

El problema de la resistencia de lo irreflejo a la reflexión en Merleau-Ponty y Lévinas

Jesús Emmanuel Ferreira González
Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo

Resumen

En este trabajo se expone el encuentro indirecto entre Merleau-Ponty y Lévinas a propósito del problema de la resistencia de lo irreflejo a la reflexión. También se realizan algunas críticas a ambos autores con el fin de mostrar un tipo de significación que nace en eso que resiste del mundo exterior: las “significaciones en alteridad”, que quizás pueden articular una “racionalidad del sentido fluyente del mundo”. No sin antes proponer a Merleau-Ponty y a Lévinas como críticos de la racionalidad reflexiva moderna, sobre todo en el punto en el que ésta se cree capaz de abarcar la esencia de lo real con los poderes del pensamiento. A diferencia de ésta, ambos filósofos coinciden en que en el proceso del conocimiento del mundo exterior, hay siempre un exceso de ser que no puede ser tematizado y, que eso, es lo que nos muestra el verdadero sentido de la realidad.

Palabras clave: realidad, reflexión, significación, alteridad, identidad.

Abstract

In this paper the indirect encounter between Merleau-Ponty and Lévinas is exposed regarding the problem of the resistance of the irreflexion to the reflection. At the same time, some critics to both authors are made to show a kind of significance that is born in that which resists the outer world: the “significances in otherness”, that could maybe articulate a “rationality of the flowing sense of the world”. Not without first propose to Merleau-Ponty and Lévinas as critics of the modern reflexive rationality, at the point in which it is believed to be able of covering the essence of the real with the power of thought. Unlike this, both philosophers agree that, in the process of knowing the outer world, there is always an excess of being that can't be thematized, and that is what shows us the true meaning of reality.

Keywords: Reality, Reflection, Significance, Otherness, Identity.

Introducción

El problema de la resistencia¹ de lo irreflejo a la reflexión es uno de los modos en que la tradición filosófica occidental ha pensado la prueba gnoseológica de la existencia del mundo exterior; en parti-

¹ Según José Ferrater Mora, el tema de la resistencia está ligado fundamentalmente a la tesis de que el sentido de cierta resistencia ofrecida por el mundo es la mejor prueba de la existencia del mundo exterior; al mismo tiempo, afirma que ha aparecido de diferentes modos en múltiples épocas de la historia de la tradición filosófica occidental, pero que ha sido estudiado profundamente por Dilthey en un sentido gnoseológico, metafísico y psicológico, con un método en el que hay que partir de los hechos de la conciencia hasta alcanzar la realidad exterior con el fin de fundar una verdad de validez universal. Además, indica que Dilthey realiza su investigación recogiendo varias ideas de Locke, Leibniz y Wolff (quienes trataron el problema en sentido metafísico); Destutt de Tracy y Cabanis (que lo trabajaron en sentido físico-gnoseológico); Maine de Biran (quien lo aborda desde el punto de vista psicológico); Fichte, Schelling y Schopenhauer (que lo tocan en un sentido metafísico y moral), y Johannes Müller y H. Helmholtz (quienes lo tematizaron en un sentido científico-natural).

cular, ha sido el modo en que Merleau-Ponty y Lévinas , por parte de la tradición fenomenológica, la han tematizado.

En este ensayo pondremos de relieve dicho problema en estos dos filósofos, porque consideramos que coloca una señal de alerta en el pensamiento reflexivo moderno. Es crítica la postura de ambos autores a dicha filosofía, sobre todo en lo relativo a que la reflexión no puede abarcar en su totalidad la esencia de lo real, sino que siempre hay algo que la excede, algo que se resiste a ser apresado en una conceptualización del pensamiento, en una representación. Más bien, eso que se resiste, es lo que nos pone en contacto con la realidad, con la verdadera fuente del sentido, bajo otro modo de comprensión no intelectualista: en Merleau-Ponty, una pre-reflexión fundamentada en una racionalidad corpórea, articulada por una significación originaria;² en Lévinas , una compren-

