

Del fenómeno a lo real por la vía de la resistencia de las cosas mismas. Maurice Merleau-Ponty y Maurizio Ferraris

From phenomenon to reality through the resistance of things themselves. Maurice Merleau-Ponty and Maurizio Ferraris

JESÚS EMMANUEL FERREIRA GONZÁLEZ*

Resumen: Sostenemos que si radicalizamos el planteamiento de la resistencia de lo irreflejo a la reflexión, de Merleau-Ponty, se llega al mismo punto de afirmación de la independencia y autonomía de lo real, al que llega el realismo trascendental de Ferraris, también por la vía de la percepción, dejando ver así el paso del fenómeno a lo real. Para dicha radicalización, nos apoyamos en la filosofía de Levinas, misma que permite ver el proceso de desajuste de la correlación conciencia-cosa (del campo de intencionalidad), desde el interior de la fenomenología. Con ello, mostramos que la vía de la resistencia de lo sensible, en la filosofía de Merleau-Ponty, es una variable entre la constante de su filosofía del quiasmo; es una línea de fuga que puede salir de la red de relaciones de la filosofía de la ambigüedad del filósofo francés, hasta converger con la vía de la “inenmendabilidad” de Ferraris.

Palabras clave: resistencia, inenmendabilidad, percepción, fenómeno, realidad.

Abstract: We maintain that if we radicalize Merleau-Ponty's account of the resistance of the non-reflective to reflection, we arrive at the same affirmation of the independence and autonomy of the real that Ferraris's transcendental realism reaches -also through perception- thereby showing the passage from the phenomenon to the real. To carry out this radicalization, we rely on Levinas's philosophy, which allows us to see the process of the disruption of the consciousness-thing correlation (within the field of intentionality) from within phenomenology. In this way, we show that the path of the resistance of the sensible in Merleau-Ponty's philosophy is a variable within the constant of his philosophy of the chiasm; it is a line of escape that can break out of the network of relations characteristic of the French philosopher's philosophy of ambiguity, ultimately converging with Ferraris's path of “inenmendability.”

Key words: resistance, inenmendability, perception, phenomenon, reality.

Introducción

Tanto Merleau-Ponty como Ferraris reflexionan sobre el problema de la resistencia¹ que las cosas del mundo exterior oponen a las síntesis que el pensamiento de la subjetividad

Recibido: 05/08/2025. Aceptado: 18/01/2026.

* Profesor e investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”, de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México). Líneas de investigación: filosofía mexicana, fenomenología y nuevo realismo. Publicaciones recientes y significativas: (2024). *El sentido de la realidad y la concepción del mundo en la época por venir. Pensando con Luis Villoro, la fenomenología y el nuevo realismo*, México: Silla Vacía; (2023). “Luis Villoro y Markus Gabriel frente al cientificismo todavía presente en el siglo XXI, *Utopía y praxis latinoamericana*, 28 (100), 221-253. Correo electrónico: jesus.ferreira@umich.mx

hace de éstas, y aunque lo hacen desde diferentes corrientes filosóficas y bajo diferentes conceptos, ambos lo abordan desde la *percepción*. El primero, lo hace desde la fenomenología, involucrando conceptos tales como “asombro” o “pasividad”, pero aquí queremos poner de relieve la “adversidad anónima” que se muestra en la “resistencia de lo irreflejo a la reflexión”, siendo “lo irreflejo”, el mundo sensible percibido y no los procesos irreflexivos o irracionales del pensamiento. El segundo, lo trabaja desde el nuevo realismo bajo el concepto de la “inenmendabilidad”, siendo ésta aquello que es parte de la realidad que no se puede corregir con los procesos, producciones y síntesis del pensamiento. Merleau-Ponty, pareciendo hacerse cargo de la crítica que le lanza Bachelard, lo aborda en varios momentos después de la *Fenomenología de la percepción*. En su conferencia de 1951 titulada *El hombre y la adversidad*, en el curso sobre la pasividad de 1954-1955, en el Coloquio de Royaumont de 1957 y en *Parcours deux, 1951-1961* (Alloa, 2009: 24-25). En este artículo queremos subrayar el modo en que reflexiona sobre éste, en el Coloquio de Royaumont, de 1957, lo que se ve reflejado en la “Discusión”, a propósito de la ponencia “Sobre la idea de la fenomenología”, de Alphonse de Waelhens (1968: 142-152). Por su parte, Ferraris lo tematiza, en el *Manifiesto del nuevo realismo* (Ferraris, 2013: 66 y ss.), con el que anuncia la emergencia de esta nueva corriente filosófica (Ferraris, 2016: 47-67). Con ello, no podemos dejar de notar que Merleau-Ponty se anticipa a Ferraris en reflexionar acerca del problema de la resistencia de las cosas por la vía de la percepción; y, apostamos, que desde su planteamiento ya se puede apuntar a *la transgresión del campo fenoménico-intencional de la conciencia por parte de la realidad en sí*. Por ello, lo que aquí sostenemos es que si seguimos el propio peso de la “adversidad” de las cosas mismas y consideramos el desajuste de la “correlación”² conciencia-cosa, podemos romper el esquema del campo de intencionalidad

¹ El problema de la “resistencia de las cosas”, implica al problema de la existencia del mundo exterior y se remonta hasta Maine de Biran (cuya filosofía resalta a inicios del siglo XIX) y aparece bajo el concepto de “sensación de esfuerzo”; sin embargo, no estaba bien enfocado, puesto que la “resistencia de las cosas” quedaba subsumida dentro del esfuerzo de la subjetividad. Dicho aspecto lo hizo notar Sartre, en *El ser y la nada*, señalando que lo que se percibía en dicho fenómeno era más bien la “resistencia” que las cosas le oponían a la subjetividad. Merleau-Ponty y Michel Henry retoman lo teorizado por Maine de Biran con una interpretación diametralmente opuesta. Por su parte Gaston Bachelard, crítica a la fenomenología por no tomar en cuenta suficientemente el “coeficiente de adversidad” de las cosas mismas y considera, en particular, que Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción* mantiene una filosofía del “hacia” y no advierte una filosofía del “contra”. (Alloa, 2009: 24-25).

