

La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas

Miguel Giusti | editor



Capítulo 23



Actas del
VII Congreso Nacional
de Filosofía



Pontificia Universidad Católica del Perú | Fondo Editorial 2000

La filosofía
del siglo XX:
balance y perspectivas

Miguel Gisella | editor

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú
Av. Universitaria cuadra 18, San Miguel, Lima-Perú
Telf. 460-0872 - 460-2291 - 460-2870 anexos 220 y 356
Cuidado de la edición: Rocío Reátegui
Diseño de cubierta: Gisella Scheuch

La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas
Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Derechos reservados
Impreso en el Perú - Printed in Peru
Primera edición: julio del 2000
ISBN 9972-42-354-9
Depósito Legal: 1501052000-2618



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL

El tiempo y lo inmemorial

Roberto Walton
Academia Nacional de Ciencias, Argentina

Tres temas de la fenomenología posthusserliana exhiben conexiones en tanto apuntan a un pasado que escapa a nuestra memoria: la naturaleza como implicación de lo inmemorial en el presente (Merleau-Ponty), la responsabilidad por el otro hombre desde un pasado inmemorial (Levinas) y la vida inmemorial que nos engendra a cada instante (M. Henry). En los tres casos una dimensión que escapa a la temporalidad en el sentido habitual se revela, para utilizar la concisa fórmula de Levinas, como "anterioridad anterior a toda anterioridad representable"¹. Las tres posiciones se enlazan estrechamente porque escapan a la consideración del tiempo en torno del fluir de la conciencia en razón de que muestran que los fenómenos más inmediatos de la naturaleza, la intersubjetividad y la interioridad implican una excedencia de sentido.

1. La naturaleza

Merleau-Ponty señala que la naturaleza forma parte de aquel fondo irreflexivo de "mis complicidades primitivas con el mundo" que constituye "como un pasado original, un pasado que no ha sido jamás presente"². Se apoya en afirmaciones de Husserl acerca de la naturaleza como una "protopresencia" (*Urpräsenz*) o "el ser protopresentable" (*das urpräsentierbare Sein*)³. Describe la naturaleza como un "horizonte del que estamos ya bien lejos", y subraya "la preexistencia del ser natural, siempre ya ahí..."⁴. Tal facticidad de la naturaleza implica en la profundidad de cada presente una dimensión que está más allá del alcance de nuestras rememoraciones, de suerte que se sustrae a los intentos del análisis intencional para desvelarla. En tanto "implicación de lo inmemorial en el presente"⁵, la natu-

¹ Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Phaenomenologica* 54, La Haya: Martinus Nijhoff, 1974, p. 157.

² Merleau-Ponty, Maurice, *La phénoménologie de la perception*, París: Gallimard, 1945, pp. 485, 280.

³ Husserl, Edmund, "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution", en: *Husserliana IV*, Haag: Martinus Nijhoff, 1952, p. 163. Cf. Merleau-Ponty, Maurice, *Résumés de cours*, París: Gallimard, 1968, p. 116; y "Husserl et la notion de Nature (Notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty)", en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3 (1965), p. 267.

⁴ Merleau-Ponty, Maurice, *Résumés de cours*, o.c., pp. 110-111.

⁵ *Ibid.*, p. 96.

raleza se revela como “un reverso de las cosas que no hemos constituido”, y sólo puede ser caracterizada indirectamente como pasado de todos los pasados. La naturaleza se nos muestra como “lo que resiste en nosotros a la fenomenología”, esto es, lo que se sustrae a un desvelamiento que ponga de manifiesto una reducción a las operaciones constituyentes del sujeto. Representa la “no-fenomenología”, que, sin embargo, “no puede permanecer fuera de la fenomenología y debe encontrar su lugar en ella”⁶.