No obstante, también, apunta Ferrater que la resistencia se hizo común en las reflexiones de muchos filósofos contemporáneos y posteriores a Dilthey, tales como Max Scheler, M. Frischeisen-Köhler, Charles Sanders Peirce, Ortega y Gasset, Eugenio d'Ors, por quienes fue tratada en términos psicológicos, gnoseológicos y fenomenológico-vitalistas; así mismo, subraya, que Heidegger, al abordar la cuestión de la prueba del mundo externo, retoma la tesis diltheyana de la resistencia y los aportes que Scheler realiza a la misma, pero que éste lo aborda en un sentido ontológico; también, que en las reflexiones sobre la realidad, elaborados por Sartre y Merleau-Ponty, pueden verse reverberaciones tanto ontológicas como gnoseológicas, fenomenológicas y vitalistas de las reflexiones señaladas (*Cfr.* Mora, 1984: 2850-2852).

² Sostiene Merleau-Ponty: “La significación originaria es aquella que se sobrepasa a sí misma hacia lo que significa. Es aquella significación que es posible por el poder de la lengua y la expresión, pero que no se limita a un poder que brota de la cadena de significantes del lenguaje y lo expresivo encerrado en ella, sino que remite al poder que enlaza a las palabras con las cosas y que hace alcanzar el sentido que se dibuja entre la relación de las cosas mismas y nuestra percepción a través de los mismos signos, sin salirse del lenguaje, pero dando la impresión de sobrepasarlos hasta el punto de sentir que podemos prescindir de ellos porque hemos alcanzado el movimiento de las cosas mismas y de los otros seres vivientes” (Merleau-Ponty, 1973: 95).

sión del sentimiento moral, basada en una racionalidad entendida como sabiduría del amor, del amor al prójimo, articulada por una significación ética.³

Aquí sostenemos que Merleau-Ponty y Lévinas , aunque matizan de manera diferente y dirigen hacia distintas direcciones el problema de la resistencia –uno hacia la percepción del mundo vivido, el otro hacia epifanía del prójimo que se da más allá de la totalidad del Ser (en la que incluye a la percepción merleauPontiana)–, coinciden en que hay un exceso de ser que no puede ser tematizado y, que eso, es lo que nos muestra el verdadero sentido de la realidad (desde nuestra existencia vivida), que se expresa como una significación fundamental pre-conceptual y pre-reflexiva.

I. Merleau-Ponty y Lévinas : un encuentro indirecto

El punto de encuentro entre estos dos filósofos se da en el Coloquio de Royaumont de 1957, dedicado a la obra y vida de Husserl. Es un encuentro indirecto porque no hay un diálogo frontal entre dichos filósofos: Merleau-Ponty realiza un comentario a la ponencia de Alphonse de Waelhens, en el que aparece el problema de la

³ La significación o donación de sentido (*Sinngebung*) ética es, para Lévinas , aquella que nos muestra el sentido moral viviente del prójimo, más allá de la significación, en tanto que representación, que el pensamiento y el lenguaje hacen de la realidad, en una lógica sujeto-objeto. Como podemos entrever en el siguiente pasaje: “(p)oner fin a la coextensión del pensamiento y de la relación sujeto-objeto permite atisbar una relación con lo otro que no sería ni una limitación intolerable del pensante, ni una simple absorción de este otro en un yo, con la forma del contenido. Allí donde toda *Sinngebung* era obra de un yo soberano, lo otro, en efecto, sólo podía absorberse en una representación. Pero en una fenomenología donde la actividad de la representación totalizante y totalitaria ya está superada en su propia intención, donde la representación ya se encuentra situada en horizontes que, de alguna manera, no había querido, pero que no le resultan indiferentes –se hace posible una *Sinngebung* ética, es decir, esencialