

El *Otro* y el *Mundo*: un contraste entre Maurice Merleau-Ponty y Emmanuel Levinas

Pablo Núñez Gutiérrez ⁽¹⁾

Resumen: Este artículo es una primera aproximación exploratoria para: (1) Investigar el fenómeno del *Otro* y el *Mundo* en el libro *Fenomenología de la Percepción* de Maurice Merleau-Ponty (1945); (2) Contrastar con la noción del *Otro* y el *Mundo* en el libro *Totalidad e Infinito* de Emmanuel Levinas (1961) y (3) Establecer semejanzas, diferencias, aproximaciones y/o limitaciones entre ellas.

La argumentación de los objetivos antes propuestos se establece a partir de los siguientes enunciados; tanto Maurice Merleau-Ponty como Emmanuel Levinas son dos referentes contemporáneos ineludibles de la filosofía moderna francesa. Reflexiones del pensamiento francés que ha influido en América Latina de manera amplia y significativa, moldeando diversas corrientes de pensamiento crítico, político y cultural de la región. Por lo tanto, revisar las nociones del *Otro* y el *Mundo* en estos dos autores, es relevante para comprender sus propuestas: dos visiones originales e influyentes con un enfoque crítico y divergente, en cuanto a la tradición fenomenológica occidental.

Para Merleau-Ponty el *Otro* y el *Mundo* están intrínsecamente conectados mediante la corporalidad y la intersubjetividad. El *Otro* es un sujeto que comparte con mí mismo el espacio del *Mundo*. Sin embargo, en la fenomenología ética de Levinas, el *Otro* tiene primacía sobre el *Mundo*. Es decir, el *Otro* no se integra a la experiencia del *Mundo*, sino que desborda cualquier intento de reducirlo a un horizonte compartido.

Se plantea, entonces, la idea central del artículo: aunque ambos filósofos comparten un enfoque fenomenológico; sus interpretaciones y énfasis sobre el fenómeno del *Otro* y el *Mundo* difieren significativamente, reflejando distintos aspectos de la experiencia humana y ética.

Palabras clave: El otro - El mundo - Fenomenología - Merleau-Ponty - Levinas

[Resúmenes en inglés y portugués en las páginas 196-197]

⁽¹⁾ **Pablo Núñez Gutiérrez** es Licenciado en Comunicación Social, Universidad de Chile, Santiago, Chile. Master of F. Design, Domus Academy, Milán, Italia; Magíster en Pensamiento Contemporáneo: Filosofía y Pensamiento Político, Universidad Diego Portales, Santiago, Chile. Desde 2017 es Profesor Asistente del Departamento de Diseño de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad de Chile. Trabaja en proyectos de investigación y creación sobre el cuerpo y el espacio; para generar conocimiento y sensibilidad sobre el cuerpo humano, junto con la necesidad antropológica y filosófica de cubrirse con materiales textiles, que son en definitiva textos; asimismo por extensión, la

generación de espacios textiles-textuales que visten el cuerpo social. Docente de grado en la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad de Chile. Además, posee un cuerpo de obra inscrita en las artes visuales latinoamericana, con numerosas exposiciones nacionales e internacionales, tanto colectivas como individuales; participación en bienales internacionales; colecciones selectas; con numerosos premios y reconocimientos.

Introducción

La categoría del *Otro* o alteridad u otredad es un concepto antiguo en la tradición filosófica. Sin embargo, en este último tiempo, ha surgido con fuerza respecto al discurso moderno del sujeto, sobre todo a partir de la re-configuración que hace de estas nociones el filósofo alemán G. W. F. Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* (1807). Y cómo ésta nueva formulación permea en la intelectualidad francesa mediante el proyecto Hegel-Kojève, que resulta de las célebres lecciones que Alexandre Kojève¹ impartió sobre la *Fenomenología del Espíritu* durante los años 1933-1938 en la *École Pratiques des Hautes Études* de París. En ellas, Kojève exponía el pensamiento de Hegel (1770-1831) actualizado. Estas cátedras fueron recopiladas en el libro *Introducción a la Lectura de Hegel* de Kojève, que el poeta y literato Raymond Quenau recopiló. Estas lecciones tienen como asistentes y participantes, a destacados intelectuales que definirán el pensamiento francés en el siglo XX como: Georges Bataille, André Bretón, Jacques Lacan, Jean Hyppolite, Eric Weil, el propio Raymond Quenau, y también a nuestros autores a examinar en este artículo: Maurice Merleau-Ponty y Emmanuel Levinas, entre muchos otros. Y luego, su influencia llegó también a una generación posterior de pensadores franceses como Michel Foucault, Gilles Deleuze y Jacques Derrida.

Kojève entiende a Hegel, en sus lecciones, como el pensador que marca un punto de inflexión del nuevo escenario que se propone para el yo moderno: es decir, el sujeto o el individuo que se constituye mediante el deseo, que es movilizado mediante la experiencia, a una apertura a otra cosa, o mejor dicho, a un *Otro*. Según su visión, interpretando a Hegel, la historia avanza mediante una dialéctica del amo y el esclavo, en la que el deseo de reconocimiento del *Otro* impulsa la transformación del *Mundo*.