Merleau-Ponty observa que la naturaleza no es sólo un objeto que está frente a la conciencia sino “un objeto del que hemos surgido, en el que nuestros preliminares han sido poco a poco puestos hasta el instante de anudarse en una existencia, y que continúa sosteniéndola y proporcionándole materiales”⁷. Recuerda la frase de inspiración hegeliana con que Lucien Herr alude a una naturaleza no comenzada (*inentamée*): “La naturaleza está siempre en el primer día.” La naturaleza está en el primer día, pero no es de otro tiempo. Está hoy y es algo siempre nuevo, pero es siempre la misma: “Es naturaleza lo primordial, es decir, lo no construido, lo no-instituido; de ahí la idea de una eternidad de la naturaleza (eterno retorno), de una solidez. La naturaleza es... nuestro suelo, no lo que está delante sino lo que nos sustenta.”⁸

En tanto nos sustenta, la naturaleza exhibe las características que Husserl asigna a la tierra como base de toda nuestra experiencia y acción. Con esta noción, según Merleau-Ponty, se descubre en la fenomenología el “asiento de la temporalidad pre-objetiva”, una “capa anterior, que nunca es suprimida”, un “suelo de verdad”, esto es, de una verdad que “habita el orden secreto de los sujetos encarnados”. Esta otra naturaleza se encuentra “en la fuente y en la profundidad” de la naturaleza objetivada e idealizada como “patria e historicidad de sujetos carnales” y “dominio de la ‘presencia originaria’” que significa “la pertenencia de todos los sujetos a un mismo núcleo de ser aún amorfo, cuya presencia experimentan en la situación que les es propia”⁹.

Como instancia siempre nueva y siempre la misma que se revela a todos los hombres, la naturaleza representa un principio indestructible, es decir, un “residuo”¹⁰ que no puede ser eliminado por nuestras operaciones y moldes preformados: “Lo sensible, la Naturaleza, trascendiendo el distingo pasado presente, realizando el pasaje por el adentro del uno en el otro. Eternidad existencial. Lo indestructible, el Principio bárbaro.”¹¹ La naturaleza está presupuesta por toda noción construida de tiempo en tanto “portadora de todo lo posible”, “matriz de nuestro tiempo”, “nuestra protohistoria de seres carnales” y “raíz de nuestra historia”¹². Asoma aquí una noción de tiempo vertical que se contrapone a la mera sucesión horizontal y externa de hechos, es decir, el uno-tras-otro o sucesión en el sentido del uno-fuera-de-otro o exterioridad en una serie de episodios vinculados, para dar lugar, en cambio, a un “entramado (*Ineinander*) de presente y de pasa-

⁶ Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, París: Gallimard, 1960, p. 225ss.

⁷ Merleau-Ponty, Maurice, *Résumés de cours, o.c.*, p. 94. Cf. p. 149, y Merleau-Ponty, Maurice, *La phénoménologie de la perception, o.c.*, pp. 147, 277, 279, 374, 391, 485.

⁸ Merleau-Ponty, Maurice, *La nature*, París: Du Seuil, 1995, p. 20.

⁹ *Ibid.*, pp. 365-369.

¹⁰ *Ibid.*, p. 58.

¹¹ Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, París: Gallimard, 1964, p. 321.

¹² Merleau-Ponty, Maurice, *La nature, o.c.*, p. 111; *Signes, o.c.*, p. 227.

do"¹³. Se trata de un tiempo "que no es solamente irreversibilidad, sino también eterno retorno: no es otro sino él mismo"¹⁴.

Según Merleau-Ponty, la naturaleza inmemorial implica que nos encontramos con una proto-historia (*Urhistorie*) configurada por "matrices de la historia" en el sentido de que la historicidad retoma en una "arquitectónica distinta" los elementos que le propone un "logos del mundo natural"¹⁵. Bajo todo el material cultural es necesario encontrar este ser bruto y salvaje que tiene el carácter de una productividad que podemos utilizar aunque no sea la nuestra, esto es, "una productividad originaria que continúa bajo las creaciones artificiales del hombre"¹⁶. Así, bajo todo simbolismo convencional, es necesario reencontrar un simbolismo natural según el cual por un lado todo aspecto parcial de nuestra corporalidad es expresivo de todos los restantes y por el otro el mundo natural es una prolongación de nuestro cuerpo a la vez que nuestro cuerpo es un lugar de concentración del mundo natural en una suerte de recíproca expresión.