² El nuevo realismo considera que la correlación sujeto-objeto, fundamental en la fenomenología, es un campo relacional que impide situarnos en la realidad en sí. Sobre este aspecto se ha levantado una polémica entre la fenomenología y esta nueva corriente filosófica en la que participan, por ejemplo: Noé Expósito quien responde a la crítica que Graham Harman hace a la fenomenología (Expósito, 2020: 408); o, Dan Zahavi, quien responde al libro *The End of Phenomenology* de Tom Sparrow (Zahavi, 2021: 208) y quien ya había destacado en la filosofía de Husserl la autonomía, pero no la independencia, del objeto real dado en la intencionalidad de la conciencia (Zahavi, 2017: 36). Por su parte, José Pedro Arriaga Arrollo, sostiene que la correlación en Husserl no cae bajo ninguno de las definiciones de correlacionismo que da Quentin Meillassoux (Arriaga, 2024: 284)

perceptiva al que se limita la concepción de la “realidad perceptual” de la filosofía del quiasmo de Merleau-Ponty y podemos desembocar en la realidad en sí, de la que da cuenta Ferraris a través de la “inenmendabilidad” (Ferraris, 2013: 85-89) y la “irrevocabilidad” (Ferraris, 2013: 90; 105).

Para ver con mayor claridad la radicalización del planteamiento de Merleau-Ponty, que corre por nuestra cuenta, echamos mano de la crítica a la “mismidad de la conciencia” (Levinas, 1987: 52-53) que Emmanuel Levinas³ aplica a la fenomenología de Husserl. Dicha crítica apunta hacia la transgresión del campo de la intencionalidad de la conciencia, con lo que se logra ver el desajuste de la correlación sujeto-objeto. La transgresión del campo de intencionalidad de la conciencia es relativa a la discontinuidad de la correlación conciencia-conciencia, que consiste en la falta de coincidencia de la conciencia consigo misma, ahí en los momentos de “no síntesis”, de “laxitud” de las síntesis de la conciencia intencional (Levinas, 1995: 106). Ello implica un desajuste de la correlación conciencia-cosas, ya que en esos momentos no sólo deja de hacer síntesis intencionales la conciencia sobre sí, sino también en relación con las cosas del mundo exterior. Sostenemos que es en dichos momentos, que se abren las aguas de las síntesis activas y pasivas de la conciencia para encontrarnos con la *otredad de lo real*.

Para la puesta en relieve de la “otredad” de las cosas mismas, partimos de la crítica que, en *La tierra y los ensueños de la voluntad*, le hace Bachelard a Merleau-Ponty; asimismo, del concepto de “coeficiente de adversidad” de la materia, frente al “coeficiente de dominio” (Bachelard, 1991: 65). Aunque, en este ensayo, no hay espacio para exponer el materialismo de Bachelard, su filosofía nos permite poner el peso de la balanza en el lado de las cosas mismas.

1. Consideraciones preliminares.

Puntualizamos que la “adversidad” implicada en la resistencia de lo sensible, *ad intra* de la filosofía de Merleau-Ponty, sería un índice de la realidad. Pero no de la realidad en sí, puesto que para él los verdaderos secretos de la realidad sólo se nos dan a través de la

³ Aunque en este trabajo no nos enfocamos a poner de relieve la alteridad del otro y el sentido ético de la filosofía de Levinas, sino que apuntamos a mostrar una realidad ontológica en la que viven tanto el yo como el otro más acá de la “mismidad” y la “totalidad”. Seguimos la dirección de Tom Sparrow, quien es uno de los actuales representantes del realismo especulativo, que ya ha realizado consideraciones respecto de la relación ética y ontología en la filosofía de Levinas (Sparrow, 2014: 220-221).

percepción. En ésta, la realidad ya es “realidad percibida” (Ser: En-sí-Para-sí); y, en este tenor, no tiene sentido afirmar la realidad con independencia de la conciencia que percibe (Merleau-Ponty, 1945: 180). Por ello, considera a la realidad más bien en tanto que “existencia plena” vinculada al cuerpo vivido (*Leib*) o “*plénitude insurpassable*” (Merleau-Ponty, 1945: 373). Pero, pensamos, yendo más allá de su filosofía, aunque partiendo de la vía de la resistencia de lo sensible, que dicha “adversidad” ya es el *iceberg* de la realidad en sí misma, que para nosotros sí tiene sentido afirmarla como autónoma e independiente de la conciencia encarnada que percibe, porque esto nos permite salir del antropocentrismo y constructivismo teórico en el que todavía estamos presos a inicios del siglo XXI por influencia aún del pensamiento moderno y posmoderno. Pensamos que la realidad en sí es la misma realidad percibida, a la que se refería Merleau-Ponty, esa a la que se encuentran adheridos los cuerpos vivientes de los seres humanos y de lo demás seres existentes, pero que también es capaz de sostenerse por sí misma con independencia de que el ser humano la piense, la perciba o la habite. Con esta tesis, estaríamos mostrando el paso de la “realidad perceptual” a la “realidad en sí”, poniendo de relieve una línea de fuga hacia ésta, desde la propia filosofía de Merleau-Ponty y vinculando el pensamiento del filósofo francés con el nuevo realismo de Ferraris.

En este tenor, queremos hacer notar que a Ferraris le hubiese sido de gran valor la filosofía de Merleau-Ponty, relativa a la “resistencia de lo irreflejo”, dado que Ferraris también camina por la vía de la percepción. De hecho, la valoración recién mencionada proviene de la pregunta relativa a por qué Ferraris no echó mano de la filosofía de la percepción de Merleau-Ponty, sino, más bien, de un filósofo analítico (Wittgenstein) (Ferraris, 2013: 87) y de un teórico de la psicología *Gestalt* (Wolfgang Metzger) (Ferraris, 2013: 87-89). Puesto que su camino para afirmar la realidad en sí lo emprende por la vía de la experiencia, de la sensibilidad (*aísthēsis*) (Ferraris, 2016: 60) y no por una vía especulativa como, por ejemplo, Quentin Meillassoux (2015: 65-66; 130-131; 201-204).

Sostenemos que Ferraris no escogió a un filósofo continental debido a la crítica que muchos de los nuevos realistas hacen a la fenomenología, por el hecho de que ésta acepta y se instala en la tesis kantiana relativa a que no conocemos las cosas como son en sí, sino sólo en tanto que fenómenos (representaciones) (Kant, 1970: 246-247). En este sentido, el “ir a las cosas mismas” de la fenomenología es más bien un *ir a las cosas como son para la conciencia*. En el marco de dicha crítica, Ferraris y varios filósofos (Ferraris, 2016: 58-65) del

“nuevo realismo”, se han comenzado a plantear un retorno a lo real: ¿cómo regresar a las cosas mismas, no sólo en tanto que fenómeno, sino en tanto que nómeno?