Por lo tanto, la noción de *Mundo* también es relevante. Básicamente porque es el contexto en el cual se da la dialéctica del amo y el esclavo. Como ya hemos dicho la idea del *Mundo* de Alexandre Kojève está profundamente enraizada en su lectura de Hegel, especialmente en su interpretación de la *Fenomenología del Espíritu*. Para Kojève, el *Mundo* no es una mera colección de objetos físicos dispuestos en el espacio terrestre, sino un espacio estructurado para la actividad del sujeto, es decir, un espacio en el que se configura la lucha por el reconocimiento del *Otro*, como deseo, como motor o como fuerza transformadora, y, por lo tanto, el lugar en el que se da la historicidad del devenir humano.

En su famoso seminario sobre Hegel (1933-1939), Kojève enfatiza que el *Mundo* no es simplemente dado, sino que es el resultado de la acción humana, que transforma la naturaleza y la cultura mediante la historia. Es decir, el *Mundo* es un resultado de la conciencia

humana histórica. En ella, el deseo, el trabajo y la lucha por el reconocimiento del *Otro* moldean la realidad. El *Mundo* en este sentido es irreductible del devenir histórico, pues sólo existe en la medida que hay sujetos que lo experimentan, que lo niegan tal como es, y, por lo tanto, lo transforman.

En el caso en cuestión, el hombre, para ser, en efecto, verdaderamente “hombre”, y saberse tal, debe pues imponer a otros la idea que se forja de él mismo: debe hacerse reconocer por otros (en el caso límite ideal: por todos los otros). O más aún: debe transformar el mundo (natural y humano) donde no es reconocido, en un mundo donde ese reconocimiento sea posible. Esa transformación del mundo hostil en un proyecto humano de un mundo que esté de acuerdo con ese proyecto se llama “acción”, “actividad”. Esa acción –esencialmente humana puesto que es humanizadora, antropogénica– comenzará por el acto de imponerse al “primer” otro que se encuentre. Y puesto que ese otro, si es (o más exactamente si quiere ser, y se cree) un ser humano, debe hacer lo mismo, la “primera” acción antropogénica toma necesariamente la forma de una lucha: de una lucha a muerte entre dos seres que se creen hombres; de una lucha por puro prestigio con miras al “reconocimiento” por el adversario (Kojève, 1980: 5).

Es así como, para Kojève siguiendo a Hegel, el ser humano; no sólo se relaciona de manera objetiva con el *Mundo*, por ejemplo, como un animal con su entorno, sino que lo hace además mediante el deseo, que es su propio deseo; y el deseo del *Otro*. Es decir, el mundo cobra sentido no por las cosas en sí mismas, sino por la relación intersubjetiva que los sujetos establecen con el *Mundo*.

De esta forma, Kojève establece dos premisas fundamentales para nuestro interés, en su curso para actualizar el pensamiento de Hegel en Francia, y que influyó, como hemos dicho, a gran parte de la intelectualidad francesa del siglo XX y en especial, a nuestros autores que investigamos. La primera: el *Mundo* humano es distinto del *Mundo* natural porque el *Mundo* de los seres humanos es negación. Es decir, la humanidad niega el mundo natural transformándolo mediante la lucha, el trabajo y el lenguaje. Y la segunda: se configura, mediante esta misma transformación, que es donde el *Mundo* deja de ser un simple escenario y se convierte en una realidad historizada y significativa.

En resumen, para Kojève, el *Mundo* no es sólo el conjunto de objetos físicos, sino un horizonte de significación estructurado por la acción histórica humana, el deseo humano y el reconocimiento del *Otro*.

Desarrollo

1. Investigar el fenómeno del Otro y el Mundo en el libro *Fenomenología de la Percepción* de Maurice Merleau-Ponty

En el libro *Fenomenología de la Percepción* de 1945, de Maurice Merleau-Ponty desarrolla una concepción del *Mundo* y del *Otro basada* en una fenomenología de la encarnación². Su planteamiento busca superar tanto el idealismo cartesiano³ como el empirismo clásico⁴, para dar cuenta que nuestra relación con el *Mundo* y con los *Otros* no es puramente intelectual ni meramente empírica, sino que está mediada por la experiencia del cuerpo; el cuerpo vivido. De esta forma, el *Mundo* se establece a través un horizonte fenomenológico. Es decir, para Merleau-Ponty el *Mundo* no es un objeto frente a un sujeto cognoscente, sino un horizonte de sentido en el cual estamos ya inmerso en el momento de nacer. Es sabido que Merleau-Ponty, fue discípulo de Edmund Husserl, no obstante, introdujo interesantes re-configuraciones a lo pensado por su maestro. Argumenta, por ejemplo, que no podemos considerar el *Mundo* como un simple conjunto de cosas objetivas, sino como el espacio de nuestra percepción y nuestra actividad (acción). En ese sentido, el *Mundo* es siempre un *Mundo* percibido, estructurado por la intencionalidad del cuerpo, desde el momento del nacimiento.

Al decir que esta intencionalidad no es un pensamiento, queremos decir que no se efectúa en la transparencia de una consciencia, y que toma por adquirido todo el saber latente que mi cuerpo tiene de sí mismo (Merleau-Ponty, 1993: 247).

Así se construye principalmente el *Mundo*, en términos de percepción y corporeidad que juntos contribuyen a la formación de un espacio compartido como espacio vivido. Nuestro autor rechaza la distinción entre un sujeto trascendental puro y un mundo externo totalmente separado del mismo o del *Otro*. Señala que la percepción no es sólo un reflejo pasivo de la realidad ni una construcción mental arbitraria, sino una relación activa del cuerpo con el entorno. Nuestro autor nos dice:

La percepción no es una ciencia del mundo, ni siquiera un acto, una toma de posición deliberada, es el trasfondo en el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen (Merleau-Ponty, 1993: 10).

De esta forma, el *Mundo* no es algo dado como un objeto externo, sino se configura en nuestra experiencia vivida. El *Mundo* está estructurado por nuestra motricidad y nuestra relación corporal con el entorno.

Merleau-Ponty: El Otro como Extensión del Espacio Vivido

El fenómeno del *Otro* en la *Fenomenología de la Percepción* de Merleau-Ponty es uno de los puntos esenciales de su exploración de la percepción, la corporeidad y la subjetividad. El au-

tor como ya hemos dicho se aleja de un entendimiento puramente objetivista y/o subjetivista del mundo y del conocimiento, proponiendo una visión, entre otras, en la que el *Otro* juega un rol esencial en la constitución del *Mundo*, de nuestra experiencia y nuestra identidad. Merleau-Ponty enfatiza su posición sobre una socialidad fenomenológica o existencial; que es anterior a la constitución de una sociedad entendida como una suma de individuos. Sostiene que siempre vivimos en una forma de socialidad, Siempre estamos ya con los *Otros*, con los demás, y que esta relación es co-originaria, no es una relación que venga después o posterior a la relación que tenemos con nosotros mismos. La percepción implica una percepción con los *Otros*, y es siempre ya una co-percepción. Esta socialidad existencial y fenomenológica, que ha sido desatendida por la preeminencia de un análisis objetivante, que quiso partir del conocimiento del *Mundo*, como si eso pudiera realizarse de forma solipsista⁵.

Debemos, pues, redescubrir, después del mundo natural, el mundo social, no como objeto o suma de objetos, sino como campo permanente o dimensión de existencia: puedo, sí, apartarme de él, pero no cesar de estar situado respecto de él. Nuestra relación con lo social es, como nuestra relación con el mundo, más profunda que toda percepción expresa o que todo juicio (Merleau-Ponty, 1993: 373).

El *Mundo* no puede reducirse a un *Mundo* teórico construido por la ciencia y/o por el *Mundo* teórico propiamente tal, ya que antes de este *Mundo* (científico-teórico) existe el *Mundo* natural y el *Mundo* social donde los demás están siempre ya presente, señala. Por lo tanto, su perspectiva desmonta el siguiente enfoque objetivante de modos de ser:

Hay dos modos de ser y sólo dos: el ser en sí, que es el de los objetos expuestos en el espacio, y el del ser para sí, que es el de la consciencia. Pues bien, el *Otro* sería delante de mí en-sí y, con todo, existiría para-sí, exigiría de mí, para ser percibido, una operación contradictoria, dado que yo tendría que distinguirlo de mí mismo, eso es situarlo en el mundo de los objetos, y a la vez pensarlo como conciencia, o sea como esta especie de ser sin exterior y sin partes al que nada más tengo acceso porque es yo mismo y porque él piensa y el pensado se confunde en él. No hay, pues, cabida para el otro y para una pluralidad de las consciencias en el pensamiento objetivo (Merleau-Ponty, 1993: 361).

En decir, para Merleau-Ponty, la percepción es una actividad corporal y sensorial, es decir, siempre estamos en un *Mundo* percibido, y esta percepción implica una relación con los *Otros*. El yo y el *Otro* se inscriben en un único *Mundo*. Sin reducirse. El *Otro* se nos da, no tanto como un *alter ego*, sino más bien, como una relación con el *Mundo*, que también es mía o puede ser mía, o más bien incluso como inscrito en una relación anónima del *Mundo*, señala nuestro autor. Es decir, el *Otro* me está dado como una dimensión de la visibilidad del *Mundo*. Sugiere que esta relación con el *Otro* y con el *Mundo* percibido, a menudo carece de una identificación personal y distintiva, entonces, es siempre co-perceptiva nunca solipsista.

Merleau-Ponty enfatiza sobre la experiencia, como una dimensión pre-reflexiva, del *Mundo*; una forma de percibir y estar en el *Mundo* que puede ser anónima en el entendido de que no está mediada por una comprensión conceptual o identitaria explícita. La forma en que percibimos, en este caso, a los *Otros*, está mediada por nuestras experiencias sensoriales y corpóreas de manera inmediata y habitualmente no reflexiva, dice. Esta relación corporal puede ser considerada anónima porque no implica necesariamente una autoconciencia clara o una distinción definida entre el yo y el *Otro*. Esta inter-corporeidad, es decir, la forma en que nuestros cuerpos están entrelazados con los *Otros* se vuelven muchas veces como un flujo continuo, menos claro y definido; está intrínsecamente ligada a su noción de espacio vivido de Merleau-Ponty. Es decir, como una espacialidad compartida. Nuestra experiencia del espacio no es solitaria; es compartida y co-habitada con los *Otros*. El espacio vivido incluye las relaciones con los *Otros* y cómo estas relaciones moldean nuestra percepción del espacio.

El Otro, entonces, es constituyente de ese espacio. Su presencia en nuestro espacio contribuye a la forma en que lo experimentamos y lo comprendemos, señala el autor. Esta aproximación presupone una corporalidad entrelazada con los *Otros*, así Merleau-Ponty, introduce la idea de inter-corporeidad para explicar nuestras experiencias corpóreas: están entretejidas con la de las demás. Esta vinculación forma la base de nuestra comprensión y relación con el *Otro*. Así el cuerpo se constituye como un vehículo de expresión y comunicación. Mediante él, expresamos nuestras intenciones y emociones, lo que facilita la mutua comprensión.

Entonces, el *Otro* es fundamental para Merleau-Ponty, en la percepción del *Mundo*, ya que ésta tampoco es un acto aislado de los *Otros*, por el contrario, es una construcción compartida que incluye la perspectiva, visión o punto de vista del *Otro*.

“En realidad, el otro no está encerrado en mi perspectiva sobre el mundo porque esta perspectiva no posee unos límites definidos, porque espontáneamente se desliza en la del otro y porque ambas son conjuntamente recogidas en un solo mundo en el que todos participamos como sujetos anónimos de la percepción” (Merleau-Ponty, 1993: 365).

Y, por lo tanto, existimos inmerso en el *Mundo* que siempre está más allá de nuestra comprensión y control personal. Inmersión que muchas veces no es el resultado de elecciones o identificaciones conscientes. Merleau-Ponty propone que nuestras experiencias y percepciones están arraigadas en un contexto más amplio que va más allá de nuestra identidad individual y consciente. En este sentido, nuestra existencia y nuestra percepción son colectivas y anónimas, participando en un tejido de relaciones y significados que es mucho más grande que nosotros mismo como individuos aislados.

Conclusiones

Merleau-Ponty ve al *Otro* principalmente en términos de percepción y corporeidad que contribuye a la formación de un espacio compartido como espacio vivido. El *Otro* se inscribe en la dimensión de *Mundo* percibido. O sea, desde el *Mundo* social y cultural, es que

el *Otro* se constituye. El punto de partida señala Merleau-Ponty, es el fenómeno de la sedimentación. Es decir, mis formas de comportamiento, mis patrones de comportamiento y el de los *Otros*, se asientan en el *Mundo* y sedimentan bajo la forma del *Mundo* cultural. Miro alrededor y veo los objetos, y es evidente que los objetos se me dan, poseyendo significados culturales y sociales, señala el autor. Por lo tanto, yo mismo, el *Otro*, los *Otros* y el *Mundo* son co-constitutivos.

La civilización en la que participo existe para mí con evidencia en los utensilios que ésta se da. Si se trata de una civilización desconocida o extraña, en las ruinas, en los instrumentos rotos que encuentro o en el paisaje que recorro, pueden depositarse varias maneras de ser o vivir. El mundo cultural es entonces ambiguo, pero está ya presente. Tenemos ahí una sociedad por conocer (Merleau-Ponty, 1993: 359).

Así nuestro autor da cuenta de la posibilidad de este *Mundo* cultural compartido con los *Otros*. La idea es que cada una de nuestras acciones, todo lo que nosotros hacemos, acaba sedimentando y cristalizándose, dice Merleau-Ponty.

La estructura del Mundo con su doble momento de sedimentación y espontaneidad, está al centro de la consciencia, y es como una nivelación del “mundo” que podremos comprender a la vez las perturbaciones intelectuales, las perturbaciones perceptivas, las perturbaciones (...) sin reducir unas a otras (Merleau-Ponty, 1993: 147).

Mediante ellas, surge un *Mundo* cultural, por lo que la idea de un *Mundo* natural desprovisto de cualquier tipo de huella humana, si lo entendemos desde el punto de vista experiencial, es una pura abstracción. El *Mundo* que encuentro es siempre ya un *Mundo* transformado por el ser humano. En este *Mundo* se encuentran los objetos de uso, y esto es importante porque, este *Mundo* natural transformando por el ser humano, el *Mundo* natural culturalizado, no puede ser solamente mi *Mundo*, siempre hay *Otros*, aun cuando estén presente de forma anónima, cuando veo un objeto: un cuchillo, por ejemplo, sé que es lo que se utiliza para cortar la comida y comer, encontrar un cuchillo y comprender su uso, es ya comprobar que es vivir en un *Mundo* compartido con *Otros*.

2. Contrastar con la noción del *Otro* y el *Mundo* en el libro *Totalidad e Infinito* de Emmanuel Levinas

El libro *Totalidad e Infinito* (1961) de Emmanuel Levinas fue el trabajo que elaboró en el marco del Doctorado de Estado en Francia; sistema académico francés equivalente a un trabajo de habilitación que representa una calificación superior al doctorado convencional; y estaba orientado a la investigación avanzada y la habilitación para la docencia universitaria. En él el filósofo desarrolló una compleja relación con el pensamiento del

proyecto Hegel- Kojève, del cual se habló al principio; pretendió desarmar la idea de totalidad hegeliana, ya que ésta, según él, queda absorbida, subsumida al todo. Según su visión, la peripecia del espíritu en su paso por el *Mundo* legitima la relación del amo y el esclavo y la lógica de la guerra para la consagración de un fin último: la totalidad. La completitud final del *Mundo* y por lo tanto, el fin de la historia. Esta lógica, argumenta Levinas, impone una ontología del ser como punto de partida para entender la subjetividad, la historia y el tiempo, y cómo este sentido, señala, deja desplazada la cuestión ética, para dar paso a una violencia ontológica.

La relación con el ser, que funciona como ontología, consiste en neutralizar el ente para comprenderlo o para apresarlo. No es pues una relación con lo Otro como tal, sino la reducción de lo Otro al Mismo (Levinas, 2002: 69).