2. La intersubjetividad

A su vez, Levinas pone en primer plano un "tiempo irreductible a presencia, pasado absoluto, irrepresentable"¹⁷, esto es, un "pasado inmemorial, significado sin haber sido presente, significado a partir de la responsabilidad 'para el otro' en que la obediencia es el modo propio de la escucha del mandamiento"¹⁸. Levinas define la responsabilidad como la estructura esencial, primera y fundamental de la subjetividad, de modo que estamos coordinados con el otro de manera pre-original, es decir, anterior a todo comienzo. Porque la responsabilidad es ajena a la voluntad subjetiva y por ende anterior a toda libertad o decisión. No se remonta a ningún compromiso contraído sino que justifica todo vínculo de esta índole. Escapa a la actividad en cuanto no se asume porque siempre se es ya sensible a ella a partir de un pasado irrepresentable. Ésta es la razón por la que no está atada a un presente actual y con ello a la sincronización por medio de instrumentos de la conciencia como la retención, la rememoración y la historia. El tiempo sincrónico se entiende a partir de la presencia, esto es, del presente. En virtud de la sincronía, el pasado es presente retenido, rememorado o reconstruido, y el futuro es presente por venir. Pero la relación ética con el otro introduce un tiempo diacrónico en el que las dimensiones del pasado y el futuro tienen una significación propia, esto es, ajena a y sin coincidencia con el presente¹⁹.

Ahora bien, ¿cómo puede un pasado y un futuro no reunible en el presente concernirnos? La diacronía nos toca porque ella se despliega en la doble vertiente de "envejecimiento de la vida e irrecusable responsabilidad"²⁰. Se trata de situaciones que se dan a pesar de mí en un pasaje que me atraviesa pasivamente. La irrecusable responsabilidad sólo testimonia lo infinito en virtud de que la deuda

¹³ Merleau-Ponty, Maurice, *Notes de cours 1959-1961*, París: Gallimard, 1996, p. 83.

¹⁴ *Ibid.*, p. 209.

¹⁵ Merleau-Ponty, Maurice, *La nature, o.c.*, p. 282.

¹⁶ *Ibid.*, p. 169.

¹⁷ Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence, o.c.*, p. 157.

¹⁸ Levinas, Emmanuel, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, París: Grasset, 1991, p. 191.

¹⁹ *Cf. Ibid.*, p. 133.

²⁰ *Ibid.*, p. 70.

con el otro se acrecienta a medida que se satisface. Además, se enlaza con nuestra vulnerabilidad en tanto ofrecimiento al otro, es decir, con nuestra corporalidad en tanto dimensión susceptible de ser afectada por el prójimo. Sólo con mi corporalidad puedo cumplir con el deber de dar al otro hasta el pan de mi boca o el abrigo que cubre mis espaldas, y exponerme al ultraje y la herida en virtud de que el uno-para-otro implica la condición de uno-rehén-del-otro, esto es, responsabilidad por su vida hasta la propia muerte en sustitución de su muerte. Así, la posibilidad misma de dar tiene como anverso la encarnación del sujeto, es decir, una corporalidad cuya duración es envejecimiento. La diacronía del uno-para-el-otro me atañe porque mi propio ser está atravesado por la diacronía, esto es, por la pasividad a pesar de mí de mi senescencia. Fenómenos corporales del envejecimiento, la fatiga, la vulnerabilidad, el dolor, y la exposición a la muerte, implican para Levinas el “contra sí en sí”, es decir, la adversidad misma en mí que interrumpo el aislamiento del gozo y me arranca de mí mismo. Por eso la responsabilidad “se articula” sobre mi corporalidad expuesta. La duración a pesar de mí inherente al ser relativamente a la muerte es una modalidad de la temporalidad del tiempo como obediencia que permite acoger la pasividad del uno-para-el-otro.