En este tenor, sostenemos que aunque muchas de las ideas de Merleau-Ponty puedan enmarcarse en el esquema kantiano, existe al menos una vía, en su filosofía, que rompe con dicha limitación, a saber, la vía de la “resistencia de lo sensible”, ya que la *resistencia* viene de las cosas mismas. O, para decirlo en referencia a aspectos más sutiles, *el sentido* se articula desde la resistencia de la realidad como una *otredad*. Justo ahí nos damos cuenta que *ese algo* no es construido por el ejercicio de las facultades de la subjetividad, porque lo encontramos como *algo otro*, que no es puesto por la “mismidad de la conciencia” (Levinas, 1987: 61), en el ordenamiento mismo de lo real.

Lo anterior ya anuncia una filosofía del “contra” frente a una filosofía del “hacia”, siguiendo la distinción de Bachelard, misma que subraya Emmanuel Alloa exponiendo la filosofía de Merleau-Ponty (Alloa, 2009: 24). En este marco, la *Fenomenología de la percepción*, todavía podría catalogarse dentro de una filosofía del “hacia” y correspondería a lo que más recientemente llama Harman, una filosofía de la accesibilidad (Harman, 2016: 17).

Coincidimos con Ferraris en el espíritu de cuestionar el planteamiento kantiano mencionado y estamos de acuerdo con la crítica estructural que él realiza a la fenomenología, respecto a que dicha corriente asume de fondo la tesis kantiana (Ferraris, 2013: 45) mencionada anteriormente. Además, vemos por nuestra cuenta que dicha tesis se mantiene en la filosofía de Husserl, tanto a nivel de la vía cartesiana, como en la de las vivencias (Villoro, 1975: 134; San Martín, 2015: 42- 43). Aunque, cabe resaltar, que en esta última vía está operando la pasividad de la subjetividad que escucha al sentido de las cosas mismas, aunque sin romper el campo de intencionalidad. A diferencia de lo anterior, sostenemos que con la “resistencia de lo sensible”, que pinceló el propio Merleau-Ponty (1968: 143), puede haber una salida de dicho paradigma, porque con ésta se despliega una “fenomenología del contra” (Alloa, 2009, p. 24), que va más allá de la pura construcción de la subjetividad y que puede ir más allá incluso de la fenomenología, porque va más allá del fenómeno en tanto que “campo de intencionalidad” de Husserl y, claramente, más allá del fenómeno en tanto que “representación de Kant”.

Es en este tenor, que enunciamos la tesis central del artículo, a saber, que si le damos un peso justo al “coeficiente de adversidad” de las cosas mismas y consideramos el *desajuste* de la correlación conciencia-cosa, la resistencia de lo irreflejo, de Merleau-Ponty, desemboca

en la “inenmendabilidad” de Ferraris (2013: 85-98). Por ello, consideramos que la *adversidad* con la que se topaba el filósofo francés no era sólo la *resistencia de lo sensible*, sino la *resistencia de lo real*.

2. El problema de la resistencia de lo sensible en la fenomenología de Merleau-Ponty

El filósofo francés no alcanzó a desarrollar las implicaciones de la “resistencia de lo sensible”, pero ya exhortaba a no dejar sin nombre a la “adversidad” que ésta muestra. Dicha adversidad tiene la peculiaridad, de ser el índice de algo que la conciencia intencional ya no constituye, porque no es el resultado del proceso de alguna reducción fenomenológica (Merleau-Ponty, 1968: 143). Por nuestra parte, queremos hacernos cargo de dicha empresa. Sostenemos que tal “adversidad” es ya el *iceberg* de aquello que las cosas son en sí mismas (la realidad en sí, que se sostiene por sí misma con independencia y autonomía), por ser una “otredad” que no constituye, ni construye la subjetividad, por ser algo que excede al pensamiento, sorprende, sale al encuentro, golpea y sobrepasa los esquemas de la subjetividad. Aunque, con ello, estaríamos yendo más allá de la filosofía del “quiasmo” (relación de reversibilidad entre el cuerpo percipiente y el mundo percibido) de Merleau-Ponty (1970: 163-192), que en parte cae bajo el “correlacionismo” que le cuestiona Meillassoux a la fenomenología. Al respecto, queremos puntualizar lo siguiente: la crítica de Meillassoux le alcanza a Merleau-Ponty en lo relativo a la filosofía del “quiasmo”⁴; sin embargo, no en cuanto su filosofía del “contra”: la vía de la “resistencia de lo sensible”.

Dado que Merleau-Ponty siempre se mantuvo en el “medio” entre la conciencia y el Ser (Alloa, 2009: 42-44), pensamos que la línea que marca la “adversidad” que se muestra en la “resistencia de lo sensible”, es una “línea de fuga” o un “pasillo de desplazamiento” (Deleuze y Guattari, 2002: 14-15; 18) en su pensamiento y en la fenomenología misma, porque con ello se rompe el campo fenomenal de la intencionalidad de la conciencia —tanto la intencionalidad de acto como la operante (Merleau-Ponty, 1945: 478)—. Y si se agrieta la “totalidad de la conciencia” como sostiene Levinas, nos estaríamos encontrando con la alteridad del otro (2006: 58-67), que ya es parte de lo real.

⁴ Mario Teodoro Ramírez, sostiene que la filosofía del quiasmo de Merleau-Ponty no es “correlacionista”, porque su sujeto, que es cuerpo, está hundido en el mundo y percibe desde el corazón de la existencia (Ramírez, 2021: 33). Nosotros notamos que si bien en la filosofía de Merleau-Ponty se da un avance frente a la filosofía de la representación con el desplazamiento de la correlación sujeto-objeto a un nivel del mundo en estado naciente; sin embargo, no deja de haber una relación de mutua implicación reversible entre el cuerpo percipiente y la cosa percibida ni a un nivel pre-reflexivo, pre-objetivo y pre-discursivo. Merleau-Ponty nunca afirma el “En-sí” desligado del “Para-sí”, ni siquiera en *Lo visible y lo invisible*.

Pero, ¿qué lugar ocupa la “resistencia de lo sensible” en la filosofía de Merleau-Ponty? La noción de la “resistencia de lo sensible”, a pesar de que no es muy conocida, es una línea de pensamiento muy significativa en la filosofía de Merleau-Ponty, que se vuelve temática después de la *Fenomenología de la percepción*, como nos muestra Alloa en *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty. Crítica de la transparencia*⁵. En dicha obra, el filósofo nos hace visible cómo dicho tema aparece en la conferencia de Ginebra de 1951, titulada *L’Homme et l’adversité*, en donde destaca Merleau-Ponty una “adversidad anónima”. En el curso sobre el problema de la pasividad de 1954-1955, donde revisa cómo la resistencia de las cosas pareciera ofrecer obstáculos al pensamiento que de no tomar en consideración estaríamos incurriendo en una filosofía finalista, en la que el Ser y el pensar tienen el mismo fin. En *Parcours deux*, 1951-1961, donde lo vincula al asombro (*thaumazein*) de Platón en el *Teeteto*. Y, por su puesto, en sus comentarios en el coloquio de Royaumont de 1957, publicados en las memorias de dicho coloquio (Alloa, 2009: 25), a propósito de la conferencia de Alphonse de Waelhens, que es lo que queremos poner de relieve en este artículo.