Levinas señala, que éste ha sido todo el recorrido de la filosofía Occidental, como ontología: la reducción del *Otro* a el mismo. Una afirmación del yo que implica algo parecido a cerrarse a cualquier aporte del *Otro*, admitiendo sólo lo que ya le pertenece. Levinas, entonces, inicia esta tarea de repensar esta reducción y re-comprender estas nociones anteriores que nos llevaron a esta deducción dominante. De esta forma, propone un camino ineludible, para dejar que aparezca el *Otro*, como primer sentido posible a partir de un encuentro. Así, dice Levinas, se despliega un sentido ético que es pura orientación hacia *El Otro*, sin retornar jamás a el mismo.

Estas diferencias entre el Otro y yo no dependen de «propiedades» diferentes que serían inherentes al «yo» por una parte y al Otro por la otra; ni de disposiciones psicológicas diferentes que cobrarían su sentido en el encuentro. Se deben a la coyuntura Yo-Otro, a la *orientación* inevitable del ser –a partir de Sí. hacia «el Otro». La prioridad de esta orientación con relación a los términos que se colocan en ella –y que, por otra parte, no pueden surgir *sin* esta orientación-- resume las tesis de la presente obra (Levinas, 2002: 228).

Dentro de esta argumentación, el concepto de *Mundo* ocupa un lugar central, pues está vinculado con las formas en que el sujeto se relaciona con lo *Otro*, ya sea mediante la apropiación o a través de una apertura ética. Levinas se inscribe dentro de la fenomenología, pero introduce una crítica a como se ha tratado el concepto de *Mundo*, señala que siempre el *Mundo* ha estado vinculado a una estructura de apropiación, donde el sujeto asimila lo que le rodea dentro de su esfera de comprensión.

En este sentido, el *Mundo* es una totalidad cerrada, un espacio en el que el sujeto busca seguridad a través del conocimiento, la imposición, la posesión y la reducción de lo *Otro* a lo mismo. Esta tendencia a absorber a el Otro dentro del orden del ser es, para Levinas, una forma de violencia ontológica, ya que niega la irreductibilidad de la otredad. La verdadera alteridad surge cuando esta estructura de apropiación es interrumpida por la irrupción del rostro del *Otro* que no puede ser asimilado, ya que no se presenta como un objeto más. Sino desborda el *Mundo* y lo pone en cuestión.

Levinas: El Otro como fundamento de la ética

El rostro del *Otro* (del otro ser humano), argumenta Levinas, es el que nos permite relacionarnos con la posibilidad de infinito y trascendencia que él trae al encuentro, y que se configura como sentido primero o primigenio. De esta forma, se instala una inter-subjetividad asimétrica, en el que el *Otro*, mediante su alteridad radical y absoluta, instaura un sentido *Otro*, que va más allá del ser, para lograr un contacto. Pero este contacto es anterior a todo saber representacional; un contacto primero de naturaleza pre-conceptual y pre-lógico señala Levinas.

Apropósito, Daniel E. Guillot⁶, comenta en la introducción de *Totalidad e Infinito* sobre el escrito de Levinas:

Estas exigencias lo llevan a situar la relación del yo con el otro como asimétrica, o usando otra imagen, hablará de la curvatura del espacio ético. El Otro no es un yo situado en la otra orilla, sino que se presenta siempre a distinto nivel. Es, por una parte, el huérfano, la viuda y el extranjero indefenso y necesitado ante el cual soy rico, o es el Altísimo ante quien me siento indigno. Mejor dicho, es las dos cosas al mismo tiempo. Nunca hay similitud en la posición. La relación no parte del sujeto hacia el Otro, decidida desde mi libertad, sino que siempre viene inicialmente hacia mí. En este sentido, saca de su reducto a la filosofía de la subjetividad, que parte siempre de un «yo puedo» o de un «yo pienso», para situada en la pasividad de quien sufre un acontecimiento inesperado (Levinas, 2002: 37).

Ese contacto que es una relación con el *Otro* de alcance, pero no de tacto; es decir, no hay nada físico en este contacto; y como el *Otro* no depende del mismo, mejor dicho, como esta relación con el *Otro*, es de orientación libre, se instala, entonces, una relación sin posesiones, sin propiedades, sin que uno domine y/o busque subyugar al *Otro*. Esto implica la imposibilidad de la reciprocidad entre ambos. No hay relación, es decir, no hay utilidad ni ganancias entre ellos. Más bien se trata de dejar irrumpir al *Otro* que va a poner en cuestión a él mismo, que lo va a interpelar. Lo va a desestabilizar, desajustándose el mismo consigo mismo, lo que implica estar en relación con lo que no se puede someter ni poseer. Levinas atribuye a la alteridad una esencia que consiste precisamente en ser exterioridad absoluta del *Otro* con respecto a él mismo, y que motiva que el *Otro* se nos presente siempre como inagotable e inabarcable en su totalidad. De ahí la noción de infinito, que alude, Levinas, a esa carencia de límites.

Hemos abordado la exterioridad del ser, no como una forma que el ser revestiría eventualmente o provisionalmente en la dispersión o en su caída sino cómo su existir mismo: exterioridad inagotable e infinita. Tal exterioridad se abre en Otro (...) Esta presentación del ser exterior que no encuentra en nuestro mundo ninguna referencia la hemos llamado rostro. Y hemos descrito esta relación con el rostro que se presenta en la palabra, como deseo, bondad y justicia (Levinas, 2002: 300).

