que se presenta la significancia de la alteridad del otro ante el yo es en la forma de "rostro".

El "rostro" del otro —en el que se *dibuja* la "huella del infinito"— no es un simple signo. No es un mero significante ni un significado; no es signo ni símbolo. Es una "forma abstracta" que no manda o envía hacia alguna otra parte[219], sino que en ella va la fuerza,

[217] *Cfr.* Levinas, "*A priori* y subjetividad", en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger, Op.cit.,* pp. 255-265.
[218] *Cfr*. Husserl, *Ideas I, Op. cit.*
[219] *Cfr.* Levinas, "La significación y el sentido", en *Op. cit.,* p. 73.

en ella va el ser esencial que es relacional. El "rostro" no tiene estructura de significación "lenguájica", sino que se presenta como "desnudez". No es tampoco una mera "forma" que muestra, ni un "fondo" que sostiene a las formas; está más allá de la dialéctica "fondo-forma" de la teoría Gestalt. En el "rostro" o cuasi-forma de la significación del infinito, no hay binomio significante-significado, y si lo hubiera su relación no sería de correspondencia, sino de arbitrariedad y aún más, sería de "irrectitud", de no correlación.

El "rostro" no indica, no es signo ni oral ni escrito. Es en todo caso un "cuasi-signo" insignificante, o un "supra sentido" que significa a la manera de un plus que abre la cadena de significaciones; es la significación del infinito en su alteridad (es lo otro de la significación) que significa a su manera, más allá del sentido y sin-sentido del ámbito de la significación. Es aquí donde debemos decir que aunque esa significación sea algo casi indescriptible, inefable e indeterminada, no es "abismo" como lo sería para Sartre, según Levinas[220]. No sería un puro agujero en el mundo, no es "vacío", sino "altura" y, por lo tanto, no hunde a los sujetos en el absurdo y en la náusea, sino que los eleva un sentido ético, sublime pero por ello, más allá de lo bello.

Pero también es menester decir que el "rostro" no es algo lleno, algo pleno, una presencia absoluta, sino que es, como dice Levinas, y en este caso, usando las palabras de Sartre en forma positiva, un "agujero en el mundo", es lo absolutamente ausente. De tal forma que la significación que se posa en el "rostro", y que muestra en sí misma el escenario "ausente" de lo infinito, no corresponde al ámbito de lo finito y de lo presente, no corresponde, por ende, a lo que se muestra por revelación o por disimulación (no tiene nada que ver con encubrir una "astucia", como en el caso de Merleau-Ponty, donde la significación de la alteridad corresponde al mundo del lenguaje y no de más allá de éste, donde la palabra es una astucia del lenguaje mismo y el "sentido viviente" se manifiesta por una "astucia" de las palabras mismas).

El "rostro", sostiene Levinas, es un ~~*signo*~~ trascendental, es un sentido viviente que se le presenta al yo en el seno del Ser y, con ello, desgarrando al Ser y se presenta en su alteridad sin desvirtuarse en identidad. Es un sentido presente aunque no en forma de un

[220] Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, *Op. cit.*

“ente-presencia”, sino de un “ser-ausencia”, de “no-lugar”, porque ella procede, y es, desde lo absolutamente ausente.

La relación entre el “rostro” y la “ausencia” es la siguiente: no es que el “rostro” señale lo “ausente”, sino que lo ausente “con-forma” —introduciéndose en el mundo formal, sin ser meramente una forma— a lo “presente” y lo desborda. Es más bien *como si el rostro abdujera al yo hacia la ausencia*, hacia la “significancia de lo sin identidad”, con su “especial presencia”, sin meramente presentarse ni mucho menos representar-se. Esto se debe a que el sentido originario del “rostro”, significa sin las mediaciones del lenguaje, pensamiento y la intuición de la conciencia subjetiva.

El desbordamiento que hace el “rostro” en la formalidad del mundo de la presencia se debe, según Levinas, a que la “huella del infinito” que *va* en el “rostro” *des-hace* la forma de lo presencial, lenguájico y representacional por su carácter trascendental que es excedencia. El “rostro del otro” perfora la *forma*, la desflora, la revienta en su aparecer mismo. La trascendencia absoluta del “rostro” del prójimo se manifiesta en el mundo fenoménico, parecido a la figura que se vislumbra detrás, o del otro lado, de una ventana que se encuentra a punto de ser abierta por alguien, sólo que esa figura extraordinaria conserva su “forma” abstracta de no ser totalmente una presencia, de no ser un alguien ni un algo, sino Él.

Esta trascendencia visita, en forma del “rostro”, al campo perceptivo del yo provocando una ruptura en dicho campo. En este sentido es menester remarcar, como decíamos, que el “rostro” que no es “gesto” ni “máscara”, sino una especie de “mirada” que más bien parece “voz”, en la modalidad de “forma-informe”, y que no hay que confundirla con mirada fenoménica-perceptiva sino saberla como una mirada “ética”, que obliga al yo a responder con rectitud, con justicia y compasión, con responsabilidad ante el otro y ante la humanidad entera.

El “rostro” no corresponde al mundo de lo sensible, sin embargo, es algo que se *siente*, y que en todo caso si se piensa como mirada, es la mirada de la persona humana clamando justicia y bondad, no es algo de suyo de “lo visto” de las cosas o de los entes, no es alteridad de los entes, sino alteridad intersubjetiva que hace sentir una alteridad

universal. El “rostro” no es algún signo relacionado con la corporalidad. En todo caso si se le quiere considerar desde la corporalidad sería “voz”, pero una voz sin resonancia, sin acústica, sin eco, sin reverberación ni *delay*, una voz que comporta cierta musicalidad, pero del registro de una “música otra”.

Temporalmente hablando, el “rostro”, es “pasado inmemorial” que no se presta al cálculo de la memoria y el olvido; es tiempo del otro, tiempo absolutamente otro que no retorna a sí y que no es eternidad. El “rostro” es fuente y refugio del pasado, tiempo atemporal que no muere, que no dura que es juventud radical; porque todo lo que dura se desgasta, y éste, permanece intacto, completo, entero, impecable. Es una trascendencia radical, un pasado absoluto *que es irreversible*. Levinas sostiene, usando palabras de Paul Valéry, que el “rostro” *es el profundo tiempo ido, ido nunca bastante*. Es la trascendencia que se anula si se le reduce a un éxtasis temporal o, inclusive, si se le reduce a una significación en el orden de los significantes, puesto que es “apertura” en la significación hacia lo trascendente.

Cerrando por el momento la exposición del “rostro” del otro, es menester confirmar que, entonces, el “rostro” es la “huella” de lo “ausente absolutamente caduco”. Pero a su vez, lo que enseña el rostro es la “huella del infinito”, la huella de la unicidad de lo Uno en su relación con la libertad humana.

Entonces tenemos que la forma-informal de la alteridad del otro es el “rostro” y que el “sentido” que él manifiesta es la “huella” del *Infinito*. Considerando lo anterior, especifiquemos ahora algunos aspectos de la “huella del infinito” que nos ponen al tanto del modo de la visitación del *sentido* del “infinito”, que es otra parte básica del método de Levinas.

e) El modo de manifestación del Sentido sin identidad

α) La huella del infinito

Tratemos de responder a esta pregunta: ¿qué muestra el "rostro" del otro?, con el objetivo mostrar el modo de manifestación de la significancia del *Infinito*.

En la aproximación de la alteridad del otro en la forma de "rostro", que es una experiencia vital, una experiencia ética, se muestra, se "vive", la "huella" del otro, que es la significación en la que se une la unicidad de lo Uno y la libertad humana. La significancia del *Infinito* es "huella" porque no es signo, es decir, no remite a algo más que ella misma y lo que muestra no es una significación, sino una *significancia* en la que va todo[221] el ser del infinito. La "huella" enseña la "significación de la alteridad del infinito", ella es la *significancia del infinito*. Enseña esa "significación otra" que es la que *deja huella* entre los seres humanos.

Sostiene Levinas: "(l)a huella no es un signo como cualquier otro. Pero desempeña el papel de signo. Puede ser tomada como signo. El detective examina como signo revelador todo lo que marca, sobre los lugares del crimen, la obra voluntaria o involuntaria del criminal; el cazador marcha sobre la huella de la presa, la que refleja la actividad y la marcha de la bestia que quiere alcanzar; el historiador descubre, a partir de vestigios que había dejado su existencia, las civilizaciones antiguas como horizontes de nuestro mundo […] Pero así tomada por un signo, la huella tiene aún esto de excepcional con relación a los otros signos: significa fuera de toda intención de ser signo y fuera de todo proyecto del cual sería la proyección."[222]

Desde este pasaje de Levinas podemos observar que la "huella" no es, primeramente, "ícono". La "huella" no es imagen aunque muestra a aquello que carece de toda imagen, muestra al infinito mismo en su cabalidad. "Ser a la imagen de Dios no significa ser ícono de Dios, sino encontrase en su huella."[223] Señala Levinas que Dios sólo se manifiesta por su huella tal como se afirma en el capítulo III del Éxodo. Pero ir hacia

[221] Pareciera que el proceso de la significación en Levinas corresponde a la forma literaria de la metonimia, en la que el todo se muestra por la parte, y no al de la metáfora. Pero lo cierto es que la significación en Levinas va más allá o más acá, trans-pasa, a cada una de éstas por su cuenta e incluso a su dialéctica.
[222] Levinas, *Humanismo del otro hombre*, *Op. cit.*, p. 77.
[223] *Ibid.,* p. 82.

Dios no es seguir el signo de lo trascendente, sino que "(e)s ir hacia los Otros que se encuentran en la huella de la eleidad."[224] Levinas sostiene que los prójimos se encuentran en la *huella* del infinito. En ese tenor, el sentido que se dibuja en la vivencia con lo infinito, y con el prójimo, no es una "finalidad", no se agota en un fin o en un destino. Así vemos que la "huella" es la significación de la alteridad cuya acción de significar es significar sin ser signo, y que su significación se capta estando ya en el infinito, o bien, que sólo se puede comprender su significación estando ya en el corazón de lo infinito a través de la proximidad del prójimo.

Para Levinas la "huella" no es significación de la identidad (de lo humano), aunque dicha "abstracción" surja excediéndose en el seno del mundo fenomenal humano y se exprese en lo concreto, no se convierte en una significación humana, puesto que ésta se absuelve, se libera de las imperfecciones de las apariencias.

Así podemos ver que la huella no es, en segundo lugar, un signo, sino un "hiper-signo", porque significa fuera de toda intención de significar, lejos de todo ánimo de ser signo. Viene en "sobre-impresión". Su significado original se esboza en la "marca" que deja, sin querer, aquel que quiso borrar todas las huellas de su actividad. La huella no "dice" nada, no significa nada, sin embargo "es", y en ese "ser" *hace ver* una "significación otra" en un "tiempo otro", que es un "tiempo vivido". Es un tiempo otro, pero no es un "instante", ni una duración concreta; la "huella" es "inserción en el tiempo de un otro-tiempo", es un "entre-tiempo" e inserción de una "espacialidad otra" entre la espacialidad del acontecimiento ontológico y de la percepción. Es el pasado más lejano de todo tiempo pasado, el origen del tiempo, de la duración, del instante y del *kairós.* Es inserción de tiempo en fuera de serie, un "des-orden" temporal y espacial, formal y de contenido. Es la inserción de un "des-orden" en el orden, o de un orden otro, un "supra-orden", en un orden formal.

Y así, podemos observar que Levinas muestra que la huella no es, tampoco, un símbolo. El símbolo, según Levinas, remite al mundo donde aparece lo que simboliza, es decir, a una presencia. Aunque es necesario destacar por nuestra parte, que no debe

[224] *Idem*.

olvidarse que el símbolo tiene doble cara, similar al dios Jano, se muestra como algo presencial y hermenéutico pero envía a algo más, a algo que no es exactamente del mundo del aparecer ni únicamente del mundo hermenéutico, sino que tiene relación con el mundo de lo hermético, del más allá, mundo de lo trascendente.[225] En el movimiento hacia lo trascendente coincide con la acción de la "huella" de Levinas, pero ese movimiento no es del yo hacia lo otro, sino de lo otro hacia el yo.

Podemos notar que mientras el símbolo remite a una "ausencia", en la "huella" la ausencia está en ella misma, en la informalidad de su presencia. En la "huella" de Levinas no hay ningún envío, en la huella misma va la significancia trascendental. La huella es del ámbito de la ausencia, más no de la presencia; el símbolo es un puente entre dos tierras, la de la presencia y de la ausencia por virtud de su corporeidad hermenéutica. Pero a pesar de ello, la huella no es pura ausencia, hecho que le implicaría una absoluta insignificancia. La huella comporta cierta significancia, pues aunque es del mundo de lo ausente no es completamente abscóndita y, por ello, logra ser "vista" cuando visita en el mundo del aparecer y de los significantes; cuenta con una significación especial, significación del mundo de lo ausente, por ello, como decíamos, Levinas le denomina significancia.

La "huella", según Levinas, no es símbolo porque no envía hacia "la otra parte" que envía el símbolo, a ese el reino que no es de este mundo; ella misma muestra en sí, lleva consigo, ese reino otro —el reino del que habla Levinas es el de la paz y amor entre los seres humanos aquí y ahora en este mundo vivido—. La "huella" enseña a dicho "reino" en su aparición que nunca se aparece a la manera de cualquier otra presencia, sino como ausencia, como una "cuasi-presencia"… una presencia extraordinaria, misteriosa o una ausencia que se presenta con todo su ser, absoluto, en el mundo de la relación, sin dejar de ser absoluta, donde lo único que media es la "significancia" que guarda y que expresa, que es significación de entre la alteridad del prójimo y la alteridad del infinito y no de la significación de la identidad del hombre, que no es significación del lenguaje.

[225] *Cfr*. Eugenio Trías, *Lógica del límite*, *Op. cit.*

La "huella" para Levinas, como decíamos, no es ícono, no es signo, no es "símbolo"[226], tampoco es seña, no es marca, no es rastro, ni vestigio; no es ni aun la "seña" [227] del Ser de la que habla Heidegger. Es más bien sobre-impresión que imprime el sentido *indeleble* del infinito en el ámbito del sentido equívoco de los signos de los seres humanos. La "huella" es el la indelebilidad misma del ~~*Ser*~~, es lo que no se puede borrar del ~~*Ser*~~ y que permanece a lo largo del tiempo sin desgastarse. Digamos que es el labial del infinito que al besar no deja mancha o marca y que, además, no se borra nunca de los labios donde se aplique. Y de esa forma cuando el otro besa al yo no le deja mancha pero el yo nunca olvida su beso. Su indelebilidad no deja marca, pero a la vez nunca se borra.

Para explicar la consistencia de la huella, Levinas pone el ejemplo del "sentido" que se esboza en la marca que deja el que quiso borrar las huellas de su crimen, para poder cometer el crimen perfecto. Precisa que el sujeto que borra sus huellas no quiere dejar rastro de sus propias huellas, sin embargo, deja huellas al borrar sus huellas, pero la intención de dichas huellas no es significar, no es dejar rastro, sino más bien es no dejar huellas. Ese es el estilo de la "huella pre-originaria": significar sin ser signo. En este caso, las huellas no significan nada o, por lo menos, no es su intención significar.

Para comprender esto veamos algunos casos en los que, desde el nivel fenoménico, se presentan ciertos signos con el talante de la "huella" de Levinas; son escenarios a los que el mismo Levinas alude. Tal es el caso de la escena del crimen donde el criminal deseaba cometer el crimen perfecto. En ese escenario, aunque las huellas borradas sean también signos, no son para el "perito" o el agente especialista en criminalística, signos que proyectan una información presente que él pueda representar de forma secuencial, no le muestran sólo situaciones y acciones fenoménicas "pasadas", sino que dibujan un "estilo". Esas huellas no provocan representaciones en la conciencia del sujeto que examina de manera correlativa, inmediata y directa, sino que muestran una "significación otra", una "cuasi-significación" en la significación a la que remite la huella fenoménica. Es decir, se dibuja, o se esboza no en los elementos objetivos (signos que remiten a otros

[226] *Cfr.* Eugenio Trías, "El símbolo y lo sagrado", en *Pensar la religión*, Barcelona, Destino, 1997.
[227] *Cfr*. Heidegger, *De camino al habla, Op. cit.*

signos, en una progresión "cuantificativa") —que el agente en criminalística recoge como datos, (fotos, secreciones, objetos, etc.) — sino en el "estilo" como se le "aparece" el crimen. Es el "estilo"[228] el que muestra esa "huella" no significativa en el orden de los significantes. Es el "estilo" el que connota el carácter de la "huella", es el que muestra la "huella trascendental".

Levinas pone también el ejemplo de una carta, en la que esa significación originaria se mostraría en el "estilo" con que está escrita la carta. Es el conjunto de significaciones que pasan pura y simplemente, no como significaciones, sino como impresiones éticas, como por ejemplo, la "sinceridad" o la "hipocresía" del autor: su propio ser impreso en la carta, a través del lenguaje, pero también más allá de él. Así es como la huella comunica: en forma de signo, como huella, pero más allá de ser meramente sólo un signo.

Así vamos viendo que la "huella" no significa nada, no representa un sentido, una cosa, o un algo, no indica hacia algo más que ella misma, ella misma es "sentido trascendental", podríamos decir que es un "suspiro del infinito" que se deja sentir con todo su ser en el oído de los seres humanos (seres finitos), tal como es en esencia y, por ello, siendo algo más que puro sonido, algo más que puro forma fenoménica-sensible. Es algo que se siente, pero no es algo del mundo sensible. Es sentido, se siente, es sentimiento, sentimiento moral. Es por ello, que el ser de la huella, más que ser signo puede entenderse como el acontecimiento trascendental de "dejar huella".

En esta tonalidad, el "dejar huella" de la "Huella" es traspasar a la intimidad del otro y, a la vez, irse, retirarse y absolverse. En el caso del infinito, Él, traspasa, invade nuestra intimidad y se vuelve inolvidable, nos marca para siempre, deja huella en nuestra historia y nos damos cuenta de ello sin la necesidad de un proceso de rememoración, nos damos cuenta sin hacer memoria. Y es que ella es degradación de la duración (que es eternidad) y pasa "entera" al recuerdo, digámoslo así, a la "memoria moral", sin la necesidad de pasar por la aduana de la rememoración reflexiva.

[228] Gracias a la formalidad pura del estilo, que raya en lo informal, es que "algo" pasa pura y simplemente entre las significaciones de una grafía. *Cfr*. Levinas, "La significación y el sentido", *Op. cit*.

β) *Conclusión*

En suma, la "huella" en Levinas se posa en sobre-impresión en el otro sujeto humano, en la otra persona, en el prójimo frente al yo. El "infinito" nace entre ellos como excedencia, como un desbordamiento de lo incontenible. Y es así, que el infinito deja huella en el yo en la relación con el otro sin la mediación del acto reflexivo y su reducción representacional. Es así como pasa, pura y sin mancha, la significancia del infinito a la conciencia del yo, conciencia por cierto no reflexiva sino moral y "dato" valorativo y no instrumental. Esa es la manera en la que el *sentido sin identidad/sentido del infinito* pasa con toda su potencia, pasa como potencia, al acto sin agotarse o desgastarse en ese paso. Es el modo en el que la significancia del infinito pasa a la conciencia del yo sin reducirse a una representación, a través de la proximidad de la alteridad del otro. Así el *sentido del infinito* no sólo se le "aparece" al ser humano sino que se presenta en la relación intersubjetiva como una excedencia de lo incontenible e irreductible vivido en la experiencia ética. Dicha excedencia se presenta desbordante dejándole huella al yo, dejándole una marca que le "inyecta" un sentimiento de lo inabarcable que lo conduce a hacerse responsable del otro.

En este tenor, la huella es un "sentido trascendental", "sentido excedente", que pasa de un ser a otro sin la mediación de los signos, puesto que se *siente* como una "significancia inefable", magnánima, ética que se traduce como "sentimiento moral de justicia", de "amor", de "pureza", es decir, como sentimiento de valor. Así llegamos a la conclusión de que la huella es el *sentido sin identidad* que es comprendido por Levinas como valor.

Con ello vemos que desde el pensamiento representativo del yo, la huella del Infinito es la exterioridad, pero desde un pensamiento agudo y crítico como el de Levinas (un pensamiento de la alteridad), la huella del Infinito no es exterior sino interior al "entre" de la relación humana, lo que es exterioridad absoluta es la alteridad del otro. El infinito se genera en deshacimiento en la dimensión de la intersubjetividad, en la modalidad de voluntad, de sentimiento moral, en lo "íntimo compartido" de las subjetividades. La huella

es la "intimidad del infinito", de lo sagrado[229], que se "traslada", sin desgastarse, a la intimidad de lo finito, de lo humano. Es un poder que tiene su origen en la fragilidad de lo humano que da cabida a la suavidad tremenda y fascinante del infinito que se "cuela", que se escurre, que se mina, en la "mirada" humana, mirada encantada de "altura", que clama justicia, que expresa lo verdadero más allá de lo sublime. Es lo que no se puede esconder por su enormidad, es lo que salta a la vista, es aquello por lo que no hace falta preguntar.

O si se quiere pongámoslo así. La significación del Infinito, la huella, implica una "idea", pero esa idea no es un concepto, ni se puede representar con un signo; la idea del infinito es *Deseo*: «un pensamiento que piensa más de lo que piensa»[230]. "Huella que no se puede escribir ni borrar porque corresponde a la "indelebilidad" misma del Ser que es independiente del sujeto y que ni mancha ni se borra. El misterio de la huella se debe a que no corresponde al ámbito de la *ipseidad*, ni siquiera al de la "otredad", sino de la *eleidad*. La eleidad (el Él) es la trascendencia absoluta, lo absolutamente otro, pero no es el "eso" de la cosa, ni es tampoco lo otro de la cosa, aquello que Martin Buber y Gabriel Marcel prefirieron llamar "tú" para referirse a la esencia de lo humano. El "tú" es la alteridad del otro, es el encuentro que hace el yo del otro, mientras que el "Él" es el encuentro que hace el yo del infinito a través del otro. El proceso es sencillo: el rostro (expresión fundamental o "forma-informe" de la alteridad del otro humano) irrumpe en el campo perceptivo del yo, y tal encuentro se abre una experiencia desbordante en la que está la "huella del infinito", más aún, en la que el infinito mismo está en su huella misma.

En resumen, la "huella" es la proximidad del Infinito en el rostro del prójimo.

[229] En Levinas, el sentido en el que trata la idea de Dios, es parecido al sentido con que lo trata el filósofo mexicano Luis Villoro. Levinas también logra traspasar el concepto de Dios hasta llegar a "aquello" que fundamenta la idea de Dios: lo sagrado. Pero a diferencia de Villoro que recupera lo sacro, Levinas plantea la necesidad de ir de lo sacro a lo santo. *Cfr.* Luis Villoro, *Vislumbres de lo otro. Ensayos sobre religión*, pról. Isabel Cabrera, México, El Colegio Nacional/Verdehalago, 2006; Levinas, *De lo sagrado a lo santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas, Op. cit.*

[230] Levinas, "¿Un Dios hombre?", en *Entre nosotros, Op. cit.,* p. 75.

f) La modalidad de la comprensión de la manifestación del Sentido sin identidad

La "huella" se *conoce* a través de una comprensión ética. La modalidad de la comprensión de *sentido sin identidad* es la comprensión ética.

Como decíamos anteriormente, la "huella" habla desde sí a manera de "rostro" a través del otro; habla desde sí, a través del otro y no desde el yo. Habla desde el prójimo que es otro singular y auténticamente otro, podemos decir desde el filósofo mexicano Luis Villoro[231]. Habla desde detrás del telón, desde detrás de su apariencia, desde detrás de su forma que, como decíamos, no tiene forma, porque es del ámbito de lo informe. Es una apertura en la apertura, misma que conduce, a quien la recibe, hacia la exterioridad, hacia el más allá —que es un "más acá"— del Ser, hacia el infinito.

La "huella" de Levinas no es un pensar "libre" y contingente (propio del yo) es un pensar "necesario", involuntario, extra-consciente que lleva a la conciencia a un tener conciencia, pero no desde sí, sino desde la alteridad del otro, para así en un paso posterior ser un sí mismo y no sólo una identidad yoica. Por ello, no es conciencia epistémica sino ética, es una "conciencia" más allá de la conciencia del yo, una responsabilidad por la humanidad del otro y por la humanidad en general.[232]

Con lo anterior, notamos que la sobriedad de la conciencia se termina, se agota, en la embriaguez que provoca la alteridad del otro. Hay una "turbación" del yo cuando escucha al otro ser humano, en el que se hace presente la abstracción de "la significancia de la significación del infinito" y aparece en el mundo existencial en la modalidad de la "personalidad". Esto se debe a que esa trascendencia absoluta está despojada de

[231] *Cfr*. Luis Villoro, "Sobre la identidad de los pueblos", en *Estado plural, pluralidad de cultura*, *loc. cit.*

[232] En este punto detectamos un problema con el tema de la liberación, que bien podemos pensar desde el interior del planteamiento de Dussel, porque la alteridad del otro, que absuelve a la conciencia la arrebata de sí y la somete a su mandato, a su Deseo (Alto, deseo sin defecto, inmaculado), que no es ni siquiera el deseo de la alteridad del ser humano otro, sino la alteridad del infinito. Es un deseo que no proviene del orden de la necesidad, de la falta y de la indigencia, sino del orden del Ser pleno y satisfecho, completo, perfecto, ideal.

formalidad. Viaja adherida a su desnudez, a su abstracción, a su "irrepresentabilidad" y a su "indeterminacionalidad".

Debido a ese carácter de "irrepresentabilidad", para Levinas, la "huella del otro" se comprende como responsabilidad. Sin embargo, la significación del "rostro del otro", no es, en esencia ideal, "sentimiento" o "voluntad moral", sino que es *Sentido*, porque se expresa, es decir, porque es expresión, porque ser expresión del ser del Infinito y, por ello, a diferencia de cualquier expresión humana, es ser expresión infinita que no cabe en la dimensión de lo finito humano.

Con esto vamos viendo que la fuente del sentido, para Levinas, a diferencia de Merleau-Ponty, es la expresión misma del Infinito; ella es la fuente de toda expresividad, sólo que ésta únicamente es comprendida por los seres humanos, sin sufrir una reducción a representación, a través del «sentimiento humano». Recordando que este es uno de los puntos claves que le cuestiona Levinas a Merleau-Ponty, precisamente, la experiencia como fuente esencial del sentido. Aquí se marca una diferencia importante entre estos dos pensadores. Pero por ahora, concentrémonos en la modalidad en la que se comprende el *sentido* del *Infinito*: el «sentimiento moral», *sentido sin identidad*.

Para Levinas la "huella del otro" es la expresión del *Sentido esencial*, pero para comprender ese sentido especial, como hemos dicho, es necesario recurrir a la forma de la expresión ética, los sentimientos morales. Respecto de la huella en tanto que "sentido", podría decirse que ni siquiera es sentido porque es alteridad radical, extrema, y está más allá de todo sentido y de toda significación, es decir, que sería más bien un "sin-sentido"; pero el modo de ser, más cercano de esa ~~*Identidad*~~, a las modalidades del entendimiento humano con el cual no se traiciona o se reduce su esencia, según Levinas, es el "sentimiento moral" con el que dicha significancia queda traducida como la "rectitud del infinito". Esa rectitud o altura del Infinito se da en la "cuasi-experiencia", o mejor dicho en la experiencia ética aunque no deja de ser una "significación", o más exactamente, una, ¡la! "significancia" anterior a toda significación, incluso aquello por lo que la significación es posible aunque sean de naturalezas distintas. Para Levinas, es sólo gracias al sentido esencial que muestra el infinito, como rectitud ética a través del sentimiento moral, que

puede el ser humano inscribir un sentido, una orientación en el Ser, sin reducirlo a una representación. Esa es la vía auténtica para comprender y mostrar el sentido en el Ser que tanto le interesó a su maestro Heidegger.

Habiendo llegado hasta aquí, recapacitemos en ¿cómo acontece la "huella" que es la significancia del *Infinito*, cómo se da a "conocer" al yo? Veamos ¿en qué manera específica se da la boda entre la unicidad de lo Uno y la contingencia de la libertad humana, para Levinas?, sobre la que reflexionábamos al principio del método.

α) *El modo "informal" de la manifestación: la epifanía*

Es en la "epifanía" donde se muestra la "huella del infinito", "significación pre-originaria"; ahí en el "cara-a-cara", en el encuentro "íntimo" entre dos personas, en ese momento en que, permítasenos decir, "vemos el alma del otro", y por ende, su humanidad en su alteridad. La epifanía es el *acontecimiento* ético, mas no ontológico, donde se muestra el sentido sin identidad en el que se une la unicidad del infinito y la libertad humana.

La "epifanía" es la *manifestación* especial de la trascendencia absoluta, de la alteridad del otro. La "epifanía" es el llamado del otro al yo en cuanto "aparición"[233], es decir, en cuanto que "manifestación inmaculada", que viene desde un mundo más allá del fenoménico-existencial, de un mundo trascendental. O más bien dicho, la epifanía es *acontecimiento* en donde se abre el mar de lo fenoménico dejando pasar una dimensión metafísica que contiene, sin ser continente, la verdad de lo humano. Ese el escenario de la manifestación del sentido de lo Uno unido a la libertad humana, ensanchamiento de "lo infinito", donde la sola "presencia" de la aparición de la alteridad del prójimo intima, e invita a responder, pero no por la toma de conciencia de la conciencia del yo, en tanto que análisis y reducción del fenómeno especial en mención, sino porque el otro le "enseña" a

[233] Manifestación inmaculada.

la conciencia del yo el sentido de la altura de lo humano y, es en ese mismo momento, le exige la responsabilidad y el cuidado de su fragilidad humana.

Ese sentido del "deber", de dicha responsabilidad, no es el resultado de la representación del "deber ser" de la conciencia, sino que viene desde el lado del otro, desde la otra orilla que no es la mía, desde la alteridad del otro; por ello, no es una reducción del yo, sino una "aportación del otro" que invade al yo y lo exhorta radicalmente a actuar a la altura de lo humano que se muestra en la "epifanía" misma. Ante esa exigencia y mandato, no le queda al yo más que atender al otro, ponerse al cuidado del otro. Así el yo pierde su libertad y se llena de "lo infinito", de aquello que lo hace auténticamente "humano"… se llena de lo infinito infinitamente; ante ese "acontecimiento" que supera o traspasa al orden del acontecimiento mismo, la conciencia del yo no tiene más opción de atender o desatender el llamado del otro, sólo le queda asentir y disponerse a "servir" al otro.[234]

En un esfuerzo pensando a la epifanía por la vía de la reflexión, pero distinguiéndola de ella valga mencionar lo siguiente. La epifanía es como una efectuación hermenéutica, sólo que en ella se prescinde de los signos de la significación representacional. En todo caso es como una exégesis del Talmud. Es el acto de la "comprensión del otro", sólo que más allá de lo que el yo piensa del otro. O bien, es la exégesis del texto sagrado que es la persona humana pero leyendo más allá de sus líneas y sus páginas. Es exégesis que se realiza en un contexto concreto y vital, pero en el que lo que "aparece" desborda el orden de la forma y de la presencia. Porque no es un signo ni un gesto lo que aparece. No es la expresión corporal de la persona humana lo que se lee, es su pura presencia la que rebasa todo el orden de la presencia misma. "Eso", más bien dicho ese "otro", más exactamente ese "tú"[235] es lo que se interpreta más allá de todo círculo hermenéutico.

[234] Este es un tema muy polémico. La libertad en la teoría de Levinas parece perderse cuando, a través de la proximidad del otro, el yo logra "ver" e ir hacia la necesidad del infinito. Pareciera que el ser humano (el yo), es tomado como rehén por la trascendencia absoluta, que a su vez, usa al otro sujeto (al otro) para realizar su visitación sin mancha y sin imperfección. (*Cfr*. Levinas, "Libertad y mandato" en *Op. cit. Cfr.* Derrida, Violencia y Metafísica, en *La escritura y la diferencia,* Barcelona, Anthropos, 1989.)

[235] Levinas estudió la filosofía de Martin Buber y lo influyó significativamente.

Es decir, en resumidas cuentas, la comprensión que se da en la epifanía no es una comprensión hermenéutica sino una comprensión ética. Y su "aparecer" es a la manera de una "visitación" especial, y no de un aparecer fenoménico y sígnico o simbólico. Se trata de la aparición de la excedencia en el interior de la inmanencia de la existencia fenoménica, en el "entre" de la relación intersubjetiva, en los "adentros" de la totalidad del mundo de la percepción, pero ésta no se incorpora ni se mezcla con la dimensión perceptiva sino que, más bien, abre al mar de la percepción para que pase "lo sagrado" de la persona humana que nace en su propia humanidad y no más allá de ella.

La epifanía puede leerse como un "acontecimiento", pero es un acontecimiento especial. Es un acontecimiento que desborda la forma del *Ereignis*[236] mismo. Desborda lo histórico y lo cultural, la presentación y la representación, el Ser y el lenguaje. Ese acontecimiento especial es la "relación intersubjetiva" cuyo detonante es la "proximidad del otro". Es muy parecido a la "pluralidad originaria", el acontecimiento de lo humano, de la que habla Hannah Arendt a la que se refiere precisamente como la «distinción» originaria, aunque difieran en términos y planteamientos. Para Arendt la alteridad se juega entre las cosas (es lo diferente), pero lo humano se distingue de esa diferencia ontológica, lo humano pertenece a lo "distinto", que para ella no es alteridad sino "singularidad" (lo raro, extraordinario, lo excelente), y lo adjetiva como lo político. Ella afirma que la cualidad de *alteritas* (condición de ser otro) la posee todo lo que *es*, sin embargo, la de distinción, podemos decir (siguiendo su estilo de reflexión), la de *distinctĭo* (que es una *diferencia* por la cual una cosa no es otra, o no es semejante a otra, así como por la cual una cosa se eleva por encima de las otras en el sentido de lo insólito (*insolĭtus)*, más que de perfección) es exclusiva de los humanos. [237] En fin, es sólo para contrastar un poco y dar más escenario a la idea de Levinas sobre excedencia en la relación intersubjetiva, la epifanía.

Escuchemos al propio Levinas hablando de la epifanía, pasaje en el que, por cierto, alude a Merleau-Ponty para elogiarlo pero también para criticarlo:

[236] *Cfr*. Heidegger, *Tiempo y ser*, tr. Manuel Garrido, Madrid, Tecnos, 2006.
[237] *Cfr*. Hannah Arendt, *¿Qué es la política?,* Barcelona, Paidós, 1997.

> La comprensión del otro es, así una hermenéutica, una exégesis. El Otro se da en lo concreto de la totalidad a la que es inmanente y que, de acuerdo a los notables análisis de Merleau-Ponty, que hemos utilizado extensamente en las primeras secciones de este trabajo, nuestra iniciativa cultural —el gesto corporal, lingüístico o artístico— expresa y descubre.
>
> Sin embargo, la epifanía del Otro implica una significación propia, independiente de esta significación recibida del mundo. El otro no nos sale al paso sólo a partir del contexto, sino que, sin esta mediación, significa por sí mismo. La significación cultural que se revela —y que revela— *horizontalmente*, en cierto modo, que se revela a partir de un mundo histórico al que pertenece —que revela, según la expresión fenomenológica, los horizontes de este mundo—; esta significación mundana se encuentra subvertida y transformada por otra presencia, abstracta (o, más exactamente absoluta), presencia no integrada al mundo. Esta presencia consiste en venir hacia nosotros, *en presentarse*. Lo que se nos puede enunciar así: el *fenómeno* que es la aparición del Otro, es también *rostro*; o dicho de otro modo (para mostrar esta entrada siempre novedosa en la inmanencia y la historicidad esencial del fenómeno): la epifanía del rostro es *visitación*. Mientras que el fenómeno es ya, de cualquier modo, imagen, es decir, manifestación cautiva de su forma plástica y muda, la epifanía del rostro es viviente. Su vida consiste, precisamente, en deshacer la forma en la que todo *ente* que se inserta en la inmanencia —o se expone como tema— queda disimulado.

Cabe aclarar que en la filosofía de Levinas quien hace la "visitación" es el prójimo en el campo perceptual del yo, epifanía que provoca una excedencia, algo incontenible, en la que se vive el Infinito. Ese es el proceso de la salida del Ser.

Ahora bien, la epifanía de Levinas es la entrada de la trascendencia absoluta del *prójimo* en la totalidad de la inmanencia del mundo existencial-fenoménico del yo. En ella se abre la manifestación viviente y hablante del *Sentido del Infinito*, la «pura comunicación sin palabras». En este tenor, es superior a la *aletheia* griega a la que hace hincapié Heidegger, porque es una verdad más allá de la dialéctica des-ocultamiento-ocultamiento,

más allá de la dialéctica hombre en apertura y mundo en tanto que aperturidad y, también, es una verdad más allá de la significación originaria u ontológica[238].

La epifanía se coloca más allá de la estructura formal de toda verdad, más allá de la representación verdadera, incluso más allá de la verdad que pretende ir más allá de la representación verdadera, pero que sigue aún la vía afectiva de la relación sujeto-objeto, conciencia-mundo, como lo es la de Heidegger. Más aun, la epifanía es la "mostración" de una verdad que es superior a la verdad en tanto que "mostración" misma. Porque la epifanía en todo caso es una "mostración otra", una verdad ética.

La epifanía es un mostrarse por encima del aparecer pero en el aparecer mismo, es un quiebre en el aparecer, es una presencia que rompe y quiebra a la apariencia. Es una manifestación, de hecho, más allá de la manifestación, pero que se apoya en el acontecimiento. Es una revelación desde más allá de la manifestación, más allá de los signos muertos y mudos de la representación y del aparecer, pero con apoyatura en el acontecimiento.

Es una "aperturación" viviente y hablante pero en un sentido distinto de lo hablante y lo viviente de Merleau-Ponty. Es decir, dicha "aperturación" no proviene de las voces del silencio propias del sentido de la inmanencia del mundo de la percepción, de ese lenguaje todavía mudo de las cosas mismas, cuyo sentido ya está entre-mezclado con las significaciones de la creatividad de la subjetividad que abría que llevar al sentido de su propia expresión. Lo "hablante" y lo "viviente" *vienen* desde más allá del sentido inmanente del mundo de la percepción se presentan desbordando la formalidad de la forma como hablando y viviendo desde atrás de la apariencia y por encima de ella. Porque "(h)ablar es —dice Levinas—, ante todo, esta manera de venir desde atrás de su apariencia, desde detrás de su forma, una apertura en la apertura."[239]

Así, la epifanía es un «sentido desnudo», es un "sentido sin identidad"; es la significación especial del *Infinito*, es una "significancia" disruptiva con toda significación. Y, es aquello irreflejo que se resiste a la reflexión; es el "sentido viviente" que significa por

[238] *Cfr.* Heidegger, *Tiempo y ser, Op.cit.*
[239] Levinas, "La significación y el sentido", en *Op. cit.,* p. 59.

sí mismo. La epifanía es una "entrada", una "visitación", es venida, del Prójimo, es un hacerse aparecer en la superficie de lo fenoménico, pero por encima de lo fenoménico, o bien, abriendo e interrumpiendo y espaciando a lo fenoménico con el tejido de otra "carne", con un ser distinto, con la excedencia del *Infinito*.

Sostiene Levinas: "(e)l rostro *entra* en nuestro mundo a partir de una esfera absolutamente extraña, lo que equivale a decir, a partir de un ab-soluto que es, por otra parte, el nombre mismo del extrañamiento fundamental. La significancia del rostro, en su abstracción, es, en el sentido literal del término, extraordinaria, exterior a todo orden, exterior a todo mundo."[240] De esta manera, podemos decir que el "rostro" es el ~~*signo*~~ de la epifanía o, que es la forma informal del "fenómeno" de la epifanía. Por lo que la epifanía viene a ser el momento en que el "rostro" interpela, mostrando una significación que significa en sí misma, que lleva consigo, que muestra un orden, pero a un orden "fuera de orden", un orden especial que es más bien un "des-orden".

Además, en este sentido de lo informal de "rostro" pero dirigiéndose hacia el giro ético, afirma el filósofo lituano: "(d)espojado de su forma, el rostro está aterido en su desnudez. Es miseria. La desnudez del rostro es indigencia y ya súplica en la lealtad que me enseña. Pero esta súplica es exigencia. La humildad se une a la grandeza. Y, así, se anuncia la dimensión ética de la visitación."[241] Este es el sentido en el que Levinas define a la epifanía.

β) *Conclusión*

Por lo anterior notamos, a propósito del tema nuclear de nuestra tesis, que el "rostro", el ~~*fenómeno*~~ que "muestra", es el sentido fundamental de lo irreflejo que se resiste a la reflexión de la conciencia, que es lo absolutamente otro y dicha resistencia nunca se

[240] *Ibid*., p. 60.
[241] *Idem*.

convierte en contenido de la conciencia del yo, porque permanece siempre desnudo de todo orden y toda forma. Y que es en la epifanía que se da tal "acontecimiento".

Así vemos que dicha resistencia, la que se "presenta" en la epifanía, llama a cumplir el mandamiento ético esencial de hacerse el yo responsable del otro. En términos éticos, el "rostro, es un "deber" que no corresponde al "deber ser" ni a la libertad humana desde la que se decide una acción, sino que es más bien un "mandato" indeclinable. Es diaconía. Es el sentimiento ético de la responsabilidad de servir al otro. Y es en la responsabilidad del yo por el otro que se "constata" la unicidad de lo Uno, la orientación fundamental del ser humano en el mundo, que en el yo se presenta como la unicidad del yo en su situación de no-escapatoria, de no-evasión, de no poder evadir esa orientación que se comprende como mandato. Es el "rostro" del otro quien me manda hacia esa responsabilidad.

Sostiene Levinas: "La epifanía de lo absolutamente otro es rostro en el que Otro me interpela y me significa un orden, por su desnudez, por su indigencia. Es su sola presencia la que es intimación a responder. El Yo no toma sólo conciencia de esta necesidad de responder, como si se tratara de una obligación o de un deber particular acerca del cual debiera decidir. En su posición misma es, de un lado al otro, responsabilidad o diaconía, como en el capítulo 53 de Isaías."[242] Además de lo importante que es notar aquí, que la epifanía es la aparición de la sola presencia del prójimo, de la presencia desnuda del otro sin más, ahí existiendo viviente y que, por ello, es ~~*sentido*~~ antes que significación. Es relevante subrayar que la epifanía es "diaconía", socorro de los pobres, de los marginados, de los oprimidos, de los desvalidos, de la viuda, del huérfano, del mendigo, del dominado, del sojuzgado…[243] y también es misericordia… más aún es salvación de los hombres esclavos del mundo de las apariencias, salvación de los habitantes de la caverna platónica; salvación también, podemos decir desde nuestro juicio, de las estructuras y configuraciones socio-culturales artificiales que hacen que las relaciones humanas carezcan del calor del amor humano y se conviertan en un conglomerado de fórmulas petrificadas avaladas por la costumbre y la tradición.

[242] *Ibid*., p. 62.

[243] Este es el sentido que recupera el filósofo latinoamericano Enrique Dussel. *Cfr*. *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tomo I, II, III, IV y V.

Así pues, la epifanía es una visión que es, más bien, "contacto" con el "infinito" pero ésta, aunque Levinas usa referencias bíblicas para explicarla no es una experiencia teológica ni mística. La epifanía no produce, ni se produce en, un sentimiento oceánico; no consiste en ser una experiencia holística, no es una experiencia mística[244], ni una visión beatífica; no conduce a la unión con Dios o con el universo; no produce una imperturbalidad de ánimo, no nos conduce a la ataraxia de los griegos; tampoco nos conduce a la suspensión de los deseos, o al nirvana de los hindúes. Sino que ésta confirma al yo en su "yoidad", en su humanidad, a raíz del contacto con la unicidad de lo universal y la contingencia de la libertad en la relación con la proximidad del prójimo.

Consiste, más bien, en ser una experiencia ética, en la que el yo comprende la necesidad de actuar con justicia respecto del otro. En ella, la responsabilidad cae directamente en el yo, nadie puede responder en su lugar, dicha responsabilidad no se queda en el "rostro del otro". Hay un "traspaso" que realiza la "conversión" del yo: de un sujeto sin la conciencia del bien a una persona responsable por el otro, por sí mismo y por toda la humanidad.

Sólo valga la insistencia en remarcar que es en la epifanía en que se da la unión entre la unicidad de lo Uno y la contingencia de la libertad humana. Es en ella donde se genera (el ~~*sentido*~~ *del Infinito: el sentido sin identidad*). Es ahí en el encuentro interpersonal donde "acontece" la *orientación fundamental* por la que Levinas preguntaba firmemente. La unicidad de lo Uno unida, en la relación humana, con la libertad humana se comprende como sentimiento moral del "bien" y, en el yo, recae como "el hecho de que nadie puede responder por el otro en mi lugar". En la relación intersubjetiva el yo pierde su identidad produciéndose una des-subjetivación y se provoca un hacerse consciente más allá de reflexión, desde afuera de la totalidad[245] de su conciencia, del *sentido fundamental* del *Infinito*.

[244] Sobre la experiencia mística, véase: Romain Roland, *El evangelio universal*, Buenos Aires, Schapire, 1929*;* Salvador Pániker, *Filosofía y mística*, Barcelona, Anagrama, 1992.

[245] Levinas retoma de Erik Weil la categoría de "totalidad", que manifiesta el modo identitario de la actitud del yo hacia el otro. (*Cfr*. Levinas, "La significación y sentido", en *Op. cit.,* p. 50.)

Es así como, a manera de estribillo, podemos decir, y esto buscando la simpleza en lo conceptual porque, con ello, nos acercamos a lo reflexivo de lo irreflexivo, que la *Orientación fundamental*, acontecida-aperturada-excedentada, —como en el escenario en que Moisés abre las aguas del mar rojo para que pasara sus hermanos judíos—, en el "entre-tiempo" de la temporalidad, la comprenden los seres humanos como el *valor de lo humano*, es decir, se comprende como "valor" y no como verdad epistemológica o hermenéutica, adhiriéndonos a la constelación de la teoría de Levinas.

Ahora bien, a manera de conclusión final de la exposición del apartado sobre Levinas veamos el "método del éxodo" que articulamos para exponer el planteamiento de Levinas.

g) El Método del Éxodo

Ahora bien, si se nos permite, queremos hacer la compilación de lo que vendría siendo el método de la vía de la alteridad del otro de Levinas; aunque ese movimiento fundamental esté más allá y más acá de todo método, de todo programa, formato o teoría. Básicamente, lo que intentamos consistiría en precisar el movimiento fundamental, las etapas, las características y el resultado de ese movimiento esencial que emprende el yo hacia el otro.

Camino hacia el otro:

α) El movimiento fundamental es el que va de la identidad del yo a la alteridad del otro, pero no por iniciática del yo sino por la "proximidad del otro".

Va de la mismidad a la otredad, de lo semejante a lo distinto, de la familiaridad a la extrañeza pero no de lo neutro sino de algo personal. Es el paso de ser habitante lugareño a ser un extranjero errante en la alteridad/tierra del otro. Valga encarar, en este asunto, que ese otro no es un otro pensado por el yo, sino un otro absolutamente otro, un "otro

como otro"[246], un otro de "carne" y hueso[247] y no un "sí mismo como otro"[248]. El encuentro con el otro es asimétrico.

Dentro de ese movimiento se dan las siguientes etapas:

1) El movimiento comienza en la identidad del yo, pero se debe a la "proximidad del otro". No es una iniciativa del yo.
2) Hay una alteración del yo, y ese alterarse es como una salida hacia el otro, o diría Levinas, es una salida hacia el otro.
3) Enseguida se da un *sentimiento* de "no-regreso" infinito, de "ida sin regreso" en la alteridad del otro, un quedarse en el otro infinitamente.
4) Hay un alcance del "tiempo del otro", el "acontecimiento" de un "entre-tiempo" intersubjetivo o, más bien dicho, el desgarramiento del "acontecimiento", y con ello, el contacto sin reducirse a la palpación de un tiempo que ya no es tiempo, sino que es el *Deseo* de "lo otro", *Deseo* del infinito, el infinito mismo.

   El alcance del tiempo del otro es alcanzar el tiempo en su alteridad. Alcanzar el tiempo del otro lo comprendemos nosotros, como un "darle todo nuestro tiempo y *lo que sobra* al otro": dar el tiempo al otro y también lo que nos sobra, el *resto*, que va con todo, y con el todo, y que no se reduce al todo. *Resto* que no es nada porque ya se dio todo en ese "dar el tiempo", tiempo que los es todo. En ese "dar el tiempo" se da todo lo que *es*, porque si todo lo que es, lo es en el tiempo, y si en cada tiempo nuestro se da "todo" el tiempo, se da todo el ser, y sólo queda el *resto*; por tanto, dar el *resto*, que es lo que nos sobra, es dar lo que

[246] Y llegará el punto de distinguir entre el "sí mismo como otro" de Ricoeur y el "sí mismo responsable del otro" de Levinas. Por el momento sólo sirva señalar que el otro de Levinas no es un "otro" pensado desde el yo, sino que es otro, *sentido* desde el otro, *sentido* desde la alteridad del otro. Por ahora es adecuado mencionar que la diferencia rotunda entre Ricoeur y Levinas es que la relación entre el yo y el otro en uno es simétrica y en el otro asimétrica. (*Cfr*. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, *Op*. cit.; *Id*., *De otro modo. Lectura de* De otro modo que ser o más allá de la esencia *de Emmanuel Levinas*, Barcelona, Anthropos, 1999; Levinas, "Sin identidad", en *Humanismo del otro hombre*, *Op. cit.,* pp. 112-136.)

[247] Unamuno habla del otro como otro de "carne y hueso" para distinguir del "otro representado" por el pensamiento del yo. (*Cfr*. Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida: en los hombres y en los pueblos,* Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1942. [Una obra de 1912])

[248] *Cfr*. Ricouer, *Sí mismo como otro*, *Op. cit.* Valga decir que Ricoeur se defiende aquí de la crítica que Levinas lanza contra los filósofos de la Mismidad, entre los que se siente aludido.

está más allá del Ser, que es ~~nada~~ —y a la vez ni nada ni algo, sino «Otro»[249]—, es dar lo que no se tiene y, sin embargo, se da[250]. Es dar lo que está más allá del Ser y el Tiempo. Por ello, alcanzar "el tiempo del otro" es "darle tiempo al otro". Es dar lo que no se *tiene* ni en el *ser* ni en el *durar,* ni en el tiempo ni en el espacio. Es darle al otro lo que se espacia en el tiempo y se temporaliza en el espacio. También podemos entenderlo como "temporalizarnos" en el "ritmo" del otro, sin

[249] ¿Por qué el Ser y no la Nada? preguntaba Sartre, Levinas dice: pues ni la Nada ni el Ser sino "lo otro" que esa dialéctica, más aún "el otro". (*Cfr.* Jean Paul Sartre, *El ser y la nada,* Buenos Aires, Losada, 1966. [Una obra de 1943.)

[250] Esta idea está inspirada en Derrida, a través del análisis de la narración de la carta que Madame Maintenon (esposa morganática de Luis XIV el Rey Sol) escribió a Madame Brinon. Dice Madame Maintenon: "«El rey toma todo mi tiempo; doy el resto a Saint-Cyr»" (Carta a Madame Brinon, t.11, pág. 233, citado por Derrida en "El tiempo del Rey, en *Dar el tiempo,* tr. Cristina de Peretti, Barcelona, Paidós, 1995, p. 11.) Y analiza (más bien dicho de-construye) Derrida: "En resumidas cuentas, esta mujer dice que al Rey se lo da todo. Pues al dar todo el tiempo de uno mismo, se da todo, se da el todo, si todo lo que se da está en el tiempo y si se da todo el tiempo de uno mismo… no dice en su carta, al pie de la letra, que *daba* todo su tiempo —sino que el rey se lo *tomaba* ((«el rey toma todo mi tiempo»). Aun cuando esto, en su espíritu, quiera decir lo mismo, una palabra no equivale a la otra. Lo que ella *da* no es el tiempo sino el *resto,* el resto del tiempo: «doy el resto a Saint-Cyr, a quien querría dárselo todo». Pero, puesto que el rey se lo *toma* todo, por entero, el resto, en buena lógica y en buena economía, no es nada. Ella no puede *tomar*(se) su tiempo. Ya no le queda nada. No, obstante ella lo da." (Derrida, "El tiempo del Rey, en *Dar el tiempo,* tr. Cristina de Peretti, Barcelona, Paidós, 1995, p. 11.)

Valga aclarar que para los fines de la "teoría"/del ámbito de "lo imposible" de Derrida importa más lo otro absoluto que el otro humano; aunque sigue el camino de la eticidad de Levinas y no la hermenéutica ontológica de Heidegger, a Derrida le interesa más destacar aquello de lo que la eticidad misma es sólo una construcción más. Es estas lecciones del citado pasaje, Derrida, diserta sobre el problema del "don", en sus alcances con lo "impensado" y lo "imposible", que es lo que está más allá del Ser, lo otro absoluto, un tiempo que no es nada ni de nadie, sino que es el resto, que es "Huella", que se experimenta como la diferencia radical y absoluta, que es *différance*, que es aquello que si hablamos desde la temporalidad es un tiempo siempre diferido, siempre aplazado, nunca presente, es un tiempo que nunca llega a la "presencia", que es siempre diferenciación. Además, es necesario notar que la trascendencia absoluta para Derrida no es el ser-en-sí, sino del *Devenir* —de lo que nosotros llamamos la alteridad base— en su diferenciación misma. Pero la *différance* no es una especie del género del acaecimiento, del *Ereignis*, heideggeriano, no es una especie de la Diferencia Ontológica, la *différance* es tal que en su aparecer no es de la calaña del ser. No es tampoco, en el ámbito del lenguaje ni la apropiación ni la expropiación de un sentido, es lo que difiere a toda construcción definida de un sentido. (*Cfr.* Derrida, Op. cit., p. 127.) Para un acercamiento a la valoración que hace Derrida de la filosofía de Levinas. Ver: Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida,* tr. Julian Santos Guerrero, Madrid, Trotta, 1998. (Fue publicado en francés en 1997 a dos años de la muerte de Levinas que sucedió el 25 de diciembre de 1995. Se trata de las palabras que le dedicó Derrida a Levinas a un año de su muerte el 7 de diciembre de 1996, conferencia pronunciada en el Anfiteatro Richelieu de la Sorbona, con apertura de un homenaje a Levinas a un año de su muerte.)

que esto se reduzca a una sincronización con el tiempo del otro. Alcanzar el tiempo del otro es *escuchar* al otro.[251]

5) El yo entra en un trance de "paciencia radical", que no se trata de un éxtasis místico, sino de una experiencia ética.
6) Aunado a ello, viene el sentimiento de "responsabilidad por el otro", de ser responsable por el otro y cuidar de él. Es el sentimiento de tener compasión por el otro, pero es una compasión más allá de la compasión cristiana, respecto de la que Levinas coincide con Nietzsche en su crítica[252]. No es, para nada, un deleite pasivo de las desdichas, sino de celebración de la bondad de la que es "huella" el otro.

Levinas no hace énfasis en el movimiento de regreso del otro al yo, porque lo que quiere es poner en relieve la ida hacia el otro como movimiento de salida del Ser. Pero nosotros hemos decidido mostrarlo porque el regreso consiste nada más ni nada menos que en la formación del "sí mismo". El propio Levinas sostiene que el yo en su regreso de la alteridad del otro ya no es un yo, sino un "sí mismo"[253]. Llamemos movimiento β) al de articulación de un "sí mismo". Al movimiento de regreso de la alteridad del otro a la identidad del yo, pero en tanto que unicidad irremplazable, unidad sin identidad, unidad en alteridad: "sí mismo".

Veamos las etapas de dicho movimiento:

1) El yo estando en el otro, con su conciencia en deshacimiento en el Infinito, sintiendo el sentido de la alteridad del otro, llega a un punto en el que ahora él se resiste a ser absorbido por el otro.
2) Hay un impulso que lo devuelve a sentir su yo, a retomar su identidad, su individualidad, su singularidad.

---

[251] Esta reflexión ha sido pensada a raíz de un texto fascinante de Derrida que lleva por título *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, *Op. cit*. [Es un texto que ha sido publicado en su idioma original por Éditions Galilée en 1991.]

[252] *Cfr*. Nietzsche, *El anticristo*, México, Leyenda, 2006.

[253] *Cfr*. Levinas, "Sin identidad", en *Op.cit.,* pp. 112-136.

3) Ya entrando, volviendo en sí se da un gran sentimiento de extrañeza, porque ya no se siente como familiarmente se sentía, o congruente con la rememoración de su identidad familiar.
4) Ya se perdió la identidad que conformaba al yo, ahora es otro y no tiene todavía formulada ninguna otra identidad, todavía está sostenido por esa alteridad del otro.
5) Está invadido por un sentimiento que habla, grita, como *sentido* (orientación fundamental), que da cuenta del sentido de la alteridad del otro.
6) Se da un sentimiento excitante del "valor", traducido como amor infinito hacia el otro: como un estar en sí mismo pero desbordado de sí, excedido. Dicho sentimiento se traduce en términos de "servicio al otro".
7) Ya más asentado en sí, se da una rememoración vívida de la grandeza y rectitud vivida en las tierras del otro, que se siente desde el corazón.
8) Finalmente, se da una comprensión ética.

Las características del movimiento del yo hacia la alteridad del otro:

1) El movimiento de la proximidad del prójimo es una acción que Levinas denomina "Obra".

   La "Obra" es una acción que difiere con otras actitudes de acción como la técnica o la *phronesis*. El modo de ser de la Obra no es a la manera del ser de la técnica. La técnica (*tekne)* lo que hace es crear, a imagen y semejanza de la identidad del yo, un mundo de objetos para el gusto y confort de los seres humanos, a partir de los materiales dados en la naturaleza. La técnica construye "identidades" (objetos y herramientas culturales), sobre la alteridad del Ser; construye un mundo desde la totalidad del yo, desde el horizonte interpretativo de la Mismidad.

   La "Obra" está más allá del pensamiento de la necesidad humana, más allá del pensamiento economicista. Es una acción que está más allá de la ganancia y de la pérdida; más allá del valor económico, tiene valor ético: la ganancia de alcanzar

al otro pero no tocarlo, respetarlo en su alteridad, integridad y dignidad. El valor que se experimenta en la acción de la salida fundamental es superior a todo valor pensado desde la identidad del yo. La *phronesis* es la actitud que se basa en la racionalidad práctica para la acción. Ésta procura la proporción la simetría y el equilibrio entre los elementos que intervienen en la acción. Está basada en una racionalidad que emerge desde el interior de la acción misma y no desde planeaciones previas. Y en eso coincide con la Obra, en el aspecto de que es una racionalidad que emerge desde la acción, pero difieren rotundamente en que la racionalidad de la prudencia se alcanza a quedar en un orden racional humano reflexivo, guarda la proporción, característica de la racionalidad lógica y estética, mientras que sabemos que el mundo en su Afuera es desordenado, desproporcionado, irregular, caótico. Es decir, la *phronesis* es una actitud para la acción que se queda en un pensamiento de lo idéntico. La Obra es una orientación absoluta hacia el otro, más allá del pensamiento reflexivo.

2) La "Obra" es liturgia: servicio público al otro.
3) La obra engendra o procrea un mundo de relaciones humanas, verdaderamente humanas.
4) Es un movimiento libre pero que implica una "libertad otra", una libertad superior a la humana.
5) No inicia por razones o motivos del yo, sino por el *Deseo* que se abre entre el otro y el yo.
6) Se requiere de la ingratitud del otro. Cualquier gesto de gratitud rompe con la enseñanza de responsabilidad que el yo siente por el otro. Cuando el otro es grato contigo, ya tú dejas de sentir esa responsabilidad infinita.
7) Hay un sentimiento de "no-retorno" al yo. El sentimiento de "no retorno" no es pura pérdida, puro desgaste, puro gasto. No es adquisición de méritos; no es ni entusiasmo ni puro nihilismo, en los cuales el yo es el principio y el fin, la partida y la llegada, el alfa y el omega. Ese sentimiento es parte de la "Obra".

8) En el encuentro del yo con el otro no hay reciprocidad. En el camino de la reciprocidad se busca una recompensa al acto interpelante; en la vía de la alteridad del otro, no se busca una finalidad, ni un premio al reconocimiento que yo hace del otro.
9) No hay simetría entre el yo y el otro. No hay correspondencia ni en forma, ni en tamaño, ni en la posición de las partes de la relación humana. La balanza se inclina completamente hacia el otro.
10) No hay contemporaneidad entre el yo y el otro. Ellos, en las relaciones intersubjetivas, nunca se exponen en un tiempo idéntico o en un mismo tiempo. Hay un "diferimiento" fundamental entre ellos. Las acciones del otro, siempre las ve el yo en forma diferida, siempre a destiempo, le son presentadas con posterioridad. Pero en la salida hacia la alteridad del otro se logra alcanzar "el tiempo del otro".

El resultado del movimiento es el siguiente:

1) Por la alteración que sufre el yo, debido al Deseo que se abre ente el otro y el yo, se da la posibilidad de ir "pro-creando"[254] o generando, nuevos modos de "relaciones humanas". Así se vuelve imposible, según Levinas, que el yo construya nuevas relaciones pero no a la manera de la identidad[255] sino de la alteridad, de lo sin identidad. Cuando ya está *habitando* en la alteridad del otro y en la alteridad de "lo infinito" el yo ya no incurre en actitudes egoístas.
2) Acontece la experiencia de una *generosidad radical* del yo para con el otro. Es una exigencia de darle al otro lo que es justo, o lo que merece, justo lo que se merece. *Se genera una actitud de justicia*.

[254] La idea de "crear" en Levinas pertenece al ámbito de lo fenoménico, mundo de la presencia y la representación, engendrar, la pro-creación es un acto ético.
[255] Y podemos pensar, relacionando la ética de Levinas con la de Dussel, es posible también crear nuevas formas de "no-dominación". (*Cfr*. Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, México, Universidad de Guadalajara, 1991.) Por otra parte, también se encuentra aquí una relación con la generación de "nuevos modos de subjetivación". (*Cfr*. Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 1990*; Id., La hermenéutica del sujeto,* México, FCE, 2002.)

3) Igualmente, se conoce lo que es la “paciencia radical”.
4) Aunado a ello, se “da” el sentimiento de la “responsabilidad por el otro”.

Ahora bien, habiendo abordado la respuesta de Levinas a la pregunta por la que nos interesamos en esta tesis, la vía irreflexiva y su método. Veamos ahora, explícitamente, en qué consiste la crítica de Levinas a Merleau-Ponty.

Capítulo III.

La crítica de Levinas a Merleau-Ponty

A) Introducción

> "El sentido, en tanto que orientación, no indica acaso un impulso, un fuera de sí hacia *el otro que sí*, mientras que la filosofía insiste en reabsorber todo Otro en el Mismo y en neutralizar la alteridad."[256]

Consideramos importante, antes de pasar directamente a la crítica de Levinas a Merleau-Ponty, en el marco del problema de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión, revisar brevemente algunas de las críticas que realiza el filósofo de origen lituano a Husserl y a Heidegger, ya que esto nos permite poder hacer una valoración más situada de la crítica de Levinas a Merleau-Ponty, misma que será el punto de apoyo para formular una posible respuesta de Merleau-Ponty al filósofo del *Infinito*.

Incluso consideramos valioso exponer brevemente la crítica que Levinas dirige a unos cuantos más de los filósofos de la tradición occidental. Su crítica se mueve en la tónica del epígrafe citado en este comienzo.

Levinas hace una crítica a la tradición filosófica de occidente en cuanto a la relación de identidad del pensamiento reflexivo con la realidad y de la co-relatividad del pensamiento pre-reflexivo con el Ser: ya sea, por ejemplo, de la noesis con el noema; o de la "afectividad existenciaria" (de la conciencia en apertura) en la que se trasparenta el Ser; o de la conciencia de la percepción (de la conciencia corpórea) en la que se transfigura el sentido del ser en el acto de una "deformación coherente" o de una intuición mediada por los fenómenos de la percepción.

[256] Levinas, "La significación y el sentido", en *Op. cit.*, p. 48.

Asimismo, realiza un cuestionamiento a las filosofías que pretenden encontrar la significación universal, el sentido del "absoluto", a través de la comprensión de la pluralidad particular o de un relativismo subjetivista. Comenta Levinas: "(n)i las cosas, ni el mundo de la percibido, ni el mundo científico permiten volver a encontrar las normas del absoluto."[257] Comentario al que podemos pensar en relación a Husserl y a Merleau-Ponty, pero también agregando a Heidegger si mencionamos: ni las cosas ni el mundo percibido, ni la facticidad permiten encontrarnos con la orientación fundamental del *Infinito*.

Levinas hace una crítica a los medios por los cuales algunos filósofos han querido encontrar el sentido trascendental de lo universal. Y en sintonía con ello, una crítica a todo pensamiento reflexivo que se ha esforzado por pensar lo irreflexivo que se resiste a la reflexión, quedándose preferentemente con una comprensión del sentido de lo irreflexivo mismo, por una vía distinta a la de la reflexión, pre-reflexión o sobre-reflexión.

Levinas intenta encontrar el sentido de lo Uno, pero por la vía de proximidad de la alteridad del otro a través de una significación fundamental que se inaugura en el Infinito, esa que no está mediada ni por la reflexión ni por el mundo del devenir y de la multiplicidad, ni por las cosas, ni el mundo de la percepción o el de la facticidad, aunque tenga su apoyatura en éste. Pretende encontrar la "significación universal" sin la distorsión del mundo cultural ni del natural, sin las mediaciones ni contorciones del lenguaje y las figuras del pensamiento de la identidad ni las presencias de lo patente y de la apariencia. Ambiciona encontrarse con la verdad de lo inteligible, en ese sentido fundamental que se resiste y se le resbala incluso a la configuración misma de "verdad", pero en lo concreto de la *sensibilidad ética*. Anhela encontrarse con lo inteligible que está más del lado de lo invisible, pero el medio que él elige es la "visibilidad" especial del prójimo, el "rostro del otro". Esa es la única mediación correcta para la elaboración de su filosofía, aunque esa mediación no será mediación sino únicamente porque le hace visible, al yo, el sentido de lo universalidad en su proximidad misma, porque es una mediación que ya en ella misma es inmediatez, ella es la huella de la inmediatez.

[257] *Ibid*., p. 71.

1. Crítica a algunos filósofos de la tradición occidental

Es importante mencionar que Levinas hace una crítica a gran parte de los filósofos de la tradición filosófica occidental desde Platón y Aristóteles —que bien abarcaría su crítica también a Parménides y a Heráclito y a todos los filósofos presocráticos que buscaron el *arge* de la *physis* por la vía de lo "pat-ente" y de lo actual— pasando por Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, Bergson, hasta llegar a Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty, entre algunos otros.

Levinas critica, en general, a la tradición filosófica occidental en el aspecto de pensar que el fundamento y validez de todas las cosas sea el Ser; más específicamente, el ser del aparecer, el ser de la actualidad en su relación con la potencia, el ser del devenir, el ser de lo fenoménico; así como el ser del pensamiento en acto que guarda una relación de identidad los anteriores seres. De igual forma, cuestiona al ser de lo inteligible que guarda una correlación con la "inteligencia" de los seres humanos. Es decir, critica el modo de pensar filosófico que afirma que entre el ser y el pensar hay identidad, tanto por el camino de lo sensible como por el de lo inteligible. Así como aquel pensamiento que procede mediante la fórmula gnoseológica sujeto-objeto. Además, de que les reprocha el no ocuparse con propiedad del tema de la alteridad del prójimo y la alteridad del Infinito. A cambio de esto, Levinas le apostará a lo inactual a lo otro de lo actual, lo otro de la presencia y a lo otro de la identidad de la conciencia.

¿Qué significa lo inactual para Levinas? "Lo inactual significa, aquí, —sostiene Levinas— lo *otro* que lo actual, más bien que su ignorancia y su negación; lo otro que aquello que se ha convenido en llamar, en la alta tradición de Occidente, *ser-en-acto* (no importa cuál sea la fidelidad o infidelidad de esta fórmula al espíritu de la noción aristotélica que pretende traducir); lo otro que el *ser en acto*, pero también que su cohorte de virtualidades que son potencias; lo otro que el ser, que el *esse* del ser, que la gesta del ser, lo otro que *plenamente ser* —¡plenamente hasta desbordar!— que el

término *en acto* anuncia; lo otro que el ser en sí —lo *intempestivo* que interrumpe la síntesis de presentes que constituye el tiempo memorable."[258]

Levinas le apostará a lo intempestivo, en sentido nietzscheano, pero a diferencia de lo intempestivo intramundano, contingente, deviniente, de Nietzsche, él preferirá lo intempestivo del "infinito" que viene no sólo más allá del "sentido de la tierra" en el que pensaba Nietzsche, sino de más allá del Ser del devenir, más allá de la multiplicidad de lo ente, más allá de la inmanencia de la presencia. Levinas apuesta por la univocidad que se instaura entre la unicidad de Uno, es decir, por una trascendencia que no se alcanza en la totalidad de la inmanencia de lo existencial y la libertad humana que es algo más que un no-ser o una nada.

Desde esa postura, Levinas afirma críticamente, respecto de la filosofía vitalista, existencialista y fenomenológica, propia de su tiempo: "Aun si la vida precede a la filosofía, aun si la filosofía contemporánea, que se quiere anti-intelectualista, insiste sobre esa anterioridad de la existencia con relación a la esencia, de la vida con relación a la inteligencia, aun si, en Heidegger, la 'gratitud' hacia el ser y la 'obediencia' sustituyen a la contemplación, la filosofía contemporánea se complace en la multiplicidad de las significaciones culturales; y en el juego infinito del arte, el ser se aligera de su alteridad."[259]

Desde su punto de vista, ni el vitalismo, ni el existencialismo, ni la fenomenología logran salir del cerco de la significación equívoca (de la identidad), del sentido plural, de la verdad de la multiplicidad de lo histórico y lo cultural; afirma que todas esas corrientes de pensamiento se quedan cautivadas por la belleza de la metáfora y en la contemplación de las figuras, los símbolos y los fenómenos, a pesar de que a donde apuntan es hacia una *significación de la vida misma*, de lo humano mismo, criticando al racionalismo del siglo XVI y al pensamiento de la representación (ilustrado) de éste derivado.

Levinas cuestionará no sólo el hecho de que la tradición no ha hablado con propiedad del sentido de lo otro que el Ser, quedándose en los límites de la multiplicidad, sino que

[258] Levinas, *Humanismo del otro hombre*, p. 8.
[259] *Id.*, "La significación y el sentido", en *Op. cit*., pp. 48-49.

también pone en relieve el aspecto de que la filosofía occidental ha olvidado y rechazado hablar de la alteridad del otro o del otro en su alteridad absoluta. Sostiene Levinas: "(l)a filosofía se produce como una forma, en la cual se manifiesta el rechazo al compromiso en el Otro, la espera es preferida a la acción, la indiferencia frente a los otros, la alegría universal de la primera infancia de los filósofos. El itinerario de la filosofía sigue siendo el de Ulises cuya aventura en el mundo sólo ha sido un retorno a su isla natal —una complacencia en el Mismo, un desconocimiento del Otro."[260] Afirma que no se ha pensado con suficiencia y propiedad al otro sujeto y que cuando se ha hecho, ha sido es desde el pensamiento fincado en la conciencia del yo, por lo que aunque es pensamiento acerca del otro, no logra a serlo del otro en su alteridad, sino sólo pensamiento de la identidad. Para referirse a la actitud con la que la tradición ha abordado el tema del otro usa el concepto de "totalidad" de Eric Weil[261], con el que señala que todo lo pensado por y desde la conciencia del yo se reduce a contenidos de la conciencia. Concepto que, antes de los ensayos correspondientes a *Humanismo del otro hombre*, ya había usado en *Totalidad e infinito.*

Es relevante definir la postura de Levinas frente a otros filósofos que, aunque del pensamiento de lo Mismo, han abordado el problema del otro humano. Para Levinas el otro no es mi enemigo como para Hobbes[262] y Hegel[263], pero tampoco es mi complemento como para Platón[264] o como para Merleau-Ponty[265], Ricoeur[266], y otros filósofos, digámosles, de la proporción y del equilibrio. El otro no es, tampoco, sólo el vecino y colaborador de la producción cultural humana; no es sólo por aquel por el que se constituye la intersubjetividad o comunidad humana[267]. Para Levinas el otro no es totalmente pacífico respecto del yo, pero no llega a ser el infierno como afirma Sartre[268].

---

[260] *Ibid.*, p. 49.
[261] *Cfr*. *Ibid.*, p.50.
[262] *Cfr*. Hobbes, *Leviatán*, México, FCE, 2008.
[263] *Cfr*. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2007.
[264] *Cfr*. Platón, "La republica o de la justicia", en *Diálogos*, *Op.cit*.
[265] *Cfr*. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, *Op. cit*.
[266] *Cfr*. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, *Op. cit.*
[267] *Cfr*. Husserl, *Meditaciones cartesianas,* México, FCE, 1996.
[268] *Cfr*. Jean Paul Sartre, *El Ser y la nada, Op. cit.*; *Id*., *La nausea*, Madrid, Alianza, 1988.

El otro para Levinas es un extraño, un extranjero, es un otro completamente otro, pero a la vez, es un interlocutor para quien se dirigen los actos del sujeto: es para quien la celebración celebra, la expresión expresa y el signo significa; es incluso, la significación primera, la primera palabra de lo sin identidad (palabra que es pura comunicación)[269], es el sentido, el movimiento fundamental, la pura transportación, una «orientación fundamental» en la que confluyen y refluyen las significaciones culturales.

Pero el otro no es un sentido cultural. El otro es la fuente de todo sentido, es la fuente del sentido. El otro, para Levinas, "[…] no es ni una significación cultural, ni un simple dato. Primordialmente es *sentido* porque se lo presta a la expresión misma, porque sólo por él un fenómeno como el de la significación se introduce, por su propia cuenta, en el ser."[270] Sentido que para no ser reducido a un contenido de la conciencia del yo tiene que ser comprendido éticamente, como "generosidad", como dar al otro lo que se merece trascendentalmente; como la idea de lo bueno en tanto que vida fresca y juventud eterna o viceversa.

Valga decir que no por ello el otro, en Levinas, es *a priori* bueno, aunque lo que "enseña" vitalmente en su alteridad es *lo bueno* por excelencia; sus actos buenos o malos son cosa aparte. Y no es que el otro se nos dé a conocer de forma *a priori*, así como tampoco se da *a posteriori*, no se da a "conocer" ni antes ni después de la experiencia, sino más allá de ella, aunque apoyado en ella y, en razón de esto, para que su "presencia", su "sentido" an-árquico, no sea reducido a una representación no se comprende como "verdad", o como "belleza" sino como "bien", como un *bien que se desea eterno*: *bien que es cuidar al otro deseándole la inmortalidad a pesar de saber que todos los hombres son mortales*. Es un bien que nace más allá de la experiencia del ser, pero en la *sensibilidad* ética, más acá en la experiencia intersubjetiva concreta en el "cara-a-cara", en la relación humana uno frente al otro, en la relación interpersonal en donde se "vive" la alteridad del otro que no abre el universo infinitamente.

[269] Levinas, "Lenguaje y proximidad", en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger, Op. cit.*
[270] Levinas, "La significación y el sentido", *Op. cit.*, p. 57.

Siendo así es menester sostener que el otro, para Levinas, se da a "conocer" de forma *per se* (por sí mismo) desde un mundo distinto al de la totalidad de mi conciencia y campo fenomenológico (donde se juega una trascendencia en la inmanencia de la conciencia). Se "presenta", se "aparece" sin comienzo, sin principio ni fin, sin presencia fenoménica, como *aparición* aunque no antes de la «aproximación intersubjetiva»: todo el proceso de la comprensión ética de la alteridad del otro nace en la relación intersubjetiva y no más allá de ésta. El otro no se da conocer como sustancia sino como relación, incluso el *Infinito* no es una sustancia en Levinas como, por ejemplo, en Spinoza[271]. "El otro que me da la cara —afirma Levinas— no está incluido en la totalidad del ser expresado. Reaparece desde el fondo de toda reunión del ser, como aquel a quien expreso lo que expreso."[272] Y por tal razón, irrumpe, desde fuera, en la constelación significativa de la conciencia propiciando nuevos sentidos, distintos a los de los contenidos de la conciencia del yo.

Afirma Levinas, acerca de la relación con el otro: "(l)a relación con el otro me cuestiona, me vacía de mí mismo y no cesa de vaciarme al descubrimiento de recursos siempre nuevos."[273] Podemos ver que Levinas sostiene que el otro me desarma, me invade y me transforma sin pedir permiso, sin previo acuerdo, su proceder es violento, pero enseña, su violencia transgrede enseñando el bien encarnado en la vida misma en tanto que "presencia del otro", en tanto alteridad irreductible, o, enseña la vida de lo humano y en ese sentido enseña el bien supremo. El bien es la vida material de lo humano.

Ahora bien, permítansenos un paréntesis para hacer una reflexión respecto de esto último, en *el horizonte del sentido del viviente humano de la alteridad del otro que se le aproxima al yo y le enseña un río de vida desbordado*. La filosofía ética de la alteridad del otro de Levinas se puede leer desde dos perspectivas: una humanista y otra teológica (teniendo presente que la idea de "Dios" en Levinas trasgrede todas las representaciones

[271] *Cfr*. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, 2000; *Id*., *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988; *Id. Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza. 1988.
[272] Levinas, "La significación y el sentido", en *Op. cit.,* p. 57.
[273] *Ibid*., p. 56.

que las religiones hacen de Dios, tocando precisamente a lo sagrado, fuente de todas las ideas y conceptos de Dios[274] y yendo incluso de lo sacro a lo santo[275], donde lo santo es lo sagrado no neutro, lo sagrado descubierto a raíz de la experiencia humana del prójimo), aunque ambas recurriendo a una trascendencia fuera de la conciencia del yo y de la inmanencia del mundo de la presencia y percepción sensible: la trascendencia del prójimo y que enseña la excedencia del Infinito.

La primera, concibe la humanidad del otro como el bien supremo, a partir de un ser viviente que desde su propia presencia trascendente llena de vida, desbordante; en este caso, el máximo bien es el "sentido viviente del otro en su alteridad concreta", la materialidad o corporeidad concreta-viva del otro.

La segunda interpretación, concibe a la humanidad del otro como el bien supremo a partir de una trascendencia que se posa en la "projimidad"[276] del otro, que lo toma como rehén para mostrar lo verdaderamente humano.

Nosotros aquí consideramos que la interpretación de un Levinas filósofo-humanista es la correcta y que la otra interpretación no se apega a los textos de Levinas. Aunque, en lo dicho, en cuanto al sentido de la trascendencia no hay contradicción, porque la subjetividad trascendental es totalmente otra, no pertenece al mundo de la totalidad de la conciencia del yo y, en ese sentido, puede formar parte de una trascendencia mayor, una trascendencia, incluso más allá del Ser, una trascendencia de la cual la trascendencia en tanto que alteridad del otro es "huella" de esa trascendencia infinita. Porque en la alteridad del otro humano, la alteridad del infinito deja su "huella". Lo que sí es importante poner en relieve es que la trascendencia mayor (el gran Otro) se muestra a raíz de la trascendencia del prójimo. A Levinas le interesa que no se olvide de lo humano por quedar complacido en los misterios de Dios. Por eso difiere de la teología, la mística, etc.

[274] *Cfr*. Levinas, *De dios que viene a la idea*, *Op. cit.*
[275] *Cfr*. Levinas, *De lo sagrado a lo santo, Op. cit.*
[276] Juntando la idea de "proximidad" y la de "prójimo" tenemos un nuevo concepto que sintetiza la idea de la "proximidad del prójimo": "projimidad", podemos llamarle.

Incluso para Levinas la alteridad de la subjetividad del otro es lo absoluto, y en él la *eleidad* de lo Uno que es alcanzada dentro de la epifanía, por la alteridad del Infinito, que se presenta dentro de las configuraciones de la contingencia (mundo de la multiplicidad) pero abriéndolas, rompiéndolas, agrietándolas gracias al encuentro humano, gracias a la epifanía que abre el mar de lo fenoménico, abre las aguas del aparecer y deja ver aproximación de la persona humana, a raíz y a partir de la misma proximidad de la alteridad del otro, de la relación con el otro y no de la relación con una sustancia trascendente. Es decir, es a partir de la relación con el otro que sentimos el *Infinito* y no al revés. Recordando que, además, el infinito no es una sustancia metafísica se desencadena todo el proceso de la epifanía.

En la epifanía se da el ligue fundamental. Es decir, es por virtud de la alteridad del otro humano que se accede a la alteridad del gran Otro. En este sentido, la trascendencia absoluta de Levinas no es ontológica ni fenomenológica sino ética. Pero la forma de darse conserva el protocolo de lo fenomenológico de lo relacional y no de lo metafísico sustancialista. Digamos en términos comunes: para Levinas se conoce a lo Uno, a Dios (lo sagrado), al Infinito, etc., a través del prójimo. O en el leguaje de esta tesis: se conoce la significancia de la trascendencia, que es lo irreflejo que se me resiste a la reflexión a través del otro que es un signo vivo, que es sentido.

La relación humana, la humanidad del otro, es la salida, la grieta en la totalidad del Ser, es la tierra de nadie, ahí se da el "pliegue" que une y separa. O pongámoslo así. La alteridad del otro, que es una identidad particular, y propia, participa de la identidad infinita (que es una identidad sin identidad, lo Uno, y, por tanto, irrepresentable) que se puede "conocer" en sí, sólo si se procede por el camino de la alteridad (en especial la alteridad del otro) y no por del de la identidad (considerablemente la identidad del pensamiento de la conciencia del yo).

Vemos aquí que es a partir de la alteridad del otro, que conozco lo que es el ser en alteridad de alguien o de algo; si procedo por la vía de la identidad, desde la identidad de mi pensamiento buscando la identidad del ser del otro, no accederé más que a una idea que yo me forme del ser en sí del otro. Cerremos el paréntesis por el momento.

No todo es crítica y rechazo de las categorías filosóficas de occidente por parte de Levinas. Él registra en su constelación conceptual del horizonte de su pensamiento, algunas "ideas filosóficas" de dicha tradición, que considera gloriosas. Afirma emotivamente, en el ensayo "Sin identidad", refiriéndose a la idea de *juventud*, que se refiere al estado de frescura, energía y vigor que adquiere la subjetividad en su encuentro con la alteridad del prójimo, quien lo hace salirse de la tela ontológica del existir: "Instantes maravillosos: el Uno sin el ser del *Parménides* de Platón; el *yo* que se trasluce en el *cogito* en el momento de naufragio de todo ser, pero antes del salvataje del *yo* en el ser, como si el naufragio no hubiese tenido lugar: la unidad kantiana del "yo pienso" antes de su reducción a una forma lógica que Hegel devolverá al concepto; el Yo puro de Husserl, trascendiendo en la inmanencia, más acá del mundo, pero también más acá del ser absoluto de la conciencia reducida, el hombre nietzscheano sacudiendo el ser del mundo en el pasaje al superhombre, "reduciendo" el ser no a golpes de paréntesis, sino por la violencia de un verbo inaudito, deshaciendo por el no-decir de la danza y del reír (no se sabe por qué, trágicas y graves, al borde de la locura) los mundos que teje el verbo aforístico que los demuele; retirándose del tiempo del envejecimiento (de la síntesis pasiva) por el pensar del eterno retorno."[277] Aquí podemos ver enunciaciones potencialmente cargadas de "organelos"[278] filosóficos en los que se nota una gran admiración, por parte de Levinas, a esos grandes filósofos pero, por supuesto, recogiendo únicamente aquellos conceptos en su estado más fresco para apuntar hacia las bases de su propia filosofía.

A este paraje debemos agregar las referencias de Levinas a las *Eneadas* de Plotino en relación con la idea de lo Uno que retoma de Platón. Igualmente, es menester añadir las señas que da de Martin Buber y Gabriel Marcel en cuanto a la noción del "tú". Todos esos

[277] Levinas, "Sin identidad", en *Op. cit.*, pp. 126-127.

[278] Los "organelos" son estructuras de las células que realizan funciones básicas muy importantes. Por ejemplo, el cloroplasto en las células de las plantas quien realiza la función de la fotosíntesis. En este contexto filosófico lo mencionamos a propósito de hacer notar como los conceptos filosóficos son también unas estructuras que viven al interior de la totalidad de la unidad filosófica, dentro de ella, pero extendiéndose hacia el afuera de los conceptos mismos, realizando funciones fundamentales, inclusive, podríamos decir funciones orgánicas, vitales en sentido fenomenológico, sentido semiótico y hermenéutico, etc.

conceptos nos permiten ver el paisaje bosquejado de sus ideas fundamentales. Pero fuera de eso, él se sostendrá más en una postura crítica frente a los filósofos de Occidente.

Por ejemplo, a Platón le aplaude la idea de lo Uno que está más allá de lo ideal y del aparecer: del lenguaje, la cultura, la historia, de la presencia fenoménica, etc., pero le cuestiona el hecho de que piensa la esencia de la "inteligibilidad" (la esencia ideal de lo Uno) desde la inteligibilidad de la conciencia, guardando una relación de identidad entre éstas. Además, cuestiona el acceso propuesto por Platón a esa *Inteligibilidad*. Y por supuesto, le reprocha que nunca puso en consideración la alteridad del otro humano, sino únicamente la alteridad del ser[279]. Levinas piensa que el acceso a la inteligibilidad de lo Uno se da auténticamente en su alteridad, sin reducirse a un concepto de la identidad del pensamiento de la conciencia, a través de alteridad más cercana y parecida al yo, la del otro, la del prójimo. Pregunta Levinas: "¿La inteligibilidad no se remonta, más acá de la presencia, a la proximidad del otro?"[280]

Afirma Levinas refiriéndose al encuentro intersubjetivo pre-originario que implica un entre-tiempo disruptivo en la continuidad no sólo del tiempo objetivo del sujeto puro de conocimiento, sino también del tiempo vivido de la conciencia fenomenológica[281]:

> Allí la alteridad que obliga infinitamente quiebra el tiempo en un *entretiempo* infranqueablemente: "el uno" *es* para el otro de un ser que se desprende, sin hacerse el contemporáneo de "el otro", sin poder colocarse a su lado en una síntesis que se expone como tema; el-uno-par-el-otro en tanto que el uno-guardián-de-su-hermano, en tanto que el uno-responsable-del-otro. Entre el uno que soy yo y el otro del cual respondo, se abre una diferencia sin fondo, que es también la no-in-diferencia de la responsabilidad, significancia de la significación, irreductible a cualquier sistema. No-in-diferencia que es la

[279] En Platón podemos ver el tema de la alteridad del Ser en el diálogo: "El sofista o del Ser", en *Diálogos*, *Op. cit*.
[280] Levinas, *Humanismo del otro hombre*, p. 12.
[281] Sobre la distinción entre el tiempo vivido y el tiempo objetivado por el sujeto puro de conocimiento, y sobre todo relacionado con la noción del tiempo vivido en Merleau-Ponty y la importancia de memoria como rehabilitadora del tiempo del propio cuerpo. Véase. Ma. Carmen López Sáenz, "Rehabilitación de la memoria en la concepción del tiempo de Merleau-Ponty", en Mario Teodoro Ramírez (coord.), *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona, Anthropos, 2012, pp. 389-418.

> proximidad misma del prójimo, por el cual sólo se perfila un fondo de comunidad entre el uno y el otro, la unidad del género humano, debido a la fraternidad de los hombres. [282]

Al respecto, y haciendo un profundo paréntesis, nosotros consideramos que en este fragmento se encuentran varias de las claves de su filosofía: 1) la disrupción del tiempo fenoménico, 2) la idea de que el otro es una abertura en el Ser, 3) la mostración de que el yo y el otro no son contemporáneos, 4) que no hay síntesis trascendental entre el yo y el otro, ni entre el mundo y el yo, 5) que el sentido del otro no puede explicarse ni exponerse como tema, 6) que en la proximidad del otro, la vivencia ética de la alteridad del otro, el yo adquiere un sentimiento de ser guardián de su hermano, más no guardián del Ser: el yo asume, en obra, no sólo en pensamiento y sentimiento la idea de ser responsable del otro, 7) que entre el yo y el otro hay una diferencia infinita, un abismo insondable que es huella que enseña una orientación fundamental, un deber ser desde la alteridad del otro y no desde la identidad del yo como en Kant[283], 8) que el sentido del otro es irreductible, simplemente, a cualquier idea reflexiva, 9) muestra una diferencia no-ontológica sino inter-personal, 10) y esa no-in-diferencia enseña y sostiene un fondo de "comunidad" entre el yo y el otro con lo que ve Levinas que puede alcanzarse la unidad, respetando la alteridad que es ya de por si irreductible, del género humano, enseña el auténtico humanismo, el humanismo del otro hombre.

Ahora bien siguiendo con la crítica a la traición. Ya habiendo dejado claro que nuestro filósofo fija su postura en esta línea mencionada en el paréntesis anterior. Debemos decir que criticará incluso a Hegel a quien podemos considerar como uno de los filósofos que piensan el fundamento desde el desenvolvimiento de la conciencia en el mundo, es decir, desde la alteridad del pensamiento de la conciencia, desde la vida misma[284], y que piensa también a la alteridad del otro[285]. Pues, según el juicio de Levinas, Hegel es un filósofo del pensamiento de la identidad o de la mismidad, debido a que para él, el desenvolvimiento de la conciencia y los procesos que vive en la búsqueda de la verdad, tienen una síntesis y

[282] Levinas, *Humanismo del otro hombre*, p. 12.
[283] *Cfr*. Kant, *Crítica de la razón práctica*, *Op. cit.*
[284] *Cfr*. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, *Op. cit.*
[285] *Cfr*. Carlos B. Gutiérrez, "La alteridad de Hegel a Gadamer", en *Identidad y diferencia*, coord. Jaime Labastida y Violeta Aréchiga, México, Asociación Filosófica de México/Siglo XXI, 2010, pp. 63-75.

un *telos* en el "espíritu absoluto", donde el mundo vivido y los otros se trasparentan en la identidad de los desenvolvimientos de la conciencia.

Levinas nota en Hegel cierto dejo de la filosofía de kantiana en el sentido de la admiración que conservaba Hegel por la "apercepción trascendental" y la "síntesis de reproducción en la imaginación" kantiana, las cuales parecían ser el logro máximo, en la dirección del *yo pienso* cartesiano, con lo que se lograría la unidad ideal esencial de la diversidad fenoménica y de lo dado de forma *a priori* a la intuición de la conciencia y, con ello, un conocimiento trascendental, más allá del conocimiento proveniente de las representaciones de lo fenoménico, de las representaciones de lo múltiple, pues serían representaciones *a priori* de la unidad.[286]

En ese sentido, podemos ver que Levinas considera que toda "síntesis", que mantenga el sentido kantiano, es un pensamiento subjetivista, en cuanto que se circunscribe a los límites y facultades de la subjetividad, y egocéntrico, en cuanto se encierra en el yo, que aunque trascendental pero interior a la subjetividad, y no logra captar los sentidos del afuera de la subjetividad, mucho menos por la vía correcta.

Considera que toda síntesis incluyendo la hegeliana y la husserliana queda dentro de las limitaciones de las operaciones del entendimiento de la conciencia del yo, porque guardan el principio fundamental de la tesis kantiana, el principio de identidad. En la que la "síntesis", es el enlace del entendimiento con los objetos trascendentales del mundo y es reunión que realiza la aprehensión en la intuición al unísono. Es el acto de las facultades del entendimiento de componer la diversidad en un todo, en un concepto; el acto del "enlace" del pensamiento con las cosas del mundo (con los objetos trascendentales), "enlace" *a priori* que hace el sujeto y que no puede sernos dado por los objetos, aunque no por ello, deje de guardar una estrecha relación. Dicho "enlace" hace la unión de los elementos diversos dados *a priori* en la intuición, que fundamentan a los

[286] Levinas, *Humanismo del otro hombre*, p. 9.

procesos de lo percibido en lo fenoménico, y hace posible un "concepto" en el cual éstos se reúnen.[287]

Podemos ver que el filósofo del "infinito" considera que en todo el pensamiento reflexivo occidental está equivocado en creer que el fundamento, o esencia de las cosas, se "conoce" bajo el mismo principio de identidad, por ejemplo, la idea de que el pensar y el ser una misma cosa son.[288] Creencia que se sobre-confirmará y se sellará, circunscribiéndose a los límites de la subjetividad, con Kant a través de la síntesis trascendental del entendimiento humano. Proceso que se realiza en la intuición del entendimiento de la conciencia y no en la intuición sensible. En las operaciones *a priori* del espíritu y en ese "enlace trascendental" de la unidad o identidad de la conciencia con el "fundamento trascendental" anterior a todo dato dado a la intuición sensible de la conciencia, en esa "apercepción trascendental" en la que insistía Kant, que es la "conciencia pura" fundamental y básica, porque es por ella que es posible incluso la unidad más pura y objetiva, como lo son las nociones *a priori* de "tiempo" y "espacio", y estás inclusive son para ellas, lo que ellas son para los datos de la intuición sensible, o sea, su sostén.

Levinas considera que el sentido del fundamento del mundo y de todas las cosas, y sobre todo del prójimo no se puede conocer bajo el principio de identidad de la conciencia porque todo lo que de él proviene es representación, aun sea trascendental, es representación… que se queda en los cercos de la totalidad de la conciencia, en la inmanencia fenomenológica de la conciencia, en el campo fenomenal.

---

[287] *Cfr*. Kant, *Crítica de la razón pura*, tomo I, tr. José del Perojo, (nota preliminar de Francisco Romero), Buenos Aires, Losada, 1970, sexta edición. (1era edición 1938.)

[288] "[…] que *es una misma cosa el Pensar con el Ser*. […]
Lo mismo es el pensar y aquello por lo que "es" el pensa-
[miento;
que sin el ente en quien se expresa
no hallarás el Pensar;
que cosa alguna es algo o lo será
a no ser ente sea. […]"
(Parménides, "Poema ontológico", *Los presocráticos, Op. cit*., pp. 39; 45.)

2. *La crítica de Levinas a Husserl*

Levinas califica, consideramos nosotros injustamente[289], de psicologismo las tesis kantianas y sostiene, elogiándolo, que es Husserl quien discierne, por primera vez, el "yo-puro" de la esfera psicológica de la subjetividad, pero afirma que comete el error de dejarlo con vida y de seguirlo alimentando, con la noción de "intencionalidad" que consiste en poner en relieve la peculiaridad de la conciencia de ser siempre conciencia de algo[290], por lo que, además, continúa colocando su filosofía en el ámbito del ser-del-acto, remarca Levinas.

Levinas le aplaude a Husserl su postura anti-psicologista, que consiste en la crítica la naturalización de la conciencia, pero le cuestiona haber preservado la "interioridad" soberana del sujeto en la "subjetividad trascendental". El filósofo lituano nota que la aperturidad que inauguraba la conciencia trascendental no tenía alcances verdaderamente significativos, en el sentido de importantes, debido a que la trascendencia que ella lograba, valga la redundancia, se quedaba en la interioridad de la subjetividad. Todo el proceso y sus resultados: noesis, noema y los objetos intencionales se constituyen de forma segura y certera en la identidad de la conciencia, asegurada frente a la adversidad. Aspecto del que vemos que Merleau-Ponty sí se percató y, al contrario de Husserl, buscó el sentido precisamente de la adversidad.

Incluso notamos, en ese sentido que toca Levinas, reafirmando su apreciación, que Husserl continúa la línea del pensamiento de la identidad. Puesto que "(l)a intencionalidad es lo que caracteriza la *conciencia* en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la

[289] Porque Kant siempre hizo énfasis en que lo dado sensiblemente, lo fenoménico, determina siempre aquello que podamos conocer del mundo incluyendo los datos trascendentales: "[…] la Analítica trascendental tiene este resultado importante: que el entendimiento a priori nunca puede hacer más que anticipar la forma de una experiencia posible, y, como lo que no es fenómeno no puede ser objeto de la experiencia, el entendimiento nunca puede rebasar los límites de la sensibilidad, pues sólo dentro de ellos nos son dados los objetos. Sus principios lo son sólo de la exposición de los fenómenos, y el orgulloso nombre de una Ontología que se jacta de dar en una doctrina sistemática conocimientos sintéticos a priori de las cosas (por ejemplo, el principio de causalidad), debe ceder sitio al nombre modesto de una mera Analítica del entendimiento puro." (Kant, *Crítica de la razón pura,* tomo I, *Op. cit*., pp. 15-16.)

[290] *Cfr*. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una fenomenología fenomenológica*, *Op. cit.*, p. 199.

vez la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de *una* conciencia."[291] Husserl sigue la vía de la "síntesis" a pesar de que, siguiendo la línea kantiana, asume que el horizonte fenoménico determina los contenidos de la conciencia[292], y a pesar de que resulta más radical que Kant, puesto que muestra que todo acto intencional tiene un correlato de la conciencia, una relación con algo del mundo o de la conciencia misma, independientemente del tipo de objeto y dimensión en la que se encuentre, es decir, señala hacia algo más que la pura identidad de la conciencia pura, porque incluso el ser sólo conciencia implica ser conciencia de ser conciencia. Pero a pesar de ello, Levinas va a sostener que Husserl no alcanza a traspasar los límites de la totalidad de la conciencia, por lo que se queda en un pensamiento de la identidad.

Sin embargo, Levinas va a valorar el hecho de que por primera vez se muestra la irreductibilidad de la subjetividad en la vía reflexiva del pensamiento filosófico, con la tematización de las "síntesis pasivas". Con lo que se hace claro visualizar la alteridad del de la subjetividad, la exterioridad del "rostro" del prójimo, que es irreductible a las síntesis reflexivas; que es aquello irreflejo que se resiste a la reflexión recordando el problema que sirve de pretexto para el diálogo entre Levinas y Merleau-Ponty en esta tesis.

Así, ante los ojos de Levinas, la subjetividad trascendental ya nunca vuelve a ser una simple articulación lógica de los métodos científicos, sino que se pone en evidencia su "unicidad viviente". Aunque a la vez considera Levinas, críticamente, que la idea de las "síntesis pasiva", aunque sea la articulación en la unidad de aquello que no pone la conciencia activamente, en sus procesos cognitivos del sentido de las cosas del mundo, sino de aquello que afecta a la conciencia, digamos, en su modo receptivo y sin reducirlo,

[291] *Ibid*., p. 198.

[292] Hablando de la unión del alma con el cuerpo y de la inserción de la conciencia pensante en el mundo natural y temporal, por virtud de una "intuición empírico natural", y afirmando que sólo por ello se hace posible esa comprensión mutua entre los seres animados, pertenecientes al mundo, y la comprensión de cada sujeto cognoscente con el mundo en su plenitud, consigo mismo y con los otros sujetos y, a su vez, se logra reconocer un mundo circundante, un mundo en común, sostiene Husserl que "(una *forma peculiar de experiencia*, una forma peculiar de "*apercepción*" es quien lleva a cabo la obra de este llamado "enlace", de esta realización, en sentido estricto, de la conciencia." (*Ibid*., p. 126.) Es en este sentido que afirmamos la influencia y seguimiento por parte de Husserl de la filosofía de Kant en cuanto a la identidad o unidad de la conciencia y sus relaciones con el mundo sensible.

fenomenológicamente hablando, sigue bajo el esquema del pensamiento filosófico de la "síntesis".

Sostiene Levinas: "(l)a preocupación de síntesis, aunque sea pasiva, refleja aun las exigencias de la unidad de la apercepción y la actualidad de la presencia; los sutiles análisis de lo ante-predicativo imitan aún, bajo la denominación de pasivos, los modelos de las síntesis de la proposición predicativa."[293] Ante lo que Levinas resaltará que la "subjetividad trascendental", como "unicidad viviente" tiene su propio secreto y es incluso irreductible a las síntesis de la reducción fenomenológica, porque ni en el "noema" pleno se alcanza su alteridad, pues se presenta como un "resto" irreductible, un "resto viviente y extraño". Es decir, en la adición de la comprensión de la subjetividad trascendental, a partir de la evidencia de la alteridad del prójimo, sobra "algo" que no cabe en la síntesis de la suma; hay un "resto" imposible de dividir y que cuando se multiplica sólo se agranda su misterio y extrañeza.[294] Esta misma crítica, adelantamos, se la aplica a Merleau-Ponty: "los sutiles análisis de lo ante-predicativo imitan aún, bajo la denominación de pasivos, los modelos de la síntesis de la síntesis de la proposición predicativa".

Es dura la crítica que hace Levinas a su maestro, aunque de él le agrada, la vuelta a la desnudez esencial, hasta cierto punto platónica; la vuelta a las esencias desnudas de la carne de lo temporal, lo histórico; incluso, en la referencia al otro sujeto independiente de la historia y de la cultura. Vuelta que emprende el padre de la fenomenología por la vía reflexiva de las reducciones y de la constitución. Aunque Levinas no lo sigue y emprende su propio camino, siguiendo a Platón, pero dibujando otro acceso a lo "inteligible", una vía irreflexiva hacia dichas esencias fenomenológicas, y no por ello, metafísicas sustancialistas, valga aclarar. Afirma Levinas refiriéndose a la significación ideal en sentido platónico: "La significación —lo inteligible— consiste, para el ser, en mostrarse en su simplicidad no-histórica, en su desnudez absoluta incalificable e irreductible, en existir

[293] Levinas, *Humanismo del otro hombre*, p. 10.

[294] Desde la perspectiva de Derrida Husserl nunca logra el acceso al sentido de las cosas mismas, nunca llega al sentido "en persona" de las cosas. Y el acceso al *alter ego* no se da en ninguna intuición originaria, sólo en una analogía, únicamente en una "apresentación analógica", en palabras de Husserl. Siempre se queda en el horizonte de la totalidad de la conciencia. (*Cfr*. http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/derrida_otro.htm, visitado el 24 de Julio del 2012.)

'antes' de la historia y 'antes' de la cultura. El platonismo —como afirmación de lo humano independiente de la cultura y de la historia— se vuelve a encontrar en Husserl, en la tenacidad con que plantea la reducción fenomenológica y la constitución (al menos de derecho) del mundo cultural en la conciencia trascendental e intuitiva. No hay obligación de seguirle en la vía que toma para unirse a este platonismo y creemos haber encontrado la rectitud de la significación por otro método."[295]

3. Crítica de Levinas a Heidegger

"El sentido es imposible a partir de un Yo que existe, como dice Heidegger, de tal manera 'que le va en su existencia esta existencia misma'."[296]

Es importante tratar la crítica de Levinas a Heidegger, en este trabajo, porque como dijera Paul Ricoeur la teoría de Heidegger es el primer tejido que nos permite hablar de la carne[297], y en el apartado de la respuesta de Merleau-Ponty a Levinas, queremos poner en relieve que la idea de la carne en Merleau-Ponty es la respuesta a la pregunta por el sentido y significación de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión.

Levinas criticará duramente a Heidegger, con quien tomó clases e influyó mucho e su pensamiento, pero podemos ver que hay varios puntos de arranque, aunque sea estructuralmente hablando y no en su contenido, de su propia filosofía a raíz de algunos conceptos del filósofo de la selva negra. Por ejemplo, la "aperturidad" de la "Diferencia Ontológica" de Heidegger que por Levinas es pensada, más allá de lo ontológico, más allá del *Ereignis* (que al parecer de Levinas se queda todavía en el ámbito de la representación por ser del cerco del aparecer, de la presentación) como una "no-in-diferencia", una idea

[295] Levinas, "La significación y el sentido", *Op. cit.,* p. 71.
[296] *Ibid*., p. 47.
[297] *Cfr*. Paul Ricoeur, *Sí mimo como otro*, *Op. cit.*

salvaje exterior a la esfera de lo conceptual representativo, que sólo es posible comprender a la manera de "sentimiento moral", de obligaciones para con el otro humano. La "diferencia" que se abre entre el yo y el mundo se manifiesta como una inteligibilidad que se traduce, para no reducirse a una representación, sólo a través de mandamientos éticos, sólo a través del sentimiento moral. Tal "diferencia" se abre incluso, más acá del mundo de la presencia, en la relación con el otro, y todavía más acá de esa relación entre el yo y el sí mismo pero impacta directamente en relación interpersonal; es decir, abre cualquier forma de identidad, coincidencia y sincronía.

Sostiene Levinas: "(l)a diferencia que se abre entre el yo y el sí mismo, la no-coincidencia de lo idéntico, es una no-indiferencia fundamental con respecto a los hombres."[298] Con la "diferencia", Levinas se refiere a la "distancia"[299], "distancia insuperable" entre el yo y el "sí mismo", esa no coincidencia del yo consigo mismo, por la cual descubre "su sí mimo". Ese sí mismo consiste en ser un yo tendido hacia el otro, en una apertura en la "Diferencia" o "entre" mismos, una apertura en la apertura que convierte a la subjetividad en un ser sin identidad o en un ser con una identidad imposible. Escuchemos a Levinas: "[…] Distancia entre el yo y el sí mismo, recurrencia imposible, identidad imposible. Nadie puede quedarse en sí mismo: la humanidad del hombre, la subjetividad, es una responsabilidad por los otros, una vulnerabilidad extrema. La vuelta a sí mismo se convierte en un rodeo interminable. Anterior a la conciencia y su

[298] Levinas, "Sin identidad", en *Op. cit.*, p. 130.

[299] Sostiene Jean-Luc Marion interpretando *Totalidad e infinito* de Levinas, y pensando en el concepto de "distancia", de una manera más heideggeriana, pero reconociendo lo distinto del pensamiento de Levinas: "En ocasiones, E. Levinas denomina justamente esta apertura como distancia. Que un objeto se halle a cierta distancia de mí, y permanezca en ella, impide que me lo apropie, lo consuma, y, por tato, que lo aniquile en lo Mismo." (Jean-Luc Marion, *El ídolo y la distancia*, tr. Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille, Salamanca, 1999, p. 210.)

Desde la perspectiva de Marion: (l)o Infinito, en cuanto Otro, se da en una distancia que el deseo no elimina (como si fuera una separación provisional), y ante la cual tampoco retrocede (como si fuera una cisura temible): la distancia, y por tanto el Otro, se va reforzando a medida que es recorrida incesantemente como otro en el que se presenta, en utopía, lo más íntimo." (*Id*., *Ibid*., p.211) Y en un sentido crítico respecto de Levinas sostiene que la diferencia ontológica de Heidegger permanece aunque como transgredida. Sostiene Marion mientras habla de una aporía presente en la obra filosófica de Levinas: "la distancia no se confunde con la diferencia ontológica, pero tampoco la refuta, ni finalmente la recusa." (*Ibid*., p. 212.) Es decir, desde el punto de vista de Marion la crítica de Levinas a la "Diferencia ontológica" de Heidegger, paisaje en el que irrumpe "lo distinto" del Otro (la alteridad del prójimo) con su solicitud y mandamiento ético, no elimina el fondo ontológico de la "Diferencia", el "entre" de Heidegger.

elección —antes que la creatura se reúna en presente y representación para hacerse esencia— el hombre se aproxima al hombre […] He aquí la interioridad imposible que desorienta las ciencias humanas de nuestros días: imposibilidad que no aprendemos ni por la metafísica, ni por el fin de la metafísica […]"[300] Esto es sólo un ejemplo, de la influencia estructural, conceptual de Heidegger en Levinas, pero más que la re-construcción o de-construcción de las categorías heideggerianas el filósofo lituano pondrá todo el peso de la balanza del lado de la crítica.

La principal crítica que le hace Levinas a Heidegger es en cuanto al tema de la representación, sello del pensamiento de la identidad. Ustedes se preguntarán, pero si la *filosofía* de Heidegger consistió en una crítica al pensamiento representativo de la tradición metafísica occidental, precisamente en cuanto que señala el hecho de que ella hubo pensado al Ser a través del pensamiento metafísico de la representación, como ente, generándose así un olvido del ser en su alteridad.[301] Ante ello, es menester decir, que aunque parezca insólito, así es. Básicamente, el punto es que, desde la perspectiva filosófica que Levinas emprende, Heidegger queda atrapado dentro de la red que él mismo revela. Desde el criterio interpretativo de Levinas, el punto de apoyo del pensar filosófico de Heidegger, la conciencia en apertura, a través de la disposición afectiva, queda dentro de la totalidad de la conciencia; es decir, el *Dasein* de Heidegger es una conciencia en apertura, situada en el ser del mundo, abierta a la existencia, a la facticidad, pero al fin de cuentas es una conciencia, abierta al mundo, pero al fin conciencia que, además, piensa (de modo afectivo existencial) el ser de la actualidad, la temporalidad en tanto que ser, ser de la presencia, el *Ereignis*, el acontecimiento.

En términos concretos la crítica de Levinas apunta nuclearmente a la "subjetividad trascendental". Sostiene que ésta, en la filosofía de Heidegger, no dice nada sólo escucha al Ser y guarda su silencio. Afirma que es muy importante la filosofía de Heidegger en cuanto a la crítica al psicologismo que extiende a partir, y yendo más allá de los señalamientos de Husserl, pues el anti-psicologismo de Heidegger consiste en cuestionar

[300] Levinas, "Sin identidad", en *Op. cit.*, p. 130.
[301] *Cfr*. Heidegger, *El ser y el tiempo*, *Op. cit.*

que el origen del sentido sea en la subjetividad trascendental y, con ello, en señalar hacia una apertura más allá de la que abría la subjetividad trascendental de Husserl, pero afirma Levinas que "[…] para Heidegger, el sujeto no tiene nada que expresar. Es pensado íntegro a partir del Ser y de la verdad del Ser."[302] Es decir, Levinas muestra que en Heidegger hay un olvido de la subjetividad viviente, particular, singular, personal en su afán de darnos el sentido del Ser de manera transparente. Heidegger muestra que la subjetividad no es pura, sino que forma parte de las estructuras existenciarias del *ser ahí*, pero no logra ir más allá de la neutralidad de ésta; para él la subjetividad tiene que ser transparente para poder reflejar en sí, y desde sí, los destellos y las luces del Ser.

Frente a esto, desde el parecer de Levinas, el "hombre en apertura al mundo", el *Dasein*, en Heidegger es sólo el mensajero y el poeta del Ser, el guardián de su portal, pero no expresa nada por sí mismo. Desde este horizonte, se puede detectar, desde el pensamiento de Levinas, que además del olvido de la subjetividad, en Heidegger, hay un olvido del Ser mismo en tanto que no lo pensó desde la alteridad sino desde la identidad, obteniendo con ello un sentido "representativo" e identitario y no uno verdaderamente trascendental.

En ese tenor va sostenida la crítica que hace Levinas a Heidegger, puesto que la intención del pensador alemán, de pensar más allá de la representación, forma de pensamiento por la cual se ha tematizado al ser como ente y se ha queda en el olvido el Ser mismo, no fue cumplida por sus desarrollos filosóficos, según Levinas. Porque pensó el "entre", la "Diferencia", el fundamento del Ser y de la Nada, pero desde la conciencia del yo, mas no desde la relación con el otro, mas no desde la alteridad del otro, es decir, la pensó de forma neutra. En ese sentido, Levinas es radical en su pregunta por el Ser, puesto que va incluso más allá de la representación del Ser de Heidegger, que ya es mucho decir porque no es una representación la que el pensador alemán hace del Ser.

A diferencia de Levinas, en este punto, desde nuestra perspectiva consideramos que Heidegger sí nos da a pensar en la alteridad del Ser o al Ser en su alteridad, pero el error que comete, y esto nos lo enseña Levinas, es pensarlo desde la mismidad del yo, con lo

[302] Levinas, "Sin identidad", en *Op. cit.*, pp. 119-120.

que, aunque sí fue más allá de la "representación" o del pensamiento representativo —y esto en una vía distinta a la de Levinas, como podemos ver, de manera más clara, en la teorización del segundo Heidegger cuando trata la dimensión ontológica del habla que es el son del silencio, el "habla del habla"; además, con el acto semiótico de tachar el concepto del "Ser", cruzando la palabra para abrirnos a lo que realmente es el Ser— no alcanzó a pensar la alteridad del Ser desde la alteridad del prójimo, como en cambio sí lo realiza Levinas. Sin embargo, consideramos que Heidegger sí alcanza el sentido del ser en su alteridad en el nivel de la facticidad o, incluso en el de la "interfacticidad"[303], aunque no

[303] El nivel o registro de la interfacticidad es el ámbito de las relaciones que se establecen entre el ser humano y el ser de la facticidad, así como las relaciones que se dan entre los elementos y asociaciones de la facticidad misma, entrelazados a las relaciones que guardan entre sí las subjetividades, o que incluso operan prescindiendo de las relaciones intersubjetivas yendo con Merleau-Ponty, un poco más allá o más acá de él.

En un ensayo reciente, introducimos la idea de este concepto en el marco de la filosofía de la alteridad de Merleau-Ponty, donde hacemos una descripción de los modos, los niveles y los movimientos de la alteridad en Merleau-Ponty, así como una reflexión acerca de uno de los movimientos esenciales de la alteridad: la dialéctica del pensamiento humano y la contingencia del mundo. O más precisamente, y encontrándonos con el desarrollo que llevamos expuesto de Levinas acerca del problema de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión: el problema del encuentro entre la identidad del pensamiento humano y la alteridad de la contingencia del mundo. En cuanto a la noción de "interfactidad" nos apoyamos en el uso que hace del concepto Luis Álvarez Falcón, quien a su vez hace referencia a los desarrollos de Marc Richir sobre el tema. (*Cfr.* Emmanuel Ferreira, "Merleau-Ponty: filósofo de la alteridad, en *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona, Anthropos/México, Siglo XXI, 2012, pp. 45-65.)

Dándole seguimiento a la idea, podemos decir que la "interfacticidad" es el campo de lo invisible. Es el tejido de Ser que lleva y trae a las subjetividades y a los seres vivientes del mundo a todas partes. Es esa red de invisibilidad que, sin embargo, afecta a las acciones visibles de la facticidad y del nivel intersubjetivo. (*Cfr.* Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible, Op. cit*.) Es el tejido donde la naturaleza y la idea quedan encontradas, "interseridas"; intercaladas unas entre otras. Es la región salvaje compuesta de esencias no-idénticas, que por ello son, más bien, dimensiones, goznes, rayos de mundo, estructuras de orientación, etc.; es la región del ser salvaje donde resuenan actuantes las esencias salvajes latiendo en forma de sentidos y afecciones originarias. Es la comarca de la opacidad donde la conciencia de la subjetividad no alcanza a alumbrar. Es la sombra de la subjetividad. El horizonte de la aparición y la génesis del sentido. Es, a su vez, la sombra de lo invisible. Es la línea de sombra que marca el paso de lo visible a lo invisible y viceversa.

Notamos a raíz de la escritura de Álvarez Falcón que la interfacticidad es el sedimento no-fijo, sino dinámico, más allá de la objetividad y más allá de la mera tangibilidad y materialidad, pero también más allá de la subjetividad, lo intangible y espiritualidad; más allá de la identidad y de la síntesis, emergente desde la alteridad (desde las formaciones de lo no-idéntico de los sentidos de la facticidad del ser, desde a aberturidad, desde el des-asimiento), aunque en el filo último de sentido que se instituye en el seno de lo inasible o el "sentido" no-idéntico que nace desde el no-sentido o del sentido no-teorético. Ahí en el lugar (que es un no-lugar) donde se originan los sentidos de lo sin-sentido donde, como él dice, tienen la exigencia de advenir. (*Cfr.* Luis Álvarez Falcón, "La sombra de la subjetividad. El horizonte de la aparición y la génesis del sentido", en Mario Teodoro Ramírez (coord.), *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona, Anthropos/México, Siglo XXI, 2012, pp. 153-177; Luis Álvarez Falcón, "La sombra de lo invisible", en Luis Álvarez Falcón (coord.), *La sombra de lo invisible*, Madrid, *Eutelequia*, 2011, pp. 29-70. En Marc Richir la intersubjetividad es la base

en el nivel de la intersubjetividad. Podemos adelantar que a diferencia de Heidegger, Merleau-Ponty profundizará tanto en el nivel de la intersubjetividad como en el de la interfacticidad. Es menester decir que también Levinas tenía presente esa dimensión material-fenomenológica, que él denominaba como orden de lo no-humano y que para alcanzarlo, consideraba que se tenía que recurrir a los trascendentales, a lo *Uno,* pero claro por la vía de la alteridad del prójimo. Levinas alcanza a lo universal desde el corazón (particularidad) de la subjetividad, y en esto coincide con Merleau-Ponty, pero sólo que Levinas no mezcla los dos polos, el de la identidad de la conciencia y la alteridad del otro, sino que se mantiene en la vía únicamente de la alteridad del otro.

En fin, a pesar de este rasgo que ponemos en relieve, para Levinas el filósofo alemán no logra salir de la totalidad de la subjetividad porque piensa a la alteridad del Ser desde la identidad de la subjetividad y no desde la alteridad del otro sujeto, desde el prójimo; con lo que desde el punto de vista de Levinas, ya nos trasladamos a un más allá de la identidad del yo y pensamos al Ser en su propio sentido, desde "otra alteridad compleja" (la alteridad del otro sujeto), que en sí misma es ya cercana a la complejidad que guarda el Ser consigo mismo, como "abertura en la abertura", pensado ya como "infinito", una aberturidad más allá del Ser, donde el Ser se desnuda de significaciones sígnicas y simbólicas, y emite su auténtica expresión.

Levinas muestra el sentido del Ser en su alteridad cambiando el concepto de Ser por el de "infinito" que se comprende de manera ni reflexiva ni pre-reflexiva (como disposición afectiva), sino de manera irreflexiva pero crítica, como "deber"; inclusive apela a una identidad sin concepto, una identidad sin nombre, sin principio ni fin, que se hace "carne" en un sujeto sin identidad y trasciende a través de él, encarnado en la "vida humana" misma, hasta más allá de su muerte, pero nunca se comprende en la "transparencia" de la relación de identidad entre los entes fácticos y el pensar ontológico de la conciencia existente. El sentido del ser comprendido como "deber", se coloca más allá de las fuerzas del Ser, más allá de lo originario, por su carácter de "sin esencia", "sin

---

fenomenológica, es el tejido base, no coincidente, donde se encuentran las subjetividades. (*Cfr.* Marc Richir, "Leiblichkeit y Phantasia", en *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 9, 2012, 349-365.)

identidad", "sin origen" y sin fin; si al caso con la finalidad, la de "ser-para-el-otro" y "servir-al-otro". Con estas ideas está transgrediendo Levinas también las nociones de "ser-para-la-muerte" y de lo originario del Ser, considerando la trascendencia del hombre para más allá de la muerte y al ser como una identidad sin identidad y, por ello, una identidad sin actualidad sin facticidad. Y son precisamente estas ideas que llevan a Levinas a comprender el sentido como "deber".

A través del "deber" es comprendido y expresado el *sentido del Infinito*. Un deber que es dominante, porque se impone desde más allá del mundo de la presencia, pero liberador, porque su imposición viene de lo "alto" y no dicta la dominación del yo para con los otros antes, al contrario, le ordena hacerse responsable del otro por la sola razón (irrepresentable) del amor al otro: ¡hazte responsable de los otros!, ¡ama a tu prójimo! "Deber que no ha demandado consentimiento, venido a mí traumáticamente, desde más acá de todo presente rememorable, an-árquicamente, sin comenzar […] Deber que se impone más allá de los límites del ser y de su aniquilamiento, más allá de la muerte, como una puesta en déficit del ser y de sus recursos "[304], reafirma Levinas.

Otro punto importante que le cuestiona Levinas a Heidegger es el de considerar que el sentido del Ser, lo "no-dicho" del Ser, es captado por los poetas en una faceta como de pitonisas y que su "decir" puede ser expresado en metáforas, en lenguaje poético[305]. Para Levinas el "decir" del Ser sólo es posible expresarlo como mandamiento ético. Y ya señalando el ámbito de la multiplicidad del lenguaje, es menester decir que también criticará la idea de que la unidad del sentido del ser se encuentre en la multiplicidad de la facticidad que implica la esfera de la temporalidad, la historicidad y la cultura. Desde el criterio de Levinas no se puede acceder al sentido único del ser desde el ámbito de la multiplicidad, esta idea alcanza inclusive hasta a Aristóteles, en cuanto que el ser se dice de muchas maneras[306].

[304] Levinas, *Humanismo del otro hombre*, p. 15.
[305] *Cfr*. Heidegger, *Arte y poesía*, México, FCE, 1973.
[306] *Cfr*. Aristóteles, *Metafísica*, *Op. cit.*

4. Crítica de Levinas a Merleau-Ponty

Levinas realiza una crítica a Merleau-Ponty en varios aspectos importantes. 1) Uno, es la idea de que la experiencia perceptiva, lo sensible, sea la fuente del sentido de lo trascendental. Levinas considera que la percepción ha fracasado en su intento de acercarnos a la significación fundamental, al sentido del Ser, que para el pensador lituano hay que pensar al ser más allá del ser, hay que pensarlo como "infinito". 2) Otro aspecto, es la idea de que el otro es un complemento del yo. Esta segunda crítica será fundamental para Levinas puesto que el problema del otro es una piedra nodal en su planteamiento filosófico.

3) Cuestiona, también, que el sentido trascendental del "infinito", se exprese en el "sentido originario"[307], sentido que nace en la inmanencia del mundo de la percepción. Es decir, cuestiona que la unidad, la síntesis, el punto de inflexión que delata la verdad universal, se dé en la pluralidad del mundo de la percepción y del lenguaje, y critica contundentemente que la unidad sea una síntesis entre el yo y el mundo. En otras palabras, Levinas cuestiona que el sentido de lo irreflejo que se resiste a la reflexión, el sentido de la "adversidad sin nombre", el sentido del ser, pueda darse en, y a través, de la multiplicidad tanto de las expresiones del lenguaje como la del modo en que se manifiesta el mundo fenoménico, de lo sensible, de la experiencia y que éste sea a través de la epistemología fenomenológica. 5) Considera que Merleau-Ponty con la fenomenología, al igual que otros filósofos con el racionalismo, empirismo, idealismo, realismo, etc., comete el error de pensar desde la identidad de la conciencia, aunque éste lo haga mezclándola con la alteridad. 6) En el mismo orden de ideas, le critica a Merleau-Ponty que en su tesis sobre la percepción haya identidad entre la realidad percibida y la realidad significada. Considera que la filosofía de Merleau-Ponty es una recepcionista de datos.

8) Asimismo, cuestiona el hecho de que para Merleau-Ponty sea la metáfora la forma lingüística adecuada para comprender el sentido del Ser. 9) Y con ello, que el arte en

[307] Ese aquel sentido por el cual puede haber significación humana y por lo cual puede haber múltiples sentidos en las significaciones lingüísticas.

general sea la forma original de expresar la esencia del Ser. 10) Levinas le critica que la comprensión de la conciencia corpórea internada en el mundo de la extensión sea la que muestra el sentido fundamental del Ser, que para Merleau-Ponty está en una comunicación espontánea con la trascendencia por el contacto el cuerpo mismo entre las cosas del mundo y los otros. Levinas cuestiona que la trascendencia lograda por el cuerpo propio o vivido insertado ya en el mundo sea lo suficientemente trascendente, valga la redundancia, para alcanzar el sentido de aquello que se resiste a la reflexión.

Levinas hace tales consideraciones debido a que entiende el "sentido fundamental", como esa expresión del "infinito" en su alteridad (que es, precisamente, el sentido de lo "irreflejo" que se resiste a la reflexión) de lo cual habla con todas sus fuerzas Merleau-Ponty a raíz de las enseñanzas de Husserl en el Coloquio de 1957, como una unidad esencial más allá del campo fenoménico de la subjetividad y del sostén ontológico-fenomenológico del Ser; lo concibe como el fundamento (des-fundado) de lo múltiple, de lo plural, de lo formal, de lo material, de la finalidad y de la eficiencia, etc. … Lo entiende como una "expresión", como un "estilo", coincidiendo en este punto con Merleau-Ponty, pero a diferencia de él, lo comprende como una "significación" que es más bien una "cuasi-significación", más allá de la equivocidad y multivocidad del lenguaje, porque es fuera del lenguaje, como decíamos anteriormente, más que una significación, es una "significancia"; y considera, que dicha *significancia* es anterior a lo originario, anterior al ámbito del Ser y anterior al mundo fenomenológico, del aparecer, al acontecimiento; por ello, es una "significación pre-originaria", que no puede tener su génesis en la experiencia originaria de la percepción.

Para Levinas, la fuente del sentido no viene de la experiencia sensible y del mundo fenoménico, sino de la *Inteligibilidad* de la "alteridad del "infinito", más allá del Ser y del pensar de la identidad aunque ésta es captada en la sensibilidad ética que va por el camino de la intuición sensible más que de la intuición inteligible pero traspasándola, por el lado de la percepción pero no de la fenomenológica, sino de la ética.

Para Levinas la fuente del sentido, que es aquella de donde proviene la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión, es inteligible, pero se capta de manera sensible —

transgrediendo a la sensibilidad— e intersubjetiva. La inteligibilidad esencial es la *significancia del Infinito*, que se "vive" en la alteridad del otro a través de su "proximidad" en relación con el yo. La fuente del sentido trascendental, para Levinas, no es la experiencia sensible, sino la "proximidad del prójimo" que es un *evento* enlazado con la inteligibilidad de lo Uno pero también con la corporeidad del prójimo. Y lo que en el encuentro con la "proximidad del otro" ocurre se resume en una «experiencia ética».

Sostiene Levinas: "No se trata, en la proximidad, de una nueva 'experiencia' opuesta a la experiencia de la presencia objetiva, de una experiencia del 'tú' que se produce después, o aun antes, de la experiencia del ser de una 'experiencia ética' además de la percepción."[308] Para Levinas la significación fundamental está más allá de la experiencia de la percepción que se encuentra circunscrita a la esfera del acto y de la presencia. La significación fundamental se da en la experiencia ética. La experiencia ética desgarra a la experiencia de la percepción la escinde, la agrieta. Inaugura un no-lugar en/dentro del lugar de la experiencia de la percepción fenomenológica. La proximidad del otro en relación al yo quiebra al fenómeno.

Afirma Levinas: "El otro hombre manda desde su rostro que no está encerrado en la forma del aparecer, desnudo, despojado de su forma, desnudo de su presencia misma que lo enmascararía también como su propio retrato; piel arrugada, huella de sí misma, presencia que, en todos sus instantes, es un retiro en el hueco de la muerte con una eventualidad de no-retorno. La alteridad del prójimo es ese hueco de no-lugar en el que, [el] rostro, se ausenta ya sin promesa de retorno y resurrección."[309] Para Levinas, la presencia del otro, es una "in-presencia" o una supra-presencia, es tal que desborda la forma de la presencia propia de lo sensible.

Para Levinas la fuente del sentido de lo irreflejo que se resiste a la reflexión no es pues sensible, sino que es "algo" que tiene que ver más bien con lo "inteligible" pero *sentido* desde la alteridad concreta y absoluta del otro, y no desde la identidad y síntesis de la conciencia reflexiva. Levinas lanza un zarpazo a la "síntesis trascendental" de la

[308] Levinas, *Humanismo del otro hombre,* pp. 12-13.
[309] *Ibid*., p. 14.

conciencia con el mundo, provocando un desgarrón en la tela o carne afirmada por la tradición filosófica occidental que incluye a Merleau-Ponty. Levinas con sus nociones de "proximidad de la alteridad del otro y de "infinito", lanza un zarpazo a la noción de "Carne" de Merleau-Ponty. Con ello, provoca una rasgadura en la unidad de la famosa "apercepción trascendental" que significa la inserción de otro modo de pensar, otro modo de ser, la inserción de otro "orden", un "orden otro" que es más bien un "des-orden", anterior al lugar, a la historia y a la cultura.

Levinas postula el tema de la significación y el sentido como una crítica a las filosofías que sostienen que la significación universal puede brotar de la pluralidad de las manifestaciones culturales que se dan cita en el mundo de lo sensible, de la presencia, en el mundo de la percepción, explícitamente contra el planteamiento de Merleau-Ponty. Afirma, refiriéndose a Merleau-Ponty que:

> […] la percepción ha fracasado en su misión de percepción, la que consiste en volver presente, en representar. La percepción, a causa de su finitud, habría faltado a su vocación y habría suplido esta *falta* significando lo que no puede representar. El acto de significar sería más pobre que el acto de percibir. En rigor la realidad poseería desde el principio una significación. Realidad e inteligibilidad coincidirían. La identidad de las cosas conllevaría la identidad de su significación.[310]

Es decir, para Levinas, Merleau-Ponty al igual que toda la tradición del intelectualismo ya sea racionalista, empirista, idealista o realista, (desde Paltón hasta Hume o aun los positivistas lógicos contemporáneos él), cometen el mismo error: pensar desde la identidad de la conciencia misma que encuentra una correspondencia de sus contenidos en la realidad percibida o pensada. En todos ellos la conciencia del yo es la fuente de toda significación, sea cual fuere cualquier modo de captación cognitiva de la realidad que se prefiera.

El planteamiento de Levinas es una apuesta por aquel pensamiento filosófico que tiene su fuente en el afuera de la subjetividad, en la subjetividad del otro. Para Levinas la fuente del sentido de lo irreflejo que se resiste a la reflexión es la subjetividad, pero no en

[310] Levinas, "La significación y el sentido", en *Op. cit.,* p. 18.

la del yo sino en la del otro o, más bien, la subjetividad del otro sentida moralmente por el yo en la proximidad; esa subjetividad de la que tenemos "experiencia", que es más bien una "cuasi-experiencia", desde su propia alteridad y no desde la identidad de la conciencia del yo.

Para Levinas la "proximidad del otro" no se trata de "una nueva experiencia más" en el orden de lo ontológico, que aparezca atrás, adelante; encima o debajo de la experiencia de lo "pat-ente". Pero sostiene que se trata de una experiencia ética que realiza un desgarrón en el Ser. Afirma Levinas haciendo aclaraciones al enfoque de su planteamiento, en el que vemos claramente una crítica a Merleau-Ponty:

> *Se trata más bien del cuestionamiento de la EXPERIENCIA como fuente se sentido*, del límite de la apercepción trascendental, del fin de la sincronía y sus términos reversibles; se trata de la no prioridad del Mismo y, a través de todas sus limitaciones, del fin de la *actualidad*, como si lo *intempestivo* viniera a desarreglar las concordancias de la re-presentación. Como si una extraña debilidad sacudiera con escalofríos y estremeciera *la presencia* o el ser en acto. Pasividad más pasiva que la pasividad unida al acto, la cual aspira aún al acto de todas sus potencias. Inversión de la síntesis en paciencia y del discurso en voz de 'sutil silencio' haciendo señas a los Otros —al prójimo, es decir, a lo inenglobable. Debilidad sin cobardía como el ardor de una compasión. Descarga del ser que se desprende.[311]

Aquí podemos constatar que para Levinas la "proximidad del otro" no es un tipo de experiencia como cualquier otra, pero es al fin de cuentas experiencia, experiencia ética. La experiencia ética es un "evento" que demuele y destruye la forma, la estructura y el orden de la experiencia.

Colegimos que cuando Levinas habla, cuestionando, a la experiencia como fuente de sentido, está hablando como de una especie de muerte de la experiencia, y de una actitud filosófica que trasciende el límite de la "apercepción trascendental", la sincronía y la reversibilidad y, que esa crítica está destinada la fenomenología de la "percepción" de Merleau-Ponty indudablemente en lo tocante a la reversibilidad y a la sincronía entre el yo y el otro y entre el mundo y el otro. Además, de que alcanza a relacionarse con el aspecto

[311] *Id*., *Humanismo del otro hombre*, *Op. cit.,* p. 13.

de la identidad asumido en la "apercepción trascendental" kantiana que es recogida por Hegel y también por Husserl, pasando los contactos identitarios de la sincronía hasta llegar a la reversibilidad que está explicita en la filosofía de Merleau-Ponty. Levinas preferirá, en cambio, situarse no en una operación intersubjetiva, que implica una sensibilidad, pero una de tipo ético, no fenomenológica, que es asimétrica, no-reversible, diacrónica, y de lo "sin-identidad".

El filósofo lituano, critica el pensamiento de la mismidad del que, a su parecer, forma parte Merleau-Ponty, puesto que la vinculación quiasmática entre el yo y el otro y el yo y el mundo se queda dentro del ámbito de la totalidad de la conciencia del yo. Le critica a Merleau-Ponty que en su fenomenología haya identidad entre la realidad percibida y la realidad significada, con lo que la significación se reduce a contenidos de conciencia y no a "sentidos" auténticamente trascendentales respecto de la conciencia.

En ese tenor, pero con otra melodía, como decíamos, Levinas crítica la idea de que el lenguaje muestre el sentido de lo trascendental. Hace un cuestionamiento a la metáfora como forma lingüística para comprender el sentido del Ser, concepción propia de Merleau-Ponty.

Al comienzo de "La significación y el sentido", Levinas distingue entre la realidad dada a la "receptividad" y la realidad dada a la "significación". Entendiendo la receptividad como percepción sensible, como experiencia, y su correspondiente realidad como todo aquello que nos es dado en tanto que contenidos, formas, solidez, pesadez, rugosidad, color, sonido, sabor, olor, etc. Comprendiendo por realidad dada a la significación, aquella dimensión de "vitalidad" más allá del dato, *esa dimensión ideal que parece dar sentido al mundo de lo sensible*.

Levinas ve como la significación de Merleau-Ponty remite a los contenidos ausentes en el campo de la percepción. Y como estos toman cuerpo en el lenguaje mismo. En este tenor, cuestiona la figura literaria de la "metáfora" considerando que es o bien un defecto de la percepción, o bien aquello que muestra la excelencia de la percepción.

En consecuencia con lo anterior se pregunta: ¿es la metáfora lo que puede mostrar la significación fundamental, "ideal"? Su pronta respuesta es que no, puesto que ésta

pertenece al orden de la percepción y del lenguaje constituido por la cadena de significantes que, por supuesto, no logran alcanzar el ámbito de las "esencias ideales". Considera que la metáfora pertenece al ámbito de la opacidad rectangular y sólida, que sólo llega a ser esencial o universal si conduce, al pensamiento, a otros "datos" todavía *ausentes* y a otras significaciones que tiene la calidad de "no-datos". Éstos últimos "cuasi-datos" son significaciones que se anuncian sin darse en la opacidad rectangular sólida de la percepción, no se dan pues en la red tejida de términos tras términos.

Es decir, critica la idea de aquella significación que es el resultado de los procesos y contenidos de la conciencia: toda significación que sea el resultado de captaciones sensoriales de cualidades sensibles, o de relaciones o asociaciones de ideas. Por ejemplo, en cuanto a las teorías intuicionistas, inclusive cuestiona a Husserl en el sentido de que las tesis de su teoría de la significación, que nosotros podemos ver en las *Investigaciones lógicas* tomos I y II, no son más que datos todavía, porque son el resultado de los contenidos de la conciencia. Asimismo, hace una crítica de los juicios éticos de actitudes contables como la lealtad. En suma, critica a las teorías intuicionistas o intelectualistas semióticas y epistemológicas de la tradición, así como a las teorías éticas-axiológicas postulan sus normas y principios sobre valores ya constituidos, sobre valores que tienen sus bases en el mundo de la valoración humana material cuantitativa y no en el mundo de los valores ideales de la altura del infinito.

Para Levinas la percepción y la significación, desde el lenguaje mismo, no alcanzan el fundamento de la significación, debido a que ésta viene de más allá del lenguaje, viene, como ya decíamos, desde "lo concreto de lo humano" y desde más allá de la relación palabra-el silencio o desde más allá del lenguaje.

En el caso de la metáfora, el sentido figurado de ésta se sigue, o proviene, de los actos de la conciencia; por ejemplo, en Husserl, sigue siendo la intuición de la conciencia la fuente de toda inteligibilidad y de todo sentido, aunque es necesario indicar que Husserl no ignora el horizonte de trascendencia del mundo mismo el cual está tematizado en los procesos de reducción fenomenológica. Ahí, el sentido se da en la coherencia entre lo dado a la conciencia (noema) y la síntesis de ella (noesis).

Levinas hace una crítica Husserl en el aspecto de haberse centrado en los procesos de la conciencia y no en el afuera de ella. Asimismo, pero en el sentido de apreciar el mundo exterior, le lanza una crítica a Merleau-Ponty en cuanto a la percepción y al lenguaje. En lo referente a éste último, y teniendo como premisa que no es la palabra que conduce a la esencia del sentido sino el silencio, señala que si acaso la percepción conduce al silencio, donde se guarda el secreto de la significación originaria, es a aquel silencio que la significación del lenguaje puede llenar y no hacia el *silencio* que significa por sí mismo, más allá del lenguaje. Nos podemos preguntar en este horizonte ¿cuál es ese silencio que significa más allá del contexto de la palabra?[312], ¿cuál es ese "decir" más allá de la dialéctica silencio-palabra, más allá de la dialéctica sentido y sin-sentido?

En suma, para Levinas lo que encierra la metáfora no logra una significación radicalmente trascendental. La "adversidad sin nombre" que Merleau-Ponty considera que se desliza entre el lenguaje y que de ahí brinca hacia las cosas mismas mostrándonos en su resistencia del sentido del Ser, para Levinas no es adversidad auténticamente trascendental, sino que es parte de la inmanencia del campo fenomenal de la conciencia y, por ello, considera que se queda en un pensamiento de la Mismidad.

En ese tenor, la "opacidad" de Merleau-Ponty en tanto que contenidos ausentes de la percepción o el lado invisible del ser, es parte de la totalidad de la inmanencia de la conciencia y no una radical y absoluta trascendencia. El quiasmo inmanencia-trascendencia que instituye la percepción, lo visible y lo invisible, son las dos caras de una misma moneda, la "totalidad"[313], según Levinas. Por ello, el pensamiento de Merleau-Ponty, aunque piense encarnadamente a "aquello" que se resiste a la reflexión, aunque piense a lo otro de la identidad del pensamiento, es decir, la contingencia del ser en su alteridad y a la alteridad del otro, desde el ámbito de la percepción fenomenológica, para Levinas es una filosofía de la Mismidad. La trascendencia que implica la operación del

[312] En un ensayo muy importante de la tradición filosófica mexicana Luis Villoro se pregunta ¿si el silencio significa por sí mismo? Y sostiene que sí, efectivamente, el silencio puede significar por sí mismo pero siempre en relación a la palabra, no desvinculado de ella, es decir, el silencio significa dentro del lenguaje y no fuera de él. (*Cfr.* Luis Villoro, "La significación del silencio", en *Páginas filosóficas*, México, Universidad Veracruzana, 1962.)

[313] *Cfr*. Levinas, *Totalidad e infinito*, *Op. cit.*

cuerpo en el mundo para Merleau-Ponty, para Levinas no alcanza su objetivo de trascendencia. La trascendencia ligada al cuerpo es finalmente parte de la inmanencia de la conciencia. La síntesis corpórea es al fin de cuentas eso… síntesis.

En este sentido Levinas se sostendrá criticando algunas ideas de Merleau-Ponty como las siguientes:

> El gesto corporal no es una descarga nerviosa, sino la celebración del mundo, poesía. El cuerpo es un sensible sentido —allí está, según Merleau-Ponty, su gran maravilla. En tanto que sentido, está todavía de este lado, del lado del sujeto; pero en tanto que sensible está ya de aquel lado, del lado de los objetos; pensar que deja de ser paralítico, es movimiento que deja de ser ciego y comienza a ser creador de objetos culturales. Une la subjetividad del percibir (intencionalidad apuntando al objeto) con la objetividad del expresar (operación en el mundo percibido que crea seres culturales —lenguaje, poema, cuadro, danza— alumbrando horizontes).[314]

Aunque Levinas reconoce la gran puesta en escena, el valor de la filosofía de Merleau-Ponty, en lo referente a la percepción y la corporeidad, considera que en su propuesta filosófica no hay una auténtica trascendencia que "toque" el sentido trascendental del *infinito*.

Es decir, Levinas considera que el cuerpo y la percepción son aspectos de la subjetividad del yo y no de más allá de ella, aunque con su doble cara, en su ambigüedad, toque el afuera acaricie al mundo de la extensión, de lo sensible y en esa caricia lo comprenda; o sea, Levinas piensa que aunque Merleau-Ponty considere el derecho y el revés de la subjetividad, su parte visible y la invisible, lo hace desde a fin de cuentas desde la subjetividad, del yo, que con el reconocimiento del cuerpo, se vuelve corporeidad, pero sigue siendo parte de la totalidad del campo fenomenológico de la conciencia del yo.

Para Levinas en la filosofía de Merleau-Ponty no hay un alcance de lo trascendental que no sea una iniciativa de la corporeidad del yo, desde su intencionalidad operante[315].

---

[314] Levinas, "La significación y el sentido", en *Op. cit.*, p. 31.

[315] Sobre la especificación de la intencionalidad operante en Merleau-Ponty véase: Mario Teodoro Ramírez, "Intencionalidad y virtualidad", en *Id*. (coord.), *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona, Anthropos, 2012, pp. 419-441; y también Mario Teodoro Ramírez, "Husserl y Merleau-Ponty (sobre la «verdad» de la fenomenología)", en *Escorzos y horizontes*, Morelia, Jitanjáfora, 2010, pp. 55-72.

Inclusive el otro humano, sigue siendo considerado desde las recepciones de la corporeidad, que aunque en "síntesis pasivas", se hacen desde la subjetividad a fin de cuentas. La relación con el otro, aunque sea un diálogo de cuerpo vivido a cuerpo vivido, sigue siendo juzgada desde la conciencia, corpórea, conciencia del yo. Es decir, el sentido "trascendental" se configura desde las síntesis del propio cuerpo que es una subjetividad encarnada, que es a la vez sensible y sentido, pero al fin de cuentas lo hace desde la totalidad de la corporeidad del yo y no, en todo caso, desde la singularidad de la corporeidad del otro en su proximidad al yo-cuerpo.

Definitivamente Levinas piensa que la fenomenología de Merleau-Ponty en lugar de evolucionar, a partir del descubrimiento de los poderes del cuerpo, hacia algo más esencial, más fundamental y nuevo, gira más bien hacia lo ya establecido por la filosofía de Heidegger. En tanto que es una ontología y una revaloración del mundo sensible, con todo lo que ella implica: todos los aspectos naturales y culturales, ontología del ser-en-el-mundo, de la facticidad encarnada, que capta el sentido del Ser desde la multiplicidad de lo fenoménico y del lenguaje, en la que el arte —en Heidegger la poesía, en Merleau-Ponty la pintura— tiene un papel muy importante en la obra de develar su sentido.

Sostiene Levinas: "No es pues asombroso que el pensamiento de Merleau-Ponty haya parecido evolucionar hacia el de Heidegger. El lugar excepcional que ocupa la significación cultural entre lo objetivo y lo subjetivo, la actividad cultural que descubre el ser; el obrero de este descubrimiento, el sujeto, investido por el ser como servidor y guardián —volvemos a encontrar los esquemas del último Heidegger […]"[316] Hay un retroceso de la filosofía de Merleau-Ponty en lugar de un progreso en la tarea de mostrar el sentido del Ser en su alteridad, desde el punto de vista de Levinas.

Más aún nota el pensador lituano que tanto la filosofía de Heidegger como la de Merleau-Ponty adolecen de ser filosofías de la misma fuente del pensamiento de "lo idéntico", específicamente de uno en especial. "Pero, tal vez, en la fuente de estas filosofías, se encuentra la visión hegeliana de una subjetividad que se comprende como un momento ineluctable del devenir por el cual el ser sale de su oscuridad, visión de un

[316] Levinas, "La significación y el sentido", en *Op. cit.,* pp. 32-33.

sujeto suscitada por la lógica del ser."[317] Admira que sean filosofías que reflexionan el lado oscuro del Ser, la "opacidad" y el "ocultamiento", pero parece que se preguntara: por qué tenían que hacerlo desde la identidad de la conciencia y desde el pensamiento de la síntesis, en uno corpórea en otro afectiva-existencial.

Finalmente, la significación trascendental tanto en Merleau-Ponty como en Heidegger, señala Levinas, nace de la multiplicidad: del brillo del ser y del comportamiento de los seres vivientes del mundo; del mundo natural y cultural. Para éstos la multiplicidad de la expresión del Ser en el mundo de la facticidad o de la *Chair* no traiciona ni distrae del sentido del Ser en su alteridad, sino que más bien enriquece a la significación universal. Al respecto comenta Levinas: "Esta diversidad de expresión no traiciona, para Merleau-Ponty, al ser, sino que hace centellar la inagotable riqueza de su acontecimiento. Cada obra cultural lo recorre hasta el fin dejándolo intacto. Y en Heidegger, el ser revela a partir de lo abscóndito y del misterio de lo no-dicho que los poetas y los filósofos traen hasta la palabra, sin decir jamás todo."[318]

B) Conclusión

Levinas considera que Merleau-Ponty, en lugar de esclarecer el problema del sentido y significación trascendental del Ser, lo ha ensombrecido más con la ambigüedad y mixtura de su propuesta; podemos decir, siguiendo la lógica del pensamiento de Levinas, más todavía que Heidegger con su claro-oscuro revelador del Ser[319]. Menciona Levinas, consideramos refiriéndose con gran peso a la fenomenología de Merleau-Ponty: "(n)ingún movimiento filosófico ha hecho resaltar mejor que la fenomenología contemporánea la función trascendental de todo espesor concreto de nuestra existencia corporal, técnica, social y política, pero, por ello mismo, la interferencia en la 'historicidad fundamental' —

[317] *Ibid*., p. 32.
[318] *Ibid*., p. 33.
[319] *Cfr.* Heidegger, *Arte y poesía*, *Op. cit.*

en esta nueva forma de lo mixto —de la relación trascendental y de las conexiones físicas, técnicas y culturales que constituyen al mundo."[320]

Levinas considera que Merleau-Ponty al igual que Bergson confunden la totalidad de la multiplicidad de lo sensible con la unidad de lo inteligible. Más aún sitúan lo inteligible (lo universal) en la pluralidad de lo sensible, en la particularidad de lo concreto, en la prolongaciones de la existencia del mundo y del otro. Y todo se complica desde el principio por el modo que establecen como forma de acceso a la unidad de lo inteligible: la intuición y la percepción son los medios que muestran, a través de sí mismos y a través de la pluralidad de lo que muestran, el fin que se desea alcanzar. En ellos la significación universal no es pura, porque la piensan desde el mundo de las apariencias, del devenir, de lo cambiante y no desde la unidad de lo inteligible alcanzado por la vía de la alteridad del otro, que es una vía concreta apoyada en lo fenoménico pero que lo agrieta. Para Merleau-Ponty, en especial, la unidad esencial, la significación originaria, la verdad universal es una unidad expuesta en la contingencia del mundo que se crea y se recrea, no está dada desde la epojé intersubjetiva que pone en suspenso la continuidad del fenómeno, como para Levinas.

Levinas critica con todas sus fuerzas el sometimiento de lo universal a la temporalidad y a la apariencia, así como la idea de que se pueda conocer lo universal en la totalidad de la inmanencia del campo fenoménico y marca su preferencia por la línea platónica pero con la variante de la vía de la alteridad del otro y no desde la mismidad que se establece entre el alma y el mundo de las ideas en Platón.

Sostiene Levinas: "Para los fenomenólogos, como para los bergsonianos, la significación no se separa del acceso que condice a ella. *El acceso forma parte de la significación misma*. Jamás se tiran abajo los andamiajes. No se tira jamás la escalera. Mientras que el alma platónica, liberada de las condiciones concretas de su existencia corporal e histórica, puede alcanzar alturas del Empíreo para contemplar las ideas, mientras que el esclavo, con tal que 'entienda el griego', que le permite entrar en relación con el amo, llega a las mismas verdades que el amo, los contemporáneos piden, en

[320] Levinas, "La significación y el sentido", en *Op. cit.,* p. 37.

cambio, a Dios mismo, si quiere ser físico, pasar por el laboratorio, por las pesas y medidas, por la percepción sensible y hasta por la serie infinita de aspectos en que el objeto percibido se revela."[321]

Levinas cuestiona a la significación universal que está basada en la experiencia de lo fenoménico, en las manifestaciones culturales y del ámbito de la necesidad, es decir, del pensamiento economicista. Para nuestro filósofo todas las significaciones culturales, económicas, fenoménicas desde las que cree alcanzar la significación universal, no alcanzan a "decir" la indecibilidad de la "significación universal". Todas las construcciones que se dicen ser significación universal sólo llegan a ser, si acaso, «verdades objetivas», representacionales, configuraciones del pensamiento de la identidad. Para Levinas la universalidad lateral, mixta, indirecta de Merleau-Ponty no alcanza la universalidad en sí, la pureza y la auténtica significación trascendental alcanzada en la vivencia de lo infinito en la relación intersubjetiva.

Es menester decir, que en lo que venimos exponiendo aquí de la crítica de Merleau-Ponty a Levinas no es más que lo relativo al problema de lo irreflexivo que se resiste a la reflexión. La significación universal se "muestra" en "eso" irreflejo que se resiste a la reflexión. Esa idea, que nosotros consideramos "base" porque toca el fundamento del ser ahí, en el límite, en la línea en que colindan lo que se puede conocer y lo que no. Base en la que coinciden Merleau-Ponty y Levinas. Ambos que consideran que la significación universal se muestra en aquello irreflexivo que se resiste a la reflexión.

El "eso" de lo irreflejo para los dos implica no sólo la relación de yo con el mundo sino también del otro con el yo. Sólo que en Merleau-Ponty es desde ambos, el otro y el mundo, que se puede conocer el sentido de lo irreflejo o la significación universal, y aunque para Merleau-Ponty la verdad se alcanza en el diálogo con los otros no es tan determinante como Levinas en que es únicamente a través desde la alteridad del otro y no del mundo que se puede alcanzar, y es bien claro en criticar a Merleau-Ponty porque comprende el sentido del otro no desde la alteridad del otro.

[321] *Ibid.,* pp. 38-39.

Ahora bien, la diferencia rotunda entre Merleau-Ponty y Levinas, en lo referente al problema de aquello que se resiste a la reflexión, cuando se entiende "eso" como el "tú" es decir, cuando el otro es aquello irreflejo que se resiste a la reflexión, es que para Levinas el otro es alcanzado desde la proximidad de la alteridad del otro, por iniciativa del otro y no desde la intencionalidad del yo y, además, nunca es palpado, ni re-presentado en la reflexión del yo. Mientras que Merleau-Ponty, aunque se tenga la vivencia del otro desde las síntesis pasivas, síntesis del propio cuerpo, desde una intencionalidad operante, sigue siendo intencionalidad fenomenológica y no se alcanza a desvanecer la intencionalidad del yo para alcanzar una *vivencia o sensación ética*. La diferencia entre éstos es que, aunque ambos siguen el camino de las síntesis pasivas de Husserl y los dos llevan dicha noción hasta sus últimas consecuencias, uno de ellos transgrede totalmente el límite yendo de las síntesis del propio cuerpo a lo que podemos llamar las síntesis de la intersubjetividad, síntesis de la sensibilidad ética que se dan entre la proximidad de la alteridad del otro y la conciencia pasiva del yo.

De esta forma el otro queda irreductible e inagotable. No queda sintetizado pasivamente por la corporeidad del yo, como en la concepción de Merleau-Ponty. Para Levinas el otro no es ni contemporáneo ni es complemento, no es espejo del yo, no es el otro como sí mismo. En este tenor, el otro de Levinas no es fenómeno, aunque es presencia y es cuerpo sensible, aunque es corporeidad, pero es tal que lleva en su seno una dimensión del ámbito del valor, dimensión de la afectividad, que agrieta las estructuras del fenómeno, dimensión que se presenta en la "proximidad del otro". Para Levinas el otro es absolutamente otro, y no relativamente otro. El otro, para Levinas se da en una actitud sin reflexión, para Merleau-Ponty el otro se da en la percepción corpórea-fenoménica también sin reflexión, pero únicamente pre-reflexiva, y antes de todo sentimiento moral, para Merleau-Ponty la afectividad es derivada de la experiencia de la percepción. Para Merleau-Ponty se puede tener noticia del otro sin reducirlo a una representación en la experiencia fenoménica misma, mientras que en Levinas la única forma de no reducir la alteridad del otro a una fórmula de la identidad del yo, es la comprensión en tanto que sentimiento moral, la comprensión ética.

Habiendo visto el planteamiento del problema de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión en Levinas, pensemos ahora a ver cómo respondería Merleau-Ponty a sus críticas y cómo respondería a la pregunta que enunciaba en el Coloquio de Royaumont. Teniendo claro que Merleau-Ponty no respondió a dicho cuestionamiento ni a las críticas de Levinas. Lo que aquí estamos haciendo es la articulación, por parte nuestra, de una posible respuesta de Merleau-Ponty a Levinas, que sin dificultades, vemos, surge desde su propia obra.

SEGUNDA PARTE

La respuesta de Merleau-Ponty a Levinas

Capítulo IV.

El problema de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión en Merleau-Ponty

1. Introducción

Nos preguntamos ¿cómo hubiera respondido Merleau-Ponty a la crítica que le acomete Lévinas en *Humanismo del otro hombre*, en el marco de la pregunta por la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión, sobre la cual hablaba en el Coloquio de Royaumont?: ¿de dónde procede la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión? ¿Cómo responde Merleau-Ponty al problema de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión? ¿Cómo aborda nuestro filósofo este problema en su obra?

Una posible respuesta podemos articularla desde el propio pensamiento filosófico de Merleau-Ponty, pero yendo por el camino que la propia crítica de Levinas nos traza, es decir, atendiendo a los principales cuestionamientos que hace a la filosofía de Merleau-Ponty. También podemos partir de la revisión de la intervención de Merleau-Ponty en el Coloquio de Royaumont, a la que hace referencia Levinas cuando redacta "La significación y el sentido" —acto que ya realizábamos, un tanto, al inicio de nuestro trabajo donde hablamos de la importancia del problema de lo irreflexivo a la reflexión en Merleau-Ponty—, y podemos ponerla en relación con unas conferencias cercanas en cuanto lugar y tiempo. Tales como la conferencia de Bruselas de 1951 intitulada "Sobre la fenomenología del lenguaje" y "El hombre y la adversidad" en Ginebra dictada también en 1951.

Hallazgo y proposición que se fortalece con las señas que nos da Emmanuel Alloa en su reciente libro *La resistencia de lo sensible*, éstas son: la conferencia de Ginebra, 1951, que lleva por título *L'Homme et l'adversité*; además, del curso del Collège de France, que imparte entre 1954 y 1955, sobre la pasividad; y, por supuesto, su intervención en el Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont de 1957 al que, como decíamos, es a la que

alude Levinas en *Humanismo del otro hombre*; asimismo, Alloa nos remite también a los libros *El mundo de la percepción. Siete conferencias*; *Parcours deux, 1951-1961*, y *Lo visible y lo invisible*.

Aunado a ello podemos hacer una vivisección del texto de la *Fenomenología de la percepción*, que aunque Alloa nos comenta que en éste Merleau-Ponty todavía no aborda con justeza el tema de la resistencia de lo irreflejo, debido a que su filosofía en esa gran obra está centrada en una fenomenología de la conciencia[322], otros filósofos nos enseñan que en la *Fenomenología de la percepción* dicho tema ya era central y, que aunque ahí su filosofía se basa en una filosofía de la conciencia lo hace desde un enfoque pre-reflexivo, poniendo atención en lo ante-predicativo, en el silencio de las cosas mismas; un ejemplo de esto es el filósofo mexicano Mario Teodoro Ramírez quien desarrolla esta idea en *Escorzos y horizontes*[323], sobre todo en "Husserl y Merleau-Ponty (sobre la «verdad» de la fenomenología)", donde aborda con detenimiento el "Prólogo" de la *Fenomenología*.

El filósofo mexicano además, en esa obra, nos traza otras señales en lo relativo al camino que podemos establecer para tratar de contestar a Levinas. Estas son: "El filósofo y su sombra", publicado en *Signos*, también él señala la "Intervención" en la "Discusión" sobre la ponencia de Alphonse de Waelhens "Sobre la idea de la fenomenología", publicada en los *Cahiers de Royaumont. Husserl*; Asimismo, señala al igual que Alloa *Lo visible y lo invisible*, *Parcours deux. 1951-1961*; pero además, *Sentido y sin-sentido*. Ramírez apunta también a los libros de *Las aventuras de la dialéctica* y *Humanismo y*

[322] Recordemos, con mayor precisión, que Alloa sostiene lo anterior debido a que nota que en la filosofía de Merleau-Ponty, en su obra de 1945, era todavía una "fenomenología del *hacia*", de la orientación, una fenomenología donde la conciencia era el centro de la orientación fundamental del sentido de las cosas, el mundo y los otros; en la que por centrarse en la intencionalidad de la conciencia, se descuida lo relativo a la percepción de la adversidad de las cosas mismas, punto en el que coincide la crítica de Bachelard a Merleau-Ponty, según nos comparte el mismo Alloa. Por ello, en *La resistencia de lo sensible,* el filósofo sostiene que a dicha "fenomenología del hacia", habría que oponerle una "fenomenología del contra" que mostraría un "encuentro" con las cosas y la experimentación de su *inercia propia*. Es decir, Alloa sostiene que en la *Fenomenología de la percepción*, todavía Merleau-Ponty no aborda el tema de la "resistencia" con propiedad. Para ver un punto de vista distinto confróntese: Mario Teodoro Ramírez, "Intencionalidad y virtualidad", en *Merleau-Ponty viviente, Op. cit.,* pp. 419-441. Asimismo, *Cfr.* Merleau-Ponty, "La cosa y lo real", en *Fenomenología de la percepción, Op. cit.,* pp. 331-340.

[323] Mario Teodoro Ramírez, *Escorzos y horizontes. Maurice Merleau-Ponty en su centenario (1908-2008)*, *Op. cit*. En relación con este punto, ver sobre todo el ensayo "Husserl y Merleau-Ponty (sobre la «verdad» de la fenomenología)".

terror. Textos que atienden, podemos ver, a la dialéctica entre lo reflexivo e irreflexivo, y en una sintonía que tiene que ver más puntualmente con la intersubjetividad y la historicidad, o bien, con la contingencia de la historia desde las relaciones humanas, en las que no está exento el problema del que se encarga nuestra presente tesis.

De Ramírez también podemos ver *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Maurice Merleau-Ponty* en el que igualmente señala que en la *Fenomenología de la percepción* el problema de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión es central en la propuesta filosófica del pensador de Rochefort, inclusive desde una perspectiva de una filosofía de la alteridad trabajada con el tema de lo «impensado». Asimismo, podemos analizar *Cuerpo y arte. Para una estética merleaupontiana* en el que encontramos reflexiones muy importantes relacionadas con el problema de lo irreflexivo a la reflexión en las que se ve la relación entre la estética y el arte y en Merleau-Ponty, pero sobre la idea de una filosofía estética y de una estética filosófica, que comprende, entre otras cosas, relación entre la modificación, hacia lo sensible, de la reflexión filosófica y la incorporación de los elementos estéticos y artísticos en la reflexión filosófica.

En el esfuerzo por trazar un camino hacia la respuesta de Merleau-Ponty a Levinas, podemos agregar por nuestra cuenta algunos otros textos donde Merleau-Ponty trata el tema en cuestión, de manera lateral pero verdaderamente profunda, podemos visualizar *La prosa del mundo*[324]*,* en la que el filósofo francés expone sus tesis relativas a la relación de la resistencia de lo irreflejo en torno a la potencialidad expresiva del lenguaje y la expresividad del mundo mismo. De igual forma consideramos *El ojo y el espíritu* como otra obra importante para dar respuesta al tema de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión y, atreviéndonos un poco más, podemos aseverar que incluso en *La estructura del comportamiento* ya es un tema puesto en escena.

Enriqueciendo nuestro croquis, se suma el filósofo español Luis Álvarez Falcón quien, en "La sombra de la subjetividad: el horizonte de la aparición y la génesis del

[324] Merleau- Ponty, *La prosa del mundo, Op. cit.* (Una obra publicada en 1969, ocho años después de la muerte de Merleau-Ponty, por un esfuerzo de Claude Lefort)

sentido" [325], publicado en *Merleau-Ponty viviente*, nos da cuenta de otro camino que bien podemos recorrer cuando de cumplir nuestro objetivo se trata. Álvarez Falcón traza ese camino desde otro punto de apoyo. Lo que en lugar de oscurecer, le da más luz a nuestro caminar. A saber, desde el reconocimiento del régimen de la *Phantasia* como elemento que fortalece y nutre la articulación de una «estética trascendental», en el marco del legado de Husserl y el de Merleau-Ponty; régimen con el que considera superado el tercer prejuicio de la filosofía programática de Husserl (el privilegio de la percepción frente a otros registros fenomenológicos) que, a su parecer, no pudo vadear Merleau-Ponty.

Álvarez Falcón nos hace señas hacia la *Fenomenología de la percepción*, pero también hacia "El lenguaje indirecto y las voces del silencio", que se encuentra publicado en *Signos*; "La duda de Cézanne", que podemos leer en *Sentido y sin-sentido*; además indica hacia *Lo visible y lo invisible*; y también hacia *El ojo y el espíritu*, que son las obras en las que Merleau-Ponty esboza las figuras de los conceptos estéticos que tiene relación con el régimen de la *Phantasia*, tales como: la "cohesión sin conceptos" o la "deformación coherente", la "experiencia muda todavía de las cosas mismas", la "región salvaje"; lo "pre-reflexivo", "pre-objetivo" y "ante-predicativo"; el ser y la significación mudos, el "fondo primordial", la "existencia previa", "sentido no-intencional", "sentido originario", "la experiencia muda todavía", "fondo de naturaleza inhumana", entre otros.

¿Cuál será la mejor alternativa?

[325] Luis Álvarez Falcón, "La sombra de la subjetividad: el horizonte de la aparición y la génesis del sentido", *Op.cit*., pp. 153-177.

2. La adversidad en la filosofía de Merleau-Ponty (La vía pre-reflexiva)

La cuestión se plantea
Antonin Artaud (1896-1948)

(...)
ni el espacio
ni la posibilidad,
yo no sabía exactamente qué era,
y no experimentaba la necesidad de pensarlo;

eran palabras
inventadas para definir cosas
que existían
o no existían
frente a
la urgencia apremiante
de una necesidad:
la de suprimir la idea,
la idea y su mito
y de hacer reinar en su lugar
la manifestación trotante
de esta explosiva necesidad:
dilatar el cuerpo de mi noche interna,

de la nada interna
de mi yo
que es noche
nada,
irreflexión,

pero que es explosiva afirmación
de que hay
algo
a lo cual puede ceder lugar:
mi cuerpo.
(...)

Antonin Artaud, *Libellés*.

α) Introducción

Habiendo recorrido los caminos que nos muestran nuestros guías y reconocido que para Merleau-Ponty aquello que se resiste a la reflexión es básicamente una «adversidad», veamos que se le puede contestar a Levinas, desde la filosofía de Merleau-Ponty, enfocándonos en dos esenciales modos de la adversidad que discernimos en su obra: la adversidad del pensamiento y la del lenguaje.[326]

En este apartado nos proponemos dar cuenta del valor y la verdad de aquello que se resiste a ser comprendido por la reflexión, aquello de lo que Merleau-Ponty pensaba que no podía quedarse simplemente como una «adversidad sin nombre», ya que era el índice de una experiencia radical, que incluso superaba a la experiencia de la conciencia reducida que tematizaba Husserl. Procederemos conceptualmente, ubicando precisamente la idea de adversidad en la filosofía de Merleau-Ponty aunque, en este espacio, sea sólo en relación al pensamiento y al lenguaje ya que son los ámbitos más cercanos al problema gnoseológico que enfrentaba en su intervención Merleau-Ponty en el Coloquio de Royaumont.

[326] En la obra filosófica de Merleau-Ponty encontramos hasta seis tipos de adversidades: 1) la **adversidad del pensamiento** que se presenta en el ámbito de la gnoseología que colinda íntimamente con 2) la **adversidad del mundo,** estudiada en el ámbito de la ontología puesto que en la filosofía de Merleau-Ponty se relacionan inmanentemente en una relación de entrelazo, 3) misma que está en intima comunicación, a su vez con la **adversidad del lenguaje** que es tratada en el campo de la filosofía del lenguaje, 4) una más es la **adversidad del la percepción** (la central en la filosofía de Merleau-Ponty), la percepción en estado salvaje, anterior a la percepción objetiva, ésta que se juega en un campo que está entre la filosofía del lenguaje y el arte, misma que puede estudiarse desde la estética, 5) otra es la **adversidad de lo humano**, que se puede estudiar desde la filosofía política, la ética, filosofía de la religión y la filosofía de la historia; y 6) una última que distinguimos es la **adversidad de lo racional** que está presente en la obra de Merleau-Ponty en lo relacionado a las temáticas de la irracionalidad en el niño, la locura, los sueños, el inconsciente, la memoria, el mito y la animalidad.

De los diversos tipos de adversidad que Merleau-Ponty aborda a lo largo de su producción filosófica, en este trabajo nos enfocaremosúnicamente a la adversidad del pensamiento y la del lenguaje debido a que son las que están directamente relacionadas con el tema de la resistencia de lo irreflejo a la reflexión en la filosofía de Merleau-Ponty y su diálogo con Levinas.

β) Ubicación *fundamental de la filosofía de Merleau-Ponty desde tres de sus grandes obras*

Ahora bien, antes de proseguir con el tema que aquí nos ocupa permítasenos decir, como ubicación fundamental de la filosofía de Merleau-Ponty, que el sentido de la tesis de Merleau-Ponty en *La estructura del comportamiento*, que se conserva en la *Fenomenología de la percepción*, según Alphonse de Waelhens, es el de *concebir la existencia del hombre fuera de la alternativa del Para-sí o del En-sí*. En la primera debatiendo los presupuestos de las ciencias, en la segunda los de la experiencia natural e ingenua, sosteniendo una actitud fenomenológica, propiamente filosófica. A lo que podríamos agregar, que esto prevalece a lo largo de su producción, siendo *Lo visible y lo invisible* un texto donde seguirá exponiendo dicho problema, directamente con Sartre, y alcanzará la alternativa del "En-sí-Para-sí", a la que le dará viscosidad y consistencia, puesto que dicha idea ya estaba presente en Sartre, pero sólo en calidad de imaginario o ideal, y pondrá en relieve, a diferencia de Sartre, el sentido de contradicción, y no de dicotomización, reconociendo la unión quiasmática que ahí nace entre el en-sí y para-sí[327]; idea que se expresa de muchas maneras a lo largo de sus otras grandes obras[328]. Es interesante como lo irreflexivo cabalgará, a lo largo de su producción, en "contradicción" y "entrelazamiento" con lo reflexivo y viceversa, en quiasmo. Por ello, es reconocida su filosofía a partir de Alphonse de Waelhens como una filosofía de la ambigüedad[329].

Retomando las indicaciones de Alphonse de Waelhens es importante mencionar que la tesis de Merleau-Ponty, que abarca a sus dos primeras obras, la propone en el marco de la pregunta por aquello que nos define como hombres, podríamos decir mejor como seres humanos, a la que se responde que lo que nos define como humanos es el "ser-en-el-mundo". Claro, está reflexionando en el marco de las sendas de Heidegger y de

[327] *Cfr*. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible, Op.cit.*
[328] Sobre el concepto de "quiasmo" se recomienda estudiar de: Mario Teodoro Ramírez, *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Maurice Merleau-Ponty*, *Op. cit.*
[329] *Cfr*. Alphonse de Waelhens, "Una filosofía de la ambigüedad", en *La estructura del comportamiento*, *Op. cit.*, pp. 7-22.

Sartre.[330] Lo que aquí es interesante es ver cómo confluyen hacia un mismo cause la pregunta por el hombre y la pregunta por el Ser en tanto que "existir". Y podemos notar que lo que Merleau-Ponty hace es una mediación entre Heidegger que se pregunta por el Ser y Sartre que se pregunta por la nada: por qué el ser y no la nada, por qué no la conciencia del hombre; manteniéndose entre el plano ontológico y el antropológico. Este escenario es importante porque nos ubica en el dilema fundamental de la filosofía de Merleau-Ponty.

En este sentido, hace notar Alphonse de Waelhens que la propuesta filosófica de Merleau-Ponty nacerá como una crítica a ambos pensadores, Heidegger y Sartre, justamente en el punto en el que no tratan rigurosamente el tema de la percepción y del cuerpo[331], es decir, a raíz de que no ven el "enlace" especial, singular, contradictorio y único entre la conciencia y lo real; precisamente en el momento en que no se dan cuenta de que si consideramos a la conciencia existiendo, donde existe es en el mundo y, por tanto, comparte su *materialidad*, su facticidad y que el «cuerpo» es el punto cero en el que mundo y conciencia se unen, siendo la «percepción» la que nos da la evidencia epistemológica y el sostén ontológico de esa unión. Nos dice Alphonse de Waelhens que en Heidegger, en *Ser y tiempo* no se hallan ni siquiera treinta líneas sobre el problema de la percepción y que, sin embargo, se da por supuesta y que no se encuentran ni diez sobre el tema del cuerpo.[332]

En el caso de Sartre, en *El ser y la nada,* si encontramos tematizada la idea de la percepción y un tratamiento de la corporeidad como modalidad fundamental del ser-en-el-mundo. Además de que Sartre es quien realiza una distinción entre el "cuerpo para-mí" y el "cuerpo para-otro". Pero tanto en esa dialéctica como en la del En-sí y del Para-sí, presenta una relación no sólo contradictoria sino irreconciliable, al grado de que Sartre vuelve a restaurar el dualismo cartesiano de la substancia-pensamiento y de la substancia-extensión, e incluso puede ser una agravación de esto, puesto que en Descartes la *res cogintans* y *res extensa* tienen una terminación común, puesto que ambos se unifican en

[330] *Cfr*. *Idem.*
[331] *Cfr*. *Idem.*
[332] *Cfr*. *Ibid.*, p. 8.

la acción creadora de Dios, mientras que en Sartre se mantienen irreconciliables. [333] Lo que contribuye a que la percepción como aprehensión de la cualidad de las cosas quede dividida en *percipi* y *percipiens* y, por tanto, la conciencia se defina como un vacío, como una nada incomunicada con el cuerpo.

La tesis de Alphonse de Waelhens referente a la filosofía de Merleau-Ponty, considerando estas pinceladas delineadas atrás, es que Merleau-Ponty se esfuerza por elaborar una "conciencia comprometida", [334] podemos decir situada, o bien encarnada en la naturaleza. Es aquí donde podemos notar cómo Merleau-Ponty lucha por mostrarnos una promiscuidad entre reflexión e irreflexividad. Es donde vemos que Merleau-Ponty está proponiendo una "reflexión encajada en lo irreflexivo", y no sólo una reflexión que piensa a lo irreflexivo. Siendo el cuerpo ese "hueco carnal" por donde lo reflexivo se transmuta en irreflexividad y lo irreflexivo se transmuta en reflexividad, o bien, donde lo visible se torna invisibilidad y lo invisible se hace visible, siempre manteniendo una relación de contradicción pero, en ella, de unión. Es decir, Merleau-Ponty no sólo se esfuerza por pensar la adversidad del pensamiento, sino que se instala en él en un movimiento dialéctico con la reflexión que va a dar el resultado inesperado de una "sobre-reflexión"; a partir de una instalación en la "no-filosofía", o "adversidad de la filosofía", en relación dialéctica con la filosofía propondrá una "sobre-filosofía".

Ahora sí veamos cómo está inmerso el tema de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión, considerando que lo que se resiste es una "adversidad del pensamiento" en *La estructura del comportamiento* y otros de sus libros y ensayos en donde toca dicho tópico.

[333] *Cfr*. *Ibid*., pp.10-14.
[334] *Cfr*. *Ibid*., p. 14.

2.1) La adversidad del pensamiento

A) Introducción

Merleau-Ponty se pregunta ¿habrá una manera de reflexionar que alcance a comprender el mundo de lo irreflejo, sin que ésta quede totalmente diluida en la ausencia de reflexión?, ¿habrá algún modo de *pensar* la experiencia de la adversidad del pensamiento?, ¿cuál es el modo en el que la reflexión alcanza a la adversidad del pensamiento?; y con ello, ¿de dónde procede dicha adversidad que es eso irreflejo que se resiste a la reflexión?

Para Merleau-Ponty el lugar de procedencia de la resistencia de lo irreflexivo (que es una «adversidad sin nombre») a la reflexión, es un lugar que se articula en un des-hacimiento… dicho lugar es en la estructura[335] contradictoria y dualista de la percepción[336], y posteriormente, en la estructura de la "Carne" del mundo[337], en la que se interceptan, en un plano in-coordenado la conciencia y el mundo; es el "hay" en el plano heterogéneo de la percepción. Donde aquello que se resiste a la reflexión es una «adversidad del pensamiento», algo no familiar a lo pensado; y que "eso" es el índice de una experiencia que tiene valor en sí misma y que la reflexión no controla.

Tengamos en cuenta que éste bien puede ser el punto de partida para la respuesta de Merleau-Ponty a su pregunta por el lugar de precedencia de la resistencia de lo irreflejo a la reflexión y a la crítica que le plantea Lévinas.

Para comprender primeramente la adversidad del pensamiento en Merleau-Ponty permítasenos hacer un recorrido por tres grandes estratos de su obra filosófica: el "comportamiento", la "percepción" y la "carne". Para ello, primeramente haremos una ubicación conceptual básica de su filosofía que tiene presente siempre como horizonte a la «adversidad».

---

[335] *Cfr*. Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, *Op. cit.*
[336] *Cfr*. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, *Op. cit.*
[337] *Cfr*. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible, Op. cit.*

2.1.1. La adversidad del pensamiento desde el comportamiento entendido como "estructura"

a) Introducción

El problema de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión puede verse presente en la obra de Merleau-Ponty desde *La estructura del comportamiento*, de manera implícita, en donde lo trabaja bajo los términos del *problema de la relación entre la conciencia y la naturaleza*. Donde lo irreflejo correspondería a la naturaleza y la reflexión a la conciencia, y la resistencia la opondría una "adversidad del pensamiento", que está siendo entre la naturaleza y la conciencia mas no en la naturaleza en sí. Aquí Merleau-Ponty hace referencia a dicha adversidad en términos de una «resistencia del dato concreto», un «residuo incoordenado», una «opacidad del hecho», un «resultado inesperado», una «cualidad inexpresable» que en el caso de las ciencias no dice nada por sí mismo y a lo que más llega, después de observarse, analizare y explicarse, es a expresarse en una nueva ley; pero que en el caso de la filosofía puede decir mucho, estudiado como fenómeno y entendiendo su expresión a modo de una «significación corpórea», que es el tipo de significación que a Merleau-Ponty le interesará destacar a lo largo de su producción filosófica.

Merleau-Ponty encontrará el acceso a ese «residuo incoordenado» a partir de la coordinación del sentido y de la experiencia, y dicha «resistencia irreflexiva» se podrá incluso apreciar en el propio cuerpo, experimentada como la «resistencia del cuerpo» e interpretada desde el ámbito de lo pre-reflexivo como una «significación salvaje». Esa es la «adversidad del pensamiento» que se encuentra ya desde *La estructura del comportamiento* y es lo que nos interesa destacar en este fragmento. Merleau-Ponty pondrá énfasis en el «cuerpo» porque éste será el signo diacrítico o signo encarnado en el cual se unen la conciencia y la naturaleza, cuyo ser es al modo de una significación salvaje

o corpórea. Merleau-Ponty pondrá al descubierto también que esta «adversidad» que se resiste y persiste entre la conciencia y la naturaleza, es, a su vez, la que une y separa a ambas porque es distanciamiento y proximidad, es dilatación (apertura de ser) y contracción (cerradura de ser).

La tesis de Merleau-Ponty en dicha obra, es que la unión entre la conciencia y la naturaleza no puede ser a la manera de fusión, ni de suma de partes yuxtapuestas, sino más bien a la manera de «estructura». Y que el modo de ser de esa unión no puede ser al modo de una relación de causa - efecto, mecánico, ni de estímulos y reacciones, orgánico, sino al modo de una relación dual entre significación y percepción sensible, entre idea y existencia, es decir, al modo de un «comportamiento». Así sostendrá a la "estructura del comportamiento", o al comportamiento entendido como estructura, como la forma conceptual más apropiada para mostrar el ser del humano en el mundo o el existir del existente en la existencia. Y este planteamiento ya llevará en su seno la idea de "percepción" con la que pasará de la idea de "estructura", de la Psicología Gestalt, a la idea de «espectáculo» que desarrollará ya en un diálogo más extenso con los filósofos en *Fenomenología de la percepción*, y no sólo con las ciencias de la psicología. En esto vemos que lo que interesó buscar a Merleau-Ponty en su pensar filosófico fue la *estructura significativa del existir*, aquello que nos permite comprender nuestra existencia, y encontró la respuesta en la «percepción».

Como decíamos, ya en su primera obra Merleau-Ponty sostendrá que la conciencia no es sólo pensamiento, sino que es también percepción, «mirada», y que la mirada es donde se reúne el alma y el cuerpo —tesis que presentará centralmente en *El ojo y el espíritu* a modo de un diálogo entre la filosofía y la pintura[338]— y, ésta, la mirada, ya es un despliegue de ella en el mundo, pero también del mundo en ella, puesto que la visión de la mirada es de la misma materialidad del mundo visible, es percepción, por tanto, la mirada despliega al mundo ante-sí y desde-sí tocándolo desde dentro. Y será desde la mirada que Merleau-Ponty hará que la resistencia de las "fuerzas de las cosas", que, para algunas corrientes epistemológicas tradicionales, era la que daba la prueba de la

[338] *Cfr*. Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu*, *Op. cit*.

existencia del mundo real, por ejemplo para el realismo y empirismo, no sea comprendida como una "fuerza", ni física pero tampoco como una fuerza espiritual, es decir, metafísica, como era comprendido por el idealismo y racionalismo, sino como «sentido» y «significación». Del empirismo, sólo recuperará la idea de la "percepción sensible" pero ahora entendida como «significación» y no sólo como sensación o impresión. Además, usará también la idea de "estructura" de la *Gestalttheorie* y la idea de "comportamiento" de la psicología conductista con el afán de escudriñar el ser y el modo de ser del ser humano en el mundo. Presentando así a la "estructura del comportamiento" como una relación intrincada de sentido y percepción. Dando como resultado un estudio que bien podría llamarse "el sentido de la percepción", que tendría como objetivo mostrar el ser del hombre como un "existente" a través de un método filosófico (dialéctico), y no uno científico (causal o mecánico).

Notamos pues que la resistencia del mundo de la percepción, que es precisamente la «adversidad del pensamiento», la pensará Merleau-Ponty en tanto que «sentido», arrojando con eso un nuevo modo, no sólo de significación (la significación salvaje, corporal, animal) sino también, por supuesto, uno de comprensión, una comprensión corporal vivida, una "comprensión salvaje", una comprensión que se da en y desde el comportamiento y podemos adelantar una "racionalidad salvaje o corporal".

b) La adversidad enfocada desde el comportamiento

En *La estructura del comportamiento* Merleau-Ponty caminará por la senda de las ciencias, partiendo de la teoría conductista de Watson, sobre todo en el punto en el que toca la noción de "existencia" para darle un tratamiento diferente al de la explicación causal, es decir, para interpretarlo y repensarlo a la luz del método filosófico[339]. En su recorrido por las ciencias va encontrando que el problema de la "percepción" se desarrolla inicialmente como el complejo y la prolongación de la teoría del reflejo de

[339] *Cfr. Id., La estructura del comportamiento*, *Op. cit.*

Pavlov. En la que se señala el condicionamiento que hay por parte de los agentes de la naturaleza a los organismos animales. En ésta se destaca que no sólo existen los reflejos congénitos o incondicionados de un organismo, como afecciones del medio, sino que hay también reflejos condicionados en la vida animal, dándose cuenta de que los reflejos incondicionados o congénitos no son suficientes para explicar la vida diaria de un organismo, y que la relación entre la naturaleza y los organismo exigen de relaciones más especiales y detalladas.

Uno de los puntos más esenciales que muestra Pavlov, es como los organismos son afectados por el medio natural de una manera más compleja que sólo por sus terminaciones sensoriales en la forma de estimulaciones físico-químicas. Lo que enseña Pavlov es que los reflejos condicionados dependen de las afecciones perceptivas que se guardan en la relación de un organismo con su medio. Pero Merleau-Ponty señala como Pavlov sólo hace una multiplicación de los comandos de que dependen los reflejos condicionados y que sólo los agrupa en cadenas de reacciones automáticas. Por lo que en lugar de que sus análisis de la percepción tiendan hacia el nivel del "valor" y la "significación", tenderán hacia una explicación atomista, siguiendo en la línea de una explicación causal. Es decir, los postulados atomistas de Pavlov dejan fuera tanto a la "coordinación receptora" como la "coordinación motora", indispensables para ir pensando la coordinación compleja de la percepción.

Así Pavlov reducirá el comportamiento a una serie de estímulos del sistema nervioso central producidos por el medio que afecta al organismo. De ahí buscará Merleau-Ponty la significación de lo esencial del sistema nervioso central como "sector nodal" del comportamiento y su inserción en el cuerpo.

Aquí lo interesante, para nuestro estudio de aquello perceptual que se resiste a la reflexión, es ver como en este tipo de explicaciones se aprecia una resistencia de lo exterior al organismo, entendido como un "agente causal" proveniente del medio ambiente que provoca una reacción en el organismo. Que es el tipo de adversidad que la ciencia se ha concretado a estudiar.

En la búsqueda del lugar de la percepción, Merleau-Ponty indagará entre los avances realizados por parte de las ciencias que ahora forman parte constitutiva de la psiquiatría, como son la psicología y la fisiología. Por ejemplo, revisará lo que pasa con las lesiones localizadas de la corteza cerebral en las que encontrará que su estudio sigue la actitud anatómica que busca realizar el funcionamiento nervioso en conexiones visibles y territorios circunscriptos. Pero encontrará, por ese rumbo, que las investigaciones modernas al respecto tienen otra actitud; proceden por una descripción concreta y un análisis ideal. Por ejemplo, en los estudios de la afasia muestran que el enfermo no pierde la capacidad de articular las palabras en el movimiento automático, corporal, del lenguaje sino únicamente la actividad cerebral de la categorización o formación conceptual de las palabras de forma atomizada. Sucediendo lo mismo en la alexia: el paciente puede leer su nombre como palabra pero no las letras que lo componen por separado.

A partir de aquí, la explicación científica del comportamiento dará un brinco. Ya no consistirá en una relación causa-efecto, sino en una relación lógica de principio a consecuencia o de significación a signo. Y se comprenderá que los trastornos no tienen un carácter atómico o anatómico, sino sistemático.[340] Podemos decir, a modo de paréntesis, que esta la lógica es por la que todavía se sigue guiando la medicina moderna que prevalece en nuestros días: descompone el análisis de la enfermedad en signos, síntomas y síndromes.

Con la nueva lógica, de signo-significación, se llega a la idea de que los trastornos sistemáticos o estructurales sugieren la existencia de una función general de organización del comportamiento. Y con ello, a la idea de entender al comportamiento como una "estructura" tal como lo hace la Psicología Gestalt.

Así se logran pensar paralelamente a los hechos psíquicos y a los fisiológicos, psicología y fisiología investigando al comportamiento, una para describirlos y la otra para asignarles una localización corporal. Con esto se logra también ir notando la importancia del cuerpo en los procesos del comportamiento.

[340] *Cfr. Ibid.*, p. 101.

Merleau-Ponty ve que este avance se debe a las nociones de "integración" y de "coordinación" que son notorios en la idea de "estructura funcional" propuesta por la psicología Gestalt, entre cuyos investigadores destacan Koffka con *Principles of Gestalt Psycology* o Goldstein con *De Lokalisation*. En estos estudios se destaca a la estructura como una "forma" es decir, como una relación o proceso del tipo "figura-fondo", en la que Merleau-Ponty ve que es una "relación" que cobra todo su sentido en el "mundo de la percepción". En la psicología Gestalt se entenderá al comportamiento como una totalidad compuesta de la coordinación motora y receptora y no como una suma de estímulos y reacciones, y la "totalidad" o sistema que se forma no se entenderá como la suma de partes yuxtapuestas, sino como la "integración" de éstas en una "coordinación". Es decir, se entenderá como una "coordinación perceptiva". Hasta los avances de la psicología Gestalt será cuando Merleau-Ponty reconozca que se comienza a estudiar, en las ciencias, a la percepción desde la percepción misma, acción en la que la psicología y la fisiología permanecen integradas.

Aquí es importante notar que la "resistencia de la adversidad de la reflexión", ahora ya no se presenta como un "agente causal", y si bien, después del conductismo y antes de la teoría Gestalt se puede comenzar a ver una "resistencia de tipo semiótica", como la lectura de los signos en el cuerpo, dicha "resistencia significativa" sigue una lógica sígnica o del signo, que no alcanza todavía *la significación como sentido nacido en la percepción*, entendida como unidad de significación pre-reflexiva, que se resiste a las formas de la reflexión.

Pero a partir de la lógica de signo-significación es que Merleau-Ponty se pregunta ¿cuál es exactamente ese "espacio" que no es netamente psíquico, ni puramente físico, ni por una reunión o suma de partes, ni la extensión real de "partes extra partes" que presupone la extensión conocida, como Kant pensaba la "extensión real", que nos lleva a una noción ideal del espacio? Claro se pregunta por el espacio en tanto que percepción.

Ya la Gestalt entendía a la "estructura" como una totalidad, que designaba ese espacio que no es ni sólo físico ni sólo psíquico. Avanzando por esa línea Merleau-Ponty distingue tres tipos de estructuras o formas: las sincréticas, las amovibles y las simbólicas.

En las primeras el comportamiento está ligado a la concentración de distintas funciones en una única forma, pero correspondiente a procesos de abstracción de las situaciones o a conjuntos de estímulos muy especiales, pero más cargada al lado de las condiciones naturales. Un ejemplo son los actos instintivos. En las segundas, los comportamientos están referidos a las relaciones, pero siguen vinculadas con la materialidad de situaciones concretas. Un ejemplo son las señales. La señal ya es una "configuración", un "signo gestáltico", pero indican hacia algo más que ellas mismas, indican hacia algo exterior. Aquí los comportamientos son susceptibles de ejecutarse o no. Un ejemplo gráfico puede ser la permanencia de pie en los monos, misma que nunca llega a ser una forma natural de su comportamiento. La forma amovible es una contigüidad entre un estímulo condicionado y uno incondicionado, pero dicha contigüidad no es sólo el paso de uno a otro sino una estructura de conjunto que es la que le da sentido. Aquí todavía el comportamiento está habituado a lo inmediato y no a lo virtual.

En el tercer tipo de formas, las simbólicas, los comportamientos ya no se comprenden sólo como signos, sino que ahora devienen símbolos, por lo que se implica una significación más general, profunda e interna. Aquí el signo deja de ser representar un hecho y comienza a ser en sí mismo algo virtual; con él, el comportamiento está orientado por valores expresivos y no por objetos ni por representaciones. En las formas simbólicas, se da una comprensión del propio cuerpo, un ejemplo sencillo de ésta es la comprensión práctica que opera un sujeto que sabe tocar un instrumento musical o que sabe mecanografía. Y la significación que se opera en ellas es una significación inmanente que surge de la misma estructura y no de más allá de ella. Aquí aplica una "contigüidad conjuntiva". La relación expresión-expresado es interior y necesaria a los conjuntos. El sentido no se da por asociación empírica de partes, sino por relaciones de ámbito del "valor", en las relaciones internas de la configuración de la estructura.

En las formas simbólicas, la conducta expresa el estímulo por sí mismo[341] que se abre a la verdad y al valor de las cosas. En estas formas el comportamiento mismo es

[341] Lo que implica pensar al estímulo como una *causa sui* que lógicamente es contradictoria, pero el tipo de comprensión a la que está llegando aquí Merleau-Ponty sobre-pasa las conexiones lógicas y se abre al

significación, no es que el comportamiento sólo cuente con una significación. Ahí el comportamiento significa por sí mismo e implica en su movimiento sinérgico el valor y la verdad de las cosas. Hace en un movimiento inmanente la conexión entre la conciencia y la naturaleza.

Por el lado de la ciencia conductista, Merleau-Ponty descubre el verdadero lugar del reflejo condicionado estudiado por la psicología conductista. El estímulo se da en la inmanencia de una forma simbólica o "estructura" que une en su movimiento a la conciencia y a la naturaleza; no proviene del exterior, aunque se implica a éste. En la estructura se da un nuevo tipo de "significación". Y no se trata de la explicación del comportamiento por la pura interioridad como en el intelectualismo, ni de la explicación del comportamiento por la pura exterioridad, como en la explicación atómica de la vía empirista. Se trata, dice Merleau-Ponty, apoyado en el tercer capítulo de *Les réflexes condittionés"* de Piéron, de la existencia de «significaciones que no son del orden lógico». Y ontológicamente hablando no son significaciones que nacen completamente ni en el "para-sí" ni en le "en-sí". Son significaciones que nacen en el "caos-orden", movimiento, de la percepción, son significaciones que nacen desde la "carne del mundo" y del tiempo propio de la percepción.

Hablando temporalmente, e incorporando el avance de la psicología Gestalt respecto de la noción de "estructura" y, además, agregando el incremento pensado por Merleau-Ponty, el comportamiento en tanto que estructura, o bien, la estructura del comportamiento, no se desarrolla ni en el tiempo y espacio objetivos, ni en el tiempo y espacio subjetivos. Sino que ocurre que en la serie de los "ahora", se da un "ahora" que se sale de la serie de los "ahora" en la coordinación de un conjunto que abarca, podemos decir, ya no sólo a lo objetivo y a lo subjetivo, sino a lo pre-objetivo y a lo pre-subjetivo, de

---

movimiento del mundo de la percepción, a un sentido más allá de la lógica, a una lógica de lo sensible y del sentido —nótese aquí la posible influencia de Merleau-Ponty en la filosofía francesa, por ejemplo, en Deleuze con su *Lógica del sentido*—, un sentido de lo pre-reflexivo. También nótese que ya en esta proposición escrita en *La estructura del comportamiento* de Merleau-Ponty ya existe el carácter de unión en la contradicción, que se notará visiblemente en su exposición acerca del "quiasmo", entre otras obras, en *Lo visible y lo invisible*.

manera inmanente[342]. Es decir, el comportamiento como "estructura" se desliga del orden tanto del orden "en-sí" como del orden "para-sí", ahora entendidos temporalmente para hundirse en el propio mundo, podemos decir en la temporalidad salvaje-vivida, en el lugar que es donde aparecen los comportamientos, en el "en-sí-para-sí" que enunciaba en *Lo visible y lo invisible,* uno de sus últimos escritos —por lo que nos atrevemos a enunciar la unidad de su obra filosófica, no aceptando las divisiones de un primer Merleau-Ponty y uno segundo.

Ese espacio que no es ni físico ni psíquico es lugar donde surgen los comportamientos, que podemos decir, surgen de la aperturidad del ahondamiento mismo o en el ahondamiento o profundidad[343] de la aperturidad, que no es un acontecimiento des-subjetivado, en tanto que "difuminación" del sujeto, pero si uno tal que implica la aperturidad de una zona tanto de pre-subjetividad como de pre-objetividad[344]. Podemos decir que es la zona del mundo en estado naciente o del nacimiento del mundo de la percepción[345]. En la que se da conjunta, y continuadamente, una «significación viviente» que es pre-discursiva.

---

[342] Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, *Op. cit.*, p. 180.

[343] De la que hablará con detenimiento y precisión en la *Fenomenología de la percepción*, en la segunda parte cuando aborda el tema del espacio. (*Cfr*. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, *Op. cit.*)

[344] Aquí puede verse la influencia de Husserl, en cuanto a la idea del fondo que yace antes de todo comportamiento, y que más bien está presupuesto por todo comportamiento, pero que no está ya de por sí, sino que se encarna por el entretejimiento de los fondos de naturaleza corpórea-anímica-viviente que tienen cada yo, quienes conviven en un mundo circundante que se configura intersubjetivamente. (*Cfr*. Husserl, "§ 61. El yo espiritual y su subsuelo", Cap. II, en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución,* Libro segundo, tr. Antonio Zirión Q., México, UNAM, 1997, pp. 323-328.)

[345] Nótese aquí también la influencia de Husserl, en cuanto a la consideración temporal del comportamiento en la que ya conecta Merleau-Ponty la idea de "percepción", como aquello que se articula en lo temporal vivido en la inmanencia de los "ahora" y que constituye una unidad de presencia pre-reflexiva y pre-discursiva. Esto entendido desde un fluido de "tiempo vivido" y no desde la idea de tiempo objetivo. La percepción como aquello que está constituido por la multiplicidad de fases-ahora y retenciones. (*Cfr*. Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, tr. Agustín Serrano de Haro, Madrid, Trotta, 2002.)

Es decir, vemos que ambos pensadores se sostienen en la corriente de fluido temporal en la que se descubre una "síntesis perceptiva", a la vez que una unidad de la conciencia, así como un horizonte de la "continuidad de apareceres-ahora", que será el que Merleau-Ponty pondrá en relieve como quiasmo de la percepción de la conciencia y de la cosa percibida, y como fuente del mundo de la percepción. Continuidad de "apareceres" que Husserl expondrá en la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* como una unisonancia en la percepción total del mundo de la vida (*Lebenswelt*), que es a la vez la inter-subjetivación de lo simplemente perceptivo, —pero donde también se conectan los distintos registros de la

En esta descripción del espacio que no es ni físico ni metafísico, a través de la temporalidad, podemos ver que, implícitamente, Merleau-Ponty está definiendo el "mundo de lo vivido", el "mundo de la vida", el *Lebenswelt*[346], como la apertura de un ahondamiento en el que aparecen los comportamientos, en tanto que estructuras.

En el "mundo de la vida", Merleau-Ponty, a diferencia de Husserl, incluye tanto a los animales como podemos ver en *La estructura del comportamiento*[347], como a los locos, los niños, los primitivos como se puede apreciar en *El mundo de la percepción*[348], sus conferencias radiofónicas. Y en *Lo visible y lo invisible* tendrá el alcance de la "carne" misma en la que participan todos los seres vivientes del existir. Como decíamos no como seres que participan en la constitución, que en Husserl era algo exclusivo de la conciencia

---

estructura fenomenológica de la realidad, entre ellos la *Phantasia*, los sueños, la memoria, etc. (*Cfr*. Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, México, Folios ediciones, 1984.)

[346] La noción de (*Lebenswelt*) la enuncia Husserl en sus últimas obras para referirse al «mundo de la vida» como una corriente de vivencias intersubjetivas, como un mundo universal común en el sentido de un horizonte abierto que existe para todas las conciencias; un "vivir-juntos", un "vivir en nuestro mundo", una "co-humanidad", un mundo "pre-dado", común a todos, accesible por la vía de la intuición de la experiencia sensible, como dado en la experiencia perceptiva en presencia inmediata, o incluso en el recuerdo recordado como "ello mismo", es un mundo dado en la evidencia originaria. Es el mundo de las evidencias sensibles perceptivas en el que se funda, incluso, la evidencia científica. Es el mundo pre-dado como campo universal de toda praxis real y posible. Es el mundo de las certezas originarias, en tanto que *vivir significa vivir en la certeza del mundo*. Es el mundo trascendental, pero sólo en el punto de correlación con la subjetividad trascendental que es la intersubjetividad encarnada en la humanidad. O bien, simplemente el mundo común intersubjetivo y sus cosas.

Sin embargo, ya en *Ideas II* —que es uno de los libros en el que se basa centralmente Merleau-Ponty para la elaboración de su filosofía, así como el de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*— ya nos hablaba de un mundo circundante que se mantiene firme en una experiencia universal intersubjetiva, en una concordancia que es la que hace que el mundo se mantenga ininterrumpido, sostenido por la intuición sensible, podemos decir, válida para cualquier sujeto humano viviente. Se trata allí de un mundo trascendental estético en la que se considera constituyente a la subjetividad trascendental humana en cuanto corpórea y corporal, así como corporal-anímica, y en cuanto que subjetividad "viva" o sujetos vivientes. (*Cfr*. Husserl, "Anexo XIII, a la tercera sección, en particular § 64, en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución,* Libro segundo, *Op. cit.*, pp. 428-433.)

Para Husserl resulta problemático la participación de los locos, los niños, los animales, en la constitución del mundo de la vida. (*Cfr*. Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, *Op. cit*.) En cambio, Merleau-Ponty sí considerará como miembros del "mundo de la vida", a esos vivientes, y sostiene que éstos forman parte de éste, no por medio de la "constitución de la conciencia", sino a través de la "institución del propio cuerpo", por el modo en el que son seres vivientes encarnados en el mundo de la percepción. He aquí una de las diferencias profundas entre la filosofía de Husserl y Merleau-Ponty.

[347] Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, *Op. cit*, p. 181.

[348] *Id.*, *El mundo de la percepción. Siete conferencias*, México, FCE, 2002, p. 36.

humana, sino de la institución del mundo de la percepción en la que participa cualquier ser viviente-existente.

Ya en *La estructura del comportamiento* describía, Merleau-Ponty los lazos del comportamiento como "estructura", en relación con el mundo animal pero en el sentido de un des-antropomorfismo. Es decir, como una cierta manera de tratar con el mundo antes de siquiera haber pensado en éste, o en el ser-puro o en la conciencia-pura. En este sentido, sostiene Merleau-Ponty que el ser humano, en tanto que comportamiento, es más un "ser-para-el-animal" que un ser-para-el-hombre o que un ser-para- el-ser-puro, por el acontecimiento de ser un "ser-en-el-mundo". Pero, en fin, este asunto de la *Lebenswelt* y del "mundo trascendental" no lo aborda centralmente en *La estructura del comportamiento*. En ésta todavía se mantiene en el problema de la relación naturaleza-conciencia y no directamente en el problema del mundo que sí abordará en cambio, centralmente, en *Lo visible y lo invisible*. Aunque vale citar algo del "mundo", en *La estructura del comportamiento*, en relación con el comportamiento en cuanto estructura y en relación con lo que veníamos diciendo de éste en relación con la temporalidad, sostiene Merleau-Ponty: "(e)l mundo, en tanto que lleva seres vivientes, deja de ser una materia plena de partes yuxtapuestas, se ahonda en el lugar donde aparecen comportamientos."[349]

Ahora bien, en cuanto a la «significación salvaje» que se da en el comportamiento entendido como estructura, que era lo que veníamos destacando, Merleau-Ponty pondrá en relieve en su primera obra que la «significación» que nace en éste no es lógica, ni conceptual, es decir, no es reflexiva, sino pre-reflexiva; es una significación que surge al ras de los gestos del mundo animal y que se dirigen a dicho mundo, que nombra incluso en términos ontológicos como el "ser-para-el-animal"[350]. Son significaciones que no se hacen transparentes en la reflexión de la conciencia, sino que cobran sentido en otro tipo de comprensión, una comprensión corporal, un entendimiento del propio cuerpo, una

[349] *Id.*, *La estructura del comportamiento*, *Op. cit*., p. 181.
[350] *Idem*.

síntesis del propio cuerpo dirá en la *Fenomenología de la percepción*[351] que, por supuesto, es de orden pre-reflexivo. Merleau-Ponty relacionará dicha significación con el ser-animal y éste con el "existir salvaje", será una significación de la corporeidad animal.

Con esto, el ser del humano se irá definiendo desde la base de una corporeidad animal, ya ni siquiera desde una corporeidad meramente antropomórfica. Y el modo de ser de la corporeidad animal se pondrá el fundamento para la definición del hombre como existir. Así será desde la misma inmanencia de la corporeidad animal que surge el «sentido», como una «significación originaria»[352] no representativa ni lógica; y ya no será la intencionalidad de la conciencia la que le asigna un sentido a los comportamientos, ni será un mundo en sí detrás de los comportamientos el fundamento del sentido, sino que el fundamento del «sentido» serán los comportamientos mismos, ahora ya los comportamientos en tanto que sentido.

Valga decir que en esta su primera obra, *La estructura del comportamiento*, trabaja la unión de la conciencia y la naturaleza en términos de "comportamiento" y éste en tanto que estructura; en los escritos anteriores a su muerte que se editaron bajo el título de *Lo visible y lo invisible* será en términos de "Carne", pero en ambas se trata de un enlace contradictorio y de sobre-posición, se trata como decíamos, desde el principio hasta el fin de su producción, del quiasmo "en-sí-para-sí".

c) Conclusión

Podemos notar en lo que llevamos hasta aquí se va desdoblando una "resistencia irreflexiva" superior que se mueve al nivel de las *significaciones salvajes del mundo de la corporeidad animal vivida*, que son, por supuesto, significaciones del mundo de la

[351] *Cfr*. Merleau-Ponty, "Síntesis del propio cuerpo", en *Fenomenología de la percepción*, *Op. cit.*, pp. 165-170.

[352] De este concepto hablará posteriormente en ensayos como "El lenguaje indirecto y las voces del silencio", publicado por ejemplo en *Signos*, obra publicada en francés en 1960. (*Cfr.* Merleau-Ponty, "El lenguaje indirecto y las voces del silencio", en *Signos*, *Op.cit*.)

percepción en estado naciente. Esta "resistencia irreflexiva" es la adversidad del pensamiento en *La estructura del comportamiento*. Recordemos que aquí, con Merleau-Ponty, ya estamos en el nivel las "formas simbólicas", en las que se expresa una significación que no remite a algo más que ellas mismas, y que expresan algo que no es ni cosa ni idea, y que la estructura del comportamiento, tal como se da a la percepción, no es tampoco ni cosa ni conciencia y, por esa razón, es que se vuelve "opaca" al pensamiento reflexivo, y queda del lado del ámbito de lo pre-reflexivo, que del lado de lo irreflexivo mismo. Pero incluso, es necesario decir que Merleau-Ponty abre la concepción de las "formas simbólicas" más allá de una idea antropomórfica de lo simbólico, la abre a la idea de una "simbólica de lo animal", a una "simbólica de lo salvaje" o una "simbólica de la corporeidad"[353] que nace desde lo irreflexivo mismo. Aunque vale aclarar que no nace desde lo irreflexivo en sí, sino desde lo irreflexivo ante la percepción, la cual no se deslinda, por cierto, del pensamiento reflexivo, sino que se mantiene en sobre-posición, formando una totalidad dialéctica inmanente. Pues para Merleau-Ponty el pensamiento reflexivo es el revés del mundo irreflexivo y la tela que los une es la percepción. Con esta tesis supera la antítesis clásica de la dicotomía conciencia-naturaleza.

Con lo anterior, podemos preguntar ¿cuál es el escenario desde el que Merleau-Ponty toma en consideración a la adversidad del pensamiento? Y con certeza podemos decir que es el de las significaciones en estado naciente del mundo de la percepción, es desde ese escenario que Merleau-Ponty *piensa* la «adversidad del pensamiento». Ahí en el teatro donde las significaciones no han llegado a su término, donde no han madurado cayendo en un estado en el que pueden ser tomadas como representaciones espurias, ahí donde todavía ni si quiera se han hecho portadoras de identidad. Y si lo contrario a la identidad es la alteridad podemos decir que el escenario desde el que Merleau-Ponty *piensa* la «adversidad del pensamiento» es el ámbito de las significaciones en estado de alteridad o como dice él en estado naciente. Y es de esa *materialidad elemental*, la del "sentido

[353] Asunto que también desarrollará en la continuación de *La estructura del comportamiento*, en la *Fenomenología de la percepción*. (*Cfr*. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, *Op. cit*.)

viviente en alteridad" de lo que está *constituido sin constituir* o *constituido en des-hacimiento* lo impensado.

d) Puente hacia la adversidad del pensamiento desde la percepción

A partir de su diálogo con las ciencias en *La estructura del comportamiento*, Merleau-Ponty planteará al final de esa misma obra que el problema del comportamiento puede comprenderse a profundidad revisando el proceso de la percepción, pues lo que enseña la teoría Gestalt de la estructura como relación "figura-fondo" puede llegar a una claridad más nítida pensándola a raíz de la percepción desde el ámbito de una filosofía fenomenológica.

En la "percepción" encontrará Merleau-Ponty la fórmula conceptual y ontológica para comprender el comportamiento humano que implica contradicciones y dualidades como la unión del alma y el cuerpo, del yo con los otros y del yo con el mundo en general. La percepción será la modalidad existencial e intelectual que le permitirá profundizar en el comportamiento humano que es la acción interconectada de seres vivientes en situación existencial, en la que emerge inmanentemente un sentido, en la misma sinergia del movimiento, en la que se da contemporáneamente una orientación, una significación, una intencionalidad vital.

La forma más elevada a la que llega Merleau-Ponty en *La estructura del comportamiento*, cuando de entender el comportamiento se trata, es la estructura en tanto que forma simbólica. Pero, además, ésta la abre hacia una simbólica des-antropologizada, es decir, hacia una «significación viviente» que se da como entrelazo entre la intelección ideal y la percepción sensible, con lo que llegará a apuntar hacia la estructura en tanto que percepción en la que se encuentran imbricados de manera coordinada e integral lo sensible y lo inteligible.

Merleau-Ponty sostiene que si el comportamiento es significación, esa significación no es una representación, ni una idea pura (a la que se llega a través de una comprensión reflexiva porque involucra estructuras corporales irreflexivas; o en todo caso, si es una significación ideal, es tal que implica elementos de lo corporal), sino que ésta es percepción. Con ello, no quiere decir tampoco que la significación del comportamiento sea una significación que provenga de la materialidad en sí, o de la pura sensibilidad perceptiva empírica, sino que dicha significación se teje entre la materialidad del mundo dándose al sujeto y la idealidad de la conciencia incorporándose a la materia. Así llegará a la conclusión de que el comportamiento en tanto que significación es estructura y que el modo de ser más complejo de la estructura es la percepción.

La percepción es, a su vez, la estructura, conjuntiva y coordinada, en la que se une la conciencia y la naturaleza: el cuerpo y el alma, la subjetividad corporal con las otras subjetividades corporalidades y la subjetividad corporal con el mundo.

La percepción es la luz que revela a las cosas en su "ahí", en su ser en el mundo —más no en su ser "en-sí"—, es decir, manifiesta la presencia latente y/o palpitante de las cosas; ¿ante quién?, ante la conciencia, pero las manifiesta no como son para ella desde su visión ideal, sino como son en su aparecer mismo. Esa articulación de la cosa dándose a la conciencia y la conciencia abriéndose a la cosa es lo que Merleau-Ponty entenderá como fenómeno. Siendo el fenómeno de la percepción el fenómeno fundamental u originario.

La percepción es una luz revelante y revelada, es una luz encarnada en la materialidad del mundo y, por tanto, es luminosidad. Es la materialidad haciéndose visibilidad, haciéndose existencialidad. Es visibilidad haciéndose visión. Es mirada. Mirada en tanto que mirante y mirado. Es visibilidad en tanto que visión. Es visión en tanto que vidente y visto. Es visible- vidente en reversibilidad coordinada aunque ambigua y paradójica.

En la percepción se aprecia tanto el flujo de cosas vistas por la conciencia, como la persistencia del flujo de las cosas guardándose en su anonimidad, persistiendo por sí mismas. En ella se da la experiencia de una especie inspección del espíritu a los hechos y, al mismo tiempo, se tiene la experiencia de los hechos vividos en su realidad. La percepción es espectáculo vivido por la conciencia desde el interior del espectáculo

mismo. Es un pliegue del espectáculo en el espectáculo a través del cual el espectáculo es visto como por sí mismo. Ese pliegue que ve es la conciencia, lo desplegado, es el mundo.

El mundo es lo visible, la conciencia es la invisibilidad que mira. Lo que se mira es lo corporal, lo que mira es lo espiritual, es el pensamiento, es lo invisible. Pero lo invisible es lo mismo visible que se recoge, que se repliega, y entonces cobra visión: ese el momento en que se articula eso que la filosofía ha llamado una "conciencia". Da la casualidad, la accidentalidad, observaría Merleau-Ponty, de que en el hombre conviven íntima e integralmente lo visible y lo invisible: el alma y el cuerpo, y que el cuerpo a su vez convive de la misma manera con la carne del mundo. Además, observa Merleau-Ponty que alma, cuerpo y mundo (incluyendo a "los otros" en éste) conviven en un punto en común: en la "mirada". En la mirada convergen el ojo y el espíritu, y a su vez, en la mirada converge también la textura visible del mundo. En la mirada se da el mundo, pero es también en la mirada que se da la conciencia. En la acción de la mirada está el mirar pero también en ella está el mundo.

El problema que notará Merleau-Ponty a partir de esto, y que sentimos naturalmente nosotros también en el momento de expresar en lo que consiste la percepción, es que para alcanzar la comprensión de los procesos de la percepción se necesitará un modo otro del comprender, y de una filosofía distinta a aquella que opera constituyendo al universo ante sí desde la conciencia en una experiencia externa indubitable, o bien, en una intuición interna del mismo tipo. Se necesitará una filosofía de la experiencia del propio cuerpo en lugar de una filosofía de la conciencia trascendental. O más bien dicho, se necesitará una auténtica filosofía trascendental que piense a las cosas en su ser verdadero y, para Merleau-Ponty, esto sólo puede hacerse desde el campo de la percepción en donde las cosas y la conciencia conviven de manera inmanente. Es decir, para pensar los asuntos de la percepción se necesitará una filosofía que piense la trascendencia del mundo, pero desde la interioridad del mundo mismo.

El problema es que para pensar los fenómenos de la percepción en su profundidad, en tanto que tienen una relación con lo irreflexivo, no pueden pensarse desde la dimensión reflexiva, sino que se necesitan pensarse desde el ámbito de lo pre-reflexivo

por una suerte de sobre-reflexión. En otras palabras, para pensar la actividad del mundo de la percepción, será necesario pensarla desde la pasividad de la conciencia reflexiva, ahí en el ámbito en donde la síntesis del sentido y del conocimiento la realiza el propio cuerpo. Es decir, observa Merleau-Ponty, se necesitará una filosofía de la pasividad.

Dicha filosofía de la pasividad implica pensar de una manera diferente al mundo y a la conciencia misma. Si para Husserl la conciencia es absoluta, plena, para Merleau-Ponty la conciencia es relativa: está por hacerse, por realizarse en la existencia y el mundo es su complemento. Para Merleau-Ponty la conciencia está encarnada en el mundo y, su vez, el mundo es encarnación. El filósofo francés considerará que esa relación de "imbrincamiento" entre la conciencia y el mundo sólo puede ser pensada acertadamente desde lo pre-reflexivo practicando una "sobre-reflexión" que abarque tanto a lo reflexivo como a lo irreflexivo.

Vemos, pues, que Merleau-Ponty se plantea el reto de crear una filosofía que piense la experiencia de la adversidad del pensamiento en su verdad, que piense la contingencia del mundo pero desde la adhesión a dicha adversidad, desde evidencia de la conciencia de la experiencia de lo vivido y no desde la evidencia de la conciencia trascendental. Es decir, Merleau-Ponty se plantea partir de la evidencia pre-reflexiva de la vivencia de la adversidad.

Incluso, dentro de lo que es parte de la adversidad, considera a lo inconsciente. Pero marca su diferencia con la ciencia controversial del psicoanálisis de Freud. Y se pregunta, en este marco, ¿cómo puede comprenderse la adherencia a lo vivido, que es por lo regular adverso y dicha adherencia es irreflexiva, sin caer en los errores de los estudios psicológicos que proponen una realidad subterránea a nuestra vida reflexiva en la que se juegan procesos que se explican a la manera de causa y efecto como lo hace, por ejemplo, el psicoanálisis de Freud?

Con ello, podemos notar que desde *La estructura del comportamiento*, publicada en 1942, Merleau-Ponty ya está tratando de plantear la manera correcta y seria de pensar la «adversidad sin nombre» a la que se referiría en su intervención en el Coloquio de Royaumont de 1957 a propósito de la Conferencia de Alphonse de Waelhens. Como lo

seguirá haciendo en la *Fenomenología de la percepción* con la proposición de un "c*ogito* tácito" y un "logos del mundo estético" y posteriormente en *Lo visible y lo invisible* con un *logos endiathetos* y el sentido de la *Welthesis*.

2.1.2. La adversidad del pensamiento desde la percepción

a) Introducción

En la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty plantea la posibilidad de comenzar a filosofar hundidos en el mundo de la percepción, como dimensión en la que se toca la adversidad del pensamiento —desde una "no-filosofía" que no niega a la filosofía sino que inaugura una "sobre-filosofía" desde el terreno de lo irreflexivo, aunque sin renunciar a la reflexión, sin embargo, acrecentándola, en el sentido de abrirla hacia una comunicación con la *reflexión* del propio cuerpo.

El pensador francés coloca a la reflexión en la intemperie de la contingencia del mundo, en la exterioridad de la invulnerabilidad de la subjetividad pura, aunque en la interioridad del cuerpo vivido que es, a la vez, una paradoja de interioridad y exterioridad, cuerpo y alma, porque es un ser que toca desde dentro al mundo en su trascendencia, pero en la travesía de los fenómenos y no en la transparencia de la conciencia.

Merleau-Ponty propone un *cogito* impuro y con mezcla, un *cogito* silencioso y encarnado en el mundo. Un *cogito* distinto al de Descartes: *cogito* hablado o de la palabra y de la razón. Mismo que conectará con un "logos estético del mundo" o un «logos del mundo estético» como se quiera decir. El «*logos* del mundo estético», es "un arte escondido en las profundidades del alma humana, y que, como todo arte, no se conoce más que en sus resultados."[354] Es una significación más profunda que la de los signos y significantes del lenguaje explícito. Es el entrelazo y sobre-posición de la significación

[354] Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, *Op.cit*., pp.436-437.

explícita y la cosa misma. Es la «significación cosa». En ésta, la cosa no es más que significación, un comportamiento, y la significación es una cosa, un acontecimiento. Dicho *logos* es una intencionalidad operante. Es una significación ya en acción anterior a toda tesis y todo juicio, que nace en el trueque entre los seres vivientes y el mundo. Es el *logos* del mundo estético es una "estructura". Es la significación de la percepción.

b) Logos, cogito *y adversidad*

Respecto de la idea del *logos* estético del mundo comenta Merleau-Ponty, a modo de recuento —y, podemos decir, a modo de conclusión derivada de su pregunta por las relaciones de la conciencia y la naturaleza (en *La estructura del comportamiento*), del interior y el exterior, del hombre y el mundo, de la reflexión y lo irreflejo (en *Fenomenología de la percepción*), del sentido y sin-sentido (en *Sentido y sinsentido*[355])—: "(e)l análisis del propio cuerpo y de la percepción nos reveló una relación con el objeto, una significación más profunda que aquella —la significación que enseña el idealismo y el realismo—. La cosa no es más que una significación, es la significación «cosa»."[356] Una significación existencial, una significación de la corporeidad.

En lo referente al *Cogito* tácito sostiene Merleau-Ponty:

> Más allá del *Cogito hablado*, del *Cogito* convertido en enunciado y en verdad de esencia, hay, sí, un *Cogito* tácito, una vivencia de mí por mí. Pero está subjetividad indeclinable no tiene en sí misma y en el mundo más que un punto de presa resbaladizo. No constituye el mundo, lo adivina a su alrededor como un campo que ella no se ha dado a sí misma; no constituye el vocablo, habla al igual como uno canta porque está contento; no constituye el sentido del vocablo, brota para ella de su comercio con el mundo y con los demás hombres que lo habitan, se encuentra en la intersección de varios comportamientos, incluso es, una vez «adquirida», tan precisa y tan poco definible como el sentido de un gesto. El *Cogito* tácito, la presencia de sí a sí, al ser la existencia misma,

[355] Que se publicaría en 1948 por Les Éditions Nagel.
[356] Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, *Op.cit.*, p. 436.

> es anterior a toda filosofía, pero no se conoce más que en las situaciones límite en que está amenazado: por ejemplo, en la angustia de la muerte o en la mirada del otro sobre mí. Lo que ese cree que es el pensamiento del pensamiento, como puro sentimiento de sí no se piensa aún y necesita ser revelado. La conciencia que condiciona el lenguaje no es más que una captación global e inarticulada del mundo, como la del niño cuando da su primer aliento o del hombre que está por ahogarse y se abalanza sobre la vida; y si es verdad que todo saber particular se funda en esta primera visión, lo es también que ésta espera a ser reconquistada, fijada y explicitada por la exploración perceptiva y la palabra. La consciencia silenciosa solamente se capta como Yo pienso en general ante un mundo confuso «por pensar». Toda captación particular, e incluso la reconquista de este proyecto general por la filosofía, exige que el sujeto despliegue sus poderes cuyo secreto no posee y, en particular, que se haga sujeto hablante. El *Cogito* tácito no es *Cogito* más que cuando se ha expresado a sí mismo. [357]

Aquí vemos, además de la descripción del *Cogito* tácito, la ambigüedad y quiasmo entre el silencio y el habla. Cabe señalar que cuando Merleau-Ponty se refiere a la explicitación del *Cogito* tácito no se refiere a un volver al *Cogito* de la palabra hablada, sino de la "palabra hablante"[358] que se expresa desde el sentido del silencio de las cosas mismas, desde el silencio del fenómeno de la percepción en donde se inter-mezclan la conciencia y el mundo. O bien, si lo pensamos a la manera inversa, pone al descubierto que el lenguaje hablado, el explícito, articulado fonética y gramaticalmente tiene su nacimiento en la opacidad de la maraña de una conciencia encarnada en el mundo.

Con ello vamos viendo que para Merleau-Ponty el lenguaje y la reflexión misma son un acontecimiento del propio mundo, no son sólo actos exclusivos de la actividad interior de la conciencia. Sostiene: "(h)e comenzado a reflexionar, mi reflexión es reflexión sobre un irreflejo, no puede ignorarse a sí misma como acontecimiento, dado que se manifiesta como verdadera creación, como cambio de estructura de la conciencia, y le corresponde reconocer, más acá de sus propias operaciones el mundo dado al sujeto porque el sujeto está dado a sí mismo. La realidad está por describir, no por construir o constituir. Esto

[357] *Ibid.*, pp. 412-413.
[358] Ver la idea de "lenguaje hablante" desarrollada en *La prosa del mundo.* (*Cfr.* Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, *Op.cit*.)

quiere decir que no puedo asimilar la percepción a las síntesis que pertenecen al orden del juicio, de los actos de la predicación."[359] Merleau-Ponty muestra que la conciencia reflexiva es un acontecimiento del mundo, que está en el mundo, anclada, encajada, encarnada, y que dicho mundo, desde la actitud fenomenológica, no es una realidad dada *per se* ni es una realidad en-sí, sino que se va haciendo en el mismo acto del percibir de la conciencia, como si hubiese entre ellos, la conciencia y el mundo, una co-responsabilidad de "inaugurar existencia". Es una «cohesión de vida»[360], "cohesión sin conceptos", que se va haciendo en el tiempo. Aunque aclara que el mundo ya está ahí antes de cualquier análisis y sometimiento a la reflexión, que no se deriva de una actividad sintética de las conciencias en una comunicación intersubjetiva. Pero también detalla que está ahí pero en sentido naciente, haciéndose en cada momento, no está fijo, está fluyendo. Y que de lo que se trata con la reflexión es de poner en relieve los altibajos de ese mundo irreflexivo.

Merleau-Ponty critica la muy conocida idea de la "reducción fenomenológica", de Husserl, en la que se aspira a la concentración sintética de la conciencia trascendental ante la cual se desdoblaría el mundo en una transparencia absoluta. Para Merleau-Ponty, al igual que para Husserl, la fenomenología es el estudio de las esencias y éstas se conocen desde las cosas mismas, pero mientras que Husserl se fue encerrando entre los *eidos* de las cosas, en el análisis fenomenológico de la experiencia ideal de las cosas como procesos de la conciencia reflexiva y, con ello, alejándose de las cosas mismas e idealizando que llegaría en algún momento cumbre de la reducción estaríamos en presencia de la transparencia del pensamiento y mundo; Merleau-Ponty aspira a llegar a la esencia de las cosas desde la experiencia de la conciencia en lo abierto del mundo perceptivo, desde la experiencia de la adversidad de lo pensado, desde la experiencia que tenemos del mundo antes de ser reflexionado por la conciencia, es decir, desde la experiencia pre-reflexiva que es posible gracias al *cuerpo*. En dicha experiencia no espera Merleau-Ponty ninguna fusión de la mente con el universo, sino que es modesto al aceptar la triste realidad de la fisura entre el pensamiento y el mundo, pero sabe que ese

[359] Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, *Op. cit*., p. 10.

[360] Merleau-Ponty, cita dicha idea de Heidegger expuesta en *Ser y tiempo*. (*Cfr*. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, *Op. cit.,* p. 416).

es el modo de unión entre ambos; tiene la certeza de que esa fisión, esa escisión, es el modo de enlace entre el pensamiento y el mundo y/pero que dicho vínculo, es enlace en la contradicción y en la paradoja. Para Merleau-Ponty no hay transparencia entre el mundo y la conciencia, pero ambos participan de la mima "luz". En la boda —que es *polemos* (lucha de contrarios) — de la luminosidad. Esa es la paradoja de la percepción.

Una postura prudente de la "reducción fenomenológica", piensa Merleau-Ponty es la que afirma Eugen Fink, el adjunto de Husserl, cuando afirma el movimiento correcto de la conciencia no es el de una "concentración" en sí misma, sino el de una, podemos decir, "disipación" en el mundo, como un tomar distancia para ver surgir las trascendencias y aprehender, tomar, las hebras que son nuestros nexos con el mundo. Sostiene el filósofo francés que sólo las sendas que vayan en ese sentido son las que muestran el ser de las cosas mismas, y la señal de ir en buen camino es el asombro y extrañeza experimentada por la conciencia ante la vivencias de lo inesperado, de lo impensado. Aunque la postura de Eugen Fink está como posibilidad ya en el planteamiento de la reducción de Husserl, afirma Merleau-Ponty; es cuestión de interpretación, pero comenta que él se siente más cómodo con las lecturas que ven en la reducción un procedimiento complejo que no anula la problemática, contradicción y paradoja que hay en la relación de la conciencia con el mundo, y, por lo mismo, de que no las anula, nos va poniendo de frente al "asombro" de estar en el mundo, ahí donde nace el asombro vivido de nuestro estar incierto, dudoso y problemático en el mundo.

Por ello, dice Merleau-Ponty, "(l)a reducción eidética es, por el contrario, la resolución consistente en hacer aparecer el mundo tal como es anteriormente a todo retorno sobre nosotros mismos, es la ambición de igualar la reflexión a la vida irrefleja de la conciencia."[361] Y en esto lo vemos dándole un giro a la reducción fenomenológica mas no abandonándola. Así que aunque el filósofo francés hace una crítica muy severa a Husserl, continúa por el camino de la fenomenología husserliana convencido de que, con todo y sus errores, nos muestra las sendas correctas del pensar cuando de llegar a la esencia de las cosas se trata. Y, en cambio, añadiendo más tierra a los campos reflexivos de Husserl

[361] *Ibid*., p. 15.

sostiene, por ejemplo, que una de las consecuencias de los ejercicios de la "reducción fenomenológica" es la idea existenciaria que parió Heidegger, esa, la del "ser-en-el-mundo". Con lo que se muestran los alcances existenciales, más que idealistas, del pensamiento fenomenológico, según el parecer de nuestro filósofo francés.

Otra idea importante que notamos que nace del pensamiento husserliano es la idea del "dejar-ser-del-ser", que también está en el aparato conceptual de la filosofía de Heidegger, pero que Merleau-Ponty pone en práctica muy bien en el marco de acceder a las esencias de las cosas desde la experiencia del mundo de la percepción, desde la experiencia de la corporeidad y de la alteridad. En Merleau-Ponty, a diferencia de Heidegger, se dará la importancia debida en sentido originario tanto a la subjetividad como al otro. Todo acceso a las esencias comienza en la «experiencia de nosotros mismos». Inclusive el acceso a la esencia del lenguaje propio del Ser, que atraviesa a la subjetividad humana, de que habla Heidegger. Siguiendo las sendas del "dejar-ser", del filósofo de la selva, Merleau-Ponty, por supuesto, valorará el sentido propuesto, por éste, en lo referente al lenguaje, sobre todo en lo referente a la esencia del lenguaje comprendida como un "hablar del habla" o un "son del silencio"[362]. Pero a diferencia de Heidegger, en donde el sujeto únicamente calla para escuchar la voz del Ser, Merleau-Ponty no anula la actividad y pasividad interpretativas de la subjetividad, sino que hace una mediación entre los poderes de la subjetividad a nivel del "cuerpo vivido" y los del Ser en tanto que ser-de-la-percepción.

Para Merleau-Ponty es con esa «experiencia de nosotros mismos» que se mide toda esencia, tanto del sujeto como del mundo. Es desde ahí que todo significa esencialmente. Toda significación, tanto del sujeto como del mundo, tiene sus raíces en la experiencia de la percepción, en la "corporeidad"[363]. En este tenor, la esencia del lenguaje será una de las más importantes en la fenomenología de Merleau-Ponty, ocupará un lugar central. Merleau-Ponty le concede un "decir" esencial no sólo al sujeto, sino también a las cosas del mundo. Éstas en tanto que están articuladas, al igual que todo lo existente, en la

[362] *Cfr*. Heidegger, *De camino al habla,* tr. Yves Zimmermann, Barcelona, Odós, 1987.
[363] *Carne de la experiencia vivida articulada en la percepción*.

percepción, y la percepción es significación creadora, tienen una expresión originaria. Una significación ante-predicativa, una significación primaria que se capta en el mundo de la percepción en estado naciente, ahí en la dimensión salvaje también ante-objetiva, que es también pre-reflexiva. Una significación que en tanto pre-discursiva, anterior al discurso, anterior a la palabra, es una «significación del silencio». Una significación que emerge en la zona salvaje, de lo abierto, en la zona del silencio y el sin-sentido (desde el punto de vista de la racionalidad humana), zona de la que participa la subjetividad por virtud del cuerpo, por lo que el silencio, es silencio también de la conciencia. El silencio y el sin-sentido es la zona del lenguaje del propio cuerpo, en tanto que cuerpo propio o cuerpo vivido que es la conciencia encarnada o conciencia originaria.

En este tenor, consideramos, hundiéndonos en lo que señala Merleau-Ponty, que tanto el silencio como el sin-sentido, tienen su "decir" propio; no están mudos de expresión, sólo están mudos de palabra o bien tienen, podemos decir, una palabra de alteridad, es decir palabras antes de estar configuradas bajo la fórmula de la identidad. Sostiene Merleau-Ponty: "(e)n el silencio de la conciencia originaria vemos cómo aparece, no únicamente lo que las palabras quieren decir, sino también lo que quieren decir las cosas, núcleo de significación primaria en torno del cual se organizan los actos de denominación y expresión."[364]

Dicha idea tiene una relevancia impactante en cuanto al sentido del quehacer y objetivo de su fenomenología propuesto por Husserl y retomado por Merleau-Ponty. Este es el sentido de la tarea fenomenológica. Y pensando en esa tonalidad, es aquí donde vemos como las esencias de las cosas tienen una expresión, las cosas mismas tienen su propio *decir*, que es un "decir viviente", un "decir hablante" y ese es el que la fenomenología quiere poner en relieve, ya no le interesan sólo las significaciones de la conciencia pura, sino también las de la conciencia encarnada, que entiende de manera pre-reflexiva y pre-discursiva el lenguaje propio de las cosas, cosas que por cierto son pre-objetivas, cosas en estado naciente ante la percepción del sujeto encarnado, cosas de la percepción misma.

[364] Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, *Op. cit*. p. 15.

Este “decir” de las cosas —decir no de las cosas “en-sí” sino “decir-diciendo”, “decir entre las cosas y entre las palabras”, “decir-para-el-sujeto” porque es también e igual al “decir-del-cuerpo”—, es el que en esta investigación queremos poner de relieve, ya que es el que nos brinda la posibilidad de una comprensión más auténtica y originaria del mundo, una orientación fundamental, una significación universal no representativa, no sólo de la subjetividad sino también del mundo. Ese “decir” muestra resistencia en el momento que quiere ser expresado en lenguaje gramatical humano, en el momento en que deseamos llevarlo a la palabra, ponerlo en palabras; también dicha significación primaria u originaria muestra resistencia en el momento que quiere ser concentrada en pensamientos, en conceptos, en ideas identitarias. Ese decir originario es la adversidad del lenguaje y la adversidad del pensamiento; es la adversidad de “lo pensado” y “lo apalabrado”, es lo impensado y lo “des-dicho” que implican a su vez un pensar otro y otra sintaxis, “otro decir”. Decir y pensar otros que no se encuentran más allá del mundo de la experiencia de la percepción, desde la perspectiva de Merleau-Ponty, que es la «experiencia de nosotros mismos».

Es en la experiencia de nosotros mismos en donde encontramos las esencias y no más allá, piensa Merleau-Ponty. Este puede servir de respuesta a Lévinas referente a la crítica que le lanza a Merleau-Ponty en cuanto a que la fuente del sentido, la esencia del Ser, provenga de la experiencia; es respuesta un poco en tono de aclaración de lo que para Merleau-Ponty es la “experiencia”. Y en este tenor vemos que la experiencia de la percepción como la expone Merleau-Ponty es más del tipo de un pensamiento de la alteridad que de la identidad, es de la alteridad en cuanto que se refiere a la experiencia de las cosas en estado naciente antes de una configuración identitaria.

En este tenor, Merleau-Ponty encuentra la fuente de las esencias en la “experiencia”. Por ejemplo, en *La estructura* del comportamiento haya Merleau-Ponty que el problema de la unión entre la conciencia y la naturaleza se resuelve en la *experiencia* del comportamiento pensado como “estructura”, en la que se articulan ambiguamente en sobre-posición naturaleza y conciencia; del mismo modo, en la *Fenomenología de la percepción* encontrará la solución al problema de la dicotomía entre el mundo y la

conciencia en la *experiencia* de la percepción pensada como "mirada", en la que se articulan quiasmáticamente la conciencia y el mundo. La idea fundamental de la experiencia de la percepción es quiasmática[365]: al mirar no veo sólo lo que yo veo, sino veo lo que es el mundo.

La experiencia es el acceso a las esencias. La esencia de la conciencia esa presencia efectiva ante mí; la esencia del mundo es la existencia viscosa ante mí antes de toda tematización. Es decir, no llegamos a las esencias desvistiendo al mundo en proceso de análisis por parte de la conciencia, ni a lo que la conciencia es en un retirarse del mundo. Para Merleau-Ponty encontramos lo que es la conciencia y lo que es el mundo en la experiencia de la percepción y no más allá, pero la percepción no es lo sensible puro, sino lo sensible impuro, mezclado con lo inteligible de la consciencia. Ahora bien, del lado de lo inteligible, algo que es importante aclarar es que para Merleau-Ponty lo inteligible no se da como algo exterior a la subjetividad, no es una exterioridad como en la filosofía de Platón[366], pero cabe señalar que tampoco es pura interioridad, sino que lo inteligible, el pliegue de lo sensible, es el lugar donde lo sensible se sabe sensible pero desde dentro de la subjetividad como en una sinergia inmanente.

En este escenario, la adversidad del pensamiento no es lo sensible a secas, sino que es lo que también está en contacto con la reflexión pero que es antes de la reflexión. La adversidad del pensamiento se muestra en la percepción misma. Y decíamos que la percepción no es lo visto y ya clasificado, ya categorizado, ya ubicado conceptualmente, aunque también eso sea parte de ella, sino aquello que *vivimos* de modo ante-predicativo. La adversidad del pensamiento, en este sentido, se muestra en el mundo pre-objetivo, antes de tener una configuración identitaria, propia del mundo objetivo, pero que ya es intuida de modo corpóreo por el *cogito* tácito en el movimiento de una "intencionalidad operante", que es la que hace la síntesis o unidad comprensora, de modo natural, corporal y ante-predicativo, del mundo y de nuestra vida, es la que nos proporciona la unidad entre la conciencia y el mundo de manera pasiva, en una síntesis del propio

[365] Sobre la idea de quiasmo en Merleau-Ponty, ver: Mario Teodoro Ramírez, *El quiasmo. Ensayo sobre el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, *Op. cit.*
[366] Platón, "La república", en *Diálogos,* México, Porrúa, 2009.

cuerpo. La intencionalidad operante es tender hacia el mundo de manera pre-reflexiva. Es comprender el mundo de manera no intelectiva.

Así la comprensión que nos enseña la fenomenología de Merleau-Ponty no consiste en representarnos el mundo, sino en captar con la mirada el pulso y los relieves del mundo mismo que es lo que percibimos[367], que es quiasmo de visibilidad e invisibilidad[368]. La fenomenología de Merleau-Ponty nos pone a la vista un tipo de comprensión no artificial ni quimérica como la del racionalismo e idealismo. Nos pone a la mano una comprensión auténtica y originaria porque no corre sólo en el círculo de las significaciones de la conciencia, sino que se abre a las «significaciones salvajes» de las esencias de las cosas del mundo, las que están en contacto precisamente con lo impensado, con la adversidad del pensamiento. La comprensión fenomenológica que expone Merleau-Ponty nos permite acceder no sólo al momento del nacimiento del conocimiento y de las significaciones identitarias-antropológicas, sino que nos pone en el momento del nacimiento de las significaciones, en tanto que expresiones existenciales del ser de la facticidad. Es decir, nos coloca o sitúa en el sentido viviente de las significaciones, precisamente en la «génesis del sentido».

Ahora bien, en la *Fenomenología de la percepción* el filósofo de la corporeidad también hace mención del problema del "para-sí" frente al "en-sí", como lo tocaba ya en *La estructura del comportamiento* donde proponía a la "estructura" como mediación, pero ahora, en su segunda obra, propone la *presencia* entendida como "percepción" y a la percepción como la fuente de toda significación, como significación originaria, como un manantial de sentidos en tanto que su modo de ser es "expresión", es "gesto", es "estilo", es significación originaria plural, ambigua y desfundada. La unión del "en-sí-para-sí" (mediación y encuentro en contradicción y sobre-posición), se da en la maya de la percepción pero de manera práctica y operante mas no como una síntesis intelectual. Y las «significaciones originarias» del mundo de la percepción no se dan como

[367] Sostiene el filósofo francés: "el mundo es lo que percibimos […] El mundo no es lo que yo pienso, sino lo que yo vivo; estoy abierto al mundo, comunico indudablemente con él, pero no lo poseo; es inagotable." (Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, *Op.cit.,* p. 17.)

[368] *Cfr*. Mario Teodoro Ramírez, *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Maurice Merleau-Ponty*, *Op. cit.*

significaciones inteligibles —ni interiores a la subjetividad, ni exteriores a ella—, sino como «estructuras opacas»[369] encarnadas o enmarañadas en el mundo fenoménico que es una mezcla imbricada del mundo sensible y del pensamiento de la conciencia. Son «estructuras opacas» de un pasado que nunca ha sido presente. Son «significaciones existenciales»[370].

En otras palabras, la percepción nos muestra una alternativa ante la significación representacional, identitaria y artificial, pero también una alternativa ante el mundo de lo objetivo, nos muestra una significación originaria, natural, "alterativa". Sostiene Merleau-Ponty: "[…] en la percepción la cosa se nos da «en persona» o «en carne y hueso». Antes que el otro, realiza la cosa este milagro de la expresión: un interior que se revela al exterior, una significación que desciende en el mundo y se pone a existir en él, y que no podemos comprender plenamente más que buscándola en su lugar con la mirada […] El sentido de una cosa habita a esta cosa como el alma habita al cuerpo: no está detrás de las apariencias"[371]. Aquí podemos ver que nuestra vida es significante y *su significación es viviente*, palpitante, si se toma antes de su secamiento en la representación; su abertura y articulación como existencia es latiente y latente antes de ser cazada con la flecha de la razón reflexiva.

De ahí que el *logos* que se deriva de ese escenario no sea una racionalidad intelectual reflexiva sino una racionalidad sensible, es decir, un *logos* estético que se teje entre el mundo y la conciencia encarnada, pre-reflexiva. Un *logos* articulado a ras de la percepción en donde en la actividad pasiva, operacional y práctica del *cogito* tácito nos pone en el nacimiento de las significaciones, en la génesis del sentido. Mostrándonos, con ello, una comprensión anterior a la comprensión del logos racional reflexivo, una comprensión corpórea. La racionalidad corpórea ahora es el surgir de articulaciones vivientes a modo de jirones de, y en, la percepción; es la articulación ambigua que se da en el "dejar-ser" del "ser-en-el-mundo". O como dice simplemente Merleau-Ponty: "las perspectivas se

[369] *Cfr*. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, *Op. cit.*, p. 347.
[370] *Cfr*. *Ibid.*, p. 391.
[371] *Ibid.*, pp. 333-334.

recortan, las percepciones se confirman, un sentido aparece."[372] Y algo importante es que no se debe malinterpretar el objetivo de la tarea de la fenomenología de llevar el sentido mundo y opaco aún de las cosas a la expresión pura de su propio sentido, como un traducir el sentido originario —ese que se da en una comunicación íntima e inextricable entre las cosas del mundo y la conciencia— a un lenguaje claro y de palabras precisas y exactas sino que de lo que se trata es de sólo esbozarlo, únicamente describirlo.

Este nuevo *logos* que presenta el pensador francés es una expresión del mundo de la percepción. Está anclado a la contingencia y a la adversidad del mundo y, con ello, a la incertidumbre. La reflexión no estará más separada del mundo. "La función de la filosofía consiste en situarla de nuevo en el campo de la experiencia privada en que surge, y aclara su nacimiento."[373] La reflexión que nace incrustada en el mundo de la percepción, es una lógica de lo sensible, una «lógica vivida» con una significación inmanente y ambigua, no aclarada para sí misma[374], con un "sentido motivacional", o emotivo-simbólico, un sentido que nace en el flujo de los fenómenos; es una "razón operante". Esa razón operante es un sentido implícito en la sinergia del movimiento de los fenómenos en los que participa la corporeidad o subjetividad humana. Funciona como una comprensión en la distancia y proximidad de los cuerpos humanos y no humanos. Este nuevo *logos* presenta otro tipo de sentido y significación, ya no son éstos un asunto exclusivo de la conciencia o *Cogito* puro, sino que ahora es asunto también del cuerpo y su contingencia y adversidad. "La experiencia del cuerpo nos hace reconocer una imposición del sentido que no es la de una conciencia constituyente universal, un sentido adherente a ciertos contenidos. Mi cuerpo es este núcleo significativo que se comporta como una función general y que, no obstante, existe y es accesible a la enfermedad."[375]

La tesis muda del *logos* estético del mundo de la percepción es que el «conocimiento» tiene su origen en las cosas y en los cuerpos mismos y no en la mente de los hombres. Podemos decir que para la fenomenología de la percepción el conocimiento

[372] *Ibid.*, p. 19.
[373] *Ibid.*, p. 62.
[374] *Ibid.*, p. 71.
[375] *Ibid.*, p. 164.

auténtico tiene su origen en la adversidad del pensamiento. El ser y el estilo de los seres vivientes del mundo son los que tienen, por así decirlo, la ciencia de la vida. Con ello, Merleau-Ponty pone a la fenomenología como la ciencia del mundo en estado naciente, y por consecuencia como una ciencia inacabada.

c) Conclusión

Vemos, pues, que Merleau-Ponty no renuncia a la reflexión sino que propone una reflexión anclada a la adversidad de pensamiento, o al mundo pre-reflexivo de la percepción[376], y, con ello, una especie de "sobre-reflexión". Sostiene: "(l)a reflexión no es verdaderamente reflexión más que si no excede (*s'emporte hors*) a sí misma, se conoce como reflexión-de-un-irreflejo y, por ende, como un cambio de estructura de nuestra existencia."[377] Asimismo, con la fenomenología descriptiva de la percepción no renuncia tampoco a una filosofía trascendental, sino que le da un giro a la idea de lo trascendental: "(u)na filosofía se vuelve trascendental, eso es, radical, no instalándose en la conciencia absoluta sin mencionar los procesos que a la misma conducen, sino considerándose a sí misma como problema; no postulando la explicitación total del saber, sino reconociendo como problema filosófico fundamental esta *presunción* de la razón."[378]

Merleau-Ponty propone una reflexión de segundo grado, una reflexión del fenómeno del fenómeno mismo y espera que ese sea un camino más auténtico hacia la reflexión trascendental; es decir, ahora lo trascendental está en el ahondamiento de campo fenomenal, ese espacio heterogéneo y ambiguo, que se abre entre la conciencia y el mundo. Propone una reflexión ahondada y hundida en lo irreflexivo; una reflexión que parte del ámbito pre-reflexivo de la percepción misma que está en entrelazo con la

[376] En este punto cabe destacar que incluso la representación conceptual, eidética, es parte del proceso de la percepción; no podemos representarnos algo, si no es por virtud de la percepción que nos hace ver de manera concentrada y recogida lo que miramos en "actitud distendida" coordinados con la dinámica de nuestro cuerpo.
[377] *Ibid.*, p. 83.
[378] *Ibid*., p. 84.

adversidad del pensamiento y, a la vez, del mundo a través del cuerpo. "La reflexión no capta, pues, su sentido pleno más que si menciona el fondo irreflejo que presupone, fondo del que se beneficia, fondo que constituye para ella como un pasado original, un pasado que jamás ha sido presente."[379] En el marco de ese pasado original que jamás ha sido presente consideramos que Merleau-Ponty se abre a la adversidad del pensamiento al comenzar a pensar de una manera pre-reflexiva el mundo pre-objetivo, al comenzar a pensar al mundo antes de la ideación de la identidad, empleando, en este sentido, una «significación de la alteridad», que es una significación que todavía no ha llegado a la representación.

Colegimos que, con ello, se coloca en la génesis del sentido, en el escenario palpitante donde cruzan los sentidos de los seres humanos y los sin-sentidos de la adversidad del mundo, que desde una visión no antropologizada, podemos decir donde cruzan los sentidos de los seres humanos y los sentidos originarios del caos y sin-sentido de la adversidad del pensamiento, que es el propio mundo en su contingencia. Pero eso no significa que abandone la reflexión, ni incluso esa representativa, clasificadora, ordenadora, fragmentaria de la realidad vivida, pero ahora la transmuta y la incorpora a un movimiento del pensamiento que culmina en una "sobre-reflexión", que no es una reflexión por encima, o flotando sobre la reflexión, sino una reflexión hundida y disipada en el mundo pre-objetivo que luego siguiendo una dialéctica dinámica se contrae o se concentra y se torna «expresión significativa», una «expresión originaria», «discurso originario».

Aunque vale decir que, para Merleau-Ponty, la reflexión en tanto que representación, en tanto que configuración de identidad, es también de alguna manera originaria, sólo que hay que aprehender a verla y a vivirla en su esencia vital y perceptiva y esto consiste en fincarla en el ámbito de lo irreflexivo. Sostiene Merleau-Ponty, mencionando lo que él considera que tiene que ser la tarea de la reflexión fenomenológica, y haciéndonos ver el valor de lo irreflexivo: "(l)a tarea de la reflexión radical, eso es, de la que quiere comprenderse a sí misma, consiste, de manera paradójica, en volver a encontrar la

[379] *Ibid*., p. 257.

experiencia irrefleja, para situar de nuevo en ella la actitud de verificación y las operaciones reflexivas, y para hacer aparecer la reflexión como una de las posibilidades de mi ser."[380] Es decir, se trata de instaurar en lo irreflejo los procesos de la reflexión, de esa manera dejamos de estar produciendo reflexiones estériles y artificios de la razón. O en otras palabras, la reflexión tiene que basarse en el sentido que muestra la experiencia de la cosa misma, del mundo y de los otros. "Si reflexionar es buscar lo originario, aquello mediante lo cual puede ser y ser pensado, la reflexión no puede encerrarse en el pensamiento objetivo, tiene que pensar precisamente los actos de tematización del pensamiento objetivo y restituir su contexto."[381]

La adversidad del pensamiento es pensada por Merleau-Ponty por medio de un "pensamiento otro" que el pensamiento reflexivo, lo hace con un pensamiento pre-reflexivo, que es un "pensamiento de ver" pero no de un ver panorámico, que forma parte de los poderes de un sujeto puro, sino como un *mirar que se arrastra al ras del suelo de las cosas, las toca y las acaricia* como una «mirada en contacto con un mundo visible»[382] de un "sujeto encarnado", de un *cogito* tácito, de una subjetividad que es ya corporeidad que se articula entre lo visible y lo invisible.

2.1.3 La adversidad del pensamiento desde la "Carne"

a) Introducción

En *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty dibuja la adversidad del pensamiento como un «residuo» de contenido latente que se capta en la experiencia vivida, en las operaciones de comercio entre el mundo y la conciencia, pero que no es posible capturar en el

[380] *Ibid*., p. 256.
[381] *Ibid*., p. 304
[382] *Cfr. Ibid*., p. 363.

pensamiento. Este «residuo» es un "resto", una "diferencia" que fluye contra la corriente y el orden del pensamiento. Es una "diferencia" que resulta de los intercambios operacionales entre la conciencia y el mundo y se ubica geográficamente o topológicamente en el "entre", entre la conciencia y el mundo. Por ella, por la "diferencia" (que es también des-encaje y abismo), conciencia y mundo no logran una unificación en la identidad, sino que se mantienen en una relación de alteridad, aunque en unidad, valga la contradicción (la filosofía de Merleau-Ponty está fundamentada en la contradicción y la paradoja). Por ella la conciencia y el mundo no logran una unidad como fusión; sino que se unen en separación, en la tensión y densidad entre la proximidad y el distanciamiento.

Ese "resto" no es algo tangible ni intangible, ni físico ni metafísico, no es superfluo ni profundo, pero es fundamental. Y cabe aclarar, que en tanto que fundamento no es un suelo o tierra firme sino que es abismo. Sin embargo, es adherencia e inherencia a la "existencia". La existencia es comprendida como ese fluir de espacio y tiempo que se instituye entre el mundo en sí y la conciencia para-sí. Dicho "resto" es la relación por la cual están unidas las cosas del mundo y de los hombres. *Es el elemento de unión entre los seres de la existencia*; podríamos decir, nuevamente, es vida pero distante de la concepción de la vida como fuerza, soplo o aliento vital, ni energía entendida en el sentido en que la entiende la ciencia como fuerza en acción. Ese residuo de vida es el que se resiste a ser pensado.

El "residuo de contenido latente" es impredecible, incontrolable, inasible; no tiene medida, dirección ni regulación; es indescifrable, indecible. Por ello, es adverso. Pero tiene, si no limitantes sí delimitaciones y localización. Éstas son el mundo sensible y el universo del pensamiento, que son quienes instituyen el "hay", el existir, la "Carne"; y se encuentra en el "entre" entre éstos. Consideramos que esa adversidad se mueve en la interioridad de la "Carne", en la que la interioridad toca a la exterioridad. Dicho residuo es localizable pero a la vez es incapturable. Entre más nos acercamos, más se aleja, pero, a la vez, entre más nos alejemos más se acerca; hace posible la visión y por ello no es un ente más de mundo visible, es una totalidad abierta en des-hacimiento. Es contrario y desfavorable, pero también causa dicha y beneficio. Va en contra de nuestro deseo, pero

sostiene a nuestro deseo como una caricia sublime que va del deseo al deseo. El «residuo adverso» es indecible y no se presta a ser significado, pero hace posible a la significación, porque es indeclinablemente «expresión», es «sentido» que se abre y aparece, no desde su intimidad en sí, sino desde su adherencia al mundo sensible y al universo del pensamiento.

b) La adversidad y la "Carne"

En *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty sostiene que la adversidad del pensamiento es "lo impensado" o lo «no-pensado», en tanto que una fase del movimiento de la estructura mundo-conciencia o ser-en-sí-para-sí, la "Carne", que es la contradicción fundamental entre lo visible (el mundo sensible) y lo invisible (el universo del pensamiento). La adversidad del pensamiento es el sentido de la "Carne" en su fase de opacidad, en su modo irreflejo. La adversidad del pensamiento es el sentido del ser del mundo de lo irreflejo; son las «significaciones desgajadas de la experiencia del ser», son «jirones del ser salvaje». Con esto, Merleau-Ponty nos muestra que la adversidad del pensamiento está íntimamente ligada al «sentido originario» y que éste tiene su génesis en el mundo irreflejo.[383] La adversidad del pensamiento está vinculada al sentido del mundo irreflejo, o bien al sentido irreflexivo del mundo.

Merleau-Ponty no piensa el sentido de la "Carne" como una unidad numérica ni no numérica, ni específica, sino como una unidad ideal o una «significación». El sentido de la "Carne" que es, a su vez, sentido de la adversidad del sentido (sin-sentido), y sentido mismo, se descubre contradictoriamente a modo de una significación, pero no en cualquier significación de la cadena de significantes del lenguaje, sino en una significación silenciosa: la «significación originaria».

Así para Merleau-Ponty la adversidad del pensamiento, el «residuo latente», se mueve entre la significación y el ser, debido a que no hay una adversidad en-sí, sino sólo

[383] Podemos decir con Merleau-Ponty: el mundo no es ni voluntad ni representación; es sentido, pero no sentido antropocéntrico sino sentido abierto a lo no humano: quiasmo sentido-sin-sentido.

hay la adversidad dándose a la subjetividad. Además, lo novedoso y original del filósofo francés es que él considera que la adversidad está en el pensamiento y el pensamiento está en la adversidad. O si se quiere, que la significación está en el ser y el ser en la significación. Y en este sentido, considera que tanto el río de la adversidad del pensamiento, como el río de la adversidad del mundo desembocan en el mar de la "Carne". Con lo que nos pone en mostración y efervescencia, un mundo y un pensamiento en estado naciente, fluyente, moviéndose antes de la coagulación en unidades de identidad, nos muestra un mundo de alteridad, de articulaciones y configuraciones abiertas, un mundo de "escenarios" dando sus primeros latidos en el "aparecer", escenarios en los que la contradicción y la ambigüedad son el modo de estructuración.

Merleau-Ponty, siguiendo a Lacan —podemos ver, apoyado en la idea de que el inconsciente está estructurado como lenguaje y en que hay una petición insistente de la letra en el inconsciente[384]—, pero agregando por su cuenta, sobre la idea de que hasta el pensamiento y la visión están estructurados como lenguaje[385], considera que hay una inscripción doble y cruzada respecto de la significación y el ser, entre el universo del pensamiento y el mundo sensible, o bien, entre lo visible y lo invisible. Sostiene que existe la instancia de lo visible en lo invisible y de lo invisible en lo visible. Y que lo visible y lo invisible están estructurados como un lenguaje. Colegimos que si el lenguaje es una totalidad de sonidos articulados, entonces la estructura del mundo sensible y del mundo del pensamiento, en tanto que un lenguaje, es una articulación de lo elemental de la existencia, de aquello que es la fuente del sentido y del ser, de las ideas y de las cosas. En este orden de ideas, la estructura "lenguájica" de lo opaco y lo claro, de lo visible y lo invisible, es una articulación primigenia, que consiste en la aparición de algo donde no había nada. En esa inscripción doble, en esa articulación, "(l)a vida se hace ideas y las ideas regresan a la vida."[386] Esa inscripción doble es «la fuente del sentido», ahí se da el origen del sentido. De ahí proviene la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión. Y tal inscripción doble es la "Carne".

[384] Jacques Lacan, *Escritos 1*; tr. Tomás Segovia, Armando Suarez, México, Siglo XXI, 2009.
[385] Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, *Op. cit*., pp.158-159.
[386] *Ibid*., p. 151.

En este horizonte que se dibuja ante nosotros, es necesario decir, viendo de reojo al filósofo de la alteridad humana, que Levinas se equivoca en la consideración que hace del filósofo de la percepción, puesto que en Merleau-Ponty ni la experiencia es sólo lo relacionado con el ámbito de lo sensible, ni lo sensible es sólo aquello del ámbito de la experiencia. En Merleau-Ponty la cosa es compleja, hay un quiasmo entre lo sensible y lo inteligible, y entre la experiencia y la intuición aunque siempre guardado una reducción a la inmanencia del "entre", campo de la "percepción" o de la "carne".

Así vamos viendo que el modo de ser fundamental de la "Carne" es la expresión, por estar estructurada como lenguaje, y en este tenor, el modo de ser de la expresión es ser «sentido». (En este punto, a pesar de sus diferencias, coinciden Levinas y Merleau-Ponty. También para Levinas el modo fundamental del ser del "infinito" es ser expresión y ésta se revela «sentido» en la persona humana que se comprende correctamente a modo de sentimiento moral que hace adquirir y poner en obra el valor del cuidado de los otros).

En la "Carne", el «sentido», en el caso de Merleau-Ponty, el del mundo pre-objetivo, o en estado salvaje, se ofrece, por una astucia o transmutación, como pensamiento de comprensión, pero como «comprensión pre-reflexiva». La comprensión pre-reflexiva es una elucidación del propio cuerpo vivido desde la experiencia de su ser concreto existiendo en el mundo. Merleau-Ponty sostiene que este acontecimiento de existir en el que se escorza una comprensión encarnada es del que surgen todas las otras modulaciones del ser de nuestra humanidad tales como aquellas que estudia la moral, la política, la psicológica, la sociológica, la estética, y podemos decir, la mística, la erótica, etc.; aunque no como derivadas y de grado secundarias, sino simplemente en la idea de que si no tenemos la experiencia de la existencia no podemos tener ningún otro tipo de experiencia. Es decir, la articulación originaria para Merleau-Ponty es la articulación de la existencia como percepción que incluye la unión entre el alma y el cuerpo, el cuerpo y el mundo, el yo y los otros, etc. Desde el punto de vita de Merleau-Ponty la moral comienza

por una crítica psicológica y sociológica de sí mismo[387] y, podemos agregar con el objetivo de contestarle a Levinas, y no de una epifanía[388].

El pensamiento pre-reflexivo, que es lo invisible de lo visible (una materialidad elemental plegada y contraída de visibilidad), se da como *mundo*, pero como mundo pre-objetivo. En este orden de ideas, el pensamiento pre-reflexivo es además de lo invisible, lo visible del mundo en su modo pre-objetivo, es decir, comprendido desde dentro: un desde dentro de lo visible que es exterior a la subjetividad, pero que también es interior a ésta, puesto que es de la misma materialidad elemental y se comprende en su esencia desde la interioridad de la subjetividad, que es una subjetividad encarnada en el mundo. Aquí es pertinente la máxima, que podemos ver, que se desprende de la filosofía de Merleau-Ponty en relación con la de Sócrates: *conócete a ti mismo y encontrarás la verdad del mundo*. Así, vemos con Merleau-Ponty, que tanto en el mundo pre-objetivo, como en el pensamiento pre-reflexivo, se encuentra la misma *carne*.

Por las características descritas de la "Carne", Merleau-Ponty sostiene que el pensamiento reflexivo no alcanza a comprender desde sí a la «adversidad» contenida en el nudo y entrelazo de relaciones existenciales. Pero también sostiene que la verdadera reflexión alcanza a lo irreflejo, lo toca y lo acaricia y en ese tocamiento lo comprende. Esa verdadera reflexión es la "sobre-reflexión". Ésta consiste, digámoslo así, en el suavizamiento de la reflexión intelectiva por parte del líquido tensional de la percepción, que en su movimiento logra la transmutación de lo contraído y cerrado a lo dilatado y abierto. Y eso es el quiasmo pensar-percibir del que ya hablaba en la *Fenomenología de la percepción*.

Operacionalmente y prácticamente dicha transmutación de la reflexión en "sobre-reflexión" se logra a través de la «interrogación filosófica». En la filosofía como sobre-reflexión se alcanza a la adversidad de las cosas desde la adversidad del pensamiento. Porque lo "no-pensado", o lo impensado, no sólo es algo que nos falta por pensar del universo del pensamiento, sino que es, como decíamos, la «adversidad de las cosas

[387] Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, *Op. cit.*, p. 307.

[388] El fundamento de la ética es el otro humano. El sentimiento moral se da no en una revelación, ni manifestación, sino en una "epifanía". (*Cfr*. Levinas, *Humanismo del otro hombre,* pp. 58-59.)

mismas». O si se quiere ver desde el otro lado, la adversidad de las cosas visibles, en su profundidad, está en conexión con la invisibilidad del pensamiento y es esa relación la que nos hace desear y nos provoca la ansiedad de saber, es ella la que nos deja hambrientos de conocimiento, nos amplía y nos angosta nuestro horizonte gnoseológico y ontológico. Reflexionar en este sentido, de sobre-reflexión, es desprender de las cosas mismas, del mundo, de las percepciones y del mundo de la percepción los «núcleos inteligibles» o significativos que le ofrecen resistencia al pensamiento. Apoyándose primeramente en la "interrogación filosófica", en la duda, en la pregunta. Y, consecutivamente, poniendo en ejercicio una dialéctica entre el pensamiento y el mundo, en la que el pensamiento se hunde en el mundo y el mundo en el pensamiento, es decir, una "hiper-dialéctica". Con lo que no nos estaríamos alejando de la filosofía ni yéndonos hacia una filosofía irracional, sino que al contrario estaríamos situándonos en la filosofía misma, o podríamos decir, en una filosofía auténtica y originaria que en Merleau-Ponty se distingue por ser aquella que lleva a la expresión de su propio sentido a las cosas mismas, por lo que en lugar de ser una filosofía de la razón intelectiva y de la palabra hablada es una filosofía de la razón práctica de la experiencia corpórea y de la palabra hablante, podemos decir incluso, en este horizonte, que es un filosofía del silencio.

Ante la reflexión de la reducción eidética y trascendental de Husserl, Merleau-Ponty propone una "sobre-reflexión" o una "reducción corpórea". Es una reflexión que surge de la sinergia de la facticidad del mundo mismo. Y no una que de la experiencia de las cosas se traslada al observatorio de las esencias instalado en la conciencia reflexiva para desde ahí aspirar al sentido de las cosas y del mundo en su trascendencia. En ese caso piensa Merleau-Ponty que la labor más loable es evidenciar la «distancia» y el funcionamiento efectivo que hay entre las esencias, instalados en la experiencia vivida entre la conciencia y el mundo y, desde ahí, hacer expresar a la experiencia misma desde su silencio. De esta manera el filósofo francés alcanza a reflexionar sobre lo irreflejo montado en lo irreflejo mismo aspecto en el que, vemos, supera a Husserl[389].

[389] *Cfr.* Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, *Op. cit.*, p. 68.

Merleau-Ponty vuelve a plantear la idea de la "reflexión volviendo atrás" hacia lo irreflejo como posibilidad del encuentro con el ser del mundo. "Lo que proponemos no es suspender la filosofía reflexiva después de tomar el mismo punto de partida que ella —lo cual es imposible, y, a pesar de todo, una filosofía de la reflexión total nos parece ir más lejos, aunque sólo sea delimitando lo que en nuestra experiencia se le resiste—, lo que proponemos es tomar otro punto de partida."[390] Ese punto de partida será la experiencia del mundo de la "Carne" que es experiencia de la percepción, de la mediación entre lo visible y lo invisible.

La reflexión que propone Merleau-Ponty es aquella en la que el pensamiento realiza una transmutación en sí mismo para acceder al ser del mundo. Esto puede comprenderse bajo la siguiente consigna gnoseológica: conoce pre-reflexivamente el ser de tu "cuerpo vivido" y encontrarás la verdad del mundo. Es la reflexión como interiorización pero una interiorización tal que al abrir las puertas de la interioridad salimos al espacio de la exterioridad. Porque al conocer la contextura y articulación de la reflexión misma, conocemos la contextura y articulación de lo irreflejo mismo, o mundo de lo sensible salvaje. En este punto sigue a Hegel cuando afirma que entrar correctamente en sí mismo es también salir de sí mismo[391].

La vuelta atrás de la reflexión a lo irreflexivo es una vuelta a lo interior que supera tanto a una filosofía idealista que iguala el mundo exterior a lo pensado en el interior, como una filosofía realista que dispone al pensamiento hacia la exterioridad olvidándose de sí mismo.

Así podemos decir con Merleau-Ponty que la reflexión auténtica es aquella se ubica en «un estar presente a sí mismo macizo» que encuentra en "carne y hueso" el flujo que anima a la reflexión desde la matriz y a las cosas y seres del mundo irreflejo. Podemos decir que es la re-flexión que se des-hace incorporándose al flujo absoluto del mundo para conocer sus secretos, pero ya que está encarnada en dicho flujo se vuelve a contraer sin

[390] *Cfr. Ibid*., p. 65.
[391] *Cfr. Ibid.*, p. 71.

recoger todo, aunque lo poco que recoge lo expone en su sentido naciente, en su sentido vivo palpitando aún. La reflexión auténtica es la "sobre-reflexión".

Sostiene Merleau-Ponty:

> En otros términos, vislumbramos la necesidad de una operación distinta de la conversión reflexiva, más fundamental que ésta, una especie de *sobre-reflexión* que se tenga en cuenta a sí misma y no olvide los cambios que introduce en el espectáculo, que no pierda de vista la cosa y la percepción brutas, que no las borre, que no corte con una hipótesis de inexistencia los lazos orgánicos entre la percepción y la cosa percibida, sino que se imponga como objeto pensarlos, reflexionar sobre la trascendencia del mundo tal como trascendencia y no hable de ella según la ley de las significaciones de las palabras inherentes al lenguaje dado, sino que se esfuerce, por difícil que esto sea, en hacerlas expresar, más allá de sí mismas, nuestro contacto mudo con las cosas, cuando todavía no se han convertido en cosas dichas.[392]

Dicha "sobre-reflexión" tiene que hacer el esfuerzo de expresar la trascendencia del mundo tal como es en su trascendencia, podemos decir, la trascendencia del mundo en su alteridad, sin que se trate de imponer, a dicha expresión originaria, las significaciones inherentes al lenguaje dado, sino que es necesario buscar *las propias significaciones del mundo mudo*, expresar nuestro contacto silencioso con las cosas del mundo, y además se trata del momento en que las cosas todavía no alcanzan su *status* objetivo. Es el momento en el que tanto el pensamiento como las cosas del mundo están en estado naciente.

Podemos llamar a esta «sobre-reflexión», "intra-reflexión". Porque no es una reflexión que se posee sobre, o arriba, de la superficie de las cosas, como supervisándolas, sino que se hunde, se introduce, en el mundo de la percepción, en la carne de la percepción, y la paradoja es que lo hace no en una salida de sí, sino en una entrada correctamente en sí, en la que toca el núcleo esencial de su propia carnalidad perceptiva que es también la carnalidad perceptiva del mundo mismo. Es un tocarse a sí que toca al mundo. Además, podemos llamarla "intra-reflexión" o "dia-reflexión" porque navega "a través", y no arriba ni afuera, de la propia reflexión: es, como decíamos en páginas atrás,

[392] *Ibid.*, p. 59.

1) pre-reflexión, 2) reflexión y 3) sobre-reflexión, pero esencialmente es la reflexión tendida hacia el mundo de lo irreflejo o irreflexivo, hacia la adversidad del pensamiento pero en un tocar el afuera desde dentro en una dialéctica sin síntesis.

En este último sentido, la «sobre-reflexión» sería también una "infra-reflexión", porque desciende desde sí misma al propio mundo. Pero sobre todo sería una "trans-reflexión" porque atraviesa a todos los planos de la existencialidad perceptiva, pero no desde algo otro, sino desde sí misma.

Ahora bien, la forma del pensamiento que pone en contacto con el sentido del mundo es la interrogación. La "duda" abre el ser del pensamiento al ser del aparecer y, con ello, se piensa al Ser dentro de la contingencia del mundo. La duda hace descender el pensamiento al mundo. Con ella se realiza una transmutación de lo propio de la reflexión a lo propio del mundo. Es la manera en que lo visible se hace invisible y viceversa. La duda está vinculada no sólo al orden de la ideas, sino también al orden de las cosas y de los actos, es decir, está asociada con lo irreflexivo. La interrogación es la forma o modo de la reflexión que se cuestiona, valga la redundancia, por lo que precede a la reflexión, es decir, por «nuestro contacto con el ser» de manera intra-subjetiva y extra-subjetiva. La interrogación nos pone en contacto con el mundo y el pensamiento en estado naciente, con el ámbito de lo pre-reflexivo, pre-objetivo y pre-discursivo.

Sostiene Merleau-Ponty: "La interrogación filosófica sobre el mundo no consiste, pues, en pasar del mundo mismo a lo que de él decimos, puesto que vuelve a plantearse en el interior del lenguaje. Filosofar no es poner en duda las cosas en nombre de las palabras, como si el universo de las cosas dichas fuera más claro que el de las cosas brutas, como si el mundo efectivo fuera una región del lenguaje, la percepción, una palabra confusa y mutilada, y la significación de las palabras una esfera de positividad perfectamente satisfactoria."[393] La interrogación en su sentido radical es la que nos pone en comunicación con la *carne* del mundo. Es decir, con aquello que no puede expresarse de modo positivo y de manera clara y transparente; la interrogación nos pone en contacto con la opacidad del mundo.

[393] *Ibid*., p. 125.

La interrogación en su modalidad radical, tal como es la interrogación filosófica, no puede llenarse con una respuesta. Pero esto no quiere decir que entonces pertenezca al ámbito del no-saber, aunque, y sin embargo, en parte sí. Pero ella misma es un saber, un saber, si se quiere, un "saber-otro". Un saber indirecto porque no sólo trata con el orden del pensar y del lenguaje del orden al que Lévinas llama orden de lo Mismo, sino que trata con el mundo en su trascendencia y alteridad. Podemos ver que Merleau-Ponty considera a la pregunta filosófica como el modo auténtico de interactuar con el Ser sin reducirlo a una representación. La interrogación filosófica con quien intenta dialogar siempre es con el Ser, el que siempre se muestra indispuesto, reticente y resistente a responder. Aquí es muy claro notar como aquello que se resiste a la reflexión en últimos términos es el Ser. El Ser es la adversidad del pensamiento. El Ser siempre contesta con silencio o de manera indirecta.

De este escenario podemos ver el sentido de la labor o la tarea de la filosofía para Merleau-Ponty, a la altura de sus últimas notas publicadas en *Lo visible y lo invisible*: "[…] la filosofía es la conversión del silencio en palabra y de la palabra en silencio: «Es la experiencia […] muda aún la que se trata de llevar a la expresión de su propio sentido*»."[394] Y, podemos, añadir aquí, a manera de paréntesis con la intención de sostener que Merleau-Ponty mantiene la misma orientación en toda su producción filosófica, que ya desde la *Fenomenología de la percepción* de 1945 citaba las *Meditaciones cartesianas* de Husserl en el mismo sentido: "(e)s la experiencia (…) todavía muda lo que hay que llevar a la expresión pura de su propio sentido."[395]

Ese es el objetivo de la fenomenología que Merleau-Ponty retoma de Husserl, ya en *Lo visible y lo invisible* expresado así: "[…] la filosofía no es un léxico, no le interesan las «significaciones de las palabras», no busca un sustituto verbal del mundo que vemos, no lo transforma en cosa dicha, no se instala en el campo de lo dicho o de lo escrito como el

[394] *Ibid*., p. 162. **Husserl*, Méditations cartésiennes, *trad. Franc., Vrin, Paris, 1947.* (Citado por Merleau-Ponty.)
[395] Husserl, *Meditaciones cartesianas,* citado por Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción*, *Op. cit*., p. 15.

lógico en el enunciado, el poeta en la palabra o el músico en la música. Lo que quiere es que se expresen las cosas mismas desde el fondo de su silencio."[396]

Desde este horizonte podemos decir que a la filosofía de Merleau-Ponty no le interesan, únicamente, las "significaciones de las palabras", sino también las "significaciones del silencio" o las «significaciones cosa» de las que ya hablaba en la *Fenomenología de la percepción* y definía como estructuras, estructuras opacas o significaciones existenciales, significaciones compuestas, digámoslo así, por la materialidad de la percepción; "significaciones salvajes", "significaciones del silencio".

Por ello, decimos que la filosofía de Merleau-Ponty es una filosofía del silencio más que de la palabra hablada, es una filosofía del lenguaje indirecto y las voces del silencio. Sostiene el filósofo francés: "El filósofo habla, pero este hablar suyo es una flaqueza, y una flaqueza inexplicable: debería callar, coincidir en silencio y encontrar en el Ser una filosofía que ya estaba allí."[397] Sin embargo, cabe recordar que para Merleau-Ponty la palabra es importante porque muestra la verdad del ser, la palabra es otra expresión del Ser igual de originaria como lo es el pensamiento o el acontecimiento. Pero presentamos lo anterior de ese modo para destacar, ya que es algo que él mismo pone en relieve, la zona pre-discursiva y pre-reflexiva del Ser, en tanto que percepción, que debido a un exceso de significación y palabra se ha olvidado. Zona a la que legamos incluso desde palabra, cuando ésta se toma desde la carnalidad que la sostiene, cuando es tomada desde sus raíces existenciales, en sus raíces silenciosas.

c) Conclusión

Las «significaciones del silencio», que son parte de la carne de la adversidad del pensamiento, no se encuentran en el nivel de las significaciones de los términos gramaticales del lenguaje, sino que se hallan el acontecer del mundo, en la situación del

[396] Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, *Op. cit*., p. 20.
[397] *Ibid.*, p. 157.

mundo, en la «distancia entre las cosas»[398]. Así como el sentido de los significantes no se encuentra en la definición de los términos, sino en la distancia y porosidad entre ellos, "en la diferencia entre los signos" como expone en su ensayo "El lenguaje indirecto y las voces del silencio"[399], que le dedica a Jean-Paul Sartre, y que es publicado en *Signos*. En esa dimensión es que Merleau-Ponty distingue la adversidad del pensamiento, ahí es donde ubica a la adversidad que se resiste a la reflexión.

A la filosofía de Merleau-Ponty le interesan las significaciones del silencio, que son las expresiones mudas aún del mundo y de las cosas, pero también las palabras que llevan a dichas significaciones a la expresión de su propio sentido. A dichas palabras Merleau-Ponty les denomina «palabra parlante»[400] que por supuesto podemos relacionar inmediatamente con el «lenguaje hablante»[401] tratado en *La prosa del mundo*. La «palabra parlante» expresa el comercio entre el paisaje mudo, las significaciones del silencio del mundo, y las palabras de los hombres.

En este tenor, notamos que Merleau-Ponty describe *la filosofía del antes de la identidad,* a la que le interesa el pre-lenguaje, que podemos identificar más del lado de la subjetividad, pero a la que también le importan las "significaciones silenciosas" del lado del mundo, que es con lo que articula la "percepción" o la "Carne". Exponemos así este fragmento sólo para discernir las dimensiones en las que se escorza el pensamiento de Merleau-Ponty. Pero como ya veníamos diciendo, Merleau-Ponty supera la dicotomía interioridad-exterioridad a través de una dialéctica de sobre-posición, en la que se dibuja un "entre" híbrido, mezclado, compuesto.

Esa dialéctica, en la que es parte importante las relaciones del "pre-leguaje" y "las significaciones del silencio" del mundo en estado latente, origina un "lenguaje originario" que Merleau-Ponty denomina «lenguaje operante», mismo que es una articulación esencial, básica y creadora que hace brotar algo donde antes no había nada. Es la articulación esencial del ser de todo ser. Con lo que vemos el valor del lenguaje en la

[398] *Ibid.*, p. 68.
[399] Merleau-Ponty, *Signos*, *Op. cit*., pp. 47-98.
[400] Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, *Op. cit.*, p. 159.
[401] Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, *loc. cit.*

filosofía del autor de *Signos.* "La filosofía misma es lenguaje, se apoya en el lenguaje; pero ello no la imposibilita para hablar del lenguaje ni del pre-lenguaje ni del mundo silencioso que es como su doble: al contrario, la filosofía es lenguaje operante, aquel que sólo puede saberse por dentro, por el ejercicio, está abierto a las cosas, es requerido por las voces del silencio y prosigue un intento de articulación que es el Ser de todo ser."[402] Desde este paisaje podemos decir que la filosofía fenomenológica de Merleau-Ponty piensa y habla de la «adversidad del pensamiento y del lenguaje» pero a través del pensamiento y del lenguaje mismos, sin buscar una instancia más allá de éstos. La filosofía de Merleau-Ponty piensa la adversidad del pensamiento desde esa dimensión pre-reflexiva, pre-discursiva y pre-objetiva que es la "Carne".

De esta manera Merleau-Ponty pone de manifiesto, en el esfuerzo por pensar la adversidad del pensamiento, un nuevo logos. Un «logos operante» que procede al modo del lenguaje operante el cual muestra las relaciones originarias del mundo de lo vivido, del mundo en estado latente, del mundo en estado naciente. Esas relaciones que se comprenden con el "cuerpo vivido" se entienden de manera pre-reflexiva, porque dicho lenguaje es una estructura "lenguaje-cosa", un quiasmo entre el lenguaje del hombre y las cosas del mundo. Así, Merleau-Ponty pone al descubierto: "[…] en resumen ese lenguaje operante que no necesita traducirse en significaciones y pensamiento, ese lenguaje-cosa que es tanto como un arma, acción, ofensa, seducción, porque hace que afloren todas las relaciones de lo vivido donde se ha formado, y es el de la vida y la acción, aunque también el de la literatura y la poesía, ese logos es entonces un tema universal, el tema de la filosofía."[403] Ese «logos operante» piensa desde dentro tanto a la adversidad de la subjetividad, como a la adversidad del mundo en general.

Ese nuevo logos, como vemos, se articula en una dialéctica heteromórfica o hetero-dimensional. En una dialéctica sin síntesis significantes de identidad. En una dialéctica no de síntesis pero sí de "unidad conjuntiva" que conserva a lo unido en su estado naciente, en su modalidad latente, en su composición diferencial. Dialéctica que podemos llamar

[402] Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, *Op. cit.*, p. 159.
[403] *Idem*.

"dialéctica del cruce", puesto que la unidad que procura de forma operante y práctica es una unidad de entrelazo, de cruce y sobre-posición. Dicha dialéctica se articula en donde cruzan los elementales de la existencia: la vida, el pensamiento, etc. Ese movimiento dialéctico es la filosofía para Merleau-Ponty: "[…] la filosofía se mantiene en el punto en que se efectúa el paso del yo al mundo y a los demás, en la encrucijada de las avenidas."[404] A esta dialéctica Merleau-Ponty le denomina «hiperdialéctica»[405].

La hiperdialéctica no es una dialéctica positiva (sintética) como la de Hegel, ni una dialéctica negativa (sin-síntesis) como la de Theodor Adorno, de la primera escuela de Frankfurt, sino que es una dialéctica de la ambigüedad, de la contradicción y de la paradoja. Pero ésta, a pesar de sus características que pudieran sugerir un anonadamiento e improductividad, como un tanto expresa la dialéctica sartreana[406], más bien, es una "dialéctica creadora", que muestra tanto a la conciencia como al mundo en estado naciente, antes de la conformación y configuración de éstos en identidad, que muestra al Ser antes de que se realice la síntesis de la conciencia reflexiva en unidades de identidad significativas. La hiper-dialéctica de Merleau-Ponty es creadora porque pro-mueve, en las estructuras existenciales, la articulación primigenia a partir de la cual se origina todo enlace y relación por la que el ser, en tanto que ser en el mundo, es. La "hiper-dialéctica" es el lazo que une en la separación y acerca en la distancia a la conciencia y el mundo, al "para-sí" y al "en-sí".

En la tonalidad de esta articulación originaria que crea la "hiper-dialéctica" con la que se resuelve a su vez el problema del en-sí y para-sí. A modo de paréntesis, para mostrar otro aspecto por el cual pensamos en la continuidad del pensamiento que hila su obra, y con ello, una misma orientación en su filosofía. Con lo que mostraríamos que no es correcto hablar de un primer y un segundo Merleau-Ponty sino de uno solo. Válgasenos decir que nuestro filósofo se mantiene pensando un problema profundo a lo largo de su filosofar. Dicho problema es el de la relación entre el "en-sí" y "para-sí". Como decíamos más arriba, lo expone en *La estructura del comportamiento*, en los términos de la relación

[404] Merleau-Ponty, *Signos*, *Op.cit.*, p. 199.
[405] *Ibid.*, p.122.
[406] *Cfr.* Jean Paul Sartre, *El ser y la nada*, *Op. cit.*

entre la conciencia y la naturaleza, obra anterior a la *Fenomenología de la percepción*, en la que lo expone en términos de la reflexión de la conciencia frente a lo irreflejo del mundo, y finalmente lo plantea antes de su muerte en sus notas de trabajo con las que se editó *Lo visible y lo invisible*, en los términos de la relación entre el pensamiento y el mundo.

La solución, permítasenos decir de manera gráfica porque en sentido estricto la hiper-dialéctica no es de ninguna manera una solución, es: la "estructura", la "percepción" y la "Carne"; el "en-sí-para-sí", (pero más allá de la simple definición en su sostén viscoso mítico, imaginario, onírico, mágico) la unión en la contradicción, el entrelazo unificante pero diferencial. Es el "entre", el campo del "comportamiento", de lo fenoménico y de la visibilidad que es a su vez invisibilidad. La abertura inicial del mundo o de la aperturidad de la existencia. Es la dimensión de cruzamiento, esa en la que podemos decir que «hay» algo. Sostiene Merleau-Ponty: "[…] lo que buscamos es una definición dialéctica del ser, que no puede ser el ser para sí ni el ser en sí —definiciones rápidas, frágiles, inconsistentes que, como dijo muy bien Hegel nos llevan de una a otra—, ni el En-Sí-para-sí que es el colmo de la ambivalencia [una definición]* que ha de dar con el ser antes de que se produzca la escisión reflexiva, alrededor de ella, en su horizonte, no fuera de nosotros, sino donde cruzan ambos movimiento, donde «hay» algo."[407]

Esta dimensión de cruzamiento es desde donde se piensa a la adversidad del pensamiento. Es en ella en donde nos encontramos con ese «residuo adverso» que se resiste a la reflexión. Pero, como hemos visto, dicho residuo no es material ni espiritual sino elemental, es en todo caso de la materialidad de la "Carne" que es "elementariedad". El residuo adverso está estructurado como lenguaje, y sus formaciones expresivas son al modo de ser de las «significaciones-cosa», que son jirones del mundo pre-objetivo, pre-lingüístico y pre-reflexivo, son "significaciones escorzadas" de la carne del propio mundo. Y es con esas significaciones con las que comercia el «logos operante»; es entre ellas que se forma dicho logos, que es tanto un lenguaje como una racionalidad otra. Desde ahí se

[407] Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, *Op. cit*., p. 123. (Este fragmento del texto de Merleau-Ponty tiene la siguiente nota al pie de página: * Repetimos este término entre corchetes para evitar todo equívoco.)

piensa la adversidad del pensamiento. Y se piensa a la adversidad en general desde la dimensión de las significaciones silenciosas del mundo y el pre-lenguaje de la subjetividad y, así se teje el logos operante. En este sentido, la estructura de la adversidad del pensamiento es parte de un lenguaje originario. Finalmente, ponemos en relieve la adversidad del pensamiento en *Lo visible y lo invisible* como "[…] la voz misma de las cosas, de las aguas y los bosques."[408] De lo que habla Merleau-Ponty siguiendo a Valery. Que acompaña, en entrelazo, al sentido salvaje de la experiencia corpórea-vivida de la subjetividad. Así, el mundo y la palabra forman una "metáfora viva" o una metáfora primigenia u originaria. Y en ese intervalo opera el pensamiento fenomenológico de Merleau-Ponty, en éste se piensa la adversidad del pensamiento y, por tanto, se toca al mundo en su trascendencia.

Ahora, bien antes de pasar a tocar la adversidad del lenguaje veamos primeramente la relación de la adversidad con uno de los problemas más íntimos a ésta: el problema de la trascendencia. Esto nos servirá para alcanzar profundidad y claridad de nuestro tema y coadyuvará para la articulación de la virtual respuesta de Merleau-Ponty a Lévinas que estamos componiendo aquí en este documento. Recordemos que también Lévinas pensaba la resistencia de lo irreflejo a la reflexión en relación al sentido y la trascendencia.

2.1.4. La adversidad del pensamiento y el problema de la trascendencia

El problema de la adversidad del pensamiento está íntimamente relacionado con el problema de la trascendencia. El problema de la trascendencia del mundo o de la naturaleza siempre fue un tema que preocupó tanto a Husserl como a Merleau-Ponty. Para Husserl es un problema cuya reflexión tenía que pasar por el problema del otro o de

[408] *Ibid.*, p. 192.

la subjetividad trascendental. Para Merleau-Ponty, el problema del otro, que es el problema de la intersubjetividad, ensambla con todos los otros problemas de la trascendencia, como nos lo plasma en la *Fenomenología de la percepción*, publicada en 1945, después de haber descrito el problema del mundo natural: "(e)l problema de la modalidad existencial de lo social empalma aquí con todos los problemas de la trascendencia. Que se trate de mi cuerpo, del mundo natural, del pasado, del nacimiento o de la muerte, la cuestión estriba siempre en saber cómo puedo estar abierto a unos fenómenos que me sobrepasan y que, no obstante, nada más existen en la medida en que los recojo y vivo, *cómo la presencia a mí mismo (Urpräsenz), que me define y condiciona toda presencia ajena, es al mismo tiempo des-presentación (Entegegenwärtigung)* y me arroja fuera de mí."[409]

Sostiene Merleau-Ponty: "(c)on el mundo natural y el mundo social, hemos descubierto el verdadero trascendental, que no es el conjunto de operaciones constitutivas por las que un mundo transparente, sin sombras ni opacidad, se exhibiría delante de un espectador imparcial, sino la vida ambigua en donde se constituye el *Ursprung* de las trascendencias, que, por una contradicción fundamental, me pone en comunicación con ellas y sobre este trasfondo posibilita el conocimiento."[410] El verdadero trascendental es el mundo de la percepción en estado naciente, pero para acceder a éste es necesario ubicarnos en el *cogito* tácito, en el pensamiento encarnado, en la reflexión hundida en lo irreflejo en donde se mueve un *logos* más fundamental que el *logos* del pensamiento objetivo, a saber, el *logos* del mundo estético. El verdadero trascendental es ese suelo en des-hacimiento, podemos decir el mundo en su alteridad antes de la identidad de la objetividad, que es a la vez florecimiento del mundo macizo. "La solución a nuestros problemas de trascendencia se encuentra en la espesura del presente preobjetivo en el que hallamos nuestra corporeidad, nuestra socialidad, la preexistencia del mundo, eso es, el punto de incepción de las «explicaciones» en lo que de legítimo

[409] Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, *Op. cit.*, p. 374.
[410] *Ibid.*,, p. 376.

tienen éstas… y al mismo tiempo, el fundamento de nuestra libertad."[411] El presente pre-objetivo es el nudo de relaciones en estado naciente donde se resuelven vitalmente los problemas reflexivos de la trascendencia. Ahí en la contradicción encarda y la contingencia del mundo existencial fenoménico.

En *Lo visible y lo invisible*, publicado en 1964, en el marco de una reflexión sobre la filosofía de Sartre en la cuestión de por qué el "ser" y no la "nada", planteaba el tema de la trascendencia de la siguiente manera:

> Ya se trate de mis relaciones con las cosas o con los otros (en realidad se trata de un solo problema, puesto que la insularidad de los Para Sí sólo es salvada por su abrirse a las «mismas» cosas), la cuestión está en saber si nuestra vida transcurre, en definitiva, entre una nada absolutamente individual y absolutamente universal detrás de nosotros, y un ser absolutamente individual y absolutamente universal delante de nosotros —con la tarea, por nuestra parte, incomprensible e imposible de devolverle al Ser, en forma de pensamientos y acciones, cuanto le hemos tomado, es decir cuanto somos—, o si toda relación mía con el Ser, hasta en la visión, es una relación carnal con la carne del mundo, en la que el ser «puro» sólo se trasluce en el horizonte, a una distancia que no se puede decir que no es nada, que no es un despliegue de sí mismo, que es algo, que le pertenece, pues, a él, que es, entre el ser «puro» y yo, el espesor de su ser para mí, de su ser para los otros y que, por último, hace que lo que merece el hombre de ser no sea el horizonte de ser «puro», sino el sistema de perspectivas que introduce en él, que el ser integral esté no delante de mí sino en la intersección de mis visiones y en la intersección de mis actos con los de los demás, que el mundo sensible y el mundo histórico sean siempre interrumpidos, puesto que es lo que, hallándose más allá de nuestras visiones, hace que sean solidarias unas con otras y con las de los otros, las instancias a que recurrimos tan pronto como empezamos a vivir, el libro donde se escribe lo que vemos y lo que hacemos, para convertirse en cosa, en mundo en historia."[412]

Aquí el problema lógico en descomposición sencilla es ¿cómo un ser absoluto individual y universal, "para-sí" (la conciencia), que no es algo sino nada, que es invisible, puede existir, estar, en otro ser también absoluto universal e individual, "en-sí", (el

[411] *Ibid.*, pp. 440-441.
[412] Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, *Op. cit.*, pp. 110-111.

mundo), que no es nada sino todo; y, aunado a ello, ¿cómo pueden otros seres "para-sí", de iguales características, co-existir con éstos anteriores? Pero así no lo plantea Merleau-Ponty, nuestro autor está reflexionando ubicado en una conciencia situada en el mundo, en una conciencia existiendo. Dice Merleau-Ponty, "la cuestión está en saber si nuestra vida transcurre, en definitiva, entre una nada absolutamente individual y absolutamente universal detrás de nosotros", fíjense, "entre una nada… detrás de nosotros"; y "un ser absolutamente individual y absolutamente universal delante de nosotros", noten "delante de nosotros". La conciencia reflexiva desde la que Merleau-Ponty filosofa está situada, y lo está, entre dos tierras. Fíjense, está entre la conciencia y el mundo, no está ni en uno ni en otro, está entre ambas. Es el "ser del pensamiento" interconectado con el "ser del mundo", y también entre-mezclado con el "ser de los otros".

Notemos aquí que ya Merleau-Ponty en el mismo preguntar está introduciendo la respuesta. Se pregunta ¿no será que toda esa problemática lo que nos enseña es que hay un "entrelazo múltiple" entre la diversidad de los seres existentes?: "o si toda relación mía con el Ser, hasta en la visión, es una relación carnal con la carne del mundo", y que a pesar de la contraposición y contradicción coexisten precisamente en sobre-posición, dándonos como resultado un "sobre-ser", un ser que no es "en sí" —y que además es un ser siendo para la conciencia—, sino en el mundo y que por ello no es fundamento ni sostén de todas las cosas, sino es des-fundamentación, des-hacimiento, abertura, distancia, horizonte… es "carne" estructurada como entrelazo de visibilidad e invisibilidad. Lo que pone en evidencia Merleau-Ponty es que al posicionarnos en la conciencia ubicada, situada, encarnada ya no es acertado hablar ni del ser ni de la conciencia como seres puros, sino que al estar inmiscuida la conciencia entre dos tierras, el cuerpo y el mundo, lo que viene nos deja ver a un ser a dos aguas, la "carne".

Y la pregunta que surge entonces es, ¿en qué está encajada la conciencia y todos los seres existentes del mundo? La respuesta de Merleau-Ponty es, en la "visión", en la visibilidad que implica un movimiento reversible de invisibilidad. En la visión, el ser-en-sí y la conciencia-para-sí se unen, y, podemos decir, también las otras conciencias para sí. Dicha visión es algo, pero es algo que no se puede agarrar, encapsular o pescar es algo

que se nos escurre entre los dedos, que se desliza entre nuestro ser desde nuestra visión hasta nuestros sueños. Es lo que teje la trama, es la «historicidad fundamental», pero ésta se escribe en las articulaciones entre cada uno de los seres vivientes-existentes, no la escribe un demiurgo. Las articulaciones están hechas de visión, de percepción… eso es la "carne".

Así la conciencia en tanto que en tanto que "visión", como "mirada", alcanza a la trascendencia —cualquiera, la del mundo, de los otros, de la conciencia, etc. — porque aquello que ve ya es parte de algo más que ella misma, aunque eso otro está adherido a ella. Este juego de relaciones es la «carne», juego entre vidente-mirado. La mirada de la conciencia encarnada está ubicada en el cuerpo pero a la vez está en todas partes, es decir, guarda cierto carácter de ubicuidad. Es gracias a este elemento de ubicuidad que alcanza a la trascendencia.

Pero no la alcanza, como en Lévinas en un movimiento de salida de sí, sino en uno de interiorización, en una entrada en sí de modo correcto: sintiendo el cuerpo y empezando a comprender desde él, que es a la vez un desdoblamiento, que es también un tocamiento con la exterioridad. Lo elemental que encontramos en el interior es lo mismo elemental de lo que se articula el "Afuera". Hacia dentro se encuentra un abismo de invisibilidad, el afuera también es abismo pero de visibilidad; por ello, el Ser, la "carne" se presenta como horizonte, como halo, como atmósfera y a la vez como espaciamiento, adherencia, comisura, enlace o unión, pero siempre con la grieta, la abertura, la rotura a la vez.

Para Merleau-Ponty la conciencia ubicada, situada, encarnada es una nada, es invisibilidad, pero es una nada operante, en tanto que des-plegamiento de la visión. Y en tanto que visión, o incluso mirada, es a la vez presencia de visibilidad, es un estar fuera de la subjetividad en las cosas que se ven del mundo de la percepción, pero envuelta en la inmanencia del campo del quiasmo visibilidad-invisibilidad. La visión es ubicuidad, es como un estar en todas partes, en el mundo mismo. Pero es un desdoblamiento de un mismo ser que se estructura en la contradicción del ser a la vez. La visión es ausencia en tanto que visibilidad contraída, realiza ese movimiento para verse a sí misma, pero su operar y ejercicio es presencia en el mundo.

Ahora bien, relacionando la trascendencia con la "carne", en un escrito intermedio a estos anteriores, un artículo de 1959, "El filósofo y su sombra", posteriormente publicado en *Signos* en 1960, Merleau-Ponty pone en relieve que el tema de la trascendencia fue muy importante en la filosofía de Husserl, y que ya desde él se pone de manifiesto «un trenzado de implicaciones» en el que ya no se siente la influencia de la constitución de la conciencia, un "enredo de relaciones" en las que la conciencia participa realizando síntesis pasivas y ya no activas. Se pone en exhibición un «mundo salvaje», «pre-objetivo», una «capa pre-teorética» que exige la atención de la reflexión y, con ello, un cambio de paradigma en el modo de ejercer el pensamiento, es decir, un pensamiento «pre-reflexivo» y un giro hacia lo irreflexivo de las cosas mismas, hacia el sentido mudo de lo irreflejo que se resiste a la reflexión.

En este artículo, Merleau-Ponty considera que Husserl hizo despertar tanto un mundo salvaje como un pensamiento salvaje, que por supuesto tocan corpóreamente a la adversidad del pensamiento, y en ese sentido tocan a la trascendencia. Todos sabemos que fueron estos elementos salvajes los que Merleau-Ponty desarrolló. Con ello, podemos aseverar que el pensamiento de Merleau-Ponty consiste en un pensar en el des-hacimiento, en la seguridad de lo incierto, en la contingencia del mundo. Y que este es otro de los aspectos por los que puede considerar al pensamiento del filósofo francés como paradójico y ambiguo.

Nos menciona Merleau-Ponty que Husserl se enfocó en el problema de la trascendencia de la naturaleza, que consistía básicamente en ¿cómo puede la conciencia alcanzar la esencia de la naturaleza en su trascendencia, siendo la conciencia absoluta y la naturaleza relativa a la conciencia? Es el problema de la trascendencia relativa de la naturaleza ante la inmanencia absoluta de la conciencia. Debido a que en actitud fenomenológica, en el proceso de reducción, la conciencia constituye al mundo y ese mundo que constituye es su mundo. Pero quedaba pendiente la otra orilla, la naturaleza en su trascendencia, que es a la vez la otra orilla del pensamiento reflexivo, la que la conciencia no constituye activamente. En la que desde luego Husserl problematizó, pero

Merleau-Ponty profundizó. Exhibiendo una tercera dimensión entre-dicha y entre-puesta. La dimensión de la corporeidad.

Pero para ello, Merleau-Ponty recurre a algunos pasajes de las *Ideas* de Husserl para mostrar que dicha dimensión ya era pensada por el filósofo alemán. Por ejemplo, donde menciona que hay un mundo en sí, dentro del mundo objetivo que llamamos naturaleza, que no necesita el apoyo de ninguna otra realidad para existir. No necesita pues de ninguna conciencia constituyente. Y que incluso el alma del hombre tiene su fundamento en la materialidad corporal de ese mundo. Por supuesto, la materialidad de la que habla Husserl es la *hyle*, que es un sentido en aperturidad trascendente a la conciencia, pero que no es sustancial sino relacional, que es un flujo de materialidad vivida. Un absoluto de presencia que instituye el ámbito de la presencia originaria, presencia por debajo de cualquier presencia objetiva y cualquier contención de ésta en tesis hecha por la conciencia.

Con estos dos planteamientos de la trascendencia en Husserl pone en evidencia esa «capa pre-teorética» del mundo de la «presencia originaria» o mundo en estado naciente —mundo que acá hemos llamado mundo del antes de la identidad, para efectos de la vinculación con la filosofía de Levinas. Merleau-Ponty encontrará que la conciencia es absoluta en cuanto es considerada conciencia reflexiva, pero que en tanto que conciencia pre-reflexiva es corporal y, por ende, es relativa a un mundo, es relativa a la existencia. Y que el mundo es relativo a la conciencia mientras éste es representado por la conciencia en sus síntesis reflexivas, pero que es absoluto en tanto que la conciencia que lo representa, para poderlo pensar, ya está presente en el mundo. Es decir, le concede al mundo también carácter absoluto.

Pero siendo radical Merleau-Ponty mostrará que esa «capa pre-teorética» es lo absoluto. Y que la conciencia para sí y el mundo en sí son relativos a esta capa. Ya no será ni la conciencia ni la naturaleza lo absoluto. Asevera. “Lo irrelativo ya no es desde ahora la naturaleza en sí, ni el sistema de aprehensiones de la conciencia absoluta, ni tampoco el

hombre, sino esta 'teología' de la que hablaba Husserl —que se escribe y se piensa entre comillas—, unión y armazón del Ser que se realiza a través del hombre."[413]

Queda claro que no se refiere al mundo absoluto, en el sentido en que se concibe desde la actitud natural, cuando la conciencia no lo cuestiona y que lo da por sentado de una vez y para siempre, sino al "mundo en estado naciente" que está ahí de forma evidente para la "conciencia encarnada" incluso antes de la actividad reflexiva de la conciencia. Es decir, discierne dos formas de concebir lo absoluto del mundo. Una es el mundo objetivo del que hablan las ciencias y el hombre en actitud no filosófica. La otra es el "mundo fenoménico originario" que pone en evidencia la fenomenología y que es al que se refiere como esa "teología" de la que hablaba Husserl. Para Merleau-Ponty dicha "teología" en "El filósofo y su sombra" es el "ser salvaje" o la "presencia bruta", misma que en *Lo visible y lo invisible* será la "carne" y que en la *Fenomenología de la percepción* es la percepción misma.

En este marco, Merleau-Ponty, consideramos, supera a Husserl en lo referente al punto de apoyo de la reflexión filosófica. Y es que de alguna manera la conciencia reflexiva en Husserl, la de la reducción eidética y trascendental, conserva algunas secuelas de la actitud natural. Lo podemos ver en lo siguiente. El mundo objetivo del que hablan las ciencias y la doxa es absoluto mientras no se le interrogue pero, en cuanto se le interroga, el mundo deja de ser absoluto y se torna relativo a la conciencia que pregunta. En consecuencia nos podemos preguntar, que es más o menos lo que se pregunta Merleau-Ponty, ¿y qué pasa con la conciencia pre-reflexiva que es relativa al mundo, en tanto que existen en éste, cómo interroga si ésta no es reflexiva? Merleau-Ponty sostendrá que el "cuerpo vivido" tiene su propio modo de interrogar al mundo. Y en ese escenario se desplegará su idea de la comprensión corpórea, del *cogito* tácito.

Merleau-Ponty amplifica la idea de la reducción a la inmanencia de la conciencia de Husserl. La hace descender a las cosas mismas y a la conciencia pre-reflexiva. La coloca en los decibeles de la conciencia encarnada en el mundo, conciencia relativa al mundo absoluto que es a la vez conciencia absoluta que hace al mundo relativo. Va de la

[413] Merleau-Ponty, "El filósofo y su sombra", en *Signos*, *Op. cit.*, p. 219.

comprensión de la conciencia trascendental de Husserl a la comprensión de la experiencia trascendental del propio cuerpo.

Además, Merleau-Ponty se pregunta si no es que con esa puesta en escena, la de nuestra «arqueología», tendrían que repensarse todas las concepciones gnoseológicas y ontológicas y comenzar a pensar filosóficamente ya no desde la actividad reflexiva de la conciencia sino desde la pasividad de ésta, desde la comprensión propia de la conciencia encarnada en el mundo. Y, así, en lugar de una analítica de los procesos de la conciencia una analítica de los actos y comportamientos del ser humano entre el mundo. Es en este sentido que comienza su fenomenología de la corporeidad.

De esta manera Merleau-Ponty encuentra la forma de plasmar ese «mundo salvaje», esa "zona pre-teorética", zona de las tesis del mundo, anterior a nuestras tesis, «zona de la *Weltthesis*» en la que tanto la conciencia como la naturaleza se tocan en su costado relativo aunque cada uno, en su ser, sean absolutos. En esa contradicción originaria encontrará Merleau-Ponty tierra fértil para reflexionar sobre el Ser y sobre el existir del hombre.

Merleau-Ponty observa que entre la inmanencia de la conciencia y el "en-sí" de la naturaleza existe una zona de entrelazo, de ambigüedad, de mezcolanza. La zona de la *Weltthesis*, que colinda con la zona del mundo de la vida, mundo del *Lebenswelt*, del que también hablaba Husserl en sus últimos escritos. Zona que está encarnada en el "cuerpo" o, si se prefiere, zona en la que el cuerpo se encarna. Para Merleau-Ponty, el *cuerpo*, "cuerpo vivido", es lo que «hay» entre la conciencia absoluta y el mundo relativo o entre la conciencia relativa y el mundo absoluto, incluso entre la conciencia y mundo absolutos. Así, la interrelación múltiple y encimada de los *cuerpos* articula el Ser. Ese es el ser salvaje para nuestro filósofo. Ser intermedio e inter-comunicante entre el pensamiento y el mundo.

El *cuerpo* para Merleau-Ponty es traspaso y movimiento de interconexión: "(h)ay una relación de mi cuerpo consigo mismo que hace de él el *vinculum* del yo y de las cosas."[414] El cuerpo amarra nuestra conciencia al mundo; une alma, y mundo. Y lo que une al alma y

[414] *Ibid.*, p. 203.

al cuerpo físico-concreto es el cuerpo vivido también. Dicho amarre lo realiza en forma de una especie de reflexión del propio cuerpo, como síntesis corpóreas, un acto o pase con los poderes del propio mundo de la corporeidad, "[…] el cuerpo es una 'cosa que siente', sujeto-objeto."[415] Merleau-Ponty considera que tomamos el mundo en y con el movimiento de nuestro cuerpo. El cuerpo es un animal de percepciones.

Ahora bien, Merleau-Ponty destaca que el "engarzamiento" entre las cosas, el cuerpo-alma, los otros, etc., el amarre, se da como «sentido». Por ello, hay una pre-comprensión o una comprensión pre-reflexiva de la conciencia encarnada en el mundo. El cuerpo inaugura la localidad del sentido. La zona de la tesis del mundo, es sentido puesto por el mismo mundo, pero éste está entre-atascado con el *cuerpo*. Así, el cuerpo es el entrelazo y multiplicidad donde nace el sentido, sentido todavía pre-lingüístico y pre-reflexivo, sentido mudo aún, sentido antes de la identidad, sentido en su alteridad. "Las cosas están ahí, no ya solamente, como en la perspectiva del Renacimiento, según su apariencia proyectiva y según la exigencia del panorama, sino ante nosotros, insistentes, rasgando con sus aristas la mirada, reivindicando cada una de ellas una presencia absoluta que no es coposible con las demás, y que sin embargo poseen todas ellas juntas, en virtud de un sentido de configuración del cual no nos da idea el 'sentido teorético'."[416] Pero este sentido del que habla Merleau-Ponty aquí no es el sentido que opera desde la institución de la naturaleza y ya no desde la intencionalidad de la conciencia. No es un sentido que opera en nosotros sin nosotros, no es un sentido des-subjetivado, eso sería reintegrar el mundo sensible al mundo inteligible y olvidar el ser a distancia que se forma entre la conciencia y el mundo con sus cosas[417]. El sentido de la capa pre-teorética no es un sentido teorético, no es puro y sutil, tiene viscosidad y ésta es, a su vez, la adherencia entre las cosas y también de los otros. Efectúa el entrelazo entre la naturaleza y las personas.

En fin, ya para ir cerrando este apartado veamos brevemente la relación entre el problema de la trascendencia y el problema del otro. Como ya decíamos, podemos notar

[415] *Idem*.
[416] *Ibid.*, p. 218-219.
[417] *Cfr*. *Ibid*., p. 204.

que en el tratamiento del tema de la trascendencia, tanto Husserl como Merleau-Ponty, ponen como mediación para comprender de manera más clara el problema de la trascendencia de la naturaleza el problema del otro[418]. Pero el filósofo francés no se queda en la dimensión reflexiva del problema sino que se va al ámbito de lo pre-reflexivo, en el cual el problema desaparece o aparece como un falso problema.

Merleau-Ponty soluciona el problema a nivel de la percepción a nivel de la mirada. Razona así: yo veo que el otro también *ve* y que mi mundo sensible es también el suyo, porque soy testigo de su visión y entre su visión y la mía hay una distancia de visibilidad que da consistencia a un mundo compartido que es el nuestro. Hay un acoplamiento de las miradas, una dentro de la otra, en sobre-posición. Ese es el quiasmo de la visibilidad entre el yo y el mundo y entre el yo y el otro. En este terreno el problema de no poder constituir los pensamientos del otro está salvado, puesto que en el terreno de la visibilidad se puede decir, sin problema, veo lo que ve el otro y no nos quedamos atorados en la imposibilidad de pensar lo que piensa el otro.

En la percepción y del cuerpo me doy cuenta de que todo lo que yo pueda constituir del otro ya lo tiene él. El otro existe para mí por encima o por debajo del orden de la conciencia reflexiva; se me da en la grieta de la percepción. "Si debe existir, para mí, otro, tiene que ser por encima del orden del pensamiento. Así la cosa es posible, porque la abertura perceptiva hacia el mundo, desposeimiento más que posesión, no pretende el monopolio del ser, y no instituye la lucha a muerte de las conciencias."[419] Desde aquí se le puede contestar a Levinas su crítica a Merleau-Ponty referente a que en el ámbito de la percepción el yo reduce al otro a un ente más de la totalidad del ser. Como vemos esto no ocurre porque Merleau-Ponty se ubica más allá de la totalidad del ser que es idéntico al pensar, se ubica en un ser salvaje que no pertenece al ámbito del pensamiento identitario de la mismidad, sino al ámbito de un pensamiento pre-reflexivo, un pensamiento encarnado.

---

[418] El tema del otro lo podemos ver, en Merleau-Ponty, también en *Fenomenología de la percepción* y en Husserl en *Mediaciones cartesianas.* (*Cfr.* Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción, Op. cit.*; Husserl, *Meditaciones cartesianas, Op. cit*.)

[419] *Cfr*. Merleau-Ponty, "El filósofo y su sombra", en *Op. cit.*, p. 207.

Merleau-Ponty se posiciona, como veníamos diciendo, para pensar en una presencia pre-objetiva que pone en contacto a los cuerpos, con un ser en bruto. Ese ser es un absoluto de presencia, pero no es una presencia correlativa al ser objetivo que se identifica con el pensar. Sino una presencia en estado naciente articulada en la relación corpórea entre los seres vivientes del mundo. Así, el problema del otro, en la percepción del cuerpo, deja de ser problema puesto que "[…] a través de su cuerpo el alma del otro es alma a mis ojos."[420]

Y con la puesta en escena de la "carne" el problema toma otras dimensiones. Merleau-Ponty considera que "(n)o estamos verdaderamente solos más que a condición de no saberlo, esta misma ignorancia es nuestra soledad. La 'capa' o la 'esfera' solipsista no tiene ni ego ni ipse. La soledad de la cual emergemos a la vida intersubjetiva no es la de la mónada. No es más que la bruma de una vida anónima que nos separa del ser, y la barrera entre nosotros y los demás es impalpable. Si hay ruptura, no es entre yo y el otro, es entre una generalidad primordial en la que estamos confundidos y el sistema preciso yo-los demás. Lo que 'precede' a la vida intersubjetiva no puede distinguirse numéricamente de ella, puesto que precisamente en este nivel no existe ni individuación ni distinción numérica. La constitución del otro no viene después de la del cuerpo, lo otro y mi cuerpo nacen juntos del éxtasis original. La corporeidad a la que pertenece la cosa primordial es más bien corporeidad en general; como el egocentrismo del niño, la capa 'solipsista' es también transitivo y confusión del yo y del otro. —Sin duda se puede decir que todo esto representa lo que la conciencia solipsista pensaría y diría de sí misma si, en este nivel, pudiera haber pensamiento y palabra. Pero aunque pueda haber una ilusión de neutralidad, no es más que una ilusión. Lo sensible se da como el ser para X… pero de todas formas soy yo y sólo yo quien vio este color o este sonido, la vida prepersonal misma es todavía una visión mía del mundo."[421]

Aquí podemos ver que, Merleau-Ponty, pone a la vista la comunión originaria que existe entre el yo y los otros, la intersubjetividad. Pero también expone la capa pre-

[420] *Ibid.*, p. 210.
[421] *Ibid.*, p. 212.

teorética que precede a la vida intersubjetiva que hemos llamado recientemente en otro lado interfacticidad[422]. Mismas que se unen en la corporeidad, en una simultaneidad diacrónica, con rupturas que no es neutra sino que está articulada por tomas de posición de los seres existentes. Lo que ocurría con el ser de la facticidad de Heidegger al que Levinas calificó como neutro, con justa razón, porque no habló con suficiencia y profundidad de las relaciones intersubjetivas, en Merleau-Ponty no puede aplicarse puesto que el ser que está destacando es el ser de la "carne", que es como venimos describiéndola, y éste como vemos guarda diferencias con el ser de la facticidad de Heidegger aunque parta conceptualmente de ese plano, el ser-en-el-mundo. En este sentido podemos decir que hay una superación de Merleau-Ponty a Heidegger.

Incluso desde este pasaje se puede ver una superación del pensamiento de Hegel, de quien de alguna manera estuvo influido[423]. Merleau-Ponty pone la relación con el otro en un decibel distinto al de la lucha de las conciencias quienes mantienen una relación de amo y esclavo[424]. Aunque la cuestión no se supera hacia una paz perpetua, para Merleau-Ponty, a pesar de la resolución en la percepción y en el cuerpo, el yo y el otro se mantienen en una relación de sobre-posición, de usurpación, de empalmadura, etc., pero dicha relación es de carácter pre-reflexivo no premeditado.[425] En fin, es tema para otro espacio. Por lo pronto concluyamos el problema de la trascendencia.

B) Conclusión de la adversidad del pensamiento

[422] Emmanuel Ferreira, "Merleau-Ponty: filósofo de la alteridad", en *loc. cit.*

[423] Sobre todo en los ensayos que se compilaron en *Sentido y sinsentido* y en *Las aventuras de la dialéctica*. (*Cfr*. Merleau-Ponty, *Sentido y sinsentido*, tr. Narcís Comadira, Barcelona, Península, 2000. [Una obra de 1948]; *Id.*, *Las aventuras de la dialéctica,* Buenos Aires, Pleyade, 1974. [Una obra de 1955])

[424] Hegel, *Fenomenología del espíritu*, *Op. cit.*

[425] *Cfr*. Emmanuel de Saint-Aubert, "Sobreposición y deseo", en *Merleau-Ponty viviente*, *Op. cit.*, pp. 13-44. Aunque aquí trata Saint-Aubert el problema del otro en Merleau-Ponty en relación con Sartre pero podemos extender una relación crítica hacia el pensamiento de Hegel.

Con lo anterior podemos notar que la trascendencia, de la naturaleza, del mundo, de los otros, de quien sea, se da en el plano de la inmanencia del mundo de la percepción, que es quiasmo de presencia-ausencia, sensible-inteligible, visible-invisible, universo del pensamiento - mundo sensible. Las conciencias trascendentales co-existen, por virtud del cuerpo, en un mismo mundo.

Otro aspecto importante del artículo "El filósofo y su sombra", de Merleau-Ponty, para el propósito de este trabajo, es que nos pone en contacto con aquello que se resiste a la reflexión, en este caso manejado como un «reverso de las cosas» que la conciencia no constituye, como un «resto» por debajo de nuestras idealizaciones y objetivaciones que nos conecta a la vez con la presencia plena del mundo en estado naciente, con la matriz de nuestro tiempo y espacio. Eso es para nuestro filósofo aquello que se resiste a la reflexión. Esa es la adversidad del pensamiento que nos pone en contacto con la trascendencia del ser. Ese ser que es un nuevo género de ser. Que ya veía en la filosofía de Husserl.

Ese mundo simultáneo que reside detrás de la génesis trascendental, con el que el mismo Husserl entraba en contradicción porque había afirmado que toda reducción trascendental tenía que pasar por la reducción eidética. Y con el que Merleau-Ponty veía que la actividad reflexiva de la conciencia, la constitución de esencias, es muy breve en el acompañamiento de ese mundo que existe evidentemente, más bien por una institución originaria de la que se percata el cuerpo propio. O por el lado de la «constitución pre-teorética» de la que hablaba Husserl en *Ideas II* y que era guiada por una «intencionalidad operante» que es más antigua que la intencionalidad de los actos humanos.

Es decir, Merleau-Ponty pone en relieve ese mundo en flujo anterior a la reflexión, a la conciencia, subraya lo que el propio mundo tiene de suyo y que es anterior a la actividad de la conciencia intelectiva. Que es justamente eso que se resiste a la reflexión. En dicho espacio también apunta Merleau-Ponty hacia aquello que se resiste a la reflexión con la pregunta de: "¿(q)ué es, pues (si estas palabras tienen un sentido), lo que del otro

lado de las cosas, responde a nuestra re-constitución?"[426]. La respuesta es precisamente la adversidad del pensamiento, el mundo vivido. Es la verdadera trascendencia, el *Lebenswelt* en el que confluyen todos los seres existentes. Aquello que responde del otro lado de las cosas, el *logos endiathetos*, el sentido del *Lebenswelt*, el sentido del mundo de la *Weltthesis*, el sentido antes de la lógica, antes de la predicación, objetivación y la reflexión.

2.2 La adversidad del lenguaje

A) Introducción contextual al tema del lenguaje

Merleau-Ponty le dedica un tiempo considerable al tema del lenguaje, y en general al problema de la expresión, sobre todo, finalizando los años 40's y comenzando la década de los 50's. Cabe subrayar que no al estilo y método de la lingüística, sino de manera estrictamente filosófica, como dice Eduardo Bello Reguera, señalando que el lenguaje es el elemento en el que habitamos los seres humanos[427]. En 1951, dicta la conferencia intitulada "Sobre la fenomenología del lenguaje", en Bruselas. Dicha conferencia es nuclear para comprender el tema del lenguaje, y en general el problema de la expresión en Merleau-Ponty, puesto que reflexiona sobre los elementos básicos de la filosofía fenomenológica de Husserl mirando desde el ángulo del lenguaje, con el que asume se puede interrogar a la fenomenología y no sólo repetir a Husserl sino continuar su esfuerzo y seguir creando desde las profundidades de su reflexión. Fue publicada en *Signos* para 1960.

[426] Merleau-Ponty, "El filósofo y su sombra", en *Signos*, *Op. cit.*, p. 217.
[427] Eduardo Bello Reguera, en "Introducción: Elogio y posibilidad de la filosofía" a, Merleau-Ponty, *Elogio y posibilidad de la filosofía*, Madrid, Almería, 2009, p. 28.

En este tenor, según las investigaciones y deducciones de Claude Lefort, Merleau-Ponty redacta para el año de 1952 los ensayos que vendrían a componer *La prosa del mundo* (publicada en 1969, ocho años después de su muerte gracias al arduo trabajo de Lefort). De ese conjunto de ensayos extrae uno para publicarlo en la revista *Les tempes modernes* en el mismo año intitulado "El lenguaje indirecto y las voces del silencio", que posteriormente aparece en *Signos* en 1960.

Habiendo publicado *Humanismo y terror* en 1947—dos años después de *Fenomenología de la percepción* y cinco años después de *La estructura del comportamiento*—, que es un ensayo sobre el problema comunista evaluándolo desde el interior de la filosofía marxista y poniendo en relieve el sentido profundo del marxismo, además de ser un ejemplo de cómo se hace la filosofía de la historia[428], y *Sentido y sinsentido* en 1948, que es un conjunto de ensayos en el que pone en juego los supuestos básicos de su filosofía rigurosa sostenida en sus dos primeras obras, en relación con diversas temáticas que pudieran parecer no estrictamente filosóficas para la mirada de la filosofía sistemática y tradicional, sin embargo, lo hace con maestría elegancia y profundidad[429]. Los ensayos de *Sentido y sinsentido* van desde la esfera del arte: como la pintura de Cézanne, la novela y su relación con problemáticas de la metafísica, el cine y su común denominador con la nueva psicología y la filosofía de su tiempo; pasando por materias filosóficas tales como las reflexiones sobre el existencialismo y el marxismo; hasta asuntos políticos de contextos histórico-social delimitados como "La guerra tuvo lugar" y "A favor de la verdad", que ya había publicado separadamente desde 1945, así como "Fe y buena fe" y "El héroe, el hombre".

Merleau-Ponty continúa reflexionando sobre el lenguaje de 1949 a 1952 como podemos verlo en algunos cursos impartidos en la Sorbonne de París. Por lo menos en "La conscience et l'acquisition du langage"[430]. Hacia el cincuenta y tres, continúa tocando

[428] *Cfr*. Merleau-Ponty, *Humanismo y terror*, *Op. cit.*
[429] Tal es la perspectiva de Fernando Montero quien prologa, en 1976, la versión en español *Sens et non-sens*. (*Cfr*. Merleau-Ponty, *Sentido y sinsentido, Op. cit*.)
[430] *Cfr*. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne résumé de cours 1949-1952*, Paris, Cynara, 1988, pp. 9-87.

dicho el tema, en los cursos impartidos en el Collège de France, de 1952 a 1953, así nos lo dejan ver los "Resúmenes de los cursos, Collége de France, (1952-1960)"[431]. Por lo menos los cursos siguientes: "El mundo sensible y el mundo de la expresión", "Investigaciones sobre el uso literario del lenguaje" y "El problema del habla", que desde las consideraciones de Claude Lefort alimentan el espíritu de *La prosa del mundo* y, los demás resúmenes, valga decir, que rezan sobre asuntos ontológicos enriquecen las notas correspondientes a *Lo visible y lo invisible*[432].

En los años siguientes, de 1953 a 1961, habiéndolo hecho ya en ensayos entreverados con los anteriores, trabaja el tema de la expresión en relación con el arte especialmente con la pintura, con un matiz ya esencialmente ontológico, entre ellos que podemos destacar los que compondrían la edición de *El ojo y el espíritu* publicado tres años después de su muerte en 1964, pero en el que trabajó, podemos colegir, a la par de las notas ontológicas de *Lo visible y lo invisible* ya desde los ensayos que compondrían *La prosa del mundo* como nos ayuda a concebir Claude Lefort[433].

En ese periodo no se concreta exclusivamente a los problemas del lenguaje, la ontología y los problemas centrales de la filosofía, sino que también trabaja otros problemas filosóficos tales como la dialéctica, pensada en el horizonte y centro del mar de la política y la moral, con lo que crea *Las aventuras de la dialéctica* publicado en 1955. También simultáneamente redacta numerosos ensayos de diversas índoles recogidos en otras obras como *Parcours deux*[434], que abarcan un periodo que va desde 1951 a 1961; así como, múltiples cursos de diversas temáticas impartidos en el Collège de France de 1952 a 1960, a seguidos de los del lenguaje que ya mencionábamos.

Aunque también es importante mencionar que el tema del lenguaje ya estaba presente desde los inicios de su filosofía como podemos verlo en el apartado "El cuerpo como expresión y palabra" en *Fenomenología de la percepción*.

---

[431] *Cfr*. Merleau-Ponty, *Elogio y posibilidad de la filosofía*, *Op. cit.*

[432] *Cfr*. Claude Lefort, "Advertencia" a, "Resúmenes de los cursos, Collége de France, (1952-1960)", en Merleau-Ponty, *Elogio y posibilidad de la filosofía*, *Op. cit.*, pp. 127-128.

[433] *Cfr. Idem*.

[434] Merleau-Ponty, *Parcours deux*, Paris, Verdier, 2000.

En general, en la filosofía de Merleau-Ponty, en el discurso originario va el movimiento del propio mundo, va en él la significación originaria, la significación del movimiento del cuerpo en el mundo y, en él, va también el pensamiento. Así, tanto el pensamiento como el mundo nacen de esa dinámica que no es otra cosa que la percepción y la percepción tiene estructura de lenguaje. Estructura que es dinámica que abraza sin reducir, o hacer estéril, a la adversidad del pensamiento y del lenguaje.

El lenguaje es central en la filosofía de Merleau-Ponty; no ocupa un lugar lateral como en el caso de la fenomenología de Husserl. Y al igual que el pensamiento está fincado en la adversidad del mundo.

En lo siguiente abordaremos sólo algunos ensayos de Merleau-Ponty en los que expone centralmente el tema del lenguaje. Son ensayos que, además, están íntimamente relacionados con su intervención en el Coloquio de Royaumont donde, a propósito del problema de la facticidad frente a la universalidad de la conferencia de Alphonse de Waelhens ya mencionada, enunciaba el opaco concepto de una «adversidad sin nombre», el cual era digno de ser ubicado en el sentido de su propio expresión porque era el índice de una experiencia singular, que en el camino del conocimiento de las esencias superaba incluso a la reducción fenomenológica de Husserl.

2.2.1. La adversidad del lenguaje en la Fenomenología de la percepción

En esta obra de 1945, Merleau-Ponty dedica una sección completa al tema del lenguaje en el último capítulo de la primera parte del libro, dedicada al “cuerpo”, lo intitula “El cuerpo como expresión y la palabra”. En éste sostiene que el lenguaje tiene una significación corpórea. Pero a la vez nos deja ver la parte adversa del lenguaje a partir de la «potencia irracional» que crea a las significaciones y las comunica de modo originario, así como de la «ley desconocida» que opera en el leguaje que él distingue como “lenguaje hablante”; igualmente, a partir en los equívocos del propio lenguaje, sus mutaciones, y en lo

contingente y azaroso del "gesto" que es la *estructura* de la significación corpórea del lenguaje.

Nuestro autor viene, en los capítulos anteriores de la *Fenomenología de la percepción*, de reconocerle al cuerpo una unidad distinta a la de del objeto que la ciencia analiza. Dicha unidad tiene relación con una intencionalidad y un poder de significación. La unidad corporal en la que se intrincan facticidad y universalidad.

Y en esta ocasión, partiendo de un marco particular en el que hay una toma de conciencia de que la palabra, como una región original, que no ha sido tomada en cuenta. Y de un marco general de entendimiento en el que todas las cosas y procesos de la cultura, incluyendo al lenguaje, se consideran desde un punto de vista en el que las relaciones del "haber" vienen ya camufladas por las relaciones de dominio del "ser", o por las relaciones intramundanas y ónticas. Dicho estado de cosas no coincide con la distinción entre "ser" y "tener" que Gabriel Marcel ya había hecho en 1933, porque el *avoir* de Merleau-Ponty corresponde más o menos al *être* de Marcel y el *être* al *avoir*, aunque la distinción conceptual de Merleau-Ponty no excluye a la de Marcel.

En este marco, el problema que Merleau-Ponty advierte es que el lenguaje se ha entendido como la simple existencia efectiva de imágenes verbales, es decir, como el vestigio que los vocablos pronunciados dejan en nosotros; el lenguaje no es más que un stock de vocablos. Además de que no se reconoce la acción del sujeto hablante ni el hecho de que los vestigios de esos vocablos sean corporales, ni siquiera de que dejen en nosotros un psiquismo inconsciente como sostiene el psicoanálisis de Freud.

El problema que detecta Merleau-Ponty es que en las valoraciones sobre el lenguaje, no se reconoce al "sujeto parlante", ni la intencionalidad del lenguaje ni la significación propia de éste. No se reconoce al "sujeto parlante" sino que se ubica al lenguaje en tercera persona. El proceso del lenguaje es considerado de manera psicológica y física, pero no fenomenológica; se ha considerado sólo como estímulos o estados de conciencia, como un lenguaje automático y en tanto fenómeno motor, pero no como «lenguaje intencional» como el que ya de algún modo dejaban a la vista los análisis de las psicologías intelectualistas sobre la patologías de las afasias, en las que se descubría una actitud y una

función no automática ni mecánica. Pero la deficiencia estaba en que ahora se exponía al lenguaje como un fenómeno relacionado al pensamiento, el cual ya no correspondía exactamente con la perspectiva de los vocablos del lenguaje como imágenes verbales.

El resultado de su investigación dejaba ver que el problema era que tanto las psicologías empiristas, que consideraban al lenguaje como un stock de imágenes verbales, como las psicologías intelectualistas, que entendían al lenguaje como un producto del pensamiento, no tomaban en cuenta la significación del vocablo mismo. En ambas teorías el vocablo carecía de «significación».

Ante dicho problema, Merleau-Ponty propone la tesis de que el vocablo tiene significación y que ésta es corpórea. Con esta tesis considera superada tanto la postura del intelectualismo como la del empirismo y haber superado la dicotomía sujeto-objeto que, además de competer a los problemas del conocimiento, también compete al lenguaje.

Merleau-Ponty pone al lenguaje como un elemento esencial, central y originario; incluso lo coloca como condición del pensamiento; lo considera de talante existencial como un estilo, una expresión del ser de la existencia fenoménica no sólo nominal. Para nuestro filósofo es un error colocar el nombre por encima de la existencia de algo. En este margen de error caía Piaget (para él, el nombre era la esencia del objeto), es ese tenor, el pensamiento pre-científico consideraba que Dios crea a los seres nombrándolos y la magia cree actuar en los seres hablando en ellos. Lo que hay que ver es la existencia propia de los vocablos, no sólo existencia representacional, sino el propio de sentido de la existencia de éstos.

El filósofo francés considera, en este sentido, que el vocablo no es sólo el signo de los objetos y las significaciones, sino que el vocablo/palabra habita y vehicula entre los objetos y las significaciones. El vocablo habita entre las palabras y las cosas. Pero para captar el sentido de esa aseveración es necesario que deje de pensarse o verse todo esto desde un sujeto puro del pensar y comience a pensarse desde un “sujeto parlante”. Pues tenemos el poder de pensar más allá de lo que pensamos a través de los vocablos. Entendiendo a los vocablos en su significación originaria, propia o auténtica.

La significación del vocablo que considera que no ha sido tomada en cuenta es la significación corporal, cuya estructura de expresión es el «gesto». La significación a la que se refiere es a la significación gestual inmanente a la palabra. Es como una especie de pensamiento dentro o desde la palabra misma. Para comprender bien esto sostiene Merleau-Ponty es necesario no considerar al pensamiento, en el sujeto hablante, como una representación; el pensamiento no propone exactamente objetos o relaciones. Cuando se aprende auténticamente un vocablo no se lo representa el sujeto hablante, sino que lo ejecuta en su cuerpo, en la propia expresión de su cuerpo que es expresión de la percepción. La significación viene del movimiento gesticular y sonoro del sujeto parlante. El cuerpo despliega una vociferación, cierta esencia motriz; despliega en fenómenos sonoros el estilo y modo de articular del vocablo. La significación propia del vocablo, considera, es corporal ya que el vocablo está en cierto lugar del mundo de la percepción, es una expresión de éste.

Con ese cambio de perspectiva va colocando al leguaje como condición del pensamiento, como modo de fijación; el movimiento expresivo del pensamiento es eso precisamente, expresión, expresión que se consuma en la contracción, concreción y concentración de los vocablos. El lenguaje es el emblema del pensamiento por el que éste toma existencia en el mundo sensible, pero correspondientemente la palabra, que es la parte contraída y visible del lenguaje, se alza hacia lo invisible del pensamiento o a través del deslizamiento de sentido. El sentido brota del movimiento del lenguaje y esto es lo que el pensamiento retoma.

La palabra tiene un primer estrato de significación en donde la significación es a la manera de una adherencia, o un estilo, un valor afectivo, una mímica existencial; es decir no es una mera enunciación conceptual y gráfica. Es una significación que habita a los vocablos, es viscoso, está como adherida a las palabras, es inseparable de ellas, pero también está adherida al mundo de la percepción muda aún, en un movimiento llevado a cabo por la propia expresión que nace precisamente en el mundo de la percepción. En este estrato del mundo de la expresión muda aún de cosas del mundo de la percepción, la significación es una significación existencial.

Es aquí donde vemos que en ese nivel, la significación está en íntima relación con la adversidad del lenguaje, por lo menos del lenguaje objetivo. En ese estrato la significación no es una significación controlable, segura; no se da ni por adecuación ni por convención, no es un asunto tampoco de cálculo ni lógico ni aritmético. Dice Merleau-Ponty que es una significación contingente, que puede ser o no ser y no se tiene la certeza de su modo de aparecer. En razón de esto es que decimos que es una significación adversa, o que pertenece al ámbito de la adversidad de aquel lenguaje que se quiere objetivo y representacional. Es la significación adversa a la significación conceptual, categórica o representativa.

Merleau-Ponty pone el ejemplo de la significación en la música, en la que el oyente adivina el «todo» de la sonta aunque no conozca conceptualmente las notas y la prosecución de sus intervalos, el ritmo, la tonalidad y sus acordes, ni la melodía. En este trote la significación devora a los signos, y es aquí donde nota Merleau-Ponty que la significación es como un pensamiento pero no interior ni, por supuesto exterior, sino corpóreo. El lenguaje tiene su interior, pero ese interior no es un pensamiento cerrado, no es el de la conciencia del yo puro sino que es el de la conciencia encarnada, que es la toma de posición del sujeto hablante en el mundo de sus significados. El lenguaje tiene un exterior pero éste no es sólo el final del movimiento que recae en la palabra o en los significantes, sino que dicho aparecer concentrado y contraído es parte de todo un complejo movimiento del mundo de la percepción en general. El mundo de la percepción es ya un mundo de sentidos y significaciones. Así en la música, tanto los signos como el pensamiento se unen en una significación corpórea donde ambos danzan al estilo de la ley desconocida del propio lenguaje viviente, ambos son diacríticos. Aquí la significación no es sólo un producto del ser humano sino que es cierto «estilo» de ser que ser que se abre entre el ser humano y el mundo articulándose en su “cuerpo”.

En la música el vocablo está unido al sonido empírico y no tiene un sentido presupuesto convencionalmente. Pero aclara que no es que entonces el sentido del vocablo esté en el vocablo como sonido, así como el gesto no está en gesto como fenómeno físico-fisiológico. Sino que más bien el sentido del vocablo está como operación

corpórea; el sentido o la significación del vocablo se originan en la ejecución de éste por el cuerpo y éste es común a otros sujetos hablantes. En este horizonte, Merleau-Ponty considera al lenguaje como el vínculo entre lo psíquico y lo sensible que nos une al mundo y a los otros. No es un instrumento, no es un medio es una manifestación, una revelación de un ser íntimo. Por ello, sostiene que el lenguaje tiene su sentido en su mismo movimiento y no fuera de él, lleva un sentido en sí mismo, es un fin en sí mismo.

En razón de esto ya Merleau-Ponty en este ensayo distinguía entre un lenguaje hablado y lenguaje hablante, distinción que sigue manteniendo y desarrollando en *La prosa del mundo*. Aquí, en la *Fenomenología de la percepción,* los distingue como lenguaje auténtico e inauténtico, quizás recordando a lo lejos a Heidegger. El auténtico es el que deja ver ese movimiento del propio lenguaje, ese que nos hace comprender originariamente en un recorrido entre el mundo sensible y el mundo del pensamiento. El inauténtico es el que únicamente muestra el aspecto visible del lenguaje, el lenguaje como convención, adecuación y como significación ya instituida. El lenguaje auténtico es el lenguaje en estado naciente antes de llegar a su configuración identitaria. El inauténtico es el que trabaja sólo con significaciones de la identidad.

Primeramente, los llama "discurso auténtico" y "discurso inauténtico". El primero es el que se formula por primera vez, el otro, es una segunda expresión que se formula a través de discursos sobre discursos, ese segundo, es a base del lenguaje empírico. Por ello ve Merleau-Ponty que sólo el primero fluye con el pensamiento encarnado, porque es como un pensamiento dentro de la palabra y una palabra dentro de un pensamiento. El discurso auténtico es el discurso originario: el del niño cuando pronuncia su primer vocablo, el del enamorado que descubre su sentimiento a través de la expresión de su hablar, el del escritor o del filósofo que avivan la experiencia primordial más acá de las tradiciones.

En el lenguaje auténtico fluye el movimiento del lenguaje y lo contingente de la expresión y la comunicación. Éste lleva a su propia expresión el lenguaje mudo aún del mundo de la percepción. Es palabra de silencio. Nace en el silencio primordial. El lenguaje inauténtico es banal, es un lenguaje de lo dicho sobre lo dicho. En él los vocablos son

entendidos de manera conceptual como representaciones. Es palabra de palabra. A diferencia de éste, el lenguaje hablante entiende a la palabra como «gesto» y no como representación, y a diferencia de la representación el gesto no hace pensar al significado de la palabra, es el significado mismo; se comprende, no se representa.

El gesto se presenta para el sujeto parlante, que es sujeto de percepción, como una «pregunta», indica ciertos puntos sensibles de la realidad percibida en los que invita a reunirse con él. Es el *movimiento* por el que me uno al espectáculo del mundo en un reconocimiento pre-reflexivo, perceptual y carnal. Precede a la definición intelectual. Se confunde con la estructura del mundo mismo. Su sentido es gesto mismo como estructura corpórea articulado desde y en la percepción. Es una especie de reconocimiento de la visibilidad, es el encuentro entre visibilidad e invisibilidad. Así como de vida y sentido. Es sentido viviente. El gesto porta en él su sentido, no remite a algo más, y se articula o se configura en el ámbito del mundo de la percepción.

En este tenor, la significación que Merleau-Ponty ve que hace falta considerar es aquella que se articula en la percepción, en el movimiento inmanente de la expresión misma, expresión que es ser, ser que es expresión, expresión que se hace signo pero en el sentido del gesto. La significación que nuestro filósofo propone es la de un sentido gestual.

El gesto es una mezcla de mundo sensible y pensamientos humanos, cuya localidad es el cuerpo. El gesto no sólo es sensible sino que apunta a un paisaje mental, a un esbozo del pensamiento. Es una estructura sensible-inteligible. Tiene una atmósfera de significación del pensamiento, pero no es una idealidad abstracta. Toma cuerpo de una máscara sensible pero no es una representación sensible. El gesto muestra también el ritmo de la acción, el ritmo del movimiento del mundo en el que se encarna el sujeto hablante y lo hace sonar; tiene una significación inmanente que se configura desde la sinergia del movimiento del mundo de la percepción.

El sentido del gesto se da en la intimidad como en la que se dan la expresión de las emociones y las emociones mismas: la sonrisa, el rostro relajado, la alegría contienen el ritmo de la acción. El gesto es lo que hay en común entre el gesto físico y su sentido

metafísico. En este tenor, la significación que brota del sentido es una significación de la acción, del comportamiento mas no del pensamiento puro ni de la pura representación.

En el gesto se unen intrincadamente el sentido y la emoción, no hay arbitrariedad mientras que en el signo convencional la relación entre significante y significado es arbitraria. En este paisaje, desde la comprensión que surge desde la composición del gesto, destaca Merleau-Ponty que los signos no se articulan de manera convencional, sino que más bien los «signos» de articulan en el devenir de la percepción, en el acontecer cambiante de la historicidad fundamental. Los vocablos son una manera de cantar el mundo, mundo que va en el canto mismo. Son formas en las que, también, el cuerpo humano celebra al mundo y, en ese celebrar, a sí mismo.

En suma, la comprensión que se articula desde el "leguaje hablante", que es una comprensión que nace a raíz de la percepción articulada entre las cosas, el lenguaje y el pensamiento, es la quiere resaltar Merleau-Ponty. Los signos no son sólo representaciones, son el extracto de la expresión que surge entre el hombre y el mundo. Pero dicha expresión se logra en medio de una suerte de azares y contingencias lingüísticas; entre equívocos, mutaciones de sentido, que no son una debilidad sino que manifiestan el poder de la expresión, un poder lábil, poco estable poco seguro.

Con esto, Merleau-Ponty pone de relieve que no hay arbitrariedad entre significado y significante; cuestiona a Saussure, pero nos hace ver que el signo en general es contingente. Y es aquí donde ponemos exponemos de nuevo a la vista la el carácter adverso del lenguaje. Merleau-Ponty nos deja ver cómo el lenguaje se articula *en* la adversidad.

El signo es contingente porque se articula en la contingencia del ser-en-el-mundo, se articula en el cuerpo. El gesto como estructura de la significación originaria del cuerpo, también contingente porque acoge la situación del mundo y de la vida. Pero no es débil, tiene el poder de unir al "hombre" y al mundo en la emoción existencial de vivir, en esa «potencia irracional» que crea significaciones y las comunica.

Así Merleau-Ponty deja en claro que la palabra o el vocablo tienen una significación que es propia de éste, nace en el movimiento del lenguaje como contracción, concreción y

formación sensible y, en razón de esto, la palabra es el exceso de nuestra existencia en el horizonte del ser natural. La palabra tiene una significación existencial y corpórea. Y con ello, pone en evidencia que el lenguaje general es una formación corpórea de significantes desde un «sentido en operación» que es azaroso y contingente. Es en este sentido que advertimos la adversidad del lenguaje.

2.2.2. Sobre la conferencia sobre el lenguaje de 1951 en Bruselas

2.2.2.1 Introducción al análisis de la conferencia de Bruselas de 1951 en relación con su intervención en el Coloquio de Royaumont de 1957

Reavivemos ahora los pormenores de la intervención de Merleau-Ponty en el coloquio de Royaumont, de los que ya hablábamos en la "Introducción contextual al diálogo" de esta tesis. Pero recordémosla ahora en relación con una ponencia de un coloquio anterior, la del primer Coloquio Internacional de Fenomenología en Bruselas de 1951, intitulada "Sobre la fenomenología del lenguaje" y publicada en *Signos*.

Hemos encontrado que la intervención de Merleau-Ponty en el coloquio de Royaumont, a la que se refiere Levinas, se relaciona en contenidos, al apartado "Sobre la fenomenología del lenguaje", que como decíamos es un escrito que usó como ponencia en el primer Coloquio Internacional de Fenomenología en Bruselas en 1951. Y a manera de paréntesis, compartimos, como dato histórico, curioso, lo siguiente. Bruselas es la capital de Bélgica y el nombre original de Bélgica (con signos diacríticos) es Royaumont. Es una ciudad importante en la que se han dado cita personajes famosos del mundo intelectual, y en la que han ocurrido algunos encuentros importantes, tales como el de Jean Piaget con Noam Chomsky, precisamente ahí en la misma abadía de Royaumont,

pero en octubre de 1975.[435] Otro dato curioso es que Levinas expuso las ideas de los tres ensayos de *Humanismo del otro hombre* —vinculada íntimamente con las intervenciones de Merleau-Ponty en ese lugar— a modo de conferencias, en el Collège Philosophique en 1961,1962, 1963, y en la Faculté Universitaire Saint-Louis, en el mes de enero de 1963, ambas instituciones de Bruselas como ya comentábamos.

Ahora bien, la conferencia de Merleau-Ponty que acabamos de mencionar, "Sobre la fenomenología del lenguaje", contiene las ideas que exponen el problema del lenguaje en la fenomenología de Husserl, pero éstas guardan una estrecha relación con el problema de «la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión».

Recordemos que en la intervención del Coloquio de Royaumont, Merleau-Ponty, hace algunas reflexiones en relación a la conferencia "Sobre la idea de la fenomenología" de A. de Waelhens, sobre todo en el punto a cerca de la idea de «reducción fenomenológica» de Husserl, frente al dilema entre la facticidad y la universalidad. Y profundizando en el proceso de la reducción eidética y la reducción trascendental, destaca que la reducción fenomenológica, en general, necesitaría no pasar por el *eidos* para tener claridad sobre la esencia de las cosas. Y tocante a esto, se pregunta Merleau-Ponty: "¿acaso el hecho de que toda reducción sea inicialmente eidética no resulta el que jamás ella pueda ser pensamiento adecuado de la experiencia efectiva, puesto que siempre habrá entre el *eidos* y la experiencia efectiva esa distancia que constituye justamente la claridad del pensamiento reflexivo o filosófico? […] ¿Puede uno colocarse en la actitud de la conciencia reducida?, ¿puede uno instalarse en ella? […]"[436]

Como decíamos, eso lo menciona Merleau-Ponty antes de la pregunta, ¿de dónde proviene aquello que se resiste a la reflexión?, que pone en relieve Levinas en *Humanismo del otro hombre*, que hemos mencionado a lo largo de este trabajo. Con ello, vemos que a Merleau-Ponty le está preocupando el ámbito de la "experiencia originaria", inclusive más allá de aquella, experiencia, que es el resultado de la reducción eidética de la conciencia.

---

[435] http://psicopsi.com/ENCUENTRO-EN-ROYAUMONT-EL-DEBATE-ENTRE-JEAN-PIAGET-NOAM-CHOMSKY, visitada el día 5 de agosto del 2011.

[436] Guillermo Maci Coord., *Cahiers de Royaumont. Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*, *Op. cit.*, p. 143.

Es decir, le interesa destacar una experiencia más sensible, consideramos nosotros, una experiencia de y desde la alteridad. Le preocupa esa "resistencia" a la que considera como una «adversidad» que no debemos dejar pasar desapercibida, sino que es necesario dar cuenta de su ser, su sentido y su valor puesto que es el índice de una experiencia que no es la experiencia de la conciencia reducida en sentido husserliano.

En ese sentido, vemos que Merleau-Ponty supera a Husserl, porque para Husserl ir a las cosas mismas es ir a la cosa en sí, por supuesto fenomenológicamente y no kantianamente hablando, a través de un proceso intelectivo del pensamiento (la reducción), es decir, es ir a la cosa tal como es en su "esencia eidética". Pero, precisamente —consideramos por nuestra parte—, por tratar de llegar a la esencia de las cosas desde la intencionalidad de la conciencia, termina infiriendo las esencias de los movimientos de la conciencia en sí y no los de las cosas mismas, aunque parta de las cosas tal como aparecen a la conciencia en actitud fenomenológica.

En cambio, Merleau-Ponty se orienta sí desde la intencionalidad de la conciencia, pero desde la intencionalidad de la conciencia encarnada, intencionalidad operante, que está en contacto íntimo con las cosas del mundo y él no trata de reducir el aparecer de las cosas y su sentido a "esencias eidéticas", sino, que las deja por así decirlo, como "esencias carnales", o "ideas perceptivas", es decir, a ideas no puras, sino mezcladas con el *sentido* silencioso de las cosas mismas. Este es un punto en cual consideramos que Merleau-Ponty escucha el sentido trascendental del propio mundo, aunque lo haga desde la centralidad y ahondamiento de la conciencia encarnada.

Consideramos que la superación de Husserl por Merleau-Ponty, se debe a que el filósofo francés se enfoca más en la intencionalidad práctica —de la que el mismo Husserl exponía sus detalles[437] pero que no la siguió hasta sus últimas consecuencias— que se apoya más en las "síntesis pasivas" que en las "síntesis activas" de la conciencia, de las que Merleau-Ponty subrayará el aspecto de que son síntesis del *propio cuerpo*[438].

[437] *Cfr.* Husserl, *Ideas I*, *Op. cit.*
[438] *Cfr*. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, *Op. cit.*

Merleau-Ponty asume la reducción fenomenológica, al igual que Husserl —claro con otros matices— como el camino para regresar a las cosas mismas, a las esencias de las cosas; pero mientras que Husserl se aleja del mundo fenoménico hacia una dimensión reflexiva de la conciencia, Merleau-Ponty se acerca al mundo fenoménico, al mundo de lo vivido, sin alejarse de la reflexión sino practicándole una operación dinámica y dialéctica, interviniéndola, haciéndole una operación de corazón abierto, a través de las síntesis del propio cuerpo, convirtiéndola en sobre-reflexión. Lo que posibilita poner en claro que "la esencia de las cosas" está en la relación que se guarda entre su "aparecer" (su propia mostración) y la captación racional-lateral (pre-reflexiva) de la conciencia encarnada, y no en un proceso intelectivo de la conciencia (en su momento reflexivo) frente a la cosa intuida o percibida; aunque, cabe señalar que el mundo de lo pre-reflexivo, no llega a ser un mundo paralelo a la reflexión y más allá de lo que aparece ante la conciencia encarnada, en un trasfondo trascendental material o espiritual, sino que se sitúa en el propio mundo de la percepción donde es posible la reflexión y la sobre-reflexión.

Merleau-Ponty nos inspira a quitarnos el velo de la "representación metafísica", de una manera más moderada que Husserl, respecto de la centralización en la reflexión de la conciencia, para regresarnos al mundo de la percepción, para comenzar a ver las cosas en su ser sensible, en su estado naciente de aparición y de sentido, en su composición holística, estructural y sistemática, que implica su relación con las demás existencias, a través de un pensamiento con base en el contenido de la percepción de la alteridad del mundo y de los otros y no desde la identidad de la conciencia, anotamos por nuestra cuenta. Aspecto que hemos desarrollado en otra parte[439] y que será unos de los puntos de contacto en su diálogo sugerido con Levinas. Aunque se agregarán algunos detalles sobre todo en relación a la alteridad como el movimiento naciente del sentido, de las formaciones de sentido originarias, antes de llegar a convertirse en configuraciones de sentido constituidas.

En este tenor, Merleau-Ponty, en su intervención en Royaumont considera valiosa la tónica de la investigación fenomenológica de Husserl, pero deja entrever que es

[439] Emmanuel Ferreira, "Merleau-Ponty: filósofo de la alteridad", en *loc. cit.*

necesario ir más allá de él. Merleau-Ponty recupera de Husserl el aporte que realiza en relación con la tensión entre la actitud natural y la actitud fenomenológica (siendo esta última en la que se realiza la reducción eidética y en ella se apunta hacia el acto de llevar a la expresión el sentido de la resistencia de las cosas mismas).

Ante este escenario, —que es el mismo que está pisando Lévinas en su crítica al filósofo de la corporeidad—, vemos que el tema central que está abordando Merleau-Ponty en su intervención en Royaumont, es el tema del pensar radical y de la significación esencial, es el problema de ¿cómo llegar a pensar el ser de las cosas mismas sin reducir su esencia a una idea?, y el de ¿cómo llevar a la expresión el sentido silencioso de las cosas mismas, sin traicionar su propio sentido? Teniendo de ventaja, más que de desventaja, que el ser de las cosas se nos resiste, y, siendo dicha resistencia, creemos nosotros, su primer hablar cuando de comunicar su propio sentido desde su alteridad se trata. Este es unos de los grandes problemas que abarca una reflexión acerca del proceso del pensamiento fenomenológico radical, a saber, ese que llega a la esencia de las cosas y que corresponde al ámbito de lo pre-reflexivo, ante-predicativo y pre-objetivo.

Ante tal problema, Merleau-Ponty, encuentra que el camino que lleva hacia dicho pensamiento, o por el cual camina el propio pensamiento para ser originario, es el que se construye en la tensión entre el silencio y las palabras, (ámbito del lenguaje y de los signos, pero también del pensamiento y del mundo) entre la intelección y la sensibilidad, entre la inteligencia y la experiencia, entre lo sensible y lo inteligible (ahí en la zona de tensión entre el ámbito de la aparición y de la captación de sentido de la conciencia encarnada, desde las síntesis pasivas de la conciencia, que son las síntesis del cuerpo vivido; zona que el filósofo español Luis Álvarez Falcón trabaja como una especie de "zona de penumbra" en la que se tocan limítrofemente la sombra de la subjetividad, la génesis del sentido y el horizontes de la aparición[440], pero a diferencia de Merleau-Ponty, Luis Álvarez la trabaja sobreponiendo el régimen de la *Phantasia* al de la percepción, como la

[440] Luis Álvarez Falcón, "La sombra de la subjetividad: el horizonte de la aparición y la génesis del sentido", en *Merleau-Ponty viviente*, *Op. cit.*, pp. 153-177.

forma correcta de construir una «estética trascendental» en el sentido que se lo planteaba el padre de la fenomenología.

En este tenor, la ponencia de Merleau-Ponty presentada en el Coloquio Internacional de Fenomenología en Bruselas, en 1951, intitulada "Sobre la fenomenología del lenguaje"[441], es de gran importancia para articular una posible respuesta a la critica que le lanza Levinas al filósofo francés, puesto que en ésta se trata la importancia del lenguaje en relación con *lo que se resiste a ser puesto en palabras y en conceptos*, es decir lo vivido de las cosas mismas, esto, en el marco trazado por el pensamiento fenomenológico de su maestro Husserl.

Además nos permite construir un puente con otras investigaciones valiosas de Husserl al respecto del tema en tratamiento, por ejemplo, el problema de la génesis del sentido en *El origen de la geometría* del que Merleau-Ponty hace una reflexión interesante en el curso de 1959-1960 en el Collège de France, "Husserl en los límites de la fenomenología. Traducción y comentario de textos de su última filosofía", a la que podemos dar un enfoque más nítido en la reconstrucción que hace Frank Robert de las notas del curso de Merleau-Ponty sobre el origen de la geometría de Husserl, que se publicaron como las *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*[442], al igual que desde las otras investigaciones realizadas por otros fenomenólogos contemporáneos destacados y publicadas en ese mismo texto que fue dirigido por Renaud Barbaras, y que son las memorias del Coloquio internacional "Merleau-Ponty: las figuras de lo sensible" organizado por la Sorbonne de Paris (Paris IV) los días 11 y 12 de octubre de 1995.

2.2.2.2. Acerca de la conferencia "Sobre la fenomenología del lenguaje" de Merleau-Ponty

[441] Merleau-Ponty, "Sobre la fenomenología del lenguaje", en *Signos, Op. cit.*, pp. 99-116. (Ponencia presentada en el primer Coloquio Internacional de Fenomenología, Bruselas, 1951.)

[442] Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty,* Dir. Renaud Barbaras, Presses Universitaires de France, Paris, 1998.

a) Introducción

En esta conferencia Merleau-Ponty muestra, a través de la reflexión sobre el lenguaje en Husserl, cómo la resistencia de lo irreflexivo no se da sólo en los procesos de la percepción, sino que también en los del lenguaje —sin dejar de tener presente que la percepción misma está estructurada como lenguaje—. Merleau-Ponty nos muestra que aquello que se resiste a la percepción también se resiste a ser significado, y se desliza entre las significaciones en la modalidad de "sentido viviente". Y en esa misma dimensión, la del espacio entre los signos, en donde el sentido prende como prende el fuego, nos devuelve hacia el *sentido vivido de lo irreflejo mismo*. Es decir, nos muestra de manera fenoménica cómo opera a través del lenguaje el sentido de las cosas mismas.

El paso del sentido de las cosas mismas a la expresión lingüística de su propio sentido se realiza mediante una conversión. Esa *conversión* se logra bajo la formalidad del "estilo". El "estilo" es el que hace posible que el sentido, tendido hacia nuestra subjetividad, articule pensamientos apalabrados e inclinado hacia las cosas mismas y nos muestre el "pensamiento silencioso" de las cosas mismas, por supuesto, atestiguado por la conciencia de la percepción y articulado en la dialéctica de lo que da la cosa de sí y lo que pone la conciencia de suyo, en el ámbito de la corporeidad.

En estas conferencias Merleau-Ponty nos muestra como el "estilo" es lo que le permite a la reflexión comprender el sentido de la resistencia de lo irreflejo, el sentido de la resistencia de lo sensible, el sentido de las cosas mismas. Es por el estilo que es posible llevar a las cosas mismas a la expresión de su propio sentido. Con ello, vemos que Merleau-Ponty ya daba cuenta de la "adversidad sin nombre" de la que hablaría en el Coloquio de Royaumont de 1957. Sobre todo en lo relacionado a la "expresividad" de esa adversidad, ya que el "estilo" nos permite atestiguar una "finalidad universal" que proviene de la resistencia de las cosas mismas, de lo irreflejo, esto es un sentido trascendental proveniente de la mencionada "adversidad sin nombre" y articulado desde los enredos de ella. Que en el caso de Merleau-Ponty es una unidad expuesta en el seno de la contingencia del mundo, una idealidad introducida en la "historicidad", una

"historicidad fundamental", que se expresa como sentido desde la misma lógica carnal del mundo.

Merleau-Ponty sostiene que la finalidad no es sino lo que Heidegger se refería en términos de lo siguiente: "[…] el temblor de una unidad expuesta en la contingencia y que se recrea infatigablemente."[443] Podemos notar que es una *espontaneidad* no reflexionada ni reflexiva sino irreflexiva, que no se agota. Este es otro aspecto de la adversidad de la que da cuenta la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión. Es precisamente lo que *se le resiste al pensamiento a ser aprendido y proviene del mundo de lo irreflejo*. Podemos ver ya, en esto, la direccionalidad de una posible respuesta de Merleau-Ponty a Levinas. Sostiene, nuestro filósofo, que dicha finalidad es a lo que se refería Sartre cuando decíamos que estamos "condenados a la libertad". Por lo que hacemos énfasis en que dicha "espontaneidad irrefleja" es la expresión del Ser que se da entre los seres vivientes del mundo sensible y que los penetra al grado de engancharlos a la corriente o flujo de tal espontaneidad, mostrándoles en ese movimiento su sentido originario que, por supuesto, no es la pura alteridad de lo irreflejo, pero tampoco es ya un compuesto que ha perdido su esencialidad, sino que es una espontaneidad esencial entrelazada, compuesta del sentido del mundo mismo y la comprensión y significación que el hombre le da, en estrecha relación. Es la "intencionalidad operante", concepto que desarrolla en la *Fenomenología de la percepción*[444], que es una intencionalidad práctica o latente, en la que la identidad del pensamiento humano se comunica con la contingencia de la alteridad del mundo, por el sólo hecho de estar en el mundo y en el cuerpo, con lo que el pensamiento deja de ser pura identidad ahí cerrada y se convierte en una "identidad alterativa", mezclada con la alteridad del Ser.[445] En eso consiste la unidad del Ser captada por la conciencia de la percepción.

---

[443] Merleau-Ponty, *Signos*, p. 116.
[444] Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, *Op. cit.*
[445] Sobre este punto, puede verse "La razón alterada", de Mario Teodoro Ramírez en *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro,* México, Siglo XXI/UMSNH, 2011, pp. 181-186. En el que Ramírez piensa merleaupontianamente la dialéctica del pensamiento y la otredad o la racional y la alteridad desde la filosofía del filósofo mexicano Luis Villoro. Proponiendo una racionalidad hermenéutica.

Más aún, y con ello establecemos un puente entre la reflexión de Merleau-Ponty y la reflexión de Levinas en "La significación y el sentido", para Merleau-Ponty la unidad del Ser —en Levinas esta unidad es la significación pre-originaria más allá de la dialéctica ser y no-ser, a temporal y a-histórica, que sin embargo se sumerge en la temporalidad pero no se corrompe sino que permanece pura y sin mancha, significación que sin embargo no es sustancia sino que se da en la relación humana, significación que es el "infinito"— que es, estamos viendo, la finalidad del Ser, se expresa en el mundo sensible a la manera de un "temblor de una unidad" que se "expone" en la contingencia de dicho mundo. No es una vibración sutil, excelsa y fina del mundo de las esencias, de las ideas, de lo celeste, del infinito, sino que es el *trémulo del Ser en el mundo*, la *vibración estrepitosa de la expresión viscosa del Ser*. Y eso lo dice Merleau-Ponty, como veíamos, a partir de Heidegger.

Para Merleau-Ponty el lenguaje es viviente por sí mismo, no depende ni del pensamiento ni de la percepción, pero está intimado y entrelazado con ellos. El lenguaje es muy evidente en la subjetividad humana, sobre todo la dialéctica acto del habla y sistema del lenguaje, pero Merleau-Ponty le concede a las cosas el suyo propio: un lenguaje silencioso, porque considera al lenguaje como una modalidad o una *astucia* del "acontecimiento" mismo, del existir; lo concibe como un modo del ser-en-el-mundo.

Cabe mencionar que para Merleau-Ponty el "estilo" transmite el ser de algo, sin necesidad de representárnoslo. He ahí la clave para traducir el lenguaje esencial del Ser que, de igual forma, muestra el ser esencial del lenguaje. Podemos notar desde ahora, que el "estilo" es el modo en el que se configura la significación originaria del Ser, superando así el modo de la representación que entorpece al entendimiento humano cuando quiere comprender el movimiento del Ser mismo o al Ser en su lenguaje. O lo que es lo mismo, el "estilo" es lo que le permite a la reflexión comprender el sentido de la resistencia de lo irreflejo, el sentido de la resistencia de lo sensible.

Sostenemos, que el "estilo" es la clave hermenéutica que nos permite, por la vía reflexiva —que en Merleau-Ponty es una dialéctica entre la pre-reflexión y reflexión en la que se obtiene una "sobre-reflexión", como quiasmo entre las anteriores, mas no como síntesis positiva—comprender el sentido de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión.

De tal forma que Merleau-Ponty sostiene que lo que aporta la fenomenología del lenguaje, en el marco de lo que veníamos exponiendo de la conferencia "Sobre la fenomenología del lenguaje", es una nueva concepción del ser del lenguaje. Y con ello, encontramos una nueva concepción de la relación entre el lenguaje, el pensamiento y el mundo. Vemos al "estilo" como clave hermenéutica para interpretar el sentido de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión.

b) El lugar del lenguaje en la fenomenología para Merleau-Ponty

En la conferencia de 1951 Merleau-Ponty nos recuerda que Husserl tomaba como secundario el tema del lenguaje, debido a que no lo consideraba perteneciente a la filosofía primera, a diferencia de los otros temas como el del conocimiento o la percepción. Merleau-Ponty sostiene que Husserl coloca el lenguaje en posición lateral, pero que lo poco que dice de éste es muy valioso porque es original y enigmático.

Para Merleau-Ponty, en cambio, el lenguaje no es ni objeto "dado" por la conciencia, ni es el ropaje del pensamiento, sino que es algo *viviente por sí mismo,* que en su ser emite tanto *la claridad propia del habla* como *la fecundidad de su expresión*; ahí en su *estado naciente del habla* misma, ahí en *su estar siendo presente cada vez,* siendo acontecimiento, sí, pero ese que se rehace cada vez en la lengua del sujeto que lo habla y no aquel que se instaura en la repetición y constitución que se establece en las revisiones de la historia del lenguaje en las que es analizado como un "hecho realizado".

Merleau-Ponty ve en el tema del lenguaje un elemento clave, irremplazable, para cuestionar a la fenomenología, y para poder seguir el movimiento de la reflexión de Husserl, sin que ese camino implique, únicamente, una repetición de su pensamiento, sino una creación basada en las "síntesis del propio cuerpo".

Merleau-Ponty hace referencia a Saussure en la distinción entre el lenguaje y la lengua y su irreconciliable relación. Pero critica, precisamente, el carácter irreconciliable entre uno y otra. Es decir, entre el lenguaje que es objeto del pensamiento, el sistema del

lenguaje, y el lenguaje como propio del sujeto que habla. O bien, a la diferencia definitiva entre una lingüística sincrónica de la palabra y una lingüística diacrónica de la lengua a la que Saussure apela.

Así, Merleau-Ponty, hace notar que la fenomenología establecería un puente entre el lenguaje y el habla, mejor dicho, instituiría una *dialéctica comunicante* entre ambos polos. Sostiene el fenomenólogo francés: "(e)l punto de vista 'subjetivo' engloba el punto de vista 'objetivo; la sincronía encierra la diacronía."[446] Es notable aquí su propuesta de una dialéctica quiasmática.

Nuestro pensador sostiene que Saussure se equivoca en cuanto a la dualidad irreconciliable entre la lengua y el habla. Para Merleau-Ponty hay una mediación, podemos decir, hay un quiasmo entre la lengua y el habla, aún más, que la fenomenología junta a las dos dimensiones: en el acto de la lengua se ejercita, y al hacerlo, mueve a todo el sistema universal objetivo del lenguaje. Es decir, en lo particular se efectúa lo universal y viceversa. Merleau-Ponty sostiene que si el lenguaje es sistema en su modo objetivo, también tiene que serlo en su nacimiento, en su surgir fenomenológico, pero con una *lógica encarnada* en las raíces de los sensible y no sólo con una lógica gramatical. Lingüísticamente hablando recurre al esquema sub-lingüístico de Gustave Guillaume, sucesor de Saussure, para poner un ejemplo de los avances en el sentido de los planteamientos no dicotómicos de la lingüística.

Fenomenológicamente hablando Merleau-Ponty considera que hay ciertas fisuras en el sistema lingüístico que dan cabida al "acontecimiento en bruto del lenguaje" en la actualización de los actos de habla de un sujeto. Y que el ejercicio de la lengua deja cierta espacialidad para que pueda pensarse en el lenguaje como un sistema sincrónico. Es decir, el habla, a través del tiempo, tiene cierta "espacialidad" y "diferencia", mismas, que le permiten engranarse o sumarse al sistema del lenguaje, donde se tiene la idea del lenguaje no como aquel que acontece en el tiempo vivido, sino como aquel que se va constituyendo sistemáticamente a través de la tradición. Gracias a este acto puede el habla analizarse objetivamente, sin cambio ni alteración. Pero de igual forma, el lenguaje

[446] Merleau Ponty, "El fenómeno del lenguaje", en *Signos, Op. cit.,* p. 103.

en tanto que sistema, consiente, tiene, alberga cierta porosidad con la que da cabida a posibles cambios en su sistema, mismos que, por supuesto, dependen del habla.

Ante eso Merleau-Ponty se percata que ha adquirido una doble tarea. Por un lado, encontrar "un sentido constante y permanente en el devenir del lenguaje" que concibe, hipotéticamente, desde un principio, como "equilibrio en movimiento". Éste es como una "lógica obstinada" en el devenir del lenguaje que cruza, o se entrelaza, en los efectos del desgaste de la lengua misma. Y por el otro lado, es necesario ubicar los cambios, evidentes o latentes, que hacen que el sistema sincrónico del lenguaje se renueve y provoque que dicho sistema no esté hecho de significados absolutamente unívocos, constatados por una consciencia transparente, trascendental, pura. Así, Merleau-Ponty concebirá al lenguaje como un "conjunto de gestos lingüísticos convergentes", los cuales son portadores tanto de un significado de cambio, equivalencia o traducción, como de un valor de uso.

De esta manera, la universalidad de dicho complejo de gestos lingüísticos, convergentes, no será alcanzada por la fusión o síntesis de ambas lados, el sincrónico y el diacrónico, sino por un "paso oblicuo", por un movimiento no vertical ni horizontal, ni paralelo ni perpendicular, sino por un movimiento azaroso y contingente, no equivalente; que se establece más por una modalidad de "estilo", de uso y ejercicio del lenguaje universal, más desde la particularidad de la subjetividad, que desde la objetividad y universalidad del lenguaje. Es decir, en dicha "universalidad encarnada" podríamos decir, lo necesario del pasado lingüístico invade a la contingencia del presente, y el "todavía no" del futuro penetra a lo "ya sido" de la historia que ha sido captado objetivamente, e instituido a manera de tradición.

Con ello vemos, ya en el ámbito del lenguaje, que para Merleau-Ponty el Ser está entre los signos. Los signos son la parte visible del Ser, y con esto no queremos decir que los signos expresen tal como el Ser es, no se trata de una traducción, sino que en el "ardor de los signos", en el «lenguaje hablante», es que se puede percibir el sentido del Ser, que es un "sentido viviente" ya no puramente significante (que siempre guarda una atmósfera artificial respecto de la naturalidad del ser o, un halo de muerte respecto de la vida del Ser). Muéstrese así, en Merleau-Ponty el lenguaje entrelazado con el movimiento del

mundo de la percepción, con el "estilo", con la lógica y las formas vivientes del ámbito de lo fenoménico perceptual, con la lógica de la carne que es sentido del mundo de lo "irreflejo", ya entrelazado con la "materialidad fluida" del mundo sensible vivido y el mundo se los signos.

En este tenor, el filósofo francés nos enseña que el aprendizaje de una lengua no consiste en la aprensión de la suma de los significados morfológicos, sintácticos y léxicos, sino en el aprendizaje del "estilo" especial de la lengua, el cual, se aprende sin necesidad de representárnoslo, sin tener que aprender las reglas gramaticales, semánticas y sintácticas. Así vemos con Merleau-Ponty que lo que enseña, o lo que muestra, la fenomenología es un "significado lenguajero de lenguaje", propio del uso y práctica del lenguaje, una significación que brota del lenguaje mismo, del "lenguaje viviente", expresado en el "lenguaje hablante" y resguardado por el lenguaje hablado (ese lenguaje al que nosotros nos hemos referido como el conjunto de significantes muertos, es decir, esos significantes ya instituidos y encapsulado en un sistema).

Ese *significado lenguajero* expresa la lógica encarnada del ser del lenguaje. Éste es la mediación entre la intención aún muda, el silencio, y las palabras, la cual expresa visiblemente, inclusive, el pensamiento. En ese entrelazo pareciera que el pensamiento surge de las palabras y no que las palabras surgen del pensamiento. Para Merleau-Ponty, esos "signos vivos" del "lenguaje hablante" tienen un sentido inmanente que no depende del "pienso" de la conciencia, sino del "puedo" del cuerpo. Lo que está mostrando, Merleau-Ponty es la intencionalidad corporal del lenguaje. Ese es su majestuoso aporte. Lo que nos enseña es esa fuerza del lenguaje mismo, esa significación propia del "lenguaje hablante" que es una mediación entre el silencio y la palabra, inclusive entre el lenguaje y el pensamiento, aún más entre el pensamiento y el mundo.

Sostiene Merleau-Ponty:

> Yo tengo una conciencia rigurosa del alcance de mis gestos o de la espacialidad de mi cuerpo que me permite mantener relaciones con el mundo sin representarme temáticamente los objetos que voy a aprender o las relaciones de dimensión entre mi

> cuerpo y los caminos que me ofrece el mundo. A condición que no reflexione expresamente sobre él, la conciencia que yo tengo de mi cuerpo es inmediatamente significativa de un determinado paisaje a mi alrededor, la que tengo con los dedos de un determinado estilo fibroso o granoso del objeto. Del mismo modo la palabra, la que yo prefiero o la que oigo, está preñada de un significado que es legible en la textura misma del gesto lingüístico, hasta el punto de que una vacilación, una alteración de la voz, la elección de una determinada sintaxis basta para modificarlo, y sin embargo nunca está contenido en aquél, ya que toda expresión se me aparece siempre como una huella, ya que ninguna idea me es dada sino en transparencia, y ya que todo esfuerzo para cerrar nuestra mano sobre el pensamiento que mora en la palabra no deja entre mis dedos más que un poco de material verbal.[447]

En esta cita algo importante, antes de continuar, y con el objetivo de dar más elementos para comparar la propuesta del lenguaje de Merleau-Ponty y relacionarla con el problema de la resistencia de lo irreflejo que recupera Levinas, es que él considera que el significado se expresa entre los significantes, pero nunca se reduce a uno de ellos, sino que se da entre ellos y, que de éste, por más que se esfuerce la intelección semiótica del hombre, tan sólo se puede capturar el sentido del significado como en un especie de "huella", como estela o rastro de lo diferido o de aquello a lo que sólo se puede aludir de manera diferida.

En este punto, la descripción del movimiento fenomenológico del entrelazo entre lenguaje, pensamiento y mundo, es parecido a la propuesta de Levinas, sobre todo en el aspecto de la "huella". Sin embargo, como ya decíamos, la diferencia es que para Levinas el sentido de la significación fundamental, que es una trascendencia absoluta del mundo de lo inteligible, no es una presencia y la "huella" no indica a algo más, sino que en ella misma va el sentido trascendental. Y fundamentalmente la "huella" en la filosofía de Levinas se da en la proximidad del otro y no en el ámbito del lenguaje.

Así, mientras que para Merleau-Ponty el sentido esencial de ese significado fundamental, del sentido esencial del ser, no sólo se expresa en la proximidad del otro y,

[447] Merleau-Ponty, "El fenómeno del lenguaje", en "Sobre la fenomenología del lenguaje", en *Op. cit.,* pp. 106-107.

sino que se expresa de muchas maneras, como en el caso de Aristóteles cuando dice que el ser se dice de muchas maneras. Además, para Merleau-Ponty el sentido del significado fundamental es de este mundo terrenal, proviene estando ya en la «contingencia» de este mundo desfalleciente, además de que está siempre, aunque en cada momento "siendo", entre los significantes, entre las palabras, entre los signos, mas no fuera de ellos. Es decir, la existencia ante la conciencia encarnada está estructurada como lenguaje en tanto expresión y sentido, o bien la expresión y el sentido del lenguaje guardan entre sus fórmulas la consistencia del Ser. Desde el terreno del lenguaje, yendo un poquito más de un simple análisis gramatical, pero valorándolo, nos muestra Merleau-Ponty la parte simbólica-emotiva del lenguaje en la que se desliza el Ser. Y, desde el ámbito ontológico, yendo un poco más allá de una reflexión de las esencias y modos del Ser, no pone a la vista la estructura lenguájica del Ser.

Entonces, vamos viendo que el hecho de que Merleau-Ponty ponga en relieve la intencionalidad del lenguaje o *la dimensión viva de la significación lenguajera del propio lenguaje*, a la que hacen referencia de manera diferida los elementos de la cadena verbal, no significa que menosprecie el poder propio de los significantes y de las significaciones. La cadena de significantes expresa un significado, que es variable según pequeños detalles de la sintaxis o de expresión verbal, que se puede leer en la estructura y textura de los signos lingüísticos aunque no esté contenida ni retenida en ellos. Merleau-Ponty señala que toda expresión se me aparece como "huella", es decir, como indicio de aquello que está significando, de eso que sólo se puede nombrar de manera diferida.

También, es importante hacer notar la relación del lenguaje con el pensamiento, en este punto, retomando un fragmento de la cita que antecede a ésta, en la que es reveladora la frase de que si queremos agarrar con la mano al pensamiento que habita en las palabras, en tanto que sentido, se nos escurre entre los dedos, y lo que nos queda es el polvo de la materia verbal. Con lo que vemos, que el pensamiento, en la teoría filosófica de Merleau-Ponty, no está fuera del lenguaje, sino que está entre las palabras, más exactamente en la *diferencia entre los signos*. El pensamiento habita entre las palabras, pero además vive entre los silencios que viven entre las palabras y entre los silencios de

las cosas mismas, ahí en la intencionalidad muda de las cosas del mundo y de los sujetos que se relacionan en él, en la que nosotros vemos una "dinámica viva", una lógica de la propia corporalidad, esa que se teje entre el "mundo interfáctico" y el "mundo de la intersubjetividad", esa lógica a la que Merleau-Ponty se refiere como "lógica encarnada", la cual no es absoluta del mundo de la viscosidad entre las cosas, sino que pervive entre los signos, pervive entre los signos que son siempre, podemos decir, *huellas de la alteridad del ser* que se expresa en, y desde, el "mundo de lo vivido".

Ahora bien, profundizando un poco más en la relación entre el ámbito de lo significante y lo significado, veamos lo que sostiene Merleau-Ponty:

> Mi enfoque corporal de los objetos que me rodea está implícito, y no supone ninguna tematización, ninguna "representación", de mi cuerpo ni del medio. El significado anima la palabra como el mundo anima mi cuerpo: por una secreta presencia que despierta mis intenciones sin desplegarse ante ellas.[448]

Podemos ver que Merleau-Ponty sostiene que el significado anima al significante. La sedimentación consiste en el acto de la configuración de lo invisible, intangible, y no material a través del sentido de la significación lenguajera, del lenguaje, que por una especie de astucia, dice él, se convierte en una "estructura significante". Con ello, vamos viendo que la "significación originaria", además de ser una idealidad que se desplaza y se desliza en el mundo sensible —y que es la adversidad del lenguaje objetivo—, también pervive entre la propia textura de los significantes gramaticales, aún se sostiene como un enlace entre intervalos en el mundo representacional sin reducirse obviamente a este último campo. Parece que esa "intencionalidad latente" atraviesa varios mundos, varias dimensiones, muchos terrenos y está entrelazada viscosamente con todos y, sin embargo, no pertenece, no es propiedad de ninguno, es la «espontaneidad del Ser» mismo encarnado en el mundo, instalado en él, pero transitando con todo y cuerpo, ya no más como un espíritu (ya sea errante o sedentario); ya no más "idealidades transparentes" ante un sujeto puro del conocimiento, ahora el Ser (que es la expresión viscosa de los estilos en el mundo) está, aparece, encarnado entre nosotros los seres vivientes del

[448] *Idem*.

mundo, inyectando, y siendo, sentido aún entre los significantes. Ese sentido de la significación originaria y de la intencionalidad latente se deja constatar en la resistencia que opone el mundo sensible a la caza del pensamiento reflexivo. Ese sentido fundamental se resiste a ser encapsulado en un significante pero habita entre ellos.

Merleau-Ponty pone en evidencia la imposibilidad que tienen las palabras de llevarnos hacia las cosas mismas. Pero hace notar ese "enlace especial", ese entrecruzamiento entre las palabras y las cosas que se muestra en el acto de la expresión, en la que se da una superación, donde lo significado supera al significante, pero no por defecto del significante, sino porque el significante tiene el poder, o la virtud, de hacer posible tal superación, tal deslizamiento y traslado hacia el ámbito de lo significado. Así la palabra es la sedimentación de lo significado, es el producto del sentido viviente silencioso que por una especie de astucia, dice Merleau-Ponty, logra su conversión. Es decir, el significante es el otro lado de lo significado, son las dos caras del ser del lenguaje que se mantienen comunicadas. Y ese es el modo en que nuestra corporeidad se posiciona el leguaje mismo. Así es como "lo significado" se instala en mí, en mi cuerpo y como lo significante lo hace visible y lo aclara.

Ahora bien, el acto de la expresión no consiste para Merleau-Ponty en la simple formulación, fonación o conversión de lo significado al significante; expresar fenomenológicamente consiste en que la intención significativa, que es aún el mudo deseo de la subjetividad, se torne significante, y con esa formación, suscite un nuevo significado nunca antes pensado (eso es lo que podemos llamar, porque no, una «significación enseñante», que es sin duda la "significación originaria" en Merleau-Ponty, la cual se conforma gracias al entrelazo de la intencionalidad operante de la conciencia y de la intencionalidad del Ser). La significación enseñante hace pensar lo impensado, y esto es sólo un asunto de expresión.

Señala Merleau Ponty: "Yo expreso cuando, utilizando todos esos instrumentos ya parlantes, les hago decir algo que no han dicho nunca."[449] Es decir, la expresión es el paso del "lenguaje hablado" al "lenguaje hablante", por virtud de la composición o

[449] *Ibid.,* p. 108.

descomposición del lenguaje hablado o del lenguaje ya instituido. Se puede decir, colegimos, que es cuando se da el movimiento en el que le brota el pensamiento a las palabras, pero que no es exclusivo de éstas, sino que, si se quiere considerar, ya venía como "deseo mudo", como "significación viscosa", o como "intención significativa" desde la corporeidad del mundo vivido, desde el silencio del mundo de lo "irreflejo".

2.2.2.3. Conclusión

Es en este escenario, consideramos, donde podemos comprender lo que es la «espontaneidad inagotable» de la alteridad del Ser, que es la «adversidad sin nombre» de la que hablaría Merleau-Ponty en el Coloquio de Royaumont en 1957, que es la significación originaria o la historicidad fundamental, misma que no es absoluta, sino relativa a la conciencia de la percepción o que es absoluta en el sentido de que es la capa en la que todos los seres vivientes están enlazados.

Así vamos sintiendo y pensando que para Merleau-Ponty las consecuencias de la palabra influyen en campos que rebasan su terreno propio, su materialidad sígnica, su estructura representativa. La palabra traspasa hacia el ámbito del pensamiento puesto que sirve para aclarar la nebulosa de las ideas, hasta el punto de que sólo se puede decir que se comprende o que se sabe una idea cuando somos capaces de entonar discursos, con sentido coherente, en torno a ella. Se puede decir que se sabe una idea no porque se tenga la visión cara a cara con la idea, sino porque ya se ha asumido un estilo de comportamiento en diferentes sentidos respecto de esa idea. De ahí podemos colegir que para Merleau-Ponty el conocimiento del mundo, las cosas, los otros, las ideas, etc., no se da en el encuentro "cara a cara", como lo piensa Levinas, sino que es en el "estilo" que asume, corporalmente, y desde el ámbito del ser en el mundo, la corporeidad respecto de ese algo.

Es decir, no se sabe algo con el simple y maravilloso encuentro cara a cara con la alteridad de un algo o de un alguien, sino que se sabe algo cuando ya se ha procesado,

asumido e instalado en el propio cuerpo y, cuando se expresa a través de significantes y formas culturales con textura y cuerpo propio eso ya comprendido.[450] Es decir, nos podemos percatar de que para Merleau-Ponty es en la percepción del "estilo" —que implica cierto comportamiento y cierto modo de expresión— de alguien o de algo en donde se muestra su ser y no en el encuentro desnudo cara-a-cara de dos seres en los que se destaca una dimensión ética, como en el caso de Levinas.

Así podemos ver que ya en esta conferencia de 1951 Merleau-Ponty realizaba consideraciones importantes en cuanto al problema de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión, las cuales implicaban por supuesto cuestiones del ámbito del lenguaje, pero también otros problemas fundamentales como el sentido, la verdad, la adversidad o la alteridad, la historicidad, la temporalidad, la percepción del mundo y de los otros, el pensamiento la fenomenología y la filosofía misma a través de los cuales ya nos iba dando esbozos de la "adversidad sin nombre" que se muestra en la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión de la que hablaría posteriormente en su intervención en el Coloquio de Royaumont.

2.2.3 La adversidad en los escritos sobre el lenguaje de 1952

Como ya decíamos, para el año de 1952 Merleau-Ponty termina de redactar los ensayos que vendrían a componer *La prosa del mundo*. De los que publicaría de manera separada "El lenguaje indirecto y las voces del silencio", en la revista *Les temps modernes* en el mismo año, posteriormente, publicado en *Signos* en 1960. Veamos ahora ¿cómo aparece del tema de la adversidad en tanto que aquello que se resiste a la reflexión en algunos de los ensayos de este periodo?

En "El lenguaje indirecto y las voces del silencio", un ensayo que dedica a Jean-Paul Sartre en el que Merleau-Ponty somete al lenguaje, que concibe como un arte, a una "reducción al silencio". que consiste en ver el ser del lenguaje con nuestros propios ojos

[450] *Ibid*., p. 109.

antes de que éste nos diga lo que es; consiste en "mirarlo como los sordos miran a los que hablan". Propone interpretar al lenguaje tal como se interpreta al arte de la pintura. Mostrando que hay un lenguaje tácito, silencioso (que es posible apreciar de manera más notable en la escritura literaria y poética). y unas voces del silencio que hablan a su manera (como ocurre en el arte de la pintura), que confluyen en el río del "sentido operante" y en la "expresión creadora". Y, asimismo, en este escenario nos muestra la adversidad del lenguaje a través de aquel «residuo» que queda fuera de la significación, aunque no fuera del lenguaje —ya que para Merleau-Ponty incluso lo vivido de la vida misma está estructurado como lenguaje—, cuando el "sentido operante" hace su transmutación en signos, así como, por medio del «exceso» que emerge en el mundo de lo vivido y se sobre-pone a lo que ya ha sido expresado.

Aquí, además, Merleau-Ponty pone en relieve que lo propio del comportamiento humano es significar, es crear sentido de manera originaria, al modo del acontecimiento en bruto, pero yendo más allá de él. Dicho sentido originario es primordialmente inaugurado por el *cuerpo*, nace en entre él y el mundo, antes de pasar a la expresión en el lenguaje. Y en el orden de la existencialidad, en el orden de los acontecimientos y mundo de la percepción. Propone que el sentido, como núcleo de la expresión, es advenimiento, en el sentido de llegada y apertura de mundos nuevos, mundos culturales.

Merleau-Ponty parte de la idea de Saussure de que los signos no tienen un sentido en sí mismos, sino que funcionan más bien como marcas de separación de las diferencias o variaciones del sentido y, que en ese tenor, la lengua está hecha de diferencias de sentido, sin términos, y que en cambio éstos son generados precisamente por las diferencias de sentido (por lo que los signos son de principio signos diacríticos), formando todo esto en su conjunto el sistema del lenguaje. Sistema cuya unidad no está constituida por suma o yuxtaposición de las partes, sino que es un conjunto in-coordinado en que las diferencias de sentido son las que guardan una unidad, que es de una manera no positiva, como un todo conformado de partes coexistentes, como los elementos de una bóveda que se sostienen uno a otro, como una articulación interna de una función que se completa a su propia manera.

Para llegar a la idea de que la lengua en general es un estilo de expresión y que está articulada esencialmente por un "sentido operante" que hace posible, por su misma inercia, una trasmutación productiva con la que se torna en signos, y no precisamente por el sentido de los significantes o términos como creían algunos lingüistas. Y que ese sentido, que nace como un todo in-coordenado al borde de los signos que son su parte de su mismo movimiento, se encuentra no sólo en el lenguaje sino en toda la historia de la cultura.

Ahí sostendrá Merleau-Ponty que dicho "sentido operante", que subsiste en la cultura ya sea como *obsesión* o *anticipación*, etc., no pasa completo en su conversión a signo positivo sino que siempre queda un «residuo». Es decir, no hay transparencia entre los signos positivos y el "sentido operante" que teje desde dentro a la significación. Aquí vemos que ese "sentido operante" se *resiste* a pasar de una vez por todas y para siempre a la formalidad de las significaciones. Es a este ámbito que dibuja este residuo lo que en este apartado hemos distinguido como la adversidad del lenguaje o, más específicamente, la adversidad de las significaciones que tiene sus nexos precisamente con el "sentido operante", sentido pre-discursivo y pre-simbólico: "[…] siempre queda un residuo […] Hay pues, una opacidad del lenguaje: en ninguna parte cesa para dejar sitio a sentido puro, nunca está limitado sino por más lenguaje y el sentido sólo aparece en él engastado en las palabras."[451]

Vemos que Merleau-Ponty valora ambos lados del lenguaje, tanto su parte invisible, la del "sentido operante", como la visible, la de la arquitectura de los signos y la composición simbólica. Puesto que es por los significantes que podemos ver y escuchar el sentido mudo que habita en la estructura del comportamiento humano y su cultura, en tanto que "sentido operante". Pero los significantes, entre ellos la palabra, no son una cosa separada del movimiento en que se apoya fuertemente el "sentido operante", sino que son «un pliegue en el inmenso tejido del habla» del que también éste forma parte. En este tenor, el "sentido operante" pervive también entre los signos, ahí en la diferencia espacial entre ellos, en la relación lateral de signo a signo.

[451] Merleau-Ponty, "El lenguaje indirecto y las voces del silencio", en *Signos*, *Op. cit*., pp. 52-53.

Merleau-Ponty considera que el sentido se encuentra ya en el orden de las palabras, en el intervalo entre éstas. Con ello aclara que el sentido no es trascendente respecto de las palabras, se encuentra entre ellas (así como entre las demás producciones culturales), pero no en sí en ellas, tampoco es que el sentido sea inmanente a los signos, se encuentra en la articulación entre éstos.

Sin embargo, por nuestra parte sí queremos poner énfasis en el lado opaco y del residuo de la lengua que se resiste a pasar a los significantes y a constituir sentido puro, por ser el punto en el que se puede apreciar la adversidad del lenguaje, que se encuentra de manera pre-significativa pero dentro ya del lenguaje, en la apreciación filosófica de Merleau-Ponty. La adversidad del lenguaje, para nuestro filósofo es como lo "no-dicho" que sin embargo está presente en el habla, en el hablar de alguien.

La opacidad del lenguaje, para el filósofo francés, tiene que ver con esa no-transparencia del lenguaje, con su no referencia a otra cosa que al lenguaje mismo, con su simplemente ser y no estar referido a algo más; pero también con su falta de expresión completa y traducción fiel, en este tenor, "[…] todo lenguaje es indirecto o alusivo, es, si se quiere, silencio."[452]. En dicha opacidad articulada como *sentido* impuro, o sentido engastado, están empotrados tanto las cosas como el pensamiento, mismos que podemos ver perceptivamente en la cadencia de la articulación de las palabras. En este sentido la opacidad es también ambigüedad. Para Merleau-Ponty en esta "estructura viviente del lenguaje", que es de la materialidad del sentido operante, caminan tanto el pensamiento, en el acto de pensar las cosas, como la cosa, siendo percibida por la conciencia encarnada.

En este escenario, el residuo que se resiste a pasar a las significaciones es el *sentido*, en tanto que materialidad viviente intangible articulada entre los signos y las cosas percibidas y nuestro pensamiento. Es residuo que se resiste, pero que pasa a las significaciones, entre éstas la palabra, pero pasa más que por correspondencia obtenida por las definiciones, por el «hueco entre las palabras», es decir, pasa como sentido, pero recordemos que el sentido está precisamente entre las palabras y no en sí en ellas, en la diferencia o espacio entre las significaciones.

[452] *Idem*.

Al respecto, cita Merleau-Ponty a Saussure cuando pone el ejemplo de las diferencias en los idiomas haciendo referencia a que no hay traducción fiel y que sin embargo el sentido pervive en la diferencia de significantes de la diversidad lingüística. El asunto está en el sentido que habita entre los significantes de la frase "el hombre que yo amo". En francés se dice *l'homme que j'aime* pero en inglés, *the man I love*. En éste último falta el relativo "que" pero pone en relieve Merleau-Ponty que en lugar de pasar al lenguaje por una palabra pasa por un «hueco entre las palabras».

En este tenor, el sentido viene a ser más «movimiento» y «esfuerzo» del lenguaje mismo, que definición proveniente de las significaciones. Es un «intento». Movimiento y esfuerzo que por astucia se configura en palabras, siendo la palabra en este sentido y para un lenguaje auténtico, es "huella", "vestigio", o inclusive "gesto" de ese esfuerzo y movimiento del que ya está en acto en el "sentido operante" ante-predicativo. Es más como "la pieza gastada que se me pone en silencio en la mano", palabras de Mallarmé, según refiere Merleau-Ponty, que un signo preestablecido.

Ese carácter de la palabra es el que muestra el modo de ser del lenguaje indirecto en el que los signos llevan la vida de los colores y las formas de las cosas y dicen las cosas de manera oblicua, como lo hacen los escritores literarios y los filósofos. Confluyendo en un mismo río con las voces del silencio que juegan en el arte de la pintura, por ejemplo. El río del sentido operante se resiste a su conversión en lenguaje directo, objetivo y transparente. Todos estos elementos constituyen la palabra verdaderamente expresiva o el "lenguaje hablante" que Merleau-Ponty quiere valorizar.

En este tenor vemos que el objetivo de hacer composiciones del lenguaje sería poner al descubierto, a través de la variedad de articulaciones que constituyen un lenguaje indirecto, los hilos de silencio con los que la palabra está enredada.

Es desde este ensayo que Merleau-Ponty distingue entre el lenguaje hablante y el lenguaje hablado. Aquí el primero está compuesto por el lenguaje indirecto y el segundo por el leguaje directo que son los signos o palabras ya instituidas. El leguaje hablante es el que corresponde al sentido en estado naciente, antes de concretarse en la identidad de una significación ya predeterminada. Dicho sentido, por ende, es lateral y oblicuo. Pero,

como decíamos, éste no se encuentra fuera de las palabras sino que chasquea entre éstas y es por virtud del lenguaje hablante que cabe la posibilidad de generar o crear nuevas significaciones. Es este lenguaje hablante el que está más íntimamente ligado a ese «residuo» del lenguaje operante.

El leguaje hablante es aquel que muestra ante nuestra percepción, a partir del orden de la significación, un «espectáculo irrecusable», tal como ocurre en nuestra percepción fenoménica; "espectáculo" que también las artes han tratado de plasmar como en el caso de la pintura. Para Merleau-Ponty, desde el ámbito de la representación también es posible llegar a las cosas mismas, como pasa en el arte de la pintura en algunas de sus manifestaciones y técnicas por ejemplo en la pintura al óleo donde composición de las texturas y colores nos dan la sensación de ver las cosas tal como se nos dan en nuestra percepción. O, con todos sus componentes, las obras de Cézanne y Klee, entre otros. El lenguaje hablante está entre las representaciones mismas, ya sean pictóricas o lingüísticas.

Por lo que vemos que el lenguaje hablante es aquel que conecta a la significación con la percepción y a la percepción con la significación. Éste pone de manifiesto el quiasmo del leguaje-percepción.

Es en el modo de presentación de las representaciones, en el estilo, en el que, y a través de lo cual, se plasma el "sentido operante". Y ese estilo depende en general de muestra manera de tratar con el ser, pero en particular de las «deformaciones coherentes» que nosotros le hagamos al "sentido operante". La deformación coherente es la que hace el creador, ya sea escritor o pintor, cuando en lo inaccesible pleno de las cosas traza ciertos huecos, surcos, fisuras y fondos, formulaciones, desviaciones, etc., por supuesto con la materialidad de la percepción y la significación y con el estilo propio. Es la formulación inesperada e insospechada de los pliegues del mundo, puesta en una composición representativa, ya sea literaria o pictórica. Es la fórmula en la que es puesta de manera expresiva el sentido mudo del mundo de la percepción a través del estilo del creador.

Para Merleau-Ponty la austeridad o la obsesión de las representaciones ya sean superficies o formas geométricas tienen todavía un aroma de vida, incluso si se trata de una vida vergonzosa o desesperada, es decir, expresan entre su consistencia formal momentos de la experiencia vivida. En el estilo de los trazos y la composición de los elementos de una obra se conserva fresca todavía la materialidad intangible de lo vivido. De igual manera en la articulación y composición de las palabras en una obra de tipo literario.

Y debido a esa extraña adherencia de la materialidad de lo vivido a las formas y representaciones es posible, podemos ver, que las cosas mudas aún lleguen a la expresión de su propio sentido, objetivo que ya planteaba desde la *Fenomenología de la percepció*n. Esa extraña adherencia de la materialidad de lo vivido a las formas de la representación, a través de la composición creativa de las formas, es lo que posibilita también un exceso en la significación en la que se hace notar una expresión diferente misma que nos lleva a un sobre-pasamiento de las definiciones y significados ya establecidos para la inauguración de nuevos sentidos y nuevas constelaciones de significación, como lo tratará con más detenimiento en *La prosa del mundo*. Esa extraña adherencia, articulada en los intervalos variados de las composiciones enunciativas, conserva y nos muestran momentos de la vida muda. Ese es el lenguaje hablante que ya Sartre denominaba "humus significante" y Ponge "espesor semántico". Es el lenguaje que se da en el momento en que, como dirá en *La prosa del mundo* haciendo referencia a Sartre, las palabras arden o prenden como prende el fuego, cuando el sentido camina por sí mismo. Ese "sentido viviente", queremos llamarle, es el que nos une con lo que nosotros vivimos en nuestra experiencia existencial, con lo vivido, cuyo exceso también no soporta y se traslada al lenguaje.

Dicho exceso también es el que nos deja ver la adversidad del lenguaje que en este caso es lo vivido mismo derramándose en el lenguaje. Ésta es la adversidad del lenguaje que notamos en la concepción del lenguaje de Merleau-Ponty.

Ahora bien, en *La prosa del mundo*, que es una continuación de lo sostenido en *Fenomenología de la percepción*, según Claude Lefort —vemos que en general, pero sobre todo del apartado "El cuerpo como expresión y la palabra"—, muestra Merleau-Ponty que

la significación y el signo tienen su génesis en la percepción y no tan sólo pura y llanamente en el hábito y la convención. Éstos se articulan como astucias formadoras y configuradoras de lenguaje positivo y de lenguaje negativo —siendo los signos efectivos un pliegue de distinción más que una predeterminación identitaria—, es decir, directo e indirecto, a partir del movimiento del sentido del "*logos* del mundo estético" del mundo de la percepción; los signos presentan las huellas de un pasado originario que nunca se presenta en su totalidad porque pertenece a la génesis del sentido y de un futuro otro, un sentido por venir. Aunque el poder del lenguaje da la ilusión de sobrepasar cualquier palabra y alcanzar a las cosas mismas, a las cosas presentes en el tiempo presente vivido; ilusión que tiene una consistencia viscosa y maciza.

Podemos notar que *La prosa del mundo* es una obra que está entre la *Fenomenología de la percepción* y *Lo visible y lo invisible*. En ésta se ve claramente el paso de la percepción como campo de la conciencia y entrelaza de esos campos subjetivos corpóreos en la percepción en general, a una corporeidad anónima, que aquí presenta como un lenguaje originario común (un sentido enlazador transmutante o metamorfoseante). Aquí muestra a la carne, en tanto que expresión, o estructura lenguájica, permítasenos, como *una transmigración que en lugar de ser el movimiento de una sustancia que pasa de un cuerpo a otro o de una dimensión a otra, es una transmutación o un devenir de un mismo "elemento".* Es decir, una "constelación encarnada" de significaciones corpóreas pre-reflexivas o también como una *Weltthesis*, la tesis que precede a todas nuestras tesis, de la que habla en el ensayo que es como un elogio a Husserl "El filósofo y su sombra", que presentaba púbicamente Merleau-Ponty en el centenario del nacimiento de Husserl en 1959[453], «sentido» que será la *Chair* en *Lo visible y lo invisible*.

La prosa del mundo es además de un libro sobre el lenguaje, un tratado sobre la «verdad» que nace en el devenir del sentido y significaciones de la percepción.

El propósito inicial de Merleau-Ponty, en *La prosa del mundo*, es mostrar el funcionamiento de la palabra en la literatura, pero termina poniéndonos en claro el

[453] Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, "Merleau-Ponty desde el materialismo fenomenológico", en *Eikasia*. Revista de Filosofía, año IV, 21 (noviembre 2008). http://www.revistadefilosofia.org

movimiento de la expresión del lenguaje en general, en la que se implica al sentido mudo del mundo de la percepción y su relación con la verdad. Es decir, Merleau-Ponty cumple indirectamente su cometido de plasmar una teoría de la verdad, según nos dice Claude Lefort. Nos muestra pues una relación de un tipo nuevo entre el pensamiento y la verdad dada en la experiencia de la percepción, una relación de intercambio o de comercio. Pone de manifiesto una «verdad» que aparece en nosotros sin que sea nuestro pensamiento quien la detente y la circunscriba. Verdad en la que el otro humano tiene mucha participación, pues es en la comunicación, en el diálogo entre el ego y el alter ego que dicha verdad aparece, con lo que expone de manera escorzada su teoría de la intersubjetividad (otro objetivo que se planteaba al tratar de responder a la pregunta de si el orden de la percepción es un mero esbozo desde el que no se puede articular un conocimiento genuino como el que pretenden tener en sus manos las disciplinas científicas)[454] como podemos verlo en el ensayo "La percepción del otro y el diálogo". Aquí nos muestra Merleau-Ponty que el fundamento del lenguaje se encuentra en la relación intersubjetiva, humano-humano. Todo ello a partir del cuerpo como "simbólica originaria" del mundo de la percepción.

En *La prosa del mundo* la adversidad del lenguaje objetivo es el sentido de la percepción, que es la percepción misma deviniendo "sentido"; esto es, una transmutación y conversión del "*logos* estético del mundo de la percepción" en sentido mismo. El sentido de la percepción es adversidad del lenguaje objetivo, porque no es una serie o suma de significantes que tengan la formalidad de la identidad y que puedan controlarse y colocarse a gusto de la reflexión lingüística, sino que éste tiene su propio movimiento, su propio devenir en la dimensión del medio ambiguo y se mueve al gusto, más bien de la percepción irreflexiva, aunque lo haga no de manera absoluta, sino siempre al borde de la reflexión.

En dicha obra nos deja ver que la adversidad del lenguaje son las formaciones originarias del sentido cuando todavía está en su lado opaco, siendo estas mismas las que se transmutarán o devendrán «sentido». Que no son el no-sentido o sin-sentido (en

[454] *Cfr*. Claude Lefort, "Avertencia", en Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, *Op.cit*., pp. 9-21.

Merleau-Ponty no hay una adversidad extrema y absoluta), sino que es, permítasenos decir, un "pre-sentido", que tiene su génesis en el mundo de la percepción y que persiste después entre las significaciones objetivas, entre los enunciados predicativos, entre los términos determinados con los que trabaja, por ejemplo, la ciencia del lenguaje y las otras ciencias; es esa persistencia que la disciplina literaria reconoce y que Merleau-Ponty denominará "sobre-significación"; todo eso es un movimiento como de *boomerang* (tiene una trayectoria curva y vuelve al punto de origen, teniéndolo tanto en el mundo de la percepción como entre las significaciones predicativas). La adversidad es el sentido tácito, informulado, no-tematizado del lenguaje, es parte de lo no-dicho, de las voces del silencio y del lenguaje indirecto, pero es un "decir".

La adversidad del lenguaje es la espontaneidad operante del lenguaje. Para Merleau-Ponty ésta es fundamental porque es el poder que nos enseña la verdad a través del "sentido viviente". Es la que une a lo universal con lo singular y a nuestra vida con el sentido.

El camino inicial para distinguir la adversidad del leguaje nos lo muestra Merleau-Ponty en una bifurcación del lenguaje: el lenguaje hablado y el lenguaje hablante. El primero es el lenguaje adquirido, el segundo es el que se realiza en el momento de la expresión y que hace al sujeto deslizarse desde los signos al sentido. Para describir al lenguaje hablante hace referencia Merleau-Ponty a Sartre en "Qu'est-ce que la littérature", publicado en febrero de 1947 en *Les temps modernes*, cuando menciona e acto de hacer que la lectura prenda como prende el fuego, en el que de estar los signos en su estatismo saltan envolviendo al lector como a un torbellino en el que se va encontrando un nuevo sentido, un sentido informulado, notamos, de la misma manera que el pensamiento va pensando lo impensado (incluso, en este sentido, el pensamiento y el lenguaje se unen, así como la percepción del mundo). Aun más, el pensamiento surge en la inflexión del encadenamiento verbal, es decir, en la aparición del sentido. Esa es más o menos la metamorfosis de la palabra al pensamiento[455]. Desde este escenario, la

[455] Merleau-Ponty cita a Paulhan para describir ese movimiento: "'metamorfosis en virtud de la cual las palabras dejan de ser accesibles a nuestros sentidos y pierden su peso, su ruido, y sus líneas, su espacio

filosofía, para Merleau-Ponty es el inventario de ese movimiento, que puede verse como la paradoja de la expresión si se considera dicotómicamente con todo lo que ello implica al lenguaje y al pensamiento por separado.

El lenguaje hablante es un lenguaje alterativo. Es un poder capaz de alterar las significaciones y signos ya disponibles (del lenguaje hablado) transfigurándolos en significaciones nuevas, que vienen a ser precisamente nuevos pensamientos. Es un lenguaje que se comunica tanto con lo más íntimo del pensamiento de la conciencia, como con el sentido salvaje del mundo de la percepción, con el sentido mudo del mundo irreflejo, que por supuesto no es el sentido del mundo sin más o en sí. Es en este sentido que sostenemos que el lenguaje hablante está íntimamente ligado a la adversidad del lenguaje, que es la adversidad del lenguaje hablado, del ya objetivado, fijo y controlado.

En el lenguaje hablante se puede apreciar el sentido caminando y también lo incontrolable del sentido; sentido que nace en la operación corpórea práctica y vital de los seres existentes, en la relación de comercio entre sus cuerpos y el mundo carnal. Es el sentido que nos muestra una verdad que trasparece en nosotros sin ser completamente autores de ella, pero sin llegar a ser una verdad del ser independiente del hombre; dicha verdad se muestra en tanto que «sentido entre-significativo». Porque se muestra sólo entre las significaciones determinadas y definidas, en las predicaciones, en los enunciados del lenguaje, en las articulaciones del lenguaje hablado y no fuera de éste. Sin embargo, el lenguaje hablante es el sentido que parece caminar por encima de los signos y las letras. Por ejemplo, en una aseveración afirmativa se puede percibir una negación y en una negación se puede apreciar una afirmación. El sentido parece andar de manera no literal. En este tenor, sostiene Merleau-Ponty que el sentido es irónico, expresa la verdad de algo a través un dicho otro.

Sin embargo, lo profundo de esta bifurcación, a través suyo, es la puesta en relieve de la operación previa a la conformación de los signos y las significaciones, que el leguaje

---

(para convertirse en pensamientos). Pero el pensamiento por su parte renuncia (para convertirse en palabras) a su rapidez, o su lentitud, a su sorpresa, a su invisibilidad, a su tiempo, a la conciencia interior que tenemos de él.'" (Jean Paulhan, *Clef de la Poésie*, 2ª ed., N. R. F., 1944, p. 86. Citado por Merleau-Ponty en, *La prosa del mundo*, *Op. cit*., p. 173.)

mismo realiza, el lenguaje operante. Es importante aclarar el carácter de dicha bifurcación ya que para Merleau-Ponty sólo hay un lenguaje en devenir, en tanto que universalidad concreta. El lenguaje operante, como decíamos, es un lenguaje que se articula silenciosamente en la disposición de los cuerpos vivientes y sus relaciones en y con el mundo. Se articula pues en el ámbito de lo pre-reflexivo, en el campo de la percepción. Y en lo pre-reflexivo el lenguaje se halla como un, debemos decir, "todo carnal en flujo", del que los signos, significantes, términos, etc., vienen a ser una suerte de "diferenciación" de cada uno de los pliegues de ese flujo visco y consistente, cuya plasticidad da tanto para generar sentido intangible como mundo tangible (tangibilidad fenoménica de la percepción). Este lenguaje operante es la adversidad del lenguaje hablado.

Para Merleau-Ponty el acto fundamental del lenguaje, en el tenor de la adversidad del lenguaje objetivo y definido, es el sobre-pasamiento que va de los signos al sentido, del que aquello a lo que llamamos lengua es sólo su forma visible y su registro. En el que se manifiesta un sentido nuevo, podemos decir, una significación viscosa, «significaciones abiertas», «anticipaciones», «metamorfosis» que se adhiere tanto a la distribución de las cosas como a la porosidad del pensamiento. Ese sentido es tanto pre-objetivo como pre-discursivo y pre-reflexivo.

En suma, en Merleau-Ponty no hay una adversidad fuera del lenguaje, sino en la estructura del lenguaje mismo. Dicha adversidad es una intencionalidad que supera los propósitos y proyectos de la conciencia reflexiva, pero que es ya expresión, es sentido, y por tanto, algo no ajeno al lenguaje, pero sí extraño si lo vemos desde el lado de lo habitual de los signos dados. Adversidad que está en comunicación también con la adversidad del conocimiento objetivo. Pues descubre una verdad más y menos que a verdad objetiva. Es una verdad en estado naciente, es tal que se alcanza antes de que comience en el nivel objetivo y que no acaba de significar conmigo en lo discursivo. Dicha verdad es pre-objetiva, es del ámbito de la percepción, me la encuentro ante mi mirada antes de que sea formulada como enunciado indubitable. En este tenor, Merleau-Ponty expresa, podemos decir, la verdad de la verdad: «nos hallamos injertados en el devenir de

la verdad»[456], devenir que es percepción. Es una verdad que se teje entre el «sentido de la percepción».

El «sentido de la percepción» es una configuración encarnada de la *expresión originaria* que se expresa a través del movimiento y de la profundidad del espacio constituido por la composición y disposición de las cosas y seres existentes, es la configuración estructural que se genera en nuestra relación con las cosas y seres del mundo, en nuestra situación con ellas, es un «estilo» que nace de nuestros movimientos respecto de ellos ahí en nuestro comercio con éstos. Respecto de la que toda significación de identidad inmóvil es secundaria. Sin embargo, las "significaciones - identidad fijas" no son un desecho detestable, sino que son el reverso visible de las "significaciones alterativas fluidas" mudas del sentido de la percepción. Son el reverso de la universalidad de la *expresión originaria* expresado en fragmentos.

Este *sentido* pertenece al ámbito del lenguaje mudo u operacional de la percepción, mismo que pone en marcha un proceso de conocimiento que nunca llega a término, pero no por deficiencia sino por "sobre-poder", por ser una expresión que no cabe en las significaciones de identidad inmóvil con las que trabaja el conocimiento objetivo pero que, sin embargo, las suscita y las torna posibles aunque sea en su delimitación y finitud. Dicho sentido pertenece al ámbito de la tesis del mundo, la *Weltthesis*, que antecede a las tesis derivadas del pensamiento reflexivo. Tesis del mundo que leemos implícitamente en nuestra experiencia corpórea y muda de la percepción, cuya significación es transferible generando una "situación común", una "lengua común", una corporeidad anónima que comparto con los otros.

Es sentido, que sin embargo, pasa a deslizarse entre las significaciones. Y podemos denominar "significaciones vivientes" a aquellas que no apagan el ardor del sentido de la

[456] Aseveración en la que retoma, podemos ver, el sentido de la verdad en Heidegger. (*Cfr*. Heidegger, *El ser y el tiempo*, *Op. cit*.) Pero a diferencia de Heidegger, para Merleau-Ponty, la verdad no es *aletheia*, sino «deslizamiento de sentido» que se alcanza en una especie de «distanciamiento de conciencia reflexiva», en un, podemos decir, «dilación» de nuestro cuerpo vivido en el mundo de la percepción. (*Cfr*. Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, *Op. cit*.) Aunque también, como en Heidegger, es anticipación, no es adecuación, y además, es, permítasenos decir, "sobre-pasamiento" de la identidad inmóvil de las significaciones y representaciones y entes.

percepción, en el cuerpo pesado y ruidoso de las significaciones representacionales, sino que lo elevan a una sobre-significación, a un sobre-pasamiento a través de la composición misma que articulan las significaciones. Efectivamente, va en el sentido del lenguaje hablante. Son significaciones que devienen sentido significante del propio sentido de la percepción.

Sin embargo, no son significaciones absolutamente independientes de las significaciones de identidad fija, como ocurre en el caso de Levinas, quien considera que la auténtica significación, la significación fundamental, viene de afuera del lenguaje representacional de la subjetividad del yo, es decir, desde la inteligibilidad del infinito. Sostiene Merleau-Ponty al respecto: "La significación parece preceder a los escritos que la manifiestan, no porque hagan descender a la tierra unas ideas que preexistieran en un cielo inteligible, o en la Naturaleza o en las Cosas, sino porque de hecho cada palabra no es sólo expresión de *esto*, sino que se ofrece como fragmento de un discurso universal, anuncia un sistema de interpretación."[457]

Podemos ver entonces que frente a la significación universal de Levinas, que es sentido del infinito, una significación completamente de alteridad, lejos y extraña a toda identidad, que da la impresión, precisamente, de existir en un cielo inteligible, Merleau-Ponty propone una significación alterativa relativa a la estructura del lenguaje, es una estructura existencial del mundo de la percepción que nace entrelazada con las significaciones finitas de lo humano. Que sí, contiene algo de alteridad en el sentido de ser antes de la identidad, es decir, en estado naciente pero no es una alteridad absoluta.

Para Merleau-Ponty la significación fundamental proviene de la adversidad del lenguaje objetivo, lenguaje de la identidad, pero no viene de fuera del lenguaje, e incluso dicha adversidad sólo es un costado de una misma organización, que es el lenguaje en general, así también el mundo del flujo de expresión universal que es la Carne del mundo, fuente de todo sentido, es lenguaje y está en comunicación con lo más íntimo de la subjetividad.

[457] Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, *Op. cit.*, p. 208.

B) Conclusión de la adversidad del lenguaje

Así podemos ver que el lenguaje tiene una significación corpórea que no había sido valorada ni por las ciencias ni por la filosofía, y que ésta se comunica con adversidad del lenguaje que es una especie de «potencia irracional», un flujo expresivo en el que crean a las significaciones mudas todavía, desde la articulación del campo de la percepción, logrando posteriormente una transmutación a lenguaje de palabras. La adversidad está en íntimo vínculo con el lenguaje operante, ese lenguaje práctico enraizado en el movimiento y profundidad de la percepción en el que hace énfasis Merleau-Ponty.

La significación corpórea o corporal no es una significación controlable ni segura no se origina al modo de la definición, sino de un modo azaroso y contingente, en una atmósfera adversa que sólo puede describirse. Es a esto a lo que nos referimos con la adversidad del lenguaje. Por ello sostenemos que la significación corpórea en la que pone énfasis Merleau-Ponty es una significación adversa, contraria, a la significación conceptual, categórica o representativa. Es el otro lado de la moneda del lenguaje.

Merleau-Ponty denomina lenguaje auténtico a aquel que deja ver el movimiento propio de la expresión del lenguaje, a aquel que deja ver al lenguaje articulándose y desvaneciéndose en la adversidad del mundo de la percepción, espaciamiento entre el mundo sensible y el mundo del pensamiento. El lenguaje auténtico es el lenguaje que deja ver a la expresión de la “Carne” en estado naciente antes de llegar a su configuración identitaria. El inauténtico es el que trabaja sólo con significaciones de la identidad.

El lenguaje auténtico es aquel que deja ver como la expresión originaria del lenguaje se logra en medio, como decíamos, de una suerte de azares y contingencias lingüísticas; entre equívocos, mutaciones de sentido, una labilidad y falta de estabilidad. Con la puesta en escena del signo no como arbitrario, sino como contingente consideramos que Merleau-Ponty nos deja ver también que originariamente el signo se construye en medio de la adversidad.

El sentido hablante del lenguaje auténtico se desliza entre las significaciones del lenguaje hablado, mostrándonos “aquello” que se resiste a ser significado en la modalidad

“sentido viviente”. Sentido viviente que se entromete en las cadenas de significantes, ahí en la diferencia entre los signos y, brinca, a la vez, hacia el sentido mudo aún de las cosas mismas en la distancia entre la cosas.

Así nos va describiendo como el leguaje es un ámbito que deja ver claramente la unión entre lo universal y la facticidad que se entrelazan de manera lábil. En el lenguaje se muestra claramente como la idealidad al adentrarse en la temporalidad no se descompone si observamos el proceso originario de la expresión. La unidad de lo universal y lo particular se ve concretamente en las formaciones de la «significación originaria». Unidad que se realiza en las síntesis del propio cuerpo. Unidad que nos deja ver una significación originaria que consiste en ser una identidad alterada o una alteridad identificada. Es decir, hay un quiasmo, una mezcla o una mediación entre la identidad y la alteridad. Esa forma mezclada de informalidad es encontrada expresivamente en el “gesto” y el “estilo”.

El gesto y el estilo son las formas en estado naciente que nos dejan ver la significación originaria del ser salvaje. Son las claves hermenéuticas para comprender sin caer en la representación, a aquello que se resiste a la reflexión. Permiten comprender el sentido de lo irreflejo desde el ámbito de la pre-reflexión, sin necesidad de usar el modo representativo de la reflexión.

La expresión del leguaje en general es una espontaneidad irrefleja. Esto se debe a que el lenguaje, para Merleau-Ponty, surge en parte en la adversidad del mundo del aparecer y no sólo en las secuencias de significantes.

Finalmente vemos que el pensamiento y el lenguaje guardan su unidad en la significación originaria. En ésta el sentido se hace idea pero también se torna signo. Ello, visto desde una perspectiva pre-reflexiva.

γ) Conclusión de la adversidad en la filosofía de Merleau-Ponty

Con lo anterior podemos ver que el modo de reflexión para comprender a lo irreflejo, que es entendido como una adversidad en Merleau-Ponty, es la pre-reflexión. La manera de pensar la experiencia de la adversidad del pensamiento es precisamente desde la experiencia del cuerpo vivido, una reflexión del propio cuerpo, una pre-reflexión que se eleva en sobre-reflexión a través de la interrogación filosófica instituyendo una hiper-dialéctica entre el pensamiento humano y el ser del mundo, justo donde nace el mundo de la percepción. La adversidad, que es aquello irreflejo que se resiste a la reflexión, proviene de la articulación naciente de la percepción y no más allá, ya ésta, es el verdadero trascendental. En este sentido podemos ver que la adversidad en la filosofía de Merleau-Ponty es una adversidad moderada.

Lo valioso que vemos en la filosofía de Merleau-Ponty respecto del problema de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión, el cual se puede comprender a través de las anteriores reflexiones y descripciones sobre la adversidad del lenguaje y pensamiento, es que Merleau-Ponty ya pone o coloca al pensamiento y al lenguaje en el devenir de la adversidad, en medio de la adversidad, en la existencia que es, por supuesto adversa. Es decir, para nuestro filósofo en el pensamiento y lenguaje de la subjetividad ya no son tomados en cuenta sólo sus elementos aliados, sino también a los elementos adversos, propios del mundo, propios de aquello que no es subjetividad. En eso consiste la exposición de un *cogito* encarnado y un *logos* estético del mundo que Merleau-Ponty realiza. Hay comunicación del pensamiento y del lenguaje con la adversidad tanto en la «diferencia entre los signos» como en la «distancia entre las cosas».

Vemos pues que Merleau-Ponty está proponiendo una "reflexión encajada en lo irreflexivo" y no sólo una reflexión que piensa a lo irreflexivo. Es una reflexión que piensa lo irreflexivo a través de la pre-reflexión del "cuerpo vivido" (*Leib*).

Merleau-Ponty no sólo se esfuerza por pensar la adversidad del pensamiento, sino que instala en él en un movimiento dialéctico con la reflexión, que va a dar el resultado inesperado de una "sobre-reflexión". A partir de una instalación en la adversidad,

podemos decir que el filósofo francés construye no sólo una filosofía de la adversidad sino una filosofía en la adversidad. A esto se refería cuando hablaba de la “no-filosofía”.

Ahora bien, otro aspecto que valoramos en la filosofía de Merleau-Ponty es que el pensamiento y el leguaje se envuelven uno al otro, ninguno tiene superioridad, ninguno subordina al otro. Sino que más bien se unen en una “significación hablante”: un “sentido estructural viviente” expresa el modo de ser del mundo de la percepción en estado naciente, que es la expresión del ser antes de la identidad. Significación que se articula por, y en, una comprensión igualmente originaria: la comprensión de la experiencia de la adversidad, como el índice de una experiencia que tiene valor en sí misma, es una pre-comprensión que logra atender a una significación originaria: corpórea, corporal, salvaje, de la percepción a partir de un sentido que también es un pre-sentido.

Para Merleau-Ponty, el acceso a la adversidad se da a partir de la coordinación del sentido y de la experiencia, operados por el cuerpo, desde su propia operatividad. La «resistencia adversa» se aprecia en la experiencia del propio cuerpo, experimentada como «sentido» que es interpretado desde el ámbito de lo pre-reflexivo entre una comprensión y una significación salvajes.

En este tipo de significaciones intervienen “valores” expresivos, expresiones emotivas, todo aquello del ámbito emotivo-existencial, que se articulan en configuraciones de sentido especiales que se dan por entrecruzamiento de lo emotivo del ser humano y lo salvaje cuasi-emotivo del mundo de la percepción, esto podemos verlo en ejemplos de enunciados del lenguaje tales como: el lago duerme, la lluvia gatea, el sol estira sus brazos, etc., pero también en: el pensamiento escurre, la mirada prende, los sueños se evaporan… esto tratando de hablar en lenguaje poético, pero en realidad en dichas significaciones sí se juegan “valores” que sólo pueden expresarse en lenguaje hablado a través de metáforas, metonimias, etc., porque no bastan las representaciones acordadas y acotadas en definiciones ya instituidas y fijas, sino que es necesario imbricarlas con los elementos de los que tenemos cuenta ya en la experiencia corpórea ahí en la comprensión previa del cuerpo propio.

Pero aunque dichas significaciones estén impregnadas de una dimensión valorativa, humana, también son interceptadas por una dimensión no humana… animal. Son «significaciones salvajes» que se dan en el comportamiento entendido como estructura, a través del cuerpo, como significaciones no lógicas, ni conceptuales, sino precisamente corporales, una corporalidad que colinda con la animalidad, con lo salvaje. De hecho, para Merleau-Ponty son significaciones que surgen a la altura de los «gestos» del mundo animal corresponden al ámbito del "ser-para-el-animal"[458].

Las significaciones animales están articuladas de una *materialidad elemental* que corresponde al "sentido viviente", al sentido naciente, sentido de lo que está *constituido sin constituir* o *constituido en des-hacimiento,* sentido de lo impensado. Dicha materialidad es la de la "Carne" que es diferencia, des-hacimiento, deshicencia pero a la vez adherencia, inherencia y unión viscosa, lo que da como resultado una unidad en el des-encaje, una unión en la contradicción. Dichas significaciones son significaciones que se articulan en la "Carne". O si se quiere, la "Carne" está estructurada como lenguaje y su expresión es un sentido originario viscoso que instituye mundo.

Dichas significaciones no son artilugios humanos, sino que son jirones del Ser salvaje, son significaciones desgajadas de la experiencia del ser bruto, son significaciones de la "Carne", son escenarios de percepción.

Así, llegamos a que, intentando contribuir a la reflexión de Merleau-Ponty, y teniendo en nuestro horizonte de comprensión a la «adversidad sin nombre», aquello que se resiste a la reflexión no es sólo una adversidad sin nombre sino que es una «significación salvaje» que se articula en la "síntesis del propio cuerpo", en el ámbito de lo pre-reflexivo. Aquello que se resiste a la reflexión es una "significación corpórea" que tiene su génesis en la experiencia de la conciencia encarnada en la existencia. Con dicha "significación salvaje" nos acercamos más al sentido mudo aún de las cosas mismas, sentido que nos muestra la esencia de las cosas, a través de una reducción corporal vivida y no sólo de una reducción de la conciencia eidética o trascendental. Dicha reducción se muestra como una comprensión también salvaje, que alcanza a tocar indirectamente el sentido de lo

[458] Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, *Op. cit.*, p. 181.

irreflejo. Hemos pues entonces vislumbrado, desde el interior de la filosofía de Merleau-Ponty, lo que vendría siendo una comprensión corporal, una «comprensión salvaje»: una racionalidad de la ambigüedad, que es también de la alteridad.

3. Conclusión de la repuesta de Merleau-Ponty a Levinas

La respuesta que podemos dar a Levinas, desde la filosofía de Merleau-Ponty, respecto de la crítica al fracaso de la experiencia perceptiva como fuente del sentido del existir es, *primeramente*, que la experiencia de la percepción de la que habla el filósofo francés no es puramente sensible, sino que en la percepción se cruzan lo inteligible y lo sensible en una totalidad conjuntiva pero dialéctica, en un quiasmo, dialéctica en tensión sin síntesis. Además, que dicha totalidad no es del ámbito de la identidad, sino de la dialéctica identidad-alteridad (una identidad abierta hacia la alteridad y una alteridad tendiente a la identidad; inclusive una identidad en la alteridad y una alteridad en la identidad), que está enraizada en el ámbito de lo pre-reflexivo, pre-objetivo y pre-discursivo, en el mundo en estado naciente, mundo que todavía no logra alcanzar una configuración de identidad, mundo que es de la pre-identidad o de la unidad de lo distinto. Y que, por tanto, el sentido y significación que de la experiencia de la percepción surge, es más un sentido de alteridad que de identidad, en tanto que dicho sentido y significación están en estado naciente sin completar su significación, sin llegar al nivel de la objetividad, de la conceptualización reflexiva y del lenguaje hablado.

La unidad entre lo sensible y el universo del pensamiento, en Merleau-Ponty es al modo de una contemporaneidad, pero desencajada, es decir, un acontecer diacrítico. No hay relaciones de identidad cerrada en la filosofía de Merleau-Ponty. Incluso, en las estructuras del lenguaje, pensamiento y percepción objetivados reconoce fisuras, espacios entre las significaciones y entre los objetos, diferencias por las que se cuelan y se deslizan los sentidos que se generan en “sobre-pasamiento” o en el exceso que se da en la relación entre éstos.

Para Merleau-Ponty la experiencia no ha fracasado. Desde ella se alcanza lo trascendental, porque estamos anclados a ella. La experiencia es el acceso a las esencias. La esencia de la conciencia, es esa presencia efectiva ante mí que se expresa como comportamiento. La esencia trascendental del mundo es la existencia perceptiva-viscosa ante mí, antes de toda tematización que se conoce de modo lateral en el mundo en estado latente.

La fuente del sentido para Merleau-Ponty es una articulación, un intervalo. Una doble inscripción entre el pensamiento y el mundo sensible, entre la significación y el Ser; es el quiasmo intuición-experiencia. Por ello, vemos que la crítica de Levinas a Merleau-Ponty es injusta, porque no le está interpretando correctamente.

Que para Merleau-Ponty la fuente del sentido del existir sea la experiencia no significa que sea el mundo empírico, físico o material, ni un sujeto de la pura sensibilidad, más bien, significa que la fuente de sentido es el sujeto de la experiencia quien es un ser híbrido, entrelazo de alma y cuerpo, que forma además otras imbricaciones, un enlace también con el mundo y con los otros seres vivientes. En este sentido considera Merleau-Ponty que es un ser viviente que tiene un "cuerpo vivido"; su cuerpo vivido es el núcleo desde el cual comprende su ser y su existir, mismos que danzan en movimiento diacrítico.

El filósofo del "cuerpo", considera que la subjetividad viviente y la existencia son uno mismo, en la coordenada conjuntiva de la percepción, en la "mirada" en la que el mundo y él aparecen simultáneamente en un mismo escenario. Significa que se trata de un sujeto "corpóreo viviente" en el que sensibilidad y la inteligibilidad se reúnen en paradoja o contradicción, en la maya (haciéndose en cada vez) de la percepción.

Esto no significa que haya un privilegio o superioridad del mundo del pensamiento sobre la experiencia. Ante la alternativa de la representación conceptual de la conciencia reflexiva, el filósofo francés propone una descripción fenomenológica desde la conciencia encarnada, desde la conciencia pre-reflexiva. En el tenor del ámbito de las ideas, para nuestro filósofo la idealidad universal, no se encuentra en el mundo del pensamiento puro, sino que está enlazada y enraizada con el mundo de la experiencia sensible, es una *unidad tremola* que vibra en el mundo en articulación permanente y fluyente. Para

Merleau-Ponty, lo Uno es en la percepción misma, la carne del mundo. No está más allá, ni más acá, en un plano exento, es más bien, tele-visión[459], visión simultánea de todos los seres vivientes y existentes. Lo Uno es la luz de la que participamos todos y todos participamos de ella sin dividirla o rebajarla.[460]

Levinas interpreta de forma incorrecta a Merleau-Ponty en cuanto a lo sensible. Pues para el filósofo de la percepción, "(l)o sensible no son únicamente las cosas, sino también todo lo que en ellas se dibuja, incluso en hueco, todo lo que en ellas deja su rastro, todo lo que figura en ellas, incluso a título de separación como una cierta ausencia […]"[461]. Merleau-Ponty considera que en lo sensible está encajado el universo del pensamiento por una astucia del ser de la existencia, que es a la vez el modo de ser del comportamiento de la corporeidad, es decir, del existente. Considera que las cosas sensibles viven en nuestra subjetividad de una manera transmutada, que las cosas habitan en nuestros pensamientos, deseos, sueños, rememoraciones, etc. Y, a su vez, sostiene que los pensamientos habitan entre las cosas y naturalidad del mundo.

Lo sensible para Merleau-Ponty no es el mundo empírico, ni el mundo de la apariencia o de la presencia sin más. Además, considera que habitamos en una ligazón entre la presencia y la ausencia. El mundo de la percepción en el que se da la experiencia sensible no es sólo sensible, sino también inteligible, están en sobre-posición. La percepción es quiasmo presencia-ausencia.

Por ello, respecto de la crítica de Levinas de que la filosofía de Merleau-Ponty sea una filosofía de la Mismidad, podemos decir que no tiene razón. La filosofía del pensador del cuerpo no es una filosofía de la identidad sino que, en tanto que es una filosofía del mundo y pensamiento en estado naciente, es una *filosofía del antes de la identidad*, una filosofía de la alteridad. A ésta le interesa estudiar el ser de las cosas en su estado latente antes de que se constituyan como realidades objetivas o representativas. Por ello, decimos que la filosofía de Merleau-Ponty es una filosofía de la alteridad.

[459] Merleau-Ponty, "Notas de trabajo", en *Lo visible y lo invisible, Op. cit*., pp. 203-358.
[460] *Id*., *Fenomenología de la percepción*, *Op. cit*., p. 11.
[461] *Id*., "El filósofo y su sombra", en *Signos*, *Op. cit*., p. 209.

Tampoco es que la filosofía de Merleau-Ponty sea al modo del extremo opuesto a la identidad, es decir, de la alteridad absoluta, porque no es una filosofía de lo puro y de la ausencia, o del deshacimiento total, sino parte del ser de la presencia, del ser de la facticidad, del ser-en-el-mundo, y es una dialéctica entre el hacerse y des-hacerse del mundo.

La filosofía del filósofo francés es una mediación entre identidad y alteridad. Nosotros en este trabajo queremos poner en relieve el lado de la alteridad de su filosofía, para valorar este aspecto de su filosofía y proponerlo como un filósofo de la alteridad.

La experiencia de la percepción para Merleau-Ponty es más del tipo de un pensamiento de la alteridad que de la identidad, es de la alteridad en cuanto que se refiere a la experiencia de las cosas en estado naciente antes de una configuración del ámbito de la identidad a la que corresponde la representación. Es una filosofía de la alteridad en tanto que es una filosofía de la pre-identidad.

En razón de esto, sostenemos que Levinas se equivoca en su lectura de Merleau-Ponty, cuando considera que las relaciones de su pensamiento filosófico son a la manera de un pensamiento de la identidad, mismidad o simultaneidad o que el quiasmo identidad-alteridad es simplemente una mezcla ambivalente y no un entrelazo mutuo, reversible y ambiguo.

En la filosofía de Merleau-Ponty no hay simultaneidad en fusión, si hay simultaneidad, pero la hay en des-encaje y sobre-posición. En las relaciones estructurales que presenta Merleau-Ponty hay contradicción y ambigüedad (pero no ambivalencia), hay diferimiento, su pensamiento fluye, al igual que el de Levinas, en el sentido de un movimiento diacrítico. Pero a diferencia de Levinas, en la filosofía de Merleau-Ponty también hay un movimiento de simultaneidad, pero las uniones o síntesis en las que opera la simultaneidad son quiasmáticas, de unión en la dualidad entrelazando, pero conservando las diferencias, es decir, una síntesis abierta o mejor dicho una dialéctica sin síntesis.

Dichas síntesis son síntesis del propio cuerpo, no de la conciencia reflexiva. No son el resultado de un proceso de una relación al modo de la identidad entre la percepción y significación. Hay unión en la contradicción, la unidad se da por un envolvimiento de una

en otra, por una transmutación, por una astucia de la propia expresión del Ser, mas no de un artilugio de la conciencia.

Ahora, en el aspecto que critica Levinas, de que la filosofía de Merleau-Ponty sea antropocéntrica y antropomórfica, también se equivoca, pues como hemos mostrado el pensamiento del filósofo de la percepción es pre-antropomórfico, es un pensamiento salvaje. Tiende más bien hacia la informalidad de la animalidad, o a ver al hombre desde afuera, desde el otro y lo otro. Y, además, es una mediación entre una visión antropológica y una ontológica. Quizás no pertenece al ámbito de lo petromórfico[462], arcaico y pre-histórico, que sugiere Levinas, pero si al de la informalidad animal, al del mundo salvaje. No es del ámbito de la pre-historia, porque para Merleau-Ponty la historia y la historicidad originan al mundo, incluso el mundo de la "carne" es la "historicidad fundamental", además en ese sentido, sostiene que la idealidad universal está anclada al devenir de la temporalidad, constituyendo así dicha historicidad fundamental.

En el aspecto de que para Levinas el plano ontológico corresponda a la totalidad del Ser de lo patente y, por ende, de la representación no aplica para la filosofía de Merleau-Ponty, puesto que su ontología es lateral, es indirecta, es de lo latente, no hay relación directa entre el pensamiento y el Ser, todas sus relaciones son del modo del "a través" de la temporalidad y profundidad de la percepción; es una ontología del ser en bruto. No hay totalidad del Ser en la filosofía de Merleau-Ponty, y si la hay, es una totalidad abierta, orgánica, en contradicción, en devenir y transformación. Para el filósofo de la "Carne", el Ser sólo se conoce desde el aparecer, desde la existencia fenoménica. Y lo fenoménico, para Merleau-Ponty tampoco corresponde al plano donde todo lo que vemos lo representamos en nuestro pensamiento, sino que nuevamente lo fenoménico es tomado en estado naciente, en la génesis del aparecer y génesis del sentido, se instituye en la aberturidad del mundo.

[462] El ámbito petromórfico es al ámbito al que se refiere Levinas cuando dice que la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión hay que interpretarla como una visión informal anterior a lo antropomórfico y anterior a la historia de lo humano, es decir, pre-histórica. (*Cfr*. Levinas, "La significación y el sentido", en *Op. cit.*, p.24.)

En este mismo plano ontológico, el aspecto de la *neutralidad* del Ser que Levinas le cuestiona a Heidegger y que se puede aplicar un tanto a Merleau-Ponty, no se le puede asignar al filósofo de la corporeidad, puesto que para Merleau-Ponty el sentido del Ser se alcanza desde el hombre mismo en su diálogo con los otros humanos y con los otros seres vivientes. Incluso, hay una valoración de la alteridad del otro en la filosofía de Merleau-Ponty, que escapa a la totalidad del Ser y que además podemos comparar con el momento de la salida del Ser que a Levinas le importó destacar, aunque para Merleau-Ponty no hay necesidad de recurrir a una excedencia articulada en lo intersubjetivo para salir del Ser, no hay necesidad de salir del Ser, la cuestión es saber entrar con nuestra libertad correctamente en él, en una interiorización que es un salir al Ser. Para Merleau-Ponty: "(e)l otro no se halla en ninguna parte en el ser, se desliza en mi percepción por detrás: la experiencia que llevo a cabo de mi aprehensión del mundo es lo que me hace capaz de reconocer otra experiencia y de percibir a otro yo mismo, sólo con que, en el interior de mi mundo, se esboce un gesto semejante al mío."[463] Y tampoco es que el yo y el otro formen una totalidad cerrada, "(y)o y el otro somos dos círculos *casi* concéntricos, y que no se distinguen más que por un ligero y misterioso desencaje."[464] Pero tampoco que articulen un des-hacimiento total en la relación fuera del ser, como en el caso del "infinito" en Levinas. Para Merleau-Ponty, podemos ser más humanos desde el asombro que nos provoca la aberturidad salvaje del ser, misma que nos hace pensar lo impensado y nos da la posibilidad de crear y configurar nuevos modos de ser, nuevos modos de comportarnos. Vale resaltar nuevamente que el ser en el que pide pongamos la mirada, y que es en el que basa su filosofía, no es el ser de la representación o del ámbito de lo ente, el ser de lo objetivo, sino el ser de lo pre-objetivo, el ser en bruto, el ser del mundo haciéndose y des-haciéndose cada vez.

Otro punto que también critica Levinas en cuanto a la "historicidad fundamental" de Merleau-Ponty, es el aspecto de que la *idealidad universal* pueda ser del tipo y del modo del devenir contingente, o que pueda encontrarse ahí. Porque para Levinas dicha

[463] Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, *Op. cit.* p. 195.
[464] *Idem*.

inteligibilidad tiene que ser del ámbito de lo Uno, enlazado con la contingencia de la libertad humana con apoyo en el mundo fenoménico, pero sólo para romperlo y agrietarlo. Y, aunado a ello, para Levinas, la historicidad fundamental no es correspondiente a la del "acontecimiento" del Ser, sino que es aquella que se articula en la relación humana intersubjetiva. En cambio, para Merleau-Ponty ésta sí es la del acontecimiento del Ser, pero no del ser de lo objetivo, sino del ser de lo pre-objetivo, ni del Ser en-sí sino del ser-en-el-mundo, es lo Uno pero encarnado, es la unidad de la carne del mundo; además, de que para Merleau-Ponty la historicidad se instituye entre los hombres, en las relaciones intersubjetivas, sin ellos no sería posible, aunque no niega que interviene el mundo de la facticidad, por supuesto.

Merleau-Ponty pone la universalidad de las esencias en la contingencia del mundo. La historicidad de Merleau-Ponty, sí es la del (*Ereignis*) de Heidegger, pero mostrada en el modo fundamental del "ser de la percepción", con la que se exponen una variabilidad de relieve, matices y entonaciones que del ser de la facticidad no se habían señalado, y tomando posicionamiento respecto de la neutralidad, nada más ni nada menos que con el "cuerpo" del yo y del otro de todos los seres vivientes. En este punto, debemos decir que las filosofías de Levinas y Merleau-Ponty son posturas diferentes, sobre todo porque Merleau-Ponty si retoma como valiosa ciertas estructuras fundamentales de la ontología de Heidegger, pero vale decir que a pesar de sus diferencias a ambos les preocupa la "historia de lo humano".

3.1 Punto álgido de la discusión

Ahora bien, tomando partido por una interpretación más radical de Levinas que incluso puede objetar la respuesta anterior, con lo que nos colocamos en el punto álgido de la discusión. Pero que consideramos es una de las interpretaciones más apegadas a la filosofía del filósofo lituano. Y justamente, en el sitio que quizás sea el más importante, porque es el punto límite o punto de quiebra entre estas dos filosofías de la alteridad. Es

menester decir que lo que Levinas le está criticando a Merleau-Ponty en "La significación y el sentido" es que incluso la constelación de elementos de alteridad en su filosofía, que hemos destacado en este trabajo, es parte de un pensamiento de la Mismidad, incluyendo la noción de quiasmo y de una ontología lateral o indirecta.

Es decir, que pensar al Ser, aunque sea en un modo indirecto y en sentido lateral y latente, es quedarse en un pensamiento del Ser. Y no pasar a la dimensión de lo "Infinito", que es el de la unión entre lo Uno (el más allá del ser) y la libertad humana (que se desenvuelve entre, pero rompiendo a, lo fenoménico). Que pensar que la fuente del sentido sea la "experiencia", aunque sea la "experiencia" correspondiente a un quiasma entre universo del pensamiento y mundo sensible, enlazamiento entre lo visible y lo invisible, es quedarse en un pensamiento de la Mismidad por no alcanzar a ~~*pensar*~~ desde una *sensibilidad ética*, desde las *significaciones en alteridad*. Que pensar la trascendencia pegada a la corporeidad entendida como *cogito* encarnado, es pensar bajo la estructura de la identidad; que en lugar de eso se tiene que pensar a la corporeidad desde la más extrema pasividad en la que sólo queda la *sensibilidad* ética en la que se vive la presencia del prójimo en su proximidad (en su sentido moral viviente) y así tener la experiencia de la trascendencia misma en "carne y sangre". Que por no despertar del sueño ontológico —como expresa el filósofo argentino Enrique Dussel cuando lee a Levinas[465]— y seguir la vía pre-reflexiva Merleau-Ponty sigue la vía de una filosofía occidental de la Mismidad y no de la alteridad.

[465] Enrique Dussel lanza la pregunta —en el prólogo de *El quiasmo. Ensayo sobre el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty* del filósofo mexicano Mario Teodoro Ramírez —, de si el pensamiento de Merleau-Ponty logra despertar del sueño ontológico, es decir, si logra superar a una filosofía de la identidad que piensa dentro de los márgenes de la totalidad del Ser. Tratando de responder a dicha pregunta, podemos decir que la filosofía de Merleau-Ponty sí logra superar al pensamiento de la alteridad de Levinas en tanto que piensa al Ser de modo lateral y en estado naciente, aunque se quede pensando al Ser y no vaya hacia el "ámbito-abierto-ético", el "no-lugar" del Infinito, que se abre en relación humana, que es a lo que tiende Levinas.

Consideramos que el pensamiento de Merleau-Ponty no es un pensamiento de la identidad en tanto que el *cogito* desde el cual piensa el Ser, está encarnado en el mundo, está mezclado y no es un *cogito* puro como el Descartes. Y, en este sentido, el pensamiento de Merleau-Ponty no es completamente reflexivo sino que se abre a lo irreflexivo, posicionándose en lo pre-reflexivo. Pero si se considera que la única salida para despertar del sueño ontológico es un pensamiento ético, entonces Merleau-Ponty no despierta del sueño ontológico, y no porque no le interese el aspecto ético, sino porque considera que lo fundamental es lo ontológico vivido desde el mundo fenoménico y comprendido desde la pre-reflexión fenomenológica y que lo ético se constituye a raíz de lo ontológico y no al revés.

Es decir, lo que Levinas le critica a Merleau-Ponty es que inclusive, y todavía, el pensamiento que pone en operación «significaciones de la pre-identidad», es parte precisamente de un pensamiento de la identidad. A lo que, por lógica, tiene razón la pre-identidad, es parte de la esfera de la identidad —pero en esa lógica, entonces, también la significación pre-originaria de Levinas (para él significación sin identidad) correspondería a la esfera de lo originario, dimensión del Ser, y eso no es lo que Levinas quería decir. En este sentido, fenomenológicamente hablando, en la filosofía de Merleau-Ponty la pre-identidad no es lo que compete a lo todavía no idéntico, sino al mundo y pensamiento en estado naciente, en el origen, en donde todavía las formaciones de las unidades de identidad están en ciernes. Incluso Merleau-Ponty va mucho más allá de una filosofía de la identidad, porque hace énfasis también en el paso, por exceso o sobre-significación, de las unidades ya instituidas bajo la fórmula de la identidad a las figuras en alteridad: el "quiasmo" al igual que la "significación originaria" en la filosofía de Merleau-Ponty ya es una figura de alteridad.

En este punto, Levinas no interpreta correctamente a Merleau-Ponty, en el aspecto de que la significación originaria en la filosofía del filósofo francés no proviene del mundo patente objetivo, en el que se toman a los seres como entes, ni es el del universo de la conciencia reflexiva, donde se conceptualiza todo lo fluyente del mundo de lo vivido, sino que es el mundo, sí, de lo patente, pero en estado naciente antes de su configuración en identidad, pre-objetivo, en el que se muestran los seres en flujo y expresando un sentido en ciernes a la conciencia encarnada, pre-reflexiva. Sí es una significación que nace en el seno del Ser, pero es una significación lateral en la que no hay correspondencia directa entre el ser y el pensar, es una significación del *al través* puesto que se forma en los contornos y relieves del mundo de la percepción, desde la sensibilidad e inteligibilidad encarnadas en el mundo.

Ante esta objeción planteada, consideramos que lo que hace Merleau-Ponty es enfrentar las constelaciones de sentido de la identidad, y no huir de ellas como lo hace Levinas, renunciando a la vía reflexiva para no construir significaciones de la identidad cobijándose bajo la comprensión del sentimiento ético.

Incluso Merleau-Ponty nos muestra el proceso del nacimiento del sentido, su expresión muda aún, su configuración en significaciones, su institucionalización en el pensamiento, el leguaje y la realidad, su objetivación, y su conversión por sobre-significación de lo objetivado a lo fluyente de nuevo. Por ejemplo, en el lenguaje nos muestra el paso del lenguaje mudo de las cosas del mundo, al lenguaje hablado y de éste al lenguaje hablante y de éste al sentido de las cosas mismas otra vez.

Entonces, debemos decir que no estamos de acuerdo con Levinas, en su crítica a Merleau-Ponty, en el aspecto de que con su filosofía de la ambigüedad permanezca dentro de los márgenes del pensamiento de la Mismidad.

Conclusiones

1. Conclusión

En este trabajo hemos querido mostrar que a pesar de las diferencias radicales entre Merleau-Ponty y Levinas, ambos expresan una filosofía de la alteridad, no obstante de las diferencias rotundas en cuanto a tesitura y entonación de sus propuestas, como hemos visto, una ética (irreflexiva), otra ontológica-fenomenológica (pre-reflexiva), ambas críticas y filosóficas.

Hemos encontrado que Merleau-Ponty y Levinas piensan profundamente el sentido irreflejo de la existencia, de la vida, del mundo y de los otros en su alteridad y trascendencia, el sentido del Ser o de más allá del Ser.

Hemos visto que los dos caminos para pensar el sentido de lo irreflejo, es, o bien, la vía irreflexiva ética o, la pre-reflexiva gnoseológica-ontológica, y que ambas están apoyadas en lo fenomenológico, pero en uno más para agrietar el fenómeno y la descripción que de éste se hace, que para mantenerlo en su ser, es decir, para ir incluso más allá del Ser.

Asimismo, hemos visto que la diferencia entre la «alteridad» de Levinas y la «adversidad» de Merleau-Ponty es la aparente neutralidad del "hay" por parte de Merleau-Ponty, ya que Levinas hace referencia a un "hay" asumido y vivido por una persona humana, el "hay" como "existente"; mientras que Merleau-Ponty con la adversidad se refiere al "hay" de la existencia, pero lo que no asume Levinas es que Merleau-Ponty también piensa desde el "existente y al "existente" y no sólo a la existencia; o bueno, Levinas reconoce esto, pero sostiene que es necesario ir más allá de la trascendencia, en tanto que corporeidad, como quiasmo, "existencia-existente", hacia la existencia del existente en tanto que "persona" absoluta.

Pero además de las diferencias también hemos presenciado similitudes profundas entre estos dos autores. Desde su perfil de alteridad, en torno al problema de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión, ambos afirman que lo irreflejo que se resiste a la reflexión es adversidad y alteridad respecto del control y dominio de la conciencia

reflexiva, que aquello que se resiste a la reflexión muestra el ser de aquello que da sentido y validez al todo de existentes (en uno el "comportamiento", la "percepción" y la "carne", en otro el "Infinito"), y que el modo de ser del fundamento (en ambos "des-fundado") es ser «expresión», una *expresión fundamental* que conlleva una significación, que no se configura bajo la fórmula de la identidad, sino bajo la fórmula de la alteridad (en uno la «significación originaria»: significación corporal del ser en estado naciente que se articula en la relación tanto intersubjetiva como interfáctica; en otro, la «significación pre-originaria»: significación de la alteridad del "infinito", que se genera únicamente en la relación intersubjetiva, en la "proximidad del otro" hacia el yo), que nosotros hemos distinguido como "significación de pre-identidad" en Merleau-Ponty y "significación sin identidad" en Levinas.

Hemos visto que aunque Merleau-Ponty y Levinas mantengan diferentes estructuras conceptuales y propuestas filosóficas, diferentes vías y distintos objetivos, ambas operan con "configuraciones de alteridad", con figuras que no corresponden a las formas que se construyen bajo la fórmula de la identidad, cuando de la articulación primigenia del sentido se trata. Articulación del sentido en ciernes, que va configurando, constituyendo y modelando tanto las estructuras de nuestra realidad como las de nuestro conocimiento; de nuestro pensamiento, lenguaje y orientación ética.

En el tenor de sus diferencias y posturas distintas, vimos también que el problema esencial del diálogo, la pregunta por la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión, está directamente relacionado con otros cuestionamientos básicos y profundos, y diferentes en cada uno, tales como: ¿cómo podemos unir la unicidad (univocidad) de lo Uno con la contingencia (equivocidad) de libertad humana, en el seno del Ser? Por parte de Levinas. Y mostramos que para pensar esta cuestión elige la vía irreflexiva, en un camino ético. Y que su respuesta es, en la cuasi-experiencia de la "proximidad de la alteridad del prójimo", en la que se abre (se excede) el Infinito. Y por parte de Merleau-Ponty: ¿cómo podemos unir la equivocidad de la contingencia del Ser, o el Ser de la contingencia, con la univocidad de la identidad del pensamiento que es a la vez alteridad del yo (porque es cuerpo)? Mostramos que Merleau-Ponty elige una vía radicalmente reflexiva, que es pre-reflexiva y

casi irreflexiva o, más bien, sobre-reflexiva; fenomenológica. Y que su respuesta es: en la experiencia de la percepción, en la mirada, que es visibilidad e invisibilidad a la vez, que es articulación primigenia, "Carne" en la que se unen tanto los otros humanos como todas las cosas y todos los otros seres vivientes del mundo de lo existente por diferenciación y distanciamiento y a la vez por coincidencia y proximidad.

2. Hacia nuestra propuesta

¿Cuál es la vía por la que nosotros preferimos pensar la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión? Nosotros preferimos pensar por la vía reflexiva, al estilo de Merleau-Ponty (con la sobre-reflexión), aunque reconocemos como valioso el pensamiento irreflexivo de Levinas porque logra su objetivo: hacernos pensar más de lo pensado. También valoramos el objetivo de su filosofía: el cuidado del otro y una sabiduría del amor más que sólo un amor a la sabiduría. Aunque su filosofía lleve a la lógica de la inteligencia racional reflexiva al *shock* y al corto circuito, o a pensar bajo estructuras del valor y del sentimiento que son difíciles de pensar, pero que son muy importantes sin duda. Incluso pensamos valiosa la justificación de proponer las bases para un mundo humano en paz y amor, dándole el valor al prójimo, desde la corporeidad, materialidad o vida de ese otro, creemos que con esto se puede sobre-salvar a su *método sin método* y su "escritura del desastre"[466] —como la llamó Maurice Blanchot—, que también puede ser, en ese sentido, la filosofía de Levinas, un "pensamiento del desastre". Además, el hecho de que Levinas haya preferido la vía irreflexiva no obsta para que haya creado conceptos filosóficos rigurosos como el de la «significación pre-originaria» (que encontramos opera bajo la fórmula de "lo sin identidad"), que nos parece importante retomar para pensarlo por la vía reflexiva en comunicación con la idea de la «significación originaria» de Merleau-Ponty.

[466] La «escritura del desastre» es la que no se define por centro astral alguno, y que en el caso de Levinas hace referencia a un pensamiento de la exterioridad, una ética exódica y en general a una filosofía descentrada. (*Cfr*. Silvana Rabinovich, "Ante el palimpsesto filosófico", en *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas, Op. cit.,* p. 69; Levinas, *Sobre Maurice Blanchot, Op.cit.*)

Consideramos que desde estas ideas es posible componer una racionalidad de la alteridad, distinta a la racionalidad occidental moderna, porque ya ellas mismas operan desde una racionalidad otra, a ras de las formaciones del sentido en su génesis. Y hemos descubierto a través de las filosofías de Merleau-Ponty y Levinas que lo que está a la base de la conformación del conocimiento y la racionalidad es la significación y el sentido.

Las ideas que queremos poner en relieve en este trabajo son las de las *Sinngebung* ética, "significaciones pre-originarias" que vemos en la filosofía de Levinas y que hemos descubierto que operan bajo la fórmula de «lo sin identidad», y las "significaciones originarias" de Merleau-Ponty que ratificamos operan bajo la fórmula del «quiasmo», son "significaciones de la ambigüedad" que nosotros hemos llamado "significaciones de pre-identidad", porque son las que están vinculadas a la «significación en el momento de sus génesis». Para ello, permítasenos enlazarnos con el planteamiento de Luis Álvarez Falcón que mencionábamos en la introducción.

En este tenor permítasenos retomar la tesis de Luis Álvarez Falcón, de que tanto *el orden del mundo en estado naciente*, de Merleau-Ponty como *la zona de sombra de la realidad del mundo*, de Levinas —en el marco de la discusión de "La realidad y su sombra" y "La duda de Cezanne", en torno a una discusión sobre cómo la estética y el arte contribuyen a la comprensión y mostración de los procesos de la conformación de la realidad y del conocimiento— pertenecen al registro arquitectónico fenomenológico de la *Phantasia,* régimen de la génesis del sentido que implica una regresión o sombra de la subjetividad, una operación en el modo de las "síntesis pasivas", las del cuerpo propio fenomenológico y las de la corporeidad ética.

Es menester agregar, por nuestra parte, que la contribución nuclear al problema de la génesis del sentido, que está a la base de la articulación de nuestra realidad y conocimiento, en ambos autores, son las "significaciones fundamentales" que operan en los procesos de la génesis del sentido: como ya hemos dicho, «la significación originaria» y la «significación pre-originaria», y que dichas significaciones nos permiten, desde la filosofía, recurriendo al arte pero también sin ello, pensar en los procesos de la formación del sentido en su origen.

Situación que permite pensar, en el desarrollo de una Estética Trascendental, más en el caso de la significación originaria de Merleau-Ponty, pero quizás no sólo en el sentido de una estética artística como lo desarrollo el autor de la *Fenomenología de la* percepción, sino en el sentido en que la pensaba Kant y luego Husserl, es decir, en el sentido de ¿cómo las facultades de la sensibilidad entran en juego en el proceso de la formación de conocimiento?, tomando en consideración que a partir de lo expuesto hemos encontrado que el sentido y la significación están a la base de la conformación y configuración del conocimiento, sobre todo si nos posicionamos en el estrato de la génesis del sentido. Aunque en el caso de la significación pre-originaria de Levinas es diferente, como veremos enseguida.

Asimismo es necesario decir, después de esta investigación, que hemos observado que la zona salvaje fundamental de la génesis del sentido sí es, en Merleau-Ponty, el "fondo de naturaleza inhumana", la "existencia previa", el "fondo primordial", la (*Weltthesis*), la tesis del mundo de la vida anterior a todas nuestras tesis; pero que en Levinas, esa zona fundamental, es la zona arcaica del "infinito", un espaciamiento —en tanto que desgarre y agrietamiento del ser y del fenómeno— en el espacio, y una temporalización en el tiempo, en tanto que excedencia de tiempo por virtud de la relación con el prójimo. Y que, por tanto, el "infinito" no corresponde a la esfera de lo ontológico, sino a la de lo ético.

No estamos diciendo que el estudio filosófico de Luis Álvarez Falcón no haya reconocido el estrato fundamental de oscuridad y sombra de la subjetividad, donde ocurre la génesis del sentido en Levinas —que en cuanto a las formas artísticas no tiene mucho que aportar—, sino que tal vez el "exceso oscuro de la sensibilidad", ese «fondo inmemorial» donde se establece la relación ética con el otro, según Levinas, no corresponde a una región ontológica, porque el estrato ético está fuera de la región o totalidad del Ser según la apreciación de Levinas. Dice Falcón: "Levinas denominará a este abismo de pasividad hilética: *«lo inmemorial»*. Según el autor, será en ese «fondo inmemorial» donde se establezca la relación *ética* con el 'Otro'. En esa región ontológica, e incluso de orden cosmológico, ni la teología racional husserliana ni la intencionalidad

objetivante tendrán lugar. La irreductible pasividad de los fenómenos descubrirá la tautología de la razón y el carácter regresivo de la experiencia, y nos dirigirá hacia ese régimen de experiencia posible en el que tenemos acceso al 'Otro'."[467]

Creo que lo que pasa es que la filosofía de Álvarez Falcón tiene en su horizonte de comprensión la noción husserliana de las "regiones del ser", en las que la ética es una de dichas regiones. Y, en un sentido lejano a este paisaje, el esfuerzo de la filosofía de Levinas es el de transgredir los esquemas de la fenomenología husserliana. Levinas ubica la región inmemorial-ética fuera del Ser; ésta rompe con el Ser y con el fenómeno aunque se apoye en éstos, pero lo hace sólo para romper y salir.

Y en ese tenor, vemos que quizás la «zona inmemorial arcaica» de Levinas, no pertenezca tampoco al registro de la *Phantasia* que asentaba Husserl, aunque sea aquello a lo que se accede a través de las "síntesis pasivas"— aunque en este aspecto Levinas también señala que hay una *pasividad* más pasiva que la de las síntesis pasivas de Husserl, es la pasividad en la que se recibe al *a priori* material, al otro en su trascendencia absoluta, "en persona"—, y aunque sea ese acto que *consiste en un hacer no haciendo*, una epojé radical, que rompe con la continuidad y con la viscosidad del registro de la percepción, sí, porque en ese momento no hay objetos percibidos —de ahí la crítica de Levinas a Merleau-Ponty quien permanece afirmando el régimen de la percepción como el más fundamental; y aunque el sentido que ahí se genera, es no-intencional —aunque tampoco concierne a la intencionalidad operante que ya apuntaba Husserl y desarrollaba Merleau-Ponty, sino que es una intencionalidad que se rompe en su acto pasivo de intencionalidad operante y se torna "pura sensibilidad", pero no sensibilidad estética, sino sensibilidad ética.

Quizás dicha zona arcaica no pertenezca al régimen de la *Phantasia*, también, en el sentido de que es en este régimen donde se forman las «imágenes», y para Levinas definitivamente el "rostro" del otro no es una imagen. Afirma Levinas en "¿Es fundamental la ontología?": "El rostro *significa* de otro modo. En él, la infinita resistencia

[467] Luis Álvarez Falcón, *Realidad, arte y conocimiento*, pról. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Barcelona, Horsori, 2009, p. 107.

del ente a nuestro poder se afirma precisamente contra la voluntad asesina que arrostra, porque en su desnudez —y la desnudez del rostro no es una figura estilística—, significa por sí misma. Ni siquiera puede decirse que el rostro sea una apertura, porque ello implicaría pensarlo como relativo a una plenitud que le rodease."[468]

De ahí también, que para Levinas la zona arcaica e inmemorial no dice nada al arte. Porque el "Decir" que se origina en dicha zona, traspasa a las "voces del silencio" y al "lenguaje indirecto" —a lo que aludía Merleau-Ponty como parte de la expresión fundamental de la que tratamos—, traspasa a las formas y significaciones estéticas, porque la *significación* de ese "Decir" no es formal, es informal, es desnuda; no dice nada al arte, porque es más fundamental y más simple que las formas pre-objetivas del arte. Pero, en cambio, dice mucho al campo de la ética, dice mucho a las relaciones y procesos humanos, porque es el "Decir" de la pura comunicación de "valores y sentires", que están íntimamente ligados a una «significación fundamental», una orientación básica, y que es aquello por lo que el lenguaje es posible; es el "Decir" de la *proximidad*.

Claro, hay que tomar en cuenta que la obra de Levinas que analiza Álvarez Falcón —en el apartado "Regresión y Pobreza" de la *Realidad, arte y conocimiento. La deriva estética tras el pensamiento contemporáneo*—, es "La realidad y su sombra", y en ésta Levinas sólo anuncia la dimensión ética pero no la expone todavía, como lo hará en ensayos posteriores, tales como "¿Es fundamental la ontología?" de 1951, o "Libertad y mandato" de 1953, o *Totalidad e infinito* (1961) o el ensayo que nosotros hemos analizado en este trabajo con mayor centralidad, "La significación y el sentido" de 1964.

Por tanto, vemos que el "Decir" de Levinas sí pertenece a la génesis del sentido o del sentido en ciernes, porque es un decir fundamental que orienta desde lo in-coordenado a nuestro mundo de coordenadas, pero que no pertenece al registro de la *Phantasia* de Husserl, que es el plano de la cohesión sin conceptos en la que también Kant basaba sus estética trascendental. Sino que pertenece al régimen de "lo humano", al de la ética.

[468] Levinas, "¿Es fundamental la ontología?", en *Entre nosotros, Op. cit.,* p. 22

Por lo anterior, preferimos dejar el régimen de la *Phantasia* y seguir tras la huella de las «significaciones sin identidad» de Levinas. Sólo que a diferencia Levinas nosotros preguntamos: ¿no es acaso que hay otro modo de pensar a las «significaciones sin identidad» que no sea el de la inconceptualidad, desnudez e informalidad ética, que Levinas expone por el camino de la vía irreflexiva?

Como decíamos, respecto de las dos vías, la irreflexiva (ética), o la reflexiva (gnoseológica-ontológica), *nosotros preferimos pensar por la vía reflexiva* en el sentido gnoseológico de Merleau-Ponty, siguiendo los procesos de las «significaciones salvajes», que son significaciones en estado naciente, y por tanto, significaciones de alteridad, entendidas a raíz del "comportamiento", la "percepción" y la "carne", pero nos preguntamos también ¿si las «significaciones salvajes» alcanzan profundamente al sentido de lo irreflexivo en su alteridad o configuran dicho sentido de una manera aún apoyada en la subjetividad a manera de estructura?

Consideramos que Merleau-Ponty con las "significaciones salvajes", articuladas desde la subjetividad en tanto que corporeidad, sí alcanza al sentido del Ser (o al sentido de lo irreflejo) en su alteridad, pero como "estructura" y no en su alteridad pura. Ante esta observación, en todo caso, siguiendo la línea de la filosofía de Merleau-Ponty pero encaminándonos en un sentido diferente nos proponemos pensar las "significaciones salvajes" de Merleau-Ponty pero de una manera desubjetivada, o bien, pensar las significaciones de lo sin identidad de Levinas pero por la vía reflexiva.

Merleau-Ponty alcanza el sentido de lo irreflejo en su alteridad y lo hace por la vía de una filosofía de la alteridad en tanto que piensa al Ser de manera indirecta y su proceso de intuición como acto de acceder al Ser no es la coincidencia total, sino parcial y no asume al Ser como una integridad detrás de la conciencia con la que se coincide el pensamiento (como lo hace el pensamiento reflexivo de la identidad), sino como articulación: acercamiento-distanciamiento entrecruzada por astucia de la existencia misma. Por ello, pensamos que Merleau-Ponty sí alcanza a pensar al Ser en su alteridad a través de su pensamiento del quiasmo, aun cuando esté apoyado en la subjetividad no

pura, entrelazada con el cuerpo (la corporeidad), pero que su significación estructural no alcanza el sentido del ser en su alteridad pura.

Es decir, la objeción que vemos que quizás se le puede hacer a la "significación originaria" de Merleau-Ponty es en el aspecto de que es una fórmula ambigua, estructural, moderada y de la mediación respecto de la dialéctica quiasmática fundamental mundo sensible y universo del pensamiento en la que se da, y que nosotros hemos encontrado que puede leerse también bajo los términos de una dialéctica de entrelazo reversible entre "identidad" y "alteridad". Aunque como veíamos en la filosofía de Merleau-Ponty dicha dialéctica no es simple sino compleja y crítica: el pensamiento ya está en el mundo sensible (la identidad ya está en la alteridad) y el mundo sensible es ya en el universo del pensamiento (la alteridad es ya en la identidad) mantienen una relación de *Empiétement:* usurpación, sobre-posición o superposición, de "encimamiento"; de paradoja[469].

Pero pensamos que quizás es necesario avanzar hacia una "desubjetivación" no únicamente parcial y de ambigüedad que produce un pensamiento "estructural", sino hacia una desubjetivación radical del sujeto como la que propone Foucault criticando precisamente a Merleau-Ponty a partir de Nietzsche, Blanchot y Bataille: frente a la experiencia fenomenológica que se funda todavía en el sujeto Foucault defiende una experiencia-límite que apunta a la desubjetivación y al desprendimiento de sí. Crítica que también realiza en *Las palabras y las cosas* cuando define la fenomenología existencial del cuerpo como un proyecto ambiguo e inestable haciendo referencia al como de la oscilación indefinida entre lo que se da en la experiencia y aquello que la hace posible[470]. Desubjetivación que también podemos ver en *El pensamiento del afuera* a modo de una fragmentación, desparramamiento y dispersión del sujeto en el espacio del Afuera, en el Ser en bruto, en la pura exterioridad desplegada.[471] Si bien reconocemos que en la filosofía de Merleau-Ponty no hay una centralidad de la subjetividad ni una subjetividad

[469] *Cfr.* Emmanuel de Saint Aubert, "Superposición y deseo. La conferencia de México sobre *el otro*", en *Merleau-Ponty viviente, Op. cit.,* pp. 15-44.
[470] *Cfr*. Francisco Ortega, *Cuerpo incierto: Corporeidad, Tecnología médicas y Cultura Contemporánea*, España, Gobierno de España/Ministerio de Ciencia e Innovación/CSIC, 2010, p. 20.
[471] *Cfr*. Foucault, *El pensamiento del afuera, Op. cit.*

total y completa, sino que admite una sombra de la subjetividad en su engarzamiento con el mundo por virtud del cuerpo, también vemos la posibilidad de una "desubjetivación" radical para alcanzar el sentido del ser del mundo en su alteridad.

Desubjetivación que asume también, por ejemplo, la filosofía de Deleuze, en la que el sujeto es sólo un pliegue en el Ser. En Deleuze el momento que más importa para alcanzar lo trascendental, es cuando la subjetividad en cuanto conciencia pre-reflexiva impersonal, en cuanto conciencia a-subjetiva, como una duración cualitativa de la conciencia sin yo, alcanza al movimiento en cuanto movimiento del Ser mismo como pura "intensidad". [472] Si bien reconocemos que en la filosofía de Merleau-Ponty se piensa desde una pre-subjetividad o inter-subjetividad vemos también que en Deleuze se hace desde una a-subjetividad. Aunque vale reconocer que ambos autores presentan una alternativa frente a las posturas filosóficas del empirismo y racionalismo con su descentralización del yo y que hay muchas similitudes entre ellos.

La objeción a Merleau-Ponty a que por el aspecto de la ambigüedad alcanza sólo de manera "estructural" el sentido de lo irreflejo en su alteridad, la vemos a partir de la interpretación de la adversidad en el lenguaje y el pensamiento que hemos realizado en las páginas anteriores de este trabajo. Ahí pudimos notar que el pensamiento de la adversidad en la filosofía de Merleau-Ponty es moderado, que no se va al extremo de la otra orilla de la subjetividad —que no es una postura que implique una des-subjetivación—, sino se mantiene en el medio entre las inclemencias del Afuera, lo desfavorable, lo incontrolable, lo incierto, el sin-sentido, el desorden de la existencia contingente y el orden, la certeza, el control, el sentido y la dicha que procura la subjetividad.

Es un pensamiento de la adversidad que se mantiene en una relación quiasmática entre el mundo sensible y el universo del pensamiento que se articula como estructura y esa estructura está configurada como lenguaje en una relación ambigua, aunque no ambivalente. Es decir, en Merleau-Ponty el lenguaje del mundo de la percepción es estructural, incluso la noción de la "Carne" también es estructural en tanto que es una

[472] *Cfr*. Deleuze, *Diferencia y repetición, Op. cit.; Id. Lógica del sentido, Op. cit.*

articulación primigenia en la que se guarda una coincidencia parcial de proximidad y distanciamiento entre la subjetividad y el mundo y entre todos los seres existentes.

Vemos que en Merleau-Ponty, por ejemplo, la prosa del mundo es una prosa moderada estructural-fenoménica; no es el lenguaje (sentido) del mundo, es el lenguaje (sentido) que se instituye "entre" la subjetividad y el mundo. No es el lenguaje del mundo en su alteridad, sino la prosa que se forma entre la contingencia del mundo y el pensamiento y el lenguaje del hombre, cuyo punto de unión ocurre en el cuerpo.

Teniendo a la vista esta objeción al planteamiento filosófico de Merleau-Ponty nos preguntamos: ¿no habrá una manera de pensar más allá de la significación originaria de Merleau-Ponty que opera bajo la fórmula de la pre-identidad o del quiasmo, cuyo desenvolvimiento es más notable en el arte y la estética?, pero también: ¿no habrá una manera de pensar, por la vía reflexiva, a las *significaciones sin identidad* que Levinas trataba por la vía irreflexiva, y así tener una idea más clara de éstas y con ello alcanzar el sentido de lo irreflejo en su alteridad de una manera más salvaje?

En este horizonte, nos preguntamos ¿hay otro modo de comprender a las *significaciones sin identidad*, de las que habla Levinas, que vaya más allá de la comprensión estructural de la percepción de Merleau-Ponty (que trabaja con «significaciones quiasmáticas») y así logremos tocar, por la vía reflexiva, esa «zona fundamental de alteridad» de la génesis del sentido?

Estamos de acuerdo en que las significaciones de la percepción y corporeidad de Merleau-Ponty son «significaciones salvajes», y por tanto significaciones de alteridad más no de identidad, como ya habíamos dicho, pero consideramos que la ambigüedad es una postura de la mediación y de la proporción que creemos que es necesario transgredir sobre todo para no quedarnos en una "formulación estructural" del sentido de lo irreflejo para lo que creemos necesario una des-subjetivación.

Siguiendo la huella de las «significaciones sin identidad» de Levinas, nos preguntamos: ¿dichas significaciones fundamentales son exclusivamente del estrato ético?, ¿o colindan y se comunican con otros estratos?, ¿dicha fórmula básica, la de las «significaciones sin identidad», nos puede servir para comprender otros sectores de la

realidad y para comprender los procesos de la génesis del sentido que está a la base de la formación del conocimiento? ¿Será que si no comprendemos éticamente a dichas significaciones reducimos todas nuestras "aprensiones" del mundo a representaciones y a objetivaciones?, ¿o es que sí hay otra posibilidad de comprenderlas?

¿Podemos tener "idea" de las significaciones sin identidad a través de lo que podríamos llamar *significaciones en alteridad*?, es decir, ¿podemos comprender de manera reflexiva la fórmula básica que Levinas pensó sólo de manera ética? ¿Será que la zona de la «génesis del sentido», de la que Merleau-Ponty resaltó el aspecto del régimen de la percepción y Levinas el régimen ético, se agota en esas dos formas de comprensión? ¿No será que la fórmula de la «significación sin identidad» es la fórmula más básica de la configuración y formación del sentido y que no es exclusiva del estrato ético? Nos preguntamos: ¿hay otra manera de reflexionar sobre lo irreflejo en su alteridad sin diluir la reflexión? (como se preguntaba Merleau-Ponty), pero a diferencia de él pensamos en una manera de reflexionar, que no se quede limitada a la comprensión que trabaja bajo las "significaciones estructurales".

Consideramos que quizás sea necesario un tipo de comprensión que pueda viajar o navegar entre los distintos registros y niveles de la arquitectónica fenomenológica del sentido, y de las distintas esferas de comprensión, en el cual no incursionó a cabalidad Merleau-Ponty. Una comprensión más que reflexiva, "flexible" que camine por los distintos pasillos de las diferentes zonas de la realidad y de los diferentes tipos de comprensión de dichos sectores.

Por lo anterior, nos preguntamos: ¿acaso no hay un tipo de compresión que pueda ser flexible, y navegar tanto por la zona de la *Phantasia,* esa zona proteiforme en donde se forman las imágenes y se interrumpe la continuidad de la percepción (fuente de una estética trascendental), y también pueda comprender las formaciones del sentido del registro de la percepción (fuente de una fenomenología estética), así como el sentido de lo sin identidad del registro ético (fuente de una ética filosófica)? ¿No es que hay que ir al núcleo de la operación comprensiva y que la vía más conveniente es la de "interpretar"?

¿Las *significaciones del ámbito de "lo sin identidad"* se pueden comprender, más propiamente, de manera "interpretativa", es decir, de manera *hermenéutica*? Y, quizás no se puedan comprender como "significaciones sin identidad", pero sí como «significaciones en alteridad». ¿No es acaso que entre las "significaciones quiasmáticas" de Merleau-Ponty y las "significaciones sin identidad" de Levinas existe una alternativa que es la de las «significaciones en alteridad» que nosotros proponemos como propias de una comprensión hermenéutica? Es el modo de compresión hermenéutica y las «significaciones en alteridad» las que queremos poner en relieve en este trabajo.

En este tenor nos preguntamos: ¿tal vez la «fuente del sentido» que interviene en todos los registros de la realidad y constitución del conocimiento, siguen siendo los sentidos en ciernes de la *Lebenswelt*, del mundo de la vida, y que el tipo de comprensión que se requiere, valga la redundancia, para comprender dicha expresividad fundamental es la *interpretación* misma, que puede abarcar con el pensamiento dichos sentidos bajo la fórmula de las «significaciones en alteridad» (que son una mediación entre las "significaciones sin identidad" y las "significaciones de la pre-identidad")?

¿Por qué no buscar las formaciones del sentido (bajo la fórmula de las «significaciones en alteridad»), en lo vivido mismo, sin recurrir necesariamente a la experiencia del arte, pero tampoco encerrarnos en la experiencia ética?

¿Quizás las «significaciones en alteridad» son el médium que incluso puede comunicar a la "significación pre-originaria (sin identidad)", de Levinas, con la "significación originaria (quiasmática)", de Merleau-Ponty?, ¿no será que entre esos dos modos de significaciones se encuentra operando otra que se comunica tanto con la "estructura" de la significación de la percepción, como con la "pureza" de la significancia del "infinito"?, ¿tal vez hay una significación que no es ni "estructura" ni "pureza" sino «movimiento del mundo» mismo que pinta "trazos" entre la percepción, la *Phantasia*, la dimensión de lo humano, etcétera; trazos de "sentido viviente" que están en comunicación con la trascendencia en su alteridad?, ¿acaso esos "trazos" se comprenden como una «orientación existencial» que está a la base tanto de aquello que estudia la ética (el bien), como lo que la estética (lo bello), como lo que la gnoseología que estudia

(el conocimiento y la verdad)?, y que aquello que se resiste a ser pensado, es un "sentido" que se comprende como una «orientación existencial», en tanto que movimientos e intensidades, «escenas vivientes» y «significaciones fluyentes» del mundo mismo, mundo que nos trasciende y que está en comunicación con otras trascendencias más lejanas y extrañas a nuestro entendimiento?

Nuestra propuesta de una vía reflexiva que piense a lo irreflexivo bajo la fórmula de las «significaciones en alteridad», no se desliga del sentido de la "sobre-reflexión" de Merleau-Ponty, sólo que ve la necesidad de ir más allá de una comprensión quiasmática entre identidad y alteridad (permítasenos esta simpleza). Nuestra propuesta no se distancia de la filosofía de Merleau-Ponty, sino que da seguimiento a la tarea de la fenomenología que él consideraba que había que realizar, a saber: la de *llevar el sentido de las cosas mismas, mudo todavía, a la expresión de su propio sentido*. Pero, nosotros nos preguntamos ¿no tenemos que indagar, un poco más, en el sentido de «las cosas mismas» y buscar su propia significación antes de su transmutación en palabras y significaciones?, ¿hay una manera no estructural de comprender el sentido de lo irreflejo en su alteridad?

¿No será que ya hay un "decir hablante" y no mudo todavía en la expresión pre-discursiva de la percepción?, es decir, ¿quizás el lenguaje de las cosas mismas no es mudo sino que ya habla pero habla de otra manera?, ¿tal vez la zona del silencio tiene su propia significación independiente de la palabra y del discurso? ¿No es acaso que el silencio tiene su propia significación sin estar ligado al contexto de la palabra, sino al de las cosas mismas?

¿Habría la posibilidad de que ocurra más bien que en el mundo de la percepción se originan ya unas "significaciones hablantes", pero que tienen un "decir otro", distinto al de las significaciones de la percepción? ¿No será que la percepción no es sólo estructural? ¿No es acaso que ese "otro decir" no pertenece únicamente al campo de la percepción (quiasmo: mundo sensible-universo del pensamiento), sino que también está comunicado con la zona de la relación ética, el "infinito", ámbito de pura alteridad del cual hablaba Lévinas?

El mérito de Merleau-Ponty fue mostrar que el círculo del lenguaje y de la comprensión no es cerrado, sino abierto, y que en lo abierto se originan las «significaciones salvajes» de las esencias de las cosas del mundo. Nosotros preguntamos, en este sentido, ¿qué consecuencias se proliferan si radicalizamos aún más a dichas significaciones salvajes?, ¿qué pasa si colocamos a la comprensión como una "pasividad" más pasiva que la síntesis del propio cuerpo, situándonos en la pura sensibilidad, pero no en una sensibilidad ética como la de Levinas, sino en una «sensibilidad y *Sinngebung* hermenéuticas», y de manera pasiva dejamos entrar en nosotros —o nosotros entramos en lo abierto—, en su alteridad, y así comprendemos los mensajes de la «expresión fundamental», de aquello que fundamenta al todo de entes, pero sin reducirnos a entenderlos de manera moral como Levinas ni de manera estructural fenomenológica como Merleau-Ponty?

Sí, vemos pertinente, partir del "*cogito* encarnado" de Merleau-Ponty, pero consideramos que es necesario llevar la actividad de sus síntesis pasivas al extremo y abrirnos a la intuición, sí, como visión y como proximidad por la distancia como el filósofo francés, pero no de una visión que es quiasmo vidente-visión, sino de aquella visión que asiste al espectáculo de las "intensidades y movimientos" de la visión des-subjetivada, a las *escenas vivientes del propio mundo en su alteridad y trascendencia*.

Necesitamos un *cogito* encarnado, situado en el mundo, un *cogito* sensible, pero que logre "ver" los sentidos de la trascendencia del mundo existencial en su alteridad. Que sea flexible y acepte las "interrupciones" e "intervenciones", los "desgarramientos" del sentido de la trascendencia del mundo existencial en su alteridad, lo que se conseguiría con una suspensión de las síntesis del propio cuerpo, no por la actividad pasiva de la subjetividad sino por la operación de los "movimientos del propio mundo", que pueden darse tanto en las relaciones intersubjetivas como en las de la interfacticidad.

Una propuesta interesante, en el tenor de una «comprensión hermenéutica», como la que aquí estamos inscribiendo, es la de Mario Teodoro Ramírez, de quien hablamos en el apartado de la importancia actual del problema de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión en Merleau-Ponty y en el prólogo de esta tesis, quien

merleaupontianamente, piensa en una racionalidad hermenéutica, en el marco de sus estudios sobre el pensamiento del filósofo mexicano Luis Villoro, mismos que están plasmados en su libro *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*[473]. Dicha racionalidad, la circunscribe en el marco de la superación, por parte de Villoro, de la racionalidad occidental moderna, que es una racionalidad teórica (la racionalidad del saber), con la propuesta de una racionalidad valorativa (ético-política), y hasta de la *phronesis*, pero sostiene Ramírez, que un paso más, contribuyendo a los avances de la filosofía de Villoro, es la posibilidad de una "racionalidad hermenéutica".

La racionalidad hermenéutica, la entiende Ramírez, como la capacidad de comprender interpretativamente a "lo otro": lo Otro, lo sagrado, pero también los otros distantes o cercanos y la otredad en general. Lo que implica pensar las relaciones entre el yo y el otro, entre razón y fe, en el sentido de una relación de intercambio, de interacción y de diálogo. En un movimiento de reversibilidad continuo, y no en el sentido de una relación de conflicto, de inconmensurabilidad que logra sólo mínimos acuerdos y pocos entendimientos. Ramírez reconoce que Villoro ha apuntado hacia esa racionalidad otra, que ya no es sólo la "razón del otro" o "lo otro de la razón", sino *otra razón*. Sostiene que la racionalidad hermenéutica es una racionalidad de la otredad, de la alteridad, en principio "alterada". La racionalidad hermenéutica es una alternativa que ve Ramírez entre las posturas del racionalismo obtuso y el irracionalismo desencantado. Es el equilibrio, el justo medio entre éstas dos. El punto medio entre una razón sin otredad (abstracta, egoísta, cerrada) y una otredad sin razón (apabullante, impráctica, utópica).

La racionalidad hermenéutica de Ramírez es una racionalidad que escucha, que es humilde, que es motivada, no sólo es una comprensión pasiva, sino también activa en el sentido de transformar las condiciones de la existencia y, como decíamos, dialógica en el sentido de un quiasmo entre pregunta y respuesta, y entre la alteridad (que la concibe en

[473] Mario Teodoro Ramírez, *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro,* México, UMSNH/Siglo XXI, 2011.

este caso como una "potencia") y la razón, movimiento que da cuentas de dicha potencia pero sin agotarla, sin atraparla de forma definitiva.

Es una racionalidad que es original y esencialmente "interpretación", pero en tanto que "actualización" del "potencial" del Otro (de la "potencia"). En este sentido es *logos* o *voz* de dicha "potencia", es expresión misma del enigma del Ser, en el sentido que lo pensaba de Gabriel Marcel. Es una racionalidad plena y positiva, aunque no por ello niega a lo absoluto, al fundamento último, a lo Otro, o que, si bien asume que lo niega, en tanto que plena y positiva, de todas maneras lo toma en cuenta, para pensarlo y no lo expurga como la racionalidad occidental moderna.

Además, es una racionalidad interpretativa que acepta otras recepciones e interpretaciones, en el sentido de que acepta al otro sujeto como un "sí mismo", como lo entiende Ricoeur. Y por ello, da la posibilidad de formar "comunidad de intérpretes". Y que tiene la esperanza de ser el concepto que permita superar las dicotomías clásicas sí mismo/otro, sagrado/profano, etc., y los abismos y desencuentros entre razón e imaginación, espiritualidad y corporalidad; ciencia-arte, arte y política, etc.; así como, de permitir el reencuentro entre el Pensar y el Ser.

Consideramos que el planteamiento de Ramírez en torno a una racionalidad hermenéutica nos proporciona muchas luces, por la vía reflexiva, sobre la "comprensión del sentido de lo irreflejo", así como también Álvarez Falcón lo hace en cuanto a las "formaciones del sentido en su génesis" —lo que está a la base de la articulación del conocimiento—. Y es importante y muy relevante, en tanto que nos permite pensar de otro modo las cuestiones básicas que la filosofía ha venido desarrollando, y vislumbrar otra manera de hacer filosofía en nuestros días. Estamos de acuerdo con la posibilidad que Ramírez plantea.

Quizás al respecto sólo pensamos que pueden, en esa dirección, hacerse algunas matizaciones. La idea de «comprensión hermenéutica» que nosotros proponemos no es la de una racionalidad de la alteridad, que recupera la relación quiasmática de Merleau-Ponty entendida como un intercambio, interacción y diálogo entre la razón y la alteridad

(lo otro de la razón), guardando una relación de reversibilidad[474], y que es prudente y equilibrada. Sino que la comprensión hermenéutica que nosotros proponemos es tal, que piensa no sólo a "lo otro de la razón", sino *desde y en lo otro de la razón*. Porque "interpreta" bajo la fórmula de las «significaciones *en* alteridad», y no sólo bajo las significaciones estructurales, podríamos decir, de la alteridad, mismas que son producto de *la razón pensando a la potencia*, y no de la razón pensando *en* la potencia. En este sentido, el *logos* de la racionalidad hermenéutica, que nosotros proponemos, es un *logos en alteridad*, y no un *logos* de la alteridad como el de la filosofía de Ramírez, que es un *logos* bajo la fórmula del quiasmo: universo del pensamiento y mundo sensible de Merleau-Ponty, que es además simétrico y reversible. En cambio, el *logos* que proponemos es un «*logos* en alteridad» asimétrico y sin reversibilidad, que manifiesta los sentidos de la alteridad *en alteridad*; y no es sólo aquel *logos*, que es alterado por la expresión de la "potencia" (la alteridad) y que interpreta a eso otro de la razón desde su plenitud y positividad.

Podemos ver que las interpretaciones producto de la racionalidad hermenéutica de la filosofía de Ramírez, serían "representaciones creativas de la alteridad", significaciones de identidad entrelazadas de alteridad, correspondientes a la fórmula del *logos* estético del mundo de Merleau-Ponty, mismo que se comunica pre-reflexivamente con el *cogito* tácito de la corporeidad, con lo que se mantiene una relación quiasmática entre lo sensible y lo inteligible, entre el mundo sensible y el universo del pensamiento.

Por lo que si se nos permite, con el respeto que se merece, proponer una racionalidad hermenéutica que no parta de la fórmula del "quiasmo" de Merleau-Ponty, que vemos se puede pensar básicamente bajo los términos de entrelazo y sobre-posición entre identidad y alteridad, sino que se surja de la fórmula de «lo sin identidad» de Levinas, aunque valga resaltar que, como decíamos, la racionalidad hermenéutica que proponemos quiere pensar dicha expresión desde un carácter interpretativo, exegético y no sólo ético.

[474] *Cfr*. *Ibid.,* pp. 182-183.

Y en este sentido, consideramos que es más práctica una racionalidad hermenéutica para pensar el ámbito de lo impensado o lo irreflejo, que una racionalidad ética, como la de Levinas, en la que quedan muchos aspectos en la oscuridad del entendimiento. Consideramos, que incluso la operación interpretativa de la racionalidad hermenéutica, puede aclarar muchos aspectos del ámbito del valor o de la ética, así como de otras esferas del conocimiento. Porque abre la posibilidad de pensar los sentidos últimos de los diferentes estratos del Ser y de más allá del Ser, da la posibilidad de pensar radicalmente la génesis del sentido en sus diferentes zonas y registros, por ejemplo, los ontológicos de la percepción, la *Phantasia*, y las de los éticos que Levinas separa del orden ontológico, y por su modo de comprensión puede intervenir en otros más.

Ante la disyuntiva de la vía irreflexiva (ética) de Levinas y la vía reflexiva gnoseológico-ontológica de Merleau-Ponty, hemos optado por la vía reflexiva pero recuperando, de Levinas, la fórmula de «las significaciones de lo sin identidad». Y por razón de que dicha fórmula está del lado de lo irreflexivo, nos hemos visto en la necesidad de proponer la fórmula de las «significaciones en alteridad». Para poder pensar por la vía reflexiva, el ámbito de lo irreflejo, pero pensando más allá de las significaciones de pre-identidad o de la ambigüedad de Merleau-Ponty, que se articulan bajo la fórmula del quiasmo. Para pensar el sentido de lo irreflejo, en su alteridad, es necesaria una «hermenéutica de las significaciones en alteridad».

Sin embargo, esto es sólo el sembrado de la semilla de nuestra reflexión, que ha encontrado la posibilidad de una «hermenéutica de las significaciones en alteridad». Todavía queda mucho por pensar y construir. Pero consideramos, que esta es la inauguración de un nuevo sendero de la filosofía, más radical en el sentido de la filosofía de la alteridad. Y llegamos a la conclusión de que la mejor vía para pensar el sentido de lo irreflexivo, y su resistencia, es la vía reflexiva de la hermenéutica que piensa bajo la fórmula de las «significaciones en alteridad».

Hemos comprendido que la configuración significativo-conceptual, más simple, o más básica para comprender el sentido de lo irreflejo, sin reducirlo a una representación o a un ente (a una fórmula de la identidad), pero tampoco a un quiasmo (a una fórmula de

la ambigüedad), ni a un sentimiento in-conceptualizable de pura alteridad (a una fórmula de lo sin identidad), es la significación fundamental de las «significaciones en alteridad». Este es un conocimiento que hemos encontrado en el transcurso de nuestra investigación, sobre Merleau-Ponty y Levinas. Y consideramos que dicha configuración o fórmula es también la fórmula más básica que el mundo irreflejo nos da a comprender.

Así mismo, es menester decir que las tesis tanto de Álvarez Falcón en cuanto a la importancia del régimen de la *Phantasia*, como las de Ramírez sobre la racionalidad hermenéutica que aquí hemos esbozado, coadyuvan en el esfuerzo de crear una racionalidad distinta a la occidental moderna que entre otros defectos, justifica la dominación e injusticia del hombre por el hombre.

Las críticas que hemos hecho sobre todo en este último apartado de nuestra propuesta a Luis Álvarez Falcón y Mario Teodoro Ramírez se han realizado únicamente con la finalidad, pero sobre todo con el esfuerzo, de discernir y diferenciar sus ideas de las nuestras; pero no cabe duda, de que estamos hablando en la misma sintonía: apuntando hacia una racionalidad (o pensamiento reflexivo) no objetivante, no representativa o representacional, no abstracta e ideal, no egocéntrica ni antropocéntrica, no soberbia, ni autoritaria y dominante, no de la "mismidad" o "identidad", sino una racionalidad de la alteridad.

Inclusive debemos decir que las diferencias y similitudes entre Merleau-Ponty y Levinas tratadas en este diálogo sirven como ejercicio reflexivo para pensar una filosofía de la alteridad.

3. Consideraciones del diálogo Merleau-Ponty y Levinas ante la crisis del sentido del siglo XXI

Tal vez nuestro estudio, que encontró que aquello que se resiste a la reflexión en la filosofía de Merleau-Ponty y Levinas es una significación fundamental, que no se presenta

bajo la fórmula de la identidad, sino bajo la fórmula de la alteridad, permita pensar en una nueva forma de racionalidad que posibilite un "filosofar otro", y "nuevos modos de relaciones humanas" distintos a los que nos han heredado la filosofía moderna y postmoderna.

Quizás es necesario preguntarnos: ¿cómo la fenomenología de la significación originaria de Merleau-Ponty y la ética de la significación pre-originaria de Levinas nos conducen a una concepción distinta de la filosofía, y un distinto sentido de la vida moderna y postmoderna?; ¿cómo es que este diálogo entre la fenomenología de Merleau-Ponty y la teoría de la expresión fundamental ética de Levinas puede contribuir a abrir nuevos caminos para pensar la crisis que enfrentamos en la actualidad?

¿Cómo la filosofía de la alteridad que proponen estos filósofos, y cómo la posibilidad de una «hermenéutica de las significaciones en alteridad», que proponemos a partir de Merleau-Ponty y Levinas, y apoyándonos en la racionalidad hermenéutica de Ramírez y en la reflexión sobre la génesis del sentido de Luis Álvarez Falcón, pueden darnos la posibilidad de pensar de otras maneras la crisis de nuestra época? Que es una crisis de la filosofía y de las ciencias, pero también cultural, política, social, económica, ecológica, etc.; que en general, es una crisis de "lo humano". Crisis que en el fondo consideramos, como Guillermo Hurtado, es una «crisis del sentido».

Pensamos pues que a lo que asistimos con la muerte de Dios, del hombre, de la historia, de la filosofía, y de otras muertes chiquitas y grandes, no fue a otra cosa que a la «muerte del sentido». Lo que murió en realidad, fue el «sentido» y, como diría Nietzsche, nosotros lo hemos matado. Y esto, debido quizás como ya muchos han dicho, no por la falta de significaciones humanas sino por el exceso de éstas.

También consideramos que para rehabilitar al sentido, tal vez no es necesario renunciar a la trascendencia, sino que quizás convenga aceptarla con propiedad, sin ídolos, aceptarla en su desnudez, pero desde el mundo de lo vivido, desde el mundo de la experiencia y bajo fórmulas comprensibles por la vía reflexiva, pero abiertos a los trazos de la intuición de las esencias de los estratos últimos de la realidad y movimientos del mundo mismo.

Consideramos que la idea de trascendencia es algo a lo que siempre tenderá el hombre, no obstante, las filosofías del siglo XXI que promueven la muerte de la trascendencia, en pro de un inmanentismo absoluto del sentido de la existencia.

Notamos que lo que falta hoy en día es una «orientación» que dé sentido a las significaciones aisladas y atómicas. Una «orientación» que "una" a las significaciones desde el trasfondo de éstas, desde antes de su configuración en "figuras de la identidad", no que las fragmente y las separe, sino que las comprenda en el momento en que la consistencia de éstas sea su nacimiento mismo. Es necesaria una «orientación» que no distinga y diferencie a los hombres, basada en un discernimiento y separatismo intelectual e intelectivo, sino que los una en el amor de "lo humano" y respete las expresiones de la singularidad.

Creemos, como decíamos al principio, que este *pensar que piensa a lo otro de sí mismo*, *desde lo otro y en lo otro*, esta filosofía de la alteridad, en sus distintos matices, puede ser una alternativa para pensar «nuestro existir», en medio de los problemas de nuestra época: el nihilismo, el dogmatismo, el escepticismo, etcétera, de los que en el fondo lo que opera es una «falta de sentido».

Y consideramos que es una manera rigurosa de pensar las siguientes preguntas fundamentales: ¿qué es nuestro existir? y, ¿qué nos orienta en él?

Bibliografía

1. Bibliografía de Emmanuel Levinas

La teoría fenomenológica de la intuición, Salamanca/México, Sígueme/Epidermis, 2004.

De la evasión, Madrid, Arena, 1999.

El tiempo y el otro, Barcelona, Paidós, 1993.

De la existencia al existente, Madrid, Arena, 2006.

La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura, Madrid, Trotta, 2001.

Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger, Madrid, Síntesis, 2005.

"Reflexiones sobre la 'técnica' fenomenológica", en Guillermo Maci (coord.), *Husserl Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*, Buenos Aires, Paidós, 1968, pp. 88-109.

Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1987.

Difícil libertad, Madrid, Caparrós, 2004.

La huella del otro, México, Taurus, 2001.

Humanismo del otro hombre, México, Siglo XXI, 2006.

De otro modo que ser o más allá de la esencia, Salamanca, Sígueme, 1978.

Dios, La muerte y El tiempo, Madrid, Cátedra, 1998.

Sobre Maurice Blanchot, Madrid, Trotta, 2000.

De lo santo a lo sagrado. Cinco nuevas lecturas talmúdicas, Barcelona, Riopiedras, 1997.

De Dios que viene a la idea, Madrid, Caparrós, 2001.

Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro, Valencia, Pre-Textos, 2001.

2. Bibliografía sobre Emmanuel Levinas

Álvarez Falcón, Luis, "Regresión y pobreza", en *Realidad, arte y conocimiento. La deriva estética tras el pensamiento contemporáneo*, pról. Ricardo Sánchez de Urbina, Barcelona, Horsori Editorial, 2009, pp.102-119.

Barrios, José Luis, *Ensayos de crítica cultural. Una mirada fenomenológica a la contemporaneidad*, México, Universidad Iberoamericana, 2004.

Bernasconi, Roberto "One-Way Traffic: The Ontology of Decolonization and its Ethics", en *Ontology and alterity in Merleau-Ponty*, Galen A. Johnson and Michael B. Smith (ed.), Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1990, pp. 67-80.

Catherine Chalier, *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, Barcelona, Herder, 2004.

Checchi, Tania, *Sentido y exterioridad: un itinerario fenomenológico a partir de Emmanuel Lévinas,* México, Universidad Iberoamericana, 1997.

Corres Ayala, Patricia, *Ética de la diferencia. Ensayo sobre Emmanuel Levinas*, México, Fontamara, 2009.

Derrida, Jacques, *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida,* Madrid, Trotta, 1998.

Domínguez Rey, Antonio, "Tensión infinita", Introducción a *La realidad y su sombra. Libertad y mandato, Trascendencia y altura*, Madrid, Trotta, 2001.

Duque, Félix, "Introducción" a *El Tiempo y el Otro*, Barcelona, Paidós, 1993.

Iribarne, Julia A., *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológicos sobre la existencia*, Morelia, Jitanjáfora, 2012.

Johnson, Galen A., "Alterity as a Reversibility", en *Ontology and alterity in Merleau-Ponty*, Galen A. Johnson and Michael B. Smith (ed.), Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1990, pp. xvii-xxxiv.

López Sáenz, Ma. Carmen, "El primer Lévinas y el tema de la intuición", en *Corrientes actuales de la filosofía I, En-clave fenomenológica*, Madrid, Dykinson S.L., 2012, pp. 197-207.

LIewelyn, John, *Emmanuel Levinas. La genealogía de la ética*, Madrid, Encuentro, 1999.

Navarrete Jacobo, Raúl, *El problema de la cultura en Levinas*, Morelia, umsnh, 2010.

Rabinovich, Silvana, *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, México, Universidad Autónoma de la ciudad de México, 2005.

Ricoeur, Paul, *De otro modo. Lectura de* De otro modo que ser o más allá de la esencia *de Emmanuel Levinas*, Barcelona, Anthropos, 1999

Salvatore S., Daniel, *La filosofía de Emmanuel Levinas. Metafísica, estética y ética*, Buenos Aires, Nueva visión, 2008.

Smith, Michael B., "Two Texts on Merleau-Ponty", en *Ontology and alterity in Merleau-Ponty*, Galen A. Johnson and Michael B. Smith (ed.), Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1990, pp. 53-66.

Sucasas, Alberto, *El rostro y el texto. Unidad de ética y hermenéutica*, Barcelona, Anthropos, 2001.

3. Bibliografía de Maurice Merleau-Ponty

La estructura del comportamiento, Buenos Aires, Hachette, 1957.

Fenomenología de la percepción, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.

Humanismo y terror, Buenos Aires, Leviatán, 1986.

Sentido y sinsentido, Barcelona, Península, 2000.

Las aventuras de la dialéctica, Buenos Aires, Pleyade, 1974.

"Intervención", en la "Discusión" de la ponencia de Alphonse de Waelhens "Sobre la idea de la fenomenología", en Guillermo Maci (coord.), *Husserl Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*, tr. Amalia Podetti, Buenos Aires, Paidós, 1968, pp. 142-144.

Elogio de la filosofía, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006.

Signos, Barcelona, Seix Barral, 1973.

El ojo y el espíritu, Buenos Aires, Paidós, 1977.

Lo visible y lo invisible, Barcelona, Seix Barral, 1970.

La prosa del mundo, tr. Francisco Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus, 1971.

Maurice Merleau-Ponty, Parcours 1935-1951, Paris, Verdier, 1997.

Maurice Merleau-Ponty, Parcours deux, Paris, Verdier, 2000.

El mundo de la percepción. Siete conferencias, Argentina, FCE, 2003.

Merleau-Ponty à la Sorbonne résumé de cours 1949-1952, Paris, Cynara, 1988.

Merleau-Ponty, *Posibilidad de la filosofía. Resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960,* Madrid, Narcea S. A. ediciones, 1979.

Maurice Merleau-Ponty: Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

4. Bibliografía sobre Maurice Merleau-Ponty

Álvarez F., Luis, "La sombra de la subjetividad. El horizonte de la aparición y la génesis del sentido", en Mario Teodoro Ramírez (coord.), *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona, Anthropos/México, Siglo XXI, 2012, pp. 153-177;

_____, (coord.), *La sombra de lo invisible*, Madrid, *Eutelequia*, 2011.

_____, *Realidad, arte y conocimiento*, Barcelona, Horsori, 2009.

Alloa, Emmanuel, *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty. Crítica de la transparencia,* Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2009.

Bech, Josep Maria, *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento,* Barcelona, Anthropos, 2005.

Bello Reguera, Eduardo, "Introducción: elogio y posibilidad de la filosofía", en" *Elogio y posibilidad de la filosofía,* Madrid, Editorial de la Universidad de Almería, 2009.

_____, "Introducción: Elogio y posibilidad de la filosofía", en Merleau-Ponty, *Elogio y posibilidad de la filosofía*, Madrid, Almería, 2009.

De Souza Chauí, Marielena, *Merleau-Ponty. La experiencia del pensamiento*, Buenos Aires, Colihue S.R.L., 1999.

De Saint-Aubert, Emmanuel, "Sobreposición y deseo", en *Merleau-Ponty viviente*, *Op. cit.*, pp. 13-44.

De Waelhens, Alphonse, "Una filosofía de la ambigüedad", en Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires, Hachette, 1957.

Ferreira, Emmanuel, “Merleau-Ponty: filósofo de la alteridad, en *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona, Anthropos/México, Siglo XXI, 2012, pp. 45-65.

García Canclini, Néstor, “Merleau-Ponty leído después del estructuralismo, en *II° Congreso Nacional de Filosofía. Temas de filosofía contemporánea*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1971, pp. 83.

Hass, Lawrence “On the multiplicity of flesh in Merleau-Ponty”*, en Quiasmi*, no.9, 2007, pp. 431-443.

Johnson, Galen A. and Smith Michael B., (ed.), *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1990.

Lefort, Claude, “Advertencia” a, “Resúmenes de los cursos, Collége de France, (1952-1960)”, en Merleau-Ponty, *Elogio y posibilidad de la filosofía*, *Op. cit.*, pp. 127-128.

López Sáenz, Ma. Carmen, “Rehabilitación de la memoria en la concepción del tiempo de Merleau-Ponty”, en Mario Teodoro Ramírez (coord.), *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona, Anthropos, 2012, pp. 389-418.

Ramírez, Mario Teodoro, *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Maurice Merleau-Ponty,* México, Secretaría de Difusión Cultural/Editorial Universitaria UMSNH, 1994.

_____*, Cuerpo y arte. Para una estética merleaupontiana,* México, Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades/Universidad autónoma del Estado de México, 1996.

_____, *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”. UMSNH, 2002.

_____, *Filosofía y creación*, México, UMSNH/Dríada, 2007.

_____*, Escorzos y horizontes. Merleau-Ponty en su centenario (1908-2008)*, Morelia, Jitanjáfora, 2010.

_____, (coord.), *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona, Anthropos, 2012.

Seggiaro, Nicolò, *La Chair et le pli: Merleau-Ponty, Deleuze e la multivocità dell’essere,* Milano, Mimesis, 2009.

5. Bibliografía general

Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997.

Aristóteles, *Metafísica,* intr. Francisco Larroyo, México, Porrúa, 2007.

Baudrillard, Jean; Guillaume Marc, *Figuras de alteridad*, México, Taurus, 2000.

Bergson, Henri, “La evolución creadora”, en *Obras escogidas*, España, Aguilar, 1963.

Blanchot, Maurice, *Michel Foucault, tal como yo lo imagino*, España, Pre-Textos, 1998.

De Unamuno, Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida: en los hombres y en los pueblos,* Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1942.

Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, tr. Alberto Cardín, Madrid, Júcar, 1988.

_____, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1994.

_____, *El pliegue*, Barcelona, Paidós, 1989.

Deleuze, Gilles; Félix Guattari, *Rizoma*, México, Fontamara, 2009.

_____, *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*, España, Pre-Textos, 2006.

Derrida, Jacques, "La différance"*,* en *Márgenes de la filosofía*, Madrid*,* Cátedra, 1989.

_____*,* Violencia y Metafísica, en *La escritura y la diferencia,* Barcelona, Anthropos, 1989.

_____, *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, Barcelona, Paidós, 1995.

_____, *Introducción a « El origen de la geometría de Husserl»*, Buenos Aires, Manantial, 2000, pp. 163-19

Descartes, René, "Meditaciones metafísicas", en *Descartes,* México, Porrúa, 1976.

Descombes, Vincent, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Catedra, 1998.

Dussel, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tomo II, Argentina, Siglo XXI, 1973.

_____, *Método para una filosofía de la liberación*, México, Universidad de Guadalajara, 1991.

Foucault, Michel, *El pensamiento del afuera,* España, Pre-textos, 1993.

_____, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 1990.

_____*, La hermenéutica del sujeto,* México, FCE, 2002.

Gabilondo, Ángel, *La vuelta del otro. Diferencia, Identidad, Alteridad*, Madrid, Trotta, 2001.

Gutiérrez, Carlos B., "La alteridad de Hegel a Gadamer", en *Identidad y diferencia*, coord. Jaime Labastida y Violeta Aréchiga, México, Asociación Filosófica de México/Siglo XXI, 2010, pp. 63-75.

Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2007.

Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo,* tr. José Gaos, México, FCE, 1971.

_____, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Madrid, Alianza, 2007.

_____, *Arte y poesía*, México, FCE, 1973.

_____, *De camino al habla,* tr. Yves Zimmermann, Barcelona, Odós, 1987.

_____, *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002.

_____, *Seminario de Le Thor 1969*, Argentina, Alción Editora, 1995.

_____, *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 2006.

Heráclito, "Fragmentos filosóficos", en *Los presocráticos*, México, FCE, 1980, pp. 237-274.

Homero, *La Odisea*, España, Akal, 1998.

Hobbes, Thomas, *Leviatán*, México, FCE, 2008.

Hurtado, Guillermo, *México sin sentido*, México, UNAM/Siglo XXI, 2011.

Husserl, Edmund, *Investigaciones Lógicas, 1,* Madrid, Alianza, 1999.

_____, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, (*Ideas I*), México, FCE, 1986.

_____, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución,* Libro segundo, México, UNAM, 1997.

_____, *Meditaciones cartesianas,* México, FCE, 1996.

_____, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, México, Folios ediciones, 1984.

_____, Experiencia y juicio, México, UNAM, 1980.

_____, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002.

_____, *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental,* México, UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009.

Kant, *Crítica de la razón pura*, tomo I, Buenos Aires, Losada, 1970.

_____, *Crítica de la razón pura,* tomo II, Buenos Aires, Losada, 1986.

_____, *Crítica de la razón práctica*, México, FCE/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/UNAM, 2005.

_____, *Crítica del Juicio*, Madrid, Tecnos, 2007.

Lacan, Jacques, *Escritos 1*, México, Siglo XXI, 2009.

Lyotard, Jean-François, *El ejercicio de la diferencia*, México, Taurus, 2003.

Maci, Guillermo (coord.), *Husserl Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*, Buenos Aires, Paidós, 1968.

Marion, Jean-Luc, *El ídolo y la distancia*, Salamanca, 1999.

Nietzsche, Friedrich, *Sobre Verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1998.

_____, *Así hablaba Zaratustra,* México, Porrúa, 2004.

_____, *El anticristo*, México, Leyenda, 2006.

Pániker, Salvador, *Filosofía y mística*, Barcelona, Anagrama, 1992.

Parménides, "Poema ontológico", en *Presocráticos*, México, FCE, 1980, pp. 37-46.

Platón, *Parménides,* Buenos Aires, Inter-América, 1944.

_____, *El sofista o del ser*, en *Diálogos*, México, Porrúa, 2009, pp. 393-456.

Platón, "Simposio (banquete)" o de la erótica", en *Diálogos*, México, Porrúa, 2009, pp. 493-540.

_____, "La república o de lo justo", en *Diálogos,* México, Porrúa*,* 2009, pp. 1-246.

Plotino, *Enéadas*, Madrid, Gredos, 2002.

Ramírez, Mario Teodoro, *Retorno a lo sensible*. *Filosofía y estética,* UMSNH/FONAPAS Michoacán, 1980.

_____, (coord.), *Homenaje a Luis Villoro, Dr. Honoris Causa,* Morelia, UMSNH, 2002.

_____, *De la razón a la praxis*, México, Siglo XXI/UMSNH, 2003.

_____, *Filosofía culturalista*, México, Secretaría de Cultura de Michoacán, 2005

_____, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro,* México, UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2010.

_____, *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*, México, UMSNH/Siglo XXI, 2011.

Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996.

_____, *La metáfora viva*, Madrid, Trotta, 2001.

Roland, Romain, *El evangelio universal*, Buenos Aires, Schapire, 1929.

Sartre, Jean Paul, *El ser y la nada,* Buenos Aires, Losada, 1966.

_____*, La nausea*, Madrid, Alianza, 1988.

Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 2004.

Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, 2000.

_____, *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988;

_____*, Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza. 1988.

Trías, Eugenio, *Lógica del límite,* Barcelona, Destino, 1991.

_____, “El símbolo y lo sagrado”, en *Pensar la religión*, Barcelona, Destino, 1997.

Villoro, Luis, “La significación del silencio”, en *Páginas filosóficas*, México, Universidad Veracruzana, 1962.

Villoro, Luis, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes,* México, CFE, 1965.

Luis Villoro, *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1982.

_____, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política,* México, FCE/El Colegio Nacional, 1997.

_____, *Estado plural, pluralidad de culturas,* México, Paidós/UNAM, 1998.

_____, *Vislumbres de lo otro. Ensayos sobre religión*, México, El Colegio Nacional/Verdehalago, 2006.

_____, *Los retos de la sociedad porvenir*, México, FCE, 2007.

Wittgenstein, Ludwig, Tractatus *logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2003.

Zamora Águila, Fernando, *Filosofía de la imagen. Lenguaje, imagen y representación*, UNAM/Escuela Nacional de Artes Plásticas, 2008.

6. Hemerografía

Ferreira, Emmanuel, “La mística en Villoro”, en *Devenires,* Año X, núm. 20, Julio, 2009, pp. 93-121.

Lawrence Hass, “On the multiplicity of flesh in Merleau-Ponty”*, en Quiasmi*, no.9, 2007, pp. 431-443.

Richir, Marc, “Leiblichkeit y Phantasia”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 9, 2012, pp. 349-365. http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen09/pdf/17_RICHIR.pdf

Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo, “Merleau-Ponty desde el materialismo fenomenológico”, en *Eikasia*. Revista de Filosofía, año IV, 21 (noviembre 2008). http://www.revistadefilosofia.org

Villoro, Luis, “La realidad transfigurada”, en *Devenires,* año XII, n° 23, enero 2011, pp. 7-11.