Permítasenos ahora mostrar, *in extenso*, el pasaje de la intervención de Merleau-Ponty en el Coloquio de Royaumont, de 1957, para ver el lugar específico en el que el filósofo francés hace referencia a la “adversidad” que para nosotros ya es el *índice* de una realidad no constituida por la conciencia en una reducción eidética, ni en una reducción trascendental. Sostiene Merleau-Ponty:

Por último, y de manera general, esa reducción de que hablamos ahora como algo fácil de practicar, en todo caso como algo que se sabe lo que es, ¿no fue siempre presentada por Husserl como una especie de enigma? El hecho de que haya pensado en ella durante veinticinco años sin interrupción, parece indicar que la situación de la conciencia reducida no es una situación clara ni fácil de formular. ¿Puede uno colocarse en la actitud de la conciencia reducida?, ¿puede uno instalarse en ella? Me parece que muchas cosas en los textos de Husserl indican que esto es un problema para él. No se trata simplemente de una dificultad de hecho, es un problema de derecho. ¿De dónde procede esta resistencia de lo irreflexivo a la reflexión? 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. (Merleau-Ponty, 1968: 143)

Las implicaciones y consecuencias que desprendemos de ello es que ese algo que se resiste, rompe el campo fenomenal de la conciencia intencional, desnudando a la conciencia de sus filtros cognoscitivos, desarmándola, interrumpiendo sus síntesis activas (Husserl, 1949:

⁵ Su libro es un estudio riguroso sobre dicho tema y una crítica a la filosofía de la transparencia, esto es, a las filosofías de la coincidencia de la conciencia consigo misma, con el otro, con el ser y con el saber, etc. (Alloa, 2009: 22). En éste, se pone de relieve, como nos dice Renaud Barbaras en el prefacio del libro de Alloa, que el pensamiento de Merleau-Ponty es una filosofía de la “resistencia” o de la “adversidad”, porque es un pensamiento que intenta escapar a la ideología de la transparencia (Barbaras, 2009: 8-9).

§120), así como también sus “síntesis pasivas” (Merleau-Ponty, 1945: 488), o síntesis del propio cuerpo (Merleau-Ponty, 1945: 173-179).

Ahora bien, respondiendo al planteamiento de Merleau-Ponty, sostenemos que dicha resistencia procede de la realidad de las cosas como son en sí mismas y no sólo de la alteridad del otro, como afirma Levinas (2006: 64-65). Tesis que, quizás, como decíamos, atendiendo a la constante de la filosofía de Merleau-Ponty, que es la correlación reversible, no podríamos afirmar que dicha resistencia es la otredad de una realidad independiente y absoluta. Pero, si una “realidad perceptual”⁶, que nosotros hemos encontrado que Merleau-Ponty la define como “existencia plena” o “plenitud insuperable” (Merleau-Ponty, 1945: 373). Y, entonces, a partir de ahí podemos comenzar a pensar, por nuestra cuenta, de manera radical en una realidad en tanto que una “otredad” que la conciencia ya no constituye. Es decir, una trascendencia que se sostiene por sí misma y que, sin embargo, se expresa e interactúa con la percepción y pensamiento del ser humano. Con ello, podemos sostener la autonomía e independencia de la realidad, de manera similar y en la dirección que lo plantea Ferraris con la “inenmendabilidad” y la “irrevocabilidad”.

En suma, el filósofo de la corporeidad deja abierta la posibilidad de pensar que dicha adversidad es ya “lo real que emerge por sí mismo” rompiendo, incluso, el campo fenomenal intencional y todos los esquemas de la subjetividad, como sostenemos nosotros. Un planteamiento con el que se estaría agrietando la relación co-dependiente entre el sujeto y el objeto, correlación intencional que critican fundamentalmente Meillassoux (2015: 29-34), así como el propio Ferraris (2016: 54) y Harman, bajo los términos de filosofías de la “accesibilidad de los seres humanos” (Harman, 2016: 17), entre otros filósofos del nuevo realismo. Pero antes de adentrarnos en la realidad autónoma e independiente de los esquemas conceptuales de la subjetividad, en particular en el realismo trascendental de Ferraris (2022: 155-156), veamos qué tipo de realidad es la que se articula *ad intra* de la fenomenología de Merleau-Ponty y si existe la posibilidad de hacerla desembocar en la realidad autónoma e independiente como plantea Ferraris.

2.1 ¿Qué tipo de realidad es la que se afirma en la filosofía de Merleau-Ponty?

⁶ Tarcísio Porto Nogueira afirmó en su tesis de doctorado una fenomenología realista de la percepción (Porto, 2011: 12). En esa línea, se suma recientemente Ramírez quien sostiene que hay un “realismo perceptual” en la filosofía de la percepción de Merleau-Ponty (Ramírez, 2021: 27-28).

Si quisiéramos sostener que la *adversidad* de la resistencia de lo irreflejo ya es el *iceberg* de la realidad, apegados a la “constante” interior de la filosofía de Merleau-Ponty, dicha adversidad podría tratarse de la realidad, pero en tanto que “existencia plena”, que es sólo “realidad” estructurada entre la conciencia perceptiva, la realidad vivida y articulada — en una relación reversible, en forma de “quiasmo”, como lo sigue pensando inclusive hasta en *Lo visible y lo invisible* (Merleau-Ponty, 1970: 199). Sin embargo, como hemos dicho, consideramos que la “resistencia de lo sensible” presenta una variable que nos da la posibilidad de salir de la fórmula correlacional del quiasmo y afirmar a la realidad con independencia de la subjetividad, como algo que no construimos, sino que encontramos, algo que nos sale al paso, como algo que existe realmente.

El pensador francés ubicaba a la realidad en tanto que “realidad existencial” entre las coordenadas de la facticidad de Heidegger y el mundo de la vida (*Lebenswelt*) de Husserl, como puede verse en la *Fenomenología de la percepción* (Merleau-Ponty, 1945: I). Consideramos que ésta siempre fue, desde el principio hasta el final, el fundamento y coordenada de su filosofía, porque insistió en ellos hasta sus notas de trabajo con las que Claude Lefort elaboró *Lo visible y lo invisible* (Merleau-Ponty, 1970: 206-215); aunque, nunca haya afirmado a lo real como completamente independiente de la subjetividad (corporeidad). Pero es menester mencionar que, quizás, ello se debe a que la filosofía de Merleau-Ponty consistió básicamente en una búsqueda de la *verdad* del Ser, como señala Lefort en la “Advertencia” de *La prosa del mundo* (Lefort, 1971: 9-11). Merleau-Ponty no consideraba que a la verdad la pudiéramos encontrar en un En-sí independiente del Para-sí, puesto que pensaba que la esencia plena de “lo real” la captamos cuando el En-sí se pone a existir para nosotros (Merleau-Ponty, 1945: 180). Para Merleau-Ponty como para su maestro Husserl, de lo que se trataba era de descubrir la vida intencional que funda al En-sí, aquello que lo constituye y mide su verdad, como puede verse en las notas sobre el curso de 1956-1957, sobre “El concepto de naturaleza” (Merleau-Ponty, 1979: 185). Vida intencional del En-sí que se constata en la percepción vivida, involucrando una mirada en el nivel del ámbito de la pre-constitución corpórea, en la que se entiende al En-sí como una “naturaleza” pre-objetiva y se comprende de manera pre-reflexiva y pre-conceptual. Es decir, como una “capa natural”, “presencia originaria” (*Urpräsenz*), “ser bruto”, “Tierra” que es la sede de la espacialidad y temporalidad por debajo de nuestras representaciones conceptuales que se pone a vivir ante nuestra percepción (Merleau-Ponty, 1979: 186-188), como un “sentido viviente”.

El ámbito de la percepción viviente es ese campo de sentido anterior a toda tesis construida por el pensamiento. Que es, a su vez, relativa más bien a una *doxa* originaria y a una fe primordial, que a una *episteme* como afirma en el ensayo “El filósofo y su sombra”, publicado en *Signos* (Merleau-Ponty, 1973: 200). Esto es, a una comprensión pre-reflexiva, por *adhesión* del cuerpo a la realidad a través de la percepción. Para el filósofo francés, el mundo de la percepción se comprende en toda su profundidad cuando alcanzamos el nivel pre-objetivo, pre-discursivo y pre-reflexivo. Sostiene Merleau-Ponty en *La nature. Notes. Cours du Collège de France*:

Este universo, considerado en sí mismo, reenvía a un universo primordial. El universo de la teoría subentiende un universo ya presente. Por debajo de este mundo, hay un mundo más originario, anterior a toda actividad, un «mundo antes de toda tesis»: este es el mundo percibido. Antes que el primero se dé como un mundo construido, él se da en carne y hueso, en persona. (Merleau-Ponty, 1995: 105)

Y, sin embargo, aunque el mundo de la percepción que muestra la verdad del Ser se encuentra por debajo de nuestros conceptos y de la determinación objetiva, para Merleau-Ponty, la realidad, es realidad viviente y vivida, que se articula en el “aparecer perceptivo”. Pero ya en ese nivel no es una apariencia privilegiada por debajo de las demás, sino una estructura de relaciones en la que todas las apariencias se dan. Ya en la *Fenomenología de la percepción* la definía con claridad: “La realidad no es una apariencia privilegiada y que permanecería debajo de las demás, es la estructura de relaciones a la cual todas las apariencias satisfacen.” (Merleau-Ponty, 1945: 346)⁷ La realidad para el filósofo francés no es una substancia o sustrato, sino una red de relaciones, siempre en devenir, que actúa por debajo del mundo objetivado y representado⁸, pero no por debajo del ser-del-aparecer.

Sin embargo, a pesar de que este campo de *sentido viviente* pareciera evanescente, nada sólido, tenue y sutil, siguiendo la lógica de la magnitud y de la forma objetiva de las cosas de Kant, el filósofo francés afirma que la realidad se conforma en la constancia y la constante o invariabilidad, en la equivalencia de todas sus apariciones, la identidad y la permanencia de su ser. Para Merleau-Ponty: “Lo real es un tejido sólido, él no aguarda nuestros juicios para anexarse los fenómenos más sorprendentes, ni para rechazar nuestras imaginaciones más plausibles.” (Merleau-Ponty, 1945: V). Así pues, la realidad es un

⁷ Traducimos “estructura” en lugar de “armazón” (Merleau-Ponty, 1993: 314), para hacer un guiño a lo expuesto por Merleau-Ponty en *La estructura del comportamiento* (Merleau-Ponty, 1957: 286).

⁸ La realidad dada a la percepción no se reduce a la presencia objetivada y representada, sino que siempre excede a ésta, con una riqueza y heterogeneidad vivida de modo latente en un mundo siempre haciéndose. Para algunos la “latencia” se fundamenta en la temporalidad (Villacañas, 2016: 6).

aparecer que es un “aparecer plenamente” (*apparaître pleinement*) (Merleau-Ponty, 1945: 347).

Ahora bien, ¿cómo queda la “resistencia de lo irreflejo” a la reflexión respecto de esta concepción de la realidad que se mantiene en la correlación del quiasmo? En el marco de lo expuesto, lo “irreflejo” sería ese fondo de “existencia plena” o “pleno aparecer”. Es decir, lo “irreflejo” es lo real, con las características aquí descritas. Pero nosotros sostenemos que por conllevar una “adversidad” que no está sintetizada en la conciencia reducida, puede ser que lo irreflejo transgreda el campo de intencionalidad de la conciencia si aceptamos radicalmente el “coeficiente de otredad” de las cosas en sí mismas, así como el hecho de que no en todo momento nuestra conciencia guarda una relación de identidad consigo misma ni un enlace necesario y continuo con las cosas del mundo.

Ahora bien, ¿en qué consiste la radicalización de la resistencia de lo irreflejo a la reflexión?, o bien, ¿cómo pasamos de la realidad fenoménica a *lo real*?

3. Radicalización del planteamiento de Merleau-Ponty

Para mostrar dicha radicalización, nos apoyamos en la filosofía de Levinas, en lo relativo a la crítica que él lanza a la intencionalidad fenomenológica, postulando momentos de “no síntesis”, o de “laxitud” de las síntesis activas y pasivas de la conciencia intencional (Levinas, 1995: 106); mismas que tienen como fundamento, sostenemos por nuestra cuenta, también otras síntesis, pero no de la conciencia sino de lo Real. Por ejemplo, en el *envejecimiento* del Otro, el envejecimiento muestra, según Levinas, la vulnerabilidad de la subjetividad que, a su vez, expone lo irremplazable del otro, su alteridad imposible de reducir a una representación (Levinas, 1995: 101-106). Pero, nosotros sostenemos, además, que el *tiempo* y la *vida* que son los que hacen posible el envejecimiento son síntesis hechas por lo real y no por la subjetividad. Por ello, sostenemos que el *desajuste*⁹ de la correlación “conciencia-cosa”, que implica al desfase de “conciencia-conciencia” no sólo es un desmarcarse del esquema de intencionalidad de la conciencia por la iniciativa de la alteridad

⁹ Tom Sparrow, en *Plastic bodies...*, para avanzar hacia su concepto de “plasticidad”, hace énfasis en la crítica de Levinas a la relación reversible entre conciencia y mundo de Merleau-Ponty, señalando la famosa “correlación” y reducción del otro a “lo mismo” (Sparrow, 2014:138). Destacando los conceptos de “asimetría” en la relación sujeto-objeto (Sparrow, 2014: 106) y de la “diacronía” que presenta la *sensación*, como capa primaria de la experiencia sensorial, en el corazón de la percepción, apuesta a la “no sincronía” cuerpo-mundo (Sparrow, 2014: 108; 127; 153), para sostener la *discontinuidad* de la correlación. Nosotros aquí hacemos referencia a ello con el *desajuste* o los momentos de “no síntesis” o “laxitud” para situarnos en lo real.

del otro, sino también por la otredad de la realidad que interrumpe, con su resistencia, los pensamientos y conjeturas de la subjetividad¹⁰.

En esta dirección, el pensador lituano logra ver lo relativo a una “pasividad más pasiva que cualquier pasividad” —que es un exhorto que viene desde el otro y no una iniciativa de las síntesis pasivas de la conciencia—, que nos guarda del “para-sí” y que nos conecta con la *vida real* —encontrada desde la alteridad del otro—, y muy a pesar de la intencionalidad de la vida de la corriente de vivencias de la conciencia, misma que se constata en la *paciencia* y en el *envejecimiento*, según Levinas (1995: 104). A partir del proceso de dicha *pasividad*, originada desde afuera de la totalidad de la conciencia, es que viene el *desajuste* que nos da la posibilidad de situarnos de otro modo que ser o más allá de la esencia, ya no en un “para-sí”, sino en un “para-el-otro” (Levinas, 1995: 104).

Puntualmente, el *desajuste* de la correlación “conciencia-conciencia”, que implica a la correlación “conciencia-cosa”, porque engloba a la “totalidad de la conciencia”, es un *proceso temporal*, un lapso de tiempo en el que se da una *pérdida de tiempo* efectuada en la conciencia, pero que no es iniciativa de la conciencia, sino de la alteridad del otro que la arrastra hacia un no-presente, lejos de toda representación (Levinas, 1995: 105-106). Sostiene Levinas: “[...] es una disyunción de la identidad en la cual lo mismo no alcanza a lo mismo; es no-síntesis, laxitud.” (Levinas, 1995, 106). Levinas expresa el *desajuste* de la conciencia consigo misma, como una “[...] exposición al otro sin sustracción posible [...]” (Levinas, 1995: 104), donde el encuentro con la alteridad del otro, en tanto que sentido viviente (“Decir”), absuelve a la conciencia de todo encerramiento en su campo de intencionalidad. (Levinas, 1995: 104). El *desajuste* es expresado como un “des-interés” de la vida corporal del sí mismo, por el llamado ético del otro; es un “quemarse”, hasta las cenizas, por el fuego del otro en el que se consumen todos los asideros de toda posición del yo para consigo mismo. *Cenizas* desde las cuales se abre la posibilidad de todo renacimiento (Levinas, 1995: 104). Sostenemos, que es ese momento en el que se alinea nuestro cuerpo y el mundo exterior para la experiencia de la *otredad de lo real*. Experiencia que funciona como un argumento de facticidad para la posterior afirmación de la autonomía e independencia de lo real.

Ahora bien, ¿cómo convergen la *otredad* que muestra la “resistencia de lo irreflejo” de Merleau-Ponty con la “inenmendabilidad” e “irrevocabilidad” del realismo de Ferraris? ¿Nos

¹⁰ Sparrow ya ha hablado del suelo material de las sensaciones, que ofrece la filosofía de Levinas más allá de la intencionalidad activa y pasiva de la fenomenología de Husserl y Merleau-Ponty (Sparrow, 2014: 155).

sirve el propio planteamiento de Ferraris para mostrar esa realidad más fundamental que la “realidad perceptual” (quiasmo En-sí-Para-sí) de Merleau-Ponty?

4. La crítica de Ferraris a la tesis kantiana y, con ello, a la fenomenología

¿Por qué Ferraris no retoma a la fenomenología de Merleau-Ponty para hablar de la resistencia de lo real? Ferraris en su *Manifiesto del nuevo realismo* critica a la fenomenología asemejándola con el posmodernismo —mismo que asume tanto la tesis kantiana mencionada, como la tesis nietzscheana: no existen hechos, sólo interpretaciones (Ferraris, 2013: 41)—, en lo relativo a que la *epoché* (la suspensión del juicio, la puesta entre paréntesis), es un gesto muy afín a la “comillización” que los posmodernos hacen de la realidad (Ferraris, 2013: 45). Asimismo, critica a la fenomenología respecto de que, pretendiendo superar la dicotomía sujeto-objeto e idealismo-realismo, lo haya hecho afirmando “lo real” siempre en relación a un sujeto; ilustra este cuestionamiento, en su ensayo “Realismo por venir” remitiendo a los ejemplos que da Harman al respecto: “para Husserl los objetos son siempre correlatos de actos intencionales, para Heidegger los entes están siempre en relación con un Ser-ahí, Merleau-Ponty pudo formular el eslogan ‘hay para nosotros un en-sí [...]’”(Ferraris, 2016: 54).

Contra la tesis de Kant, base de la fenomenología de Husserl, y contra toda filosofía negativa, Ferraris sostiene: “[...] el mundo no está compuesto de fenómenos, sino de cosas en sí.” (Ferraris, 2013: 169). Subraya el filósofo italiano; “[...] pensar que estamos rodeados de fenómenos y no de cosas en sí es una de las más extrañas ilusiones de la filosofía negativa. El mundo está hecho de cosas en sí, y del mundo nace el pensamiento.” (Ferraris, 2013: 174). Avanzando en su propuesta realista Ferraris afirma:

Todas las diferencias esenciales que sostienen nuestro pensamiento y que se tienden a olvidar en el pensamiento, si bien son directivas en el ámbito de la práctica, derivan de lo real y no del pensamiento: la diferencia entre ontología (inemendable) y epistemología (enmendable), así como entre experiencia y ciencia, mundo externo y mundo interno. La diferencia entre objetos y eventos. La diferencia esencial entre realidad y ficción. Puestas así las cosas, lo que se abre frente a nosotros no es un mundo de fenómenos, como quiere la filosofía negativa, sino de cosas en sí, cuyo origen [proviene] de lo real. (Ferraris, 2013: 174)

En este pasaje es posible ver, puntualmente, el modo en el que Ferraris plantea la crítica al problema kantiano mencionado. Pero, ¿cómo es que Ferraris piensa que podemos despejar nuestro pensamiento del campo fenomenal para encontrarnos con la realidad en sí por la vía de la experiencia?

4.1 Ferraris y el paso a la realidad por la vía de la experiencia: la inenmendabilidad y la “irrevocabilidad”

Ferraris nos muestra cómo desde la sensibilidad podemos tener experiencia de la resistencia de la “realidad”¹¹ en sí a través de los conceptos de “inenmendabilidad” e “irrevocabilidad”. Partiendo del problema de que los sentidos nos engañan, siguiendo los distintos puntos de vista de Descartes, Hume y Kant, el filósofo italiano sostiene que el hecho de que los sentidos nos engañen, no significa que la realidad no sea “en sí” y que no se “experimente” una “resistencia de la realidad” autónoma e independiente, ante la cual los poderes de la subjetividad quedan impotentes (Ferraris, 2013: 69-85)¹².

Para salvar el problema del relativismo por la vía de los sentidos, primeramente, distingue la falacia entre ser y saber. Es decir, una cosa es afirmar que hay la realidad en sí y otra es que ésta no se pueda conocer (Ferraris, 2013: 69-75). Para lograr cierta objetividad y, con ello, la postulación de la independencia de lo real, por la vía de la experiencia, Ferraris apela a ciertos aspectos característicos de la “resistencia de los objetos”. Dichas características son: lo sorprendente, lo inarmónico, lo imprevisto, lo que rompe la regularidad, lo asombroso, lo que se muestra como un obstáculo insuperable. Todo ello tiene la peculiaridad de que no se puede corregir o transformar con los esquemas conceptuales de la subjetividad. Eso es lo que él denomina “inenmendabilidad” (Ferraris, 2013: 85-89).

Así, para definir la “inenmendabilidad”, a la sorpresa de lo imprevisto, agrega Ferraris el carácter de incorregible o inmodificable que presentan los objetos de la realidad cuya característica extra es que no pasa, ni cambia, sino que permanece (Ferraris, 2013: 89). Por ello, la “inenmendabilidad” se presenta en cuanto carácter persistente y no aleatorio de la realidad.

Ese es el criterio de objetividad más fuerte con el que Ferraris llega a postular la independencia de la realidad. La inenmendabilidad, para Ferraris, consiste en:

[...] el hecho de que lo que está frente a nosotros no puede ser corregido o transformado a través del mero recurso a esquemas conceptuales, al contrario de lo que ocurre en la hipótesis del construccionismo [...] Tanto si sé que el agua es H₂O como si no lo sé, en cualquier caso, me mojaré, y no podré secarme solo con el pensamiento de que el hidrógeno y el oxígeno en cuanto tales no sean húmedos. [...] La inenmendabilidad, en efecto, nos señala la existencia de un

¹¹ Ferraris tiene presente la distinción entre *Realität* (realidad conocida) y *Wirklichkeit* (realidad que existe con independencia del conocimiento). (Hernández, 2020: 64)

¹² Para Ortiz Santana, la inenmendabilidad todavía está colmada de correlacionismo porque la realidad está de cara al sujeto (Ortiz, 2021: 163). Pero nosotros sostenemos que precisamente por el factor de resistencia de la realidad ante el sujeto, el correlacionismo se quiebra. Por lo menos no se trata de una correlación intencional.

mundo externo, no respecto a nuestro cuerpo (que es parte del mundo externo), sino respecto de nuestra mente, o mejor, respecto de los esquemas conceptuales con los que tratamos de explicar e interpretamos al mundo. [...] la inenmendabilidad se manifiesta como un fenómeno de resistencia y de contraste. [...] lo que percibimos es inenmendable, no es posible corregirlo: la luz del sol ciega, si hay sol, y el mango de la cafetera quema, si la hemos dejado al fuego. No hay ninguna interpretación que oponer a estos hechos; las únicas alternativas son las gafas de sol y los guantes de cocina. (Ferraris, 2013: 85-86)

Ferraris afirma que cualquier interpretación respecto de la percepción es irrelevante, que lo que verdaderamente importa es que, aquello que nos muestra la percepción¹³ es imposible corregirlo con los esquemas conceptuales de nuestra subjetividad (Ferraris, 2013: 86). Que ésta se da, “antes” de cualquier operación de nuestros esquemas conceptuales; asimismo, que la “inenmendabilidad” revela que la experiencia perceptiva posee gran estabilidad y refractariedad respecto de la creación conceptual (Ferraris, 2013: 89).

Se puede ver *ad intra* de la filosofía de Ferraris que la realidad no tiene estructura de percepción, como para el filósofo francés, sino una estructura de realidad. Ferraris, sostiene que hay inenmendables no-perceptivos de los que habla bajo el concepto de “irrevocabilidad” (Ferraris, 2013: 104-107); es decir, que la “inenmendabilidad” no se presenta únicamente en el campo perceptivo, sino de forma macroscópica, en la “irrevocabilidad” de los eventos pasados, por ejemplo, la existencia de los dinosaurios. Con lo que llega a sostener que la realidad es independiente de nuestros esquemas conceptuales y aparatos perceptivos, incluso de nuestra humanidad. Puede decirse desde Ferraris que la realidad precede a la existencia (humana). Mientras que Merleau-Ponty se queda en la tesis existencialista tradicional, relativa a que la existencia (humana) precede a la esencia (Sartre, 1991: 14).

En suma, Ferraris sugiere adscribir los caracteres de la resistencia de las cosas a una “profundidad ontológica”, asumiendo así que dicha “realidad encontrada” precede no sólo a nuestros esquemas conceptuales (nuestra mente), sino también a nuestros aparatos perceptivos, (a nuestro cuerpo), es decir, a nuestra subjetividad toda (Ferraris, 2013: 85). Esta es la gran diferencia con la postura fenomenológica de Merleau-Ponty y es donde consideramos que se muestra *el paso del fenómeno a la realidad en sí por la vía de la experiencia*.

¹³ Incluso, Ferraris llega a sostener que las percepciones no están acompañadas de la “conciencia intencional”, que no son representaciones sino presentaciones. Esta es una línea de investigación que para Ernesto Castro, presenta algunas dificultades. (Castro, 2020: 302)

Conclusiones

Hemos mostrado que si aceptamos que las cosas presentan una adversidad en sí mismas y consideramos el desajuste de la correlación sujeto-objeto y la discontinuidad de la conciencia intencional, la resistencia de lo sensible, de Merleau-Ponty, desemboca en la resistencia de la realidad de Ferraris. Con ello, hemos mostrado el paso ontológico del *fenómeno a lo real*, que consiste en el salto de la orilla de la experiencia más abierta a “lo otro”, a la consistencia de la realidad independiente y autónoma. Sostenemos que el *coeficiente de otredad* de la “resistencia de lo irreflejo a la reflexión”, que se le presenta a la subjetividad, proviene de la realidad que transgrede incluso el campo de la intencionalidad operante del cuerpo vivido.

La transgresión del campo intencional de la conciencia que es llevada a cabo por iniciativa de la realidad, conlleva tres momentos: 1) el *desajuste* de la conciencia consigo misma, en los momentos de “no-síntesis” o “laxitud intencional”, que plantea Levinas, cuestionando la continuidad del campo intencional de la conciencia de la fenomenología de Husserl y de Merleau-Ponty y 2) el desajuste de la correlación sujeto-objeto. Estos momentos de discontinuidad en la intencionalidad van en el sentido de la “diacronía” de la *sensibilidad*, en el corazón mismo de la percepción, de la “no sincronía” entre cuerpo-mundo y la “asimetría” entre sujeto-objeto, que subraya Tom Sparrow, en la filosofía del propio Merleau-Ponty. Finalmente, 3) con la resistencia de la realidad que muestra Ferraris, la intencionalidad queda tomada por sorpresa e interrumpida, aunque sea en breves momentos.

La radicalización del planteamiento de la resistencia de lo sensible de Merleau-Ponty consistió en precisar y sostener que la adversidad que conlleva la resistencia de lo sensible ya es el *iceberg* de la realidad misma, debido a que es una otredad que la conciencia intencional ya no constituye. ¿De dónde procede la resistencia de lo irreflejo a la reflexión? Preguntaba Merleau-Ponty en el Coloquio de Royaumont. Ahora podemos sostener que dicha resistencia no procede, radicalmente, ni del mundo de la percepción, ni de la alteridad del otro, sino de la otredad de lo real que es el fundamento de lo existencial.

Referencias

Alloa, E. (2009), *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty. Crítica de la transparencia*, Buenos Aires: Nueva visión.

- Arriaga, J. P. (2024), “Es la fenomenología husserliana un correlacionismo?”, en *Tópicos. Revista de Filosofía*, 35 (71), 253-288.
- Bachelard, G. (1991), *La tierra y los ensueños de la voluntad*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bachelard, G. (1947), *La terre et les rêveries de la volonté. Essai sur l’imagination de la matière*, Paris: Corti.
- Barbaras, R. (2009), “Prefacio”, en Alloa, *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty. Crítica de la transparencia*, Buenos Aires: Nueva visión.
- Castro, E. (2020), *Realismo poscontinental*, Buenos Aires: Materia oscura.
- De Waelhens A. (1957), “Una filosofía de la ambigüedad”, en Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires: Hachette.
- De Waelhens, A. (1968), “Sobre la idea de la fenomenología”, en G. Maci, *Husserl. Tercer coloquio de Royaumont*, Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2002), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-Textos.
- Expósito, N. (2020), “Respuesta a Graham Harman II. Fenomenología y realismo especulativo”, en *Investigaciones fenomenológicas*, (17), 385-425.
- Ferraris, M. (2013), *Manifiesto del nuevo realismo*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ferraris, M. (2016), “Realismo por venir”, en Ramírez, M. T. (Coord.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo XXI/UMSNH.
- Ferraris, M. (2022), “Realismo transcendental”, *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, 11 (20), 145–158.
- Harman, G. (2016), *El objeto cuádruple. Una metafísica de las cosas después de Heidegger*, Barcelona: Anthropos.
- Hernández, J. (2020), “Posmodernidad y nuevo realismo. El giro realista de Maurizio Ferraris”, *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, 9 (14), 35-72.
- Husserl, E. (1949), *Ideas I*, México: FCE.
- Kant. (1970), *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires: Losada.
- Lefort, C. (1971), “Advertencia”, en Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, Madrid: Taurus.
- Levinas, E. (1987), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Levinas, E. (1995), *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca: Ediciones Sígueme.

- Levinas, E. (2006), “La significación y el sentido”, en *Humanismo del otro hombre*, México: Siglo XXI.
- Merleau-Ponty M. (1973), *Signos*, Barcelona: Seix Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1945), *Phenomenologie de la perception*, París: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1957), *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires: Hachette.
- Merleau-Ponty, M. (1970), *Lo visible y lo invisible*, Barcelona: Seix Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1979), *Posibilidad de la filosofía. Resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*, Madrid: Narcea.
- Merleau-Ponty, M. (1993), *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Planeta-Agostini.
- Merleau-Ponty, M. (1995), *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, París: Éditions du Seuil.
- Merleau-Ponty, M. *et al.* (1968), “Discusión”, en A. de Waelhens, “Sobre la idea de la fenomenología”, en *Husserl. Tercer coloquio de Royaumont*, Buenos Aires: Paidós.
- Miellassoux, Q. (2015), *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires: Caja negra.
- Ortiz, F. (2021), “Análisis y crítica del ‘realismo mínimo’ de Ferraris”, *Tópicos. Revista de filosofía*, 31 (60), 153-174.
- Porto, T. (2011), *Maurice Merleau-Ponty: ¿una fenomenología realista de la percepción?*, [Tesis doctoral de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid] Tesis en acceso abierto en TESEO: [chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.educacion.gob.es/teseo/impimirFicheroTesis.do?idFichero=MWfwTVc3S0A%3D](https://www.educacion.gob.es/teseo/impimirFicheroTesis.do?idFichero=MWfwTVc3S0A%3D)
- Ramírez, M. (2021), “Fenomenología de la percepción y nuevo realismo. Merleau-Ponty, Meillassoux y Markus Gabriel”, *Diánoia*, 66 (86), 27-49.
- San Martín, J. (2015), *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Madrid: Trotta.
- Sparrow, T. (2014), *Plastic bodies. Rebuilding sensation after phenomenology*, London: Open humanities Press.
- Villacañas, J. L. (2016), “Latencia. La elaboración de la experiencia originaria”, en *Diánoia*, LXI (76), 3-28.
- Villoro, L. (1975), *Estudios sobre Husserl*, México: UNAM.
- Zahavi, D. (2017), *Husserl's Legacy. Phenomenology, Metaphysics and Transcendental Philosophy*, Oxford: University Press.

Zahavi, D. (2021), “El final de qué? Fenomenología Vs. realismo especulativo”, en *Investigaciones fenomenológicas*, 18, 208-236.