Lo esencial del tiempo diacrónico reside, pues, en un pasado “anterior-a-todo-recuerdo” y en un futuro “ulterior-a-toda-realización”. Hay un pasado irrecuperable por el recuerdo no en razón de su alejamiento sino en razón de su inconmensurabilidad con el presente. Y hay un futuro que no es agotable por un porvenir, es decir, que no se describe por su referencia a un presente al que tiene que venir. Tengo el pasado del otro y la historia de la humanidad como pasados que no han sido mi presente, y que, por tanto, no puedo volver a presentarme, esto es, re-presentarme. Y tengo como futuro no la anticipación de un presente sino la obligación infinita con respecto al otro como una orden inaudita, es decir, una orden que no se ha escuchado ni se escuchará nunca. En tanto la orden tiene el carácter de un mensaje que responde a una inspiración, y esta inspiración exhibe nuestra heteronomía, el futuro es el tiempo del profetismo. Así, la anterioridad ética de un pasado inmemorial que me compromete con una responsabilidad sin comienzo, tiene su reverso en la significación imperativa de un futuro no anticipable que me obliga más allá de la muerte. Que haya un futuro más allá de lo que pueda advenir a mi yo, significa que el sentido continúa más allá de mi muerte. Este sentido inherente a un futuro que no tiene que ver con lo que pueda sucederme se comprende “en el ser finito del yo mortal a partir del rostro del otro” como “futuro extraordinario de lo inenglobable”, es decir, como un deber sin fin que se extiende “más allá de mis poderes y de mi finitud y de mi ser condenado a la muerte”²¹.

Levinas antepone a nuestra historia rememorable y sincrónica una historia diacrónica ligada a una cultura de la trascendencia. Presenta una contraposición entre cultura del saber y cultura del arte, y una ulterior oposición (esta vez radical) entre estas dos formas y la cultura de la trascendencia o cultura ética. Mientras que la cultura del saber o de la inmanencia y la cultura del arte o de la poesía implican, si bien cada una a su manera, la subordinación de lo otro a lo mismo, la cultura de la trascendencia refleja la preocupación ética fundamental de Levinas, es decir, la cultura como responsabilidad por el otro. Es la cultura que se

²¹ Levinas, Emmanuel, *Entre nous*, o.c., p. 193 ss.

levanta frente a la incesante posibilidad de lo monstruoso que nos enfrenta con la reducción del sentido al absurdo; "Significancia, a partir de la responsabilidad por el otro hombre, de un pasado inmemorial, venido en la heteronomía de un orden. Mi participación no intencional en la historia de la humanidad, en el pasado de los otros, que 'me mira'."²² Tanto la cultura del saber o de la inmanencia con la reducción de lo otro a lo mismo, como la cultura del arte o la poesía con su manifestación o encarnación de lo mismo en lo otro, no logran apreciar suficientemente la alteridad porque ven en ella el material para la confirmación de la propia identidad, ya sea a través de la asimilación de la naturaleza por el saber, ya sea por la unidad del alma y el cuerpo en la expresión artística. Queda para una cultura de la trascendencia la cuestión de la alteridad absoluta, es decir, una alteridad que no se deja subordinar a lo mismo. Una cultura ética emerge con la epifanía del rostro que nos asigna o reclama una responsabilidad por el otro y cuestiona nuestra espontaneidad.

3. *La interioridad*

Por su parte, M. Henry se refiere a la Vida como lo Inmemorial que escapa a toda memoria posible. Sostiene que la vida precede a todo lo viviente como un presupuesto sobre el cual no es posible volver, es decir, como un "pasado absoluto" que no es un momento transcurrido de tiempo. El olvido de la Vida es definitivo o insuperable porque toda intencionalidad que se interpusiera para recuperarla introduciría en ella una escisión respecto de sí misma. La separación que se despliega en la memoria sólo es posible en relación con lo que ya no es, mientras que la Vida siempre es. Esto significa para ella una disimulación original y esencial que la hunde en un insuperable olvido. Henry se refiere a "lo Inmemorial, lo Archi-Antiguo que se sustrae a nuestro pensamiento (lo siempre ya olvidado, lo que se mantiene en un Archi-Olvido)"²³.

Según Henry, la Vida conduce a "una concepción enteramente nueva e insólita de la temporalidad"²⁴. Por ser acósmica y eterna en tanto excluye de sí toda pertenencia al mundo que anularía su interioridad y toda separación que introduciría en ella la muerte, la vida es "la autoafección originaria que ignora el éxtasis"²⁵. Puesto que no es afectada por nada exterior, la vida "se realiza en sí misma en la suficiencia absoluta de su interioridad radical (no experimentando más que sí misma, no siendo afectada más que por sí, antes de todo mundo posible e independientemente de él)"²⁶. Una vida en el pasado o en el futuro es un sin-sentido: la repetición o el olvido nos proporcionan lo que ya no vive, mientras que el estar a la expectativa o el precursar nos proporcionan lo que aún no vive. Estos éxtasis temporales, incluso en la forma de las protointencionalidades descritas por Husserl (protención, impresión y retención), sólo ofrecen a la vida lo que ella no es, es decir, la separan de sí misma desplegando un lugar en que ella no es posible. La

²² Cf. *Ibid.*, p. 189s. Cf. pp. 199-208.

²³ Henry, Michel, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, París: Du Seuil, 1996, p. 190.

²⁴ *Ibid.*, p. 199.

²⁵ Henry, Michel, *La barbarie*, París: Grasset, 1987, p. 112.

²⁶ *Ibid.*, p. 134.

vida sólo puede tener lugar en un “presente viviente”, que, por lo demás, no es el ahora que pasa del no ser al ser y del ser al no ser. Puesto que no puede tener un pie en el ser y otro en la nada, no hay para la dimensión fundamental de la subjetividad un ahora que se hunde en el pasado sino tan sólo “esta vida siempre cambiante y siempre la misma”²⁷. La vida permanece “en la ausencia de todo éxtasis” como una implosión no extática u “operación inmóvil”²⁸. Por eso acontece como un venir hacia sí misma en que genera su *ipseidad* mediante un eterno proceso de autoafección: “En esta temporalidad no hay antes ni después en el sentido en que nosotros lo entendemos, sino un eterno movimiento, un eterno cambio en que la vida no cesa de experienciarse a sí misma...”²⁹

La temporalidad inextática se apoya en un Antes-absoluto, que escapa a la doble condición de la exterioridad y del ya no ser, en tanto el individuo sólo es viviente por obra de la Vida que lo precede necesariamente como condición. En la temporalidad mundana, el antes se muestra a alguien que se vuelve retrospectivamente hacia él, y por eso implica una separación. El autoengendramiento de la vida, en cambio, implica que cada yo viviente tiene un nacimiento que no es una generación en el mundo sino un protonacimiento o nacimiento trascendental en la inmanencia radical. Por eso es necesario pensar una forma de relación con el ante que no sea distancia o éxtasis. El “devenir” que puede “advenir” al viviente no es otra cosa que un “revenir” a este Antes-absoluto en el sentido de que cada ser viviente sólo puede acceder (*parvenir*) a sí mismo en tanto la Vida absoluta accede a sí misma³⁰.

Este último rasgo del tiempo inextático pone de manifiesto la condición metafísica del individuo viviente en tanto es engendrado en la vida. Conciérne al carácter sagrado de la vida a la que vivimos en nosotros como lo que no hemos puesto ni querido, como lo que sufrimos y a la vez gozamos, y en la que se sustenta nuestro ser. Asoma aquí la visión eckhartiana de que el fondo de Dios es el fondo de mi alma y el fondo de mi alma es el fondo de Dios de modo que Dios me engendra como él mismo a la vez que se engendra como mí mismo en este fondo que “no tiene antes ni después (*weder Vor noch Nach*), y no espera nada que pueda añadirse porque no puede ganar ni perder”³¹.

La Vida precede al sí mismo singular como una instancia sobre la cual no es posible volver, es decir, como un pasado absoluto que permanece cerrado para siempre. Por eso la antecendencia de la Vida respecto de todo viviente se identifica con lo Inmemorial. Que la precedencia de la vida sea un pasado absoluto significa que no podemos tener un recuerdo y representarnos este pasado. Para Henry, puesto que no es el reverso de un recuerdo posible, este pasado significa un olvido insuperable. Está fuera de toda memoria y responde al “Olvido de lo Inmemorial”³². Es el olvido absoluto que descarta todo recuerdo y por ende todo olvido en

²⁷ Henry, Michel, *Phénoménologie matérielle*, París: PUF, 1990, p. 54.

²⁸ Henry, Michel, *La barbarie, o.c.*, pp. 37, 171.

²⁹ Henry, Michel, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, o.c.*, p. 201.

³⁰ Cf. Henry, Michel, *La barbarie, o.c.*, p. 206.

³¹ Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, editado por Joseph Quint, München: Hanser, 1963, p. 306. Cf. Henry, Michel, *L'essence de la manifestation*, París: PUF, 1963, p. 405.

³² Cf. Henry, Michel, “Parole et religion: la Parole de Dieu”, en: Chrétien, Jean-Louis/Henry, Michel, Marion, Jean-Luc/Ricoeur, Paul, *Phénoménologie et théologie*, París: Criterion, 1992, pp. 145-146.

el sentido habitual. Sin embargo, este Olvido que supera todo memorial concebible integra la Vida al modo en que el olvido del cuerpo permite estar en posesión de todos nuestros poderes motrices. En el olvido del cuerpo, el yo forma una unidad con todos sus poderes. Pensar en el cuerpo, en cambio, nos impide actuar. Análogamente, sobreponerse al Olvido de lo Inmemorial es experimentar en sí la única Vida que existe. Exige una autotransformación de la vida según sus leyes y estructuras propias, esto es, una mutación por la que "la vida propia del ego se cambia en la Vida de lo absoluto mismo"³³.

La vida es fuerza productiva o capacidad de crear algo que no existiría sin ella, y se experiencia a sí misma en todo lo que ella llega a ser. De modo que la cultura "consiste en el autodesarrollo de las potencialidades subjetivas que componen esta vida"³⁴. Comprende todas las experimentaciones por las cuales la vida conduce a la realidad de una presencia todo lo que lleva en sí como virtualidad. Es una actualización de las potencialidades de la vida, y a la vez significa un acrecentamiento de sus poderes. De ahí que la cultura pueda ser caracterizada como el "conjunto de las empresas y las prácticas en la que se expresa la sobreabundancia de la vida"³⁵. Ahora bien, este acrecentamiento de sí de la vida es un proceso por el que la vida "ingresa en sí y se historializa"³⁶. En la base de toda vida cultural e histórica se encuentran las tonalidades afectivas que reviste la vida en la autoafección que experiencia al ejercer su fuerza productiva: "La historia de nuestras tonalidades es el historial de lo absoluto."³⁷ Las múltiples tonalidades que componen la historia de la existencia no son sino modalizaciones de dos tonalidades fundamentales por las cuales la vida goza de sí en su autoexperiencia y acrecentamiento y a la vez se soporta a sí misma en tanto no puede sustraerse a sí misma. El pasaje e inversión recíproca del gozo y el sufrimiento configura un juego de lo absoluto consigo mismo, y se realiza en cada mónada como lo más propio de ella. Así, la subjetividad "tiene una historia, que es el historial de lo absoluto..."³⁸. De modo que también para Henry la dimensión de lo inmemorial se asocia con una historia originaria que evoca la protohistoria de Merleau-Ponty y la historia diacrónica de Levinas en tanto se asocia con un pasado antes de todo pasado: "La historia original es el desvelamiento de las totalidades subjetivas de la existencia..."³⁹

4. *El despliegue de la excedencia*

Merleau-Ponty señala que la cuestión de la naturaleza no es desligable de otros problemas: "El tema de la naturaleza no es un tema numéricamente distinto. Hay un tema único de la filosofía: el *nexus*, el *vinculum*. 'Naturaleza'-'Hombre'-'Dios'. La naturaleza como hoja del ser, y los problemas de la filosofía como concéntricos. ...la profundización de la naturaleza debe esclarecernos sobre los

³³ Henry, Michel, *C'est moi la vérité*, o.c., p. 209.

³⁴ Henry, Michel, *La barbarie*, o.c., p. 38.

³⁵ *Ibid.*, p. 172.

³⁶ *Ibid.*, p. 176.

³⁷ Henry, Michel, *L'essence de la manifestation*, o.c., p. 837.

³⁸ Henry, Michel, *La barbarie*, o.c., p. 123. Cf. pp. 173, 177.

³⁹ Henry, Michel, *L'essence de la manifestation*, o.c., p. 842.

otros seres y sobre su engarce en el ser. ...explicitación de lo que quiere decir ser-natural o ser naturalmente, teniendo en cuenta el ser-hombre y la ontología de Dios.⁴⁰ La afirmación puede aplicarse también al carácter inmemorial asignado por Merleau-Ponty a la naturaleza, y a partir de allí hemos desarrollado en este trabajo otras dos posibilidades concéntricas en tanto ambas giran en torno del mismo tema en relación con la responsabilidad por el otro y la autoafección de la vida.

Según Merleau-Ponty, detrás de la génesis trascendental entrevemos “un mundo en que todo es simultáneo”⁴¹. En contraposición a la noción de una simultaneidad de cosas compositibles en virtud de la perspectiva temporal, Merleau-Ponty defiende la noción de una simultaneidad de cosas imposibles a fin de dar cuenta de un “mundo barroco” que desborda por todas partes y se caracteriza por el hecho de que las cosas “pretenden una presencia absoluta que es imposible con la presencia de otras cosas y que sin embargo todas tienen como un todo”⁴². Sostiene que la representación de un mundo de acuerdo con horizontes articulados en perspectivas no es otra cosa que un artificio destinado a engañarnos con la ilusión de una compositibilidad pacífica que apacigua la viviente ebullición de las cosas. En consecuencia, la verdadera simultaneidad de las cosas no consiste en esta compositibilidad (por ejemplo, en el horizonte del tiempo) sino más bien en una rivalidad por la que se dirigen hacia mí y disputan la dirección de mi mirada atrayéndome y exigiendo que me vuelva hacia ellas mientras se excluyen unas a otras. Hay una *tota simul* de las cosas porque nuestra mirada no puede eliminar la profundidad y debe contentarse con un rodeo alrededor de ellas. En virtud de esta profundidad, “el mundo está alrededor de mí y no enfrente de mí”⁴³.

Con la noción de diacronía aparece en Levinas una concepción análoga a la de Merleau-Ponty sobre la simultaneidad de lo imposible, es decir, la no compositibilidad de las cosas en la perspectiva sincrónica trazada desde el presente. Se trata en el plano de la intersubjetividad de considerar un pasado y un futuro que escapan también a la perspectiva sincrónica que los relacionaría con un presente. Hay un pasado que nunca ha sido presente y es más antiguo que todo presente porque tiene una “antigüedad anárquica” que no se ha manifestado nunca: “Lo inmemorial no es el efecto de una debilidad de la memoria, de una incapacidad de salvar los grandes intervalos de tiempo, de resucitar pasados demasiado profundos. Es la imposibilidad para la dispersión del tiempo de reunirse en presente (la diacronía insuperable del tiempo)”⁴⁴.