El principio de alteridad es en sí una acción dinámica, que no se mide por la presencia, está más allá de la manifestación, más allá de la fenomenología y más allá de la ontología, su sentido nace de la trascendencia y se concreta en el sentido responsabilidad por el *Otro*, por el extranjero, que genera un compromiso. Así este sentido presenta una diversidad de acciones a realizar, es: encuentro-reconocimiento-responsabilidad-compromiso; este es el fundamento de la visión antropológica de Levinas y, por ende, ética.

El Otro –absolutamente otro– paraliza la posesión que pone en duda por su epifanía en el rostro. El sólo puede impugnar mi posesión porque me aborda, no desde fuera, sino desde lo alto. El Mismo no podría apoderarse de este Otro a menos que lo suprima. Pero lo infinito infranqueable de esta negación del asesinato se anuncia precisamente por esta dimensión de altura desde la que me viene el Otro, concretamente en la imposibilidad ética de cometer este asesinato (Levinas, 2002: 188).

El intento de Levinas se resuelve en pensar a partir del *Otro*, que es concebir la exterioridad como condición y origen de todo pensamiento. *El Otro* es inconmensurable, es lo absolutamente *Otro*, y es siempre anterior a la propia subjetividad. No está dado por la cultura, ni por la civilización, sino que viene dado, desde lenguaje que es la revelación de una alteridad que se manifiesta como rostro, que no se ve, que no se presenta a la vista, no es un rostro con superficie reconocible e identificable, es un rostro de una ausencia. Pero lo que, si se percibe del *Otro*, es una reverberancia, un rumor, que se puede escuchar (el *hay*), y que, además, es anterior a Todo.

En síntesis, lenguaje.

Conclusiones

De esta forma, queda establecida, grosso modo, por supuesto, la dirección del pensamiento de Levinas sobre la noción del *Mundo* y el *Otro*: es decir, como Levinas propone una nueva configuración del sentido (que es el sentido *Otro*); junto con una re-configuración del *Mundo* en la que la totalidad no puede ser el horizonte último de la existencia; donde el encuentro con el *Otro* marca una salida de la totalidad e inaugura la dimensión de infinito. El infinito a diferencia del *Mundo* como totalidad, es la expresión de una responsabilidad irreductible hacia el *Otro*, una exigencia ética que rompe con la lógica de la imposición, el dominio y el sometimiento del *Otro* (ya que es un absolutamente *Otro*); además, de la incorporación del *rostro*; el rostro del *Otro* (ser humano) que es presencia de la ausencia. Y por consecuencia, debemos añadir la significación del *Otro* como huella. Levinas señala que el *rostro* del *Otro* viene de lo absolutamente ausente. De ahí su relación con la noción de huella, que no es presencia en el *Mundo*, no remite a nada que se manifieste y esté a la vista, sino que es una trascendencia irreversible, irrevocable, esto implica: que ya ha pasado, que se ha retirado, por lo que no se puede conocer, tampoco tomar ni manipular, es alteridad radical. Sustrayéndose así, de una relación recíproca del mismo y el *Otro*. Quedando en libertad.

3. Análisis comparado de cómo cada filósofo conceptualiza la relación con el Otro y el Mundo para establecer semejanzas, diferencias, aproximaciones y/o limitaciones entre ellas

Dentro de las semejanzas, diferencias, aproximaciones y/o limitaciones que cada filósofo establece en sus respectivos libros que se han investigado de manera muy inicial y exploratoria; se encuentra primero, la cuestión del *Mundo*. Mientras en Merleau-Ponty el *Mundo* es un fenómeno de la percepción enraizada en el cuerpo, Levinas problematiza el concepto de *Mundo* desde una perspectiva ética, subrayando la primacía del *Otro*; por sobre cualquier estructura ontológica del ser. Y por lo tanto, anterior al *Mundo*.

Merleau-Ponty considera el *Mundo* como un campo de experiencia vivido. Una estructura de sentido que se da siempre a través del cuerpo. “El mundo no es lo que pienso, sino lo que vivo.” (Merleau-Ponty, pág.16). El mundo por tanto es pre-objetivo, es decir, no está constituido primero como un objeto para un sujeto trascendental, sino que se da en una relación primigenia con la percepción. Y ésta es inmanente al cuerpo, ósea, no es un acto puramente mental, sino una actividad encarnada en la que el sujeto está siempre ya en el *Mundo*. En ese sentido, el *Mundo* es un tejido donde el cuerpo y el *Mundo* se interpenetran. Entonces, el *Mundo* resulta ser una textura de relaciones perceptivas que antecede cualquier tipo de conceptualización. Merleau-Ponty enfatiza el carácter abierto y dinámico del *Mundo* en la experiencia del sujeto corporal.

A diferencia de Merleau-Ponty, Levinas critica la concepción fenomenológica del *Mundo* en términos de percepción, ya que ésta reduce el *Mundo* a un horizonte de experiencia del sujeto, lo que es problemático desde el punto de vista ético. “La mediación (característica de la filosofía occidental) solo tiene sentido si se limita a reducir distancias” (Levinas, p. 68). Para Levinas entender el *Mundo* como totalidad de significaciones disponibles para el sujeto; es siempre una forma apropiación y reducción del *Otro*. En contraste, Levinas propone que la relación con el *Mundo* es secundaria respecto a la relación ética con el *Otro*. La noción de *Mundo* para Levinas es aquella que se abre en el encuentro del rostro del *Otro*. Por lo tanto, el *Mundo* no es simplemente un espacio de percepción sino una esfera ética en la que la subjetividad debe responder a la alteridad irreductible del *Otro*.

Por otro lado, hay semejanzas entre ellos, respecto a la importancia del reconocimiento del *Otro* y la alteridad junto con la relación intersubjetiva, en sus filosofías. Es decir, el *Otro* como fundamental para la subjetividad. En el caso de Levinas, la relación con el *Otro* precede a la auto-comprensión y es fundamental para la formación de la identidad ética. Y en Merleau-Ponty también ve la relación con el *Otro* como intrínseca a la experiencia y la formación de la subjetividad.

Luego otra similitud entre ellos dice relación con la *Alteridad* irreductible. Levinas enfatiza la alteridad irreductible del *Otro*, al ser el *Otro* inalcanzable en su totalidad, escapando a la totalización, y representando lo infinito. En Merleau-Ponty si bien, con otra perspectiva, también recoge que la experiencia del *Otro* está siempre mediada y nunca completa. Con zonas poco claras. Estas áreas son precisamente desestabilizadoras porque presuponen experiencias estables. Pero sin duda, dice Merleau-Ponty hay una dimensión del *Otro* que siempre se nos escapa.

Por último, otra posible semejanza es la mirada y el reconocimiento del *Otro*. Que en el caso de Levinas la mirada del *Otro* nos confronta éticamente, demandando reconocimiento y respuesta. En Merleau-Ponty, también explora la importancia de la mirada del *Otro*, pero más en términos de percepción y corporalidad, como nos constituye como sujetos; en relación con los *Otros*. Es decir, ambos dan relevancia a la intersubjetividad, en Levinas como fundamento a la ética, filosofía primera, y para Merleau-Ponty es clave en la constitución de nuestra experiencia perceptiva y corpórea.

Dentro de las diferencias o limitaciones se encuentran las siguientes: mientras Levinas enfatiza la dimensión ética y trascendental del *Otro*, es decir, ve al *Otro* como una fuente de trascendencia, algo que está más allá de nuestra completa comprensión y control. Merleau-Ponty se concentra en la experiencia perceptiva e intersubjetiva, enfocándose más en la inmanencia, en cómo vivimos y experimentamos el *Mundo* y el *Otro*, dentro del horizonte de nuestra experiencia perceptiva. La relación con el *Otro* en Merleau-Ponty es más una cuestión de percepción, comunicación y existencia compartida. Levinas, en cambio, ve al *Otro* como una presencia ética que nos desafía y nos obliga a responder mientras que Merleau-Ponty lo considera una parte integral de nuestra estructura perceptiva y existencial. En definitiva, la formulación del *Otro*, de Levinas, es de índole más intensa y dramática. Ya que la cuestión del *Otro*, parte del presupuesto del encierro radical del *Yo* en sí mismo, algo así como un confinamiento de la conciencia, en el ámbito cerrado de sus representaciones, y, en consecuencia, de la soledad absoluta del yo. Por lo tanto, co-rrrelativo a esta soledad absoluta; hay una completa exterioridad del *Otro* al campo de la propia conciencia, que lo condena a aparecer siempre al margen del *Mundo* fenoménico, haciendo problemática la posibilidad misma de fenomenizar al *Otro* como tal. Lo que puede aparecer en el *Mundo* como fenómeno no es el *Otro*, sino la huella de su ausencia. Como envuelto en un secreto radical que amenaza la posibilidad misma de compartir el *Mundo* con él. Esta será la crítica que hará más adelante Merleau-Ponty a Levinas, en sus escritos tardíos.

Comentario

Para finalizar, es importante también dar cuenta cómo estas dos visiones del *Otro* y el *Mundo* han permeado en América Latina y han sido abordados en diversos contextos filosóficos latinoamericanos; influyendo en debates sobre subjetividad, corporalidad y responsabilidad ética. En el caso de la *Fenomenología de la Percepción* de Merleau-Ponty, en Argentina y Brasil, sus estudios sobre la percepción han sido claves para repensar la relación entre sujeto y la realidad social; especialmente en la filosofía de la liberación y en los estudios decoloniales. En México, su fenomenología ha servido para repensar la relación cuerpo y territorio, así como la experiencia histórica y cultural de los pueblos indígenas. Merleau-Ponty, también ha sido clave en América Latina para pensar la relación cuerpo, identidad y otredad como un tejido corporal.

Por otro lado, Totalidad e Infinito de Levinas ha tenido una gran influencia en América Latina sobre todo en el ámbito de la ética, la teología y la filosofía política. Sus desarrollos han sido importantes para pensar la justicia social, los derechos humanos, y también la

filosofía de la liberación de Enrique Dussel⁷ quien desarrolla la idea de la alteridad en el contexto de la opresión colonial y la exclusión social. Dussel toma de Levinas la idea que el *Otro* es: el pobre, el marginado, el oprimido. En la teología, en donde la noción de responsabilidad hacia el *Otro* es un compromiso ético con los sectores más desfavorecidos. También, ayuda a la reflexión sobre la violencia política y la responsabilidad ante las víctimas de las dictaduras latinoamericanas.

Notas

1. Alexandre Kojève, filósofo y político francés de origen ruso. Hegeliano y marxista tuvo una influencia sustancial en la filosofía francesa del siglo XX. Especialmente por integrar conceptualizaciones hegelianas en la filosofía continental rusa.
2. La encarnación para Merleau-Ponty es la clave para comprender la percepción, el lenguaje, y la ontología. Señala que nuestro ser en el mundo es el de un cuerpo encarnado que habita, que siente y transforma el mundo. De esta forma, nuestro autor rompe con el dualismo cartesiano y ofrece una visión profundamente integrada de la existencia humana.
3. El idealismo cartesiano se refiere a la doctrina filosófica desarrollada por René Descartes (1596-1650) en la que la realidad es fundamentada en las ideas, en la conciencia y el pensamiento antes que en la experiencia sensible.
4. El empirismo clásico es una corriente filosófica desarrollada en los siglos XVII y XVIII en respuesta al racionalismo o idealismo cartesiano. Su idea central es que todo conocimiento proviene de la experiencia sensorial y no de la razón o las ideas innatas. Con figuras claves como Locke, Hume, Berkeley.
5. Solipsismo: forma radical de subjetivismo según la cual sólo existe aquello de lo que es consciente el propio yo.
6. Daniel E. Guillot, Filósofo, investigador y académico. Traductor de la versión castellana de *Totalidad e Infinito*, además de autor de la introducción del libro de la misma versión. Co-autor junto a Enrique Dussel de numerosas colaboraciones sobre *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*.
7. Enrique Dussel académico, filósofo, historiador y teólogo argentino naturalizado mexicano. Dussel es reconocido internacionalmente por haber sido uno de los fundadores de la filosofía de la liberación.

Referencias bibliográficas

- Kojève Alexander, 1980. *La Dialéctica del Amo y el Esclavo*. La Pléyade. Buenos Aires, Argentina.
- Levinas, Emmanuel, 2002. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la Exterioridad*. Ediciones Sígueme. Salamanca, España.
- Merleau-Ponty, 1993. *Fenomenología de la Percepción*. Editorial Península. Barcelona, España.

Abstract: This article is a first exploratory approach to: (1) Investigate the phenomenon of the Other and the World in the book *Phenomenology of Perception* by Maurice Merleau-Ponty (1945); (2) Contrast it with the notion of the Other and the World in the book *Totality and Infinity* by Emmanuel Levinas (1961) and (3) Establish similarities, differences, approximations and/or limitations between them.

The argumentation of the objectives proposed above is established on the basis of the following statements; both Maurice Merleau-Ponty and Emmanuel Levinas are two inescapable contemporary references of modern French philosophy. Reflections of French thought that have influenced Latin America in a broad and significant way, shaping various currents of critical, political and cultural thought in the region. Therefore, reviewing the notions of the Other and the World in these two authors is relevant to understand their proposals: two original and influential visions with a critical and divergent approach to the Western phenomenological tradition.

For Merleau-Ponty the Other and the World are intrinsically connected through corporeality and intersubjectivity. The Other is a subject who shares with myself the space of the World. However, in Levinas's ethical phenomenology, the Other has primacy over the World. That is to say, the Other is not integrated into the experience of the World, but goes beyond any attempt to reduce it to a shared horizon.

The central idea of the article is then raised: although both philosophers share a phenomenological approach, their interpretations and emphases on the phenomenon of the Other and the World differ significantly, reflecting different aspects of human and ethical experience.

Keywords: The Other - The World - Phenomenology - Merleau-Ponty - Levinas

Resumo: Este artigo é uma primeira abordagem exploratória para: (1) Investigar o fenômeno do Outro e do Mundo no livro *Fenomenologia da Percepção* de Maurice Merleau-Ponty (1945); (2) Contrastá-lo com a noção do Outro e do Mundo no livro *Totalidade e Infinito* de Emmanuel Levinas (1961) e (3) Estabelecer semelhanças, diferenças, aproximações e/ou limitações entre eles.

A argumentação dos objetivos propostos acima é estabelecida com base nas seguintes afirmações: tanto Maurice Merleau-Ponty quanto Emmanuel Levinas são duas referências contemporâneas inescapáveis da filosofia francesa moderna. Reflexões do pensamento francês que influenciaram a América Latina de forma ampla e significativa, moldando diversas correntes de pensamento crítico, político e cultural na região. Portanto, revisar as noções do Outro e do Mundo nesses dois autores é relevante para entender suas propostas: duas visões originais e influentes com uma abordagem crítica e divergente da tradição fenomenológica ocidental.

Para Merleau-Ponty, o Outro e o mundo estão intrinsecamente conectados por meio da corporeidade e da intersubjetividade. O Outro é um sujeito que compartilha comigo o espaço do mundo. Entretanto, na fenomenologia ética de Levinas, o Outro tem primazia sobre o Mundo. Ou seja, o Outro não está integrado à experiência do mundo, mas vai além de qualquer tentativa de reduzi-lo a um horizonte compartilhado.

A ideia central do artigo é então levantada: embora ambos os filósofos compartilhem uma abordagem fenomenológica, suas interpretações e ênfases no fenômeno do Outro e do Mundo diferem significativamente, refletindo diferentes aspectos da experiência humana e ética.

Palavras-chave: O Outro - O Mundo - Fenomenologia - Merleau-Ponty - Levinas