Mientras que Levinas subordina la manifestación en el mundo al orden de la asignación a la responsabilidad, Henry procura encontrar una manifestación originaria en la autoexperiencia de la subjetividad. No es en primer lugar en el rostro del otro como dimensión que no aparece en el mundo donde está inscrita la palabra originaria de Dios sino en la vida como instancia que, si bien no aparece en el mundo al igual que el prójimo, se revela en la autoafección o sentirse a sí mismo de la vida interior.

⁴⁰ Merleau-Ponty, Maurice, *La nature, o.c.*, p. 265ss.

⁴¹ Merleau-Ponty, Maurice, *Signes, o.c.*, p. 226.

⁴² *Ibid.*, p. 228.

⁴³ Merleau-Ponty, Maurice, *L'œil et l'esprit*, París: Gallimard, 1964, p. 59.

⁴⁴ Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, o.c.*, p. 48.

Mientras que el otro levinasiano se encuentra más allá del ser, la propia subjetividad exhibe un modo de ser que no es el del mundo exterior. Mientras que Levinas trasciende el mundo en dirección a una exterioridad radical que se sustrae a la identidad de la conciencia reductora de lo otro a lo mismo, Henry trasciende el mundo exterior en dirección a una interioridad radical que también se sustrae a la identificación. Mientras que para Levinas Dios deja su huella en el uno-para-otro de la responsabilidad por el cual es testimoniado de modo que se revela sin aparecer, es decir, sin presentarse a un sujeto, según Henry Dios se revela en el fondo de la autoafección por la cual la vida da testimonio de sí misma. Mientras que Levinas rechaza la noción de totalidad como expresión de la tendencia a ver en el hombre una simple articulación o momento de un sistema, y le contraponen la noción de infinitud, Henry “exige el rechazo del horizonte en el interior del cual se mueve... el pensamiento filosófico occidental en su conjunto”⁴⁵. Este presupuesto es el monismo ontológico que ha procurado encontrar la esencia del fenómeno en la exterioridad. Mientras que Levinas rechaza la ontología a favor de la ética, Henry rechaza un monismo ontológico a favor del dualismo de los dos modos fundamentales de manifestación: el ego y el mundo.

Una ontología de la subjetividad debe anteponerse a una ontología del mundo. Lo que la fenomenología posthusserliana ha puesto de relieve es modos de excedencia. Así, Merleau-Ponty se refiere a “la resistencia de una Naturaleza que no quiere dejarse encerrar en un molde preformado” y a “un nuevo sentido de la palabra ‘naturaleza’ como residuo que no se puede eliminar” o “residuo que no ha sido construido por mí”⁴⁶. Levinas se refiere a “la excedencia (*surplus*) de la responsabilidad”⁴⁷, a “la excedencia creciente de lo Infinito”⁴⁸, que, si bien no es una “excedencia de presencia”, entraña un “sobrepajamiento (*surenchère*) en la significación”⁴⁹. Y M. Henry alude a la “fenomenalidad del acrecentamiento” y al “acrecentamiento de sí”⁵⁰. Es la noción de excedencia (*Überschuß*), inherente a la noción husserliana de horizonticidad, la que permite reunir las consideraciones posthusserlianas relativas a la naturaleza, el prójimo y la vida interior. Esta reserva de sentido ha sido central en los tres planos en tanto se ha puesto de manifiesto, respecto de los fenómenos dados del mundo, un reverso de las cosas, un orden de la asignación a la responsabilidad y una fenomenalización originaria que escapan a las operaciones constitutivas de la conciencia y a su ordenamiento temporal.

⁴⁵ Henry, Michel, *L'essence de la manifestation*, o.c., p. 862.

⁴⁶ Merleau-Ponty, Maurice, *La nature*, o.c., pp. 58, 169.

⁴⁷ Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, o.c., p. 126.

⁴⁸ Levinas, Emmanuel, *Du Dieu qui vient à l'idée*, París: Vrin, 1982, p. 120.

⁴⁹ Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, o.c., p. 173.

⁵⁰ Henry, Michel, *La barbarie*, o.c., p. 176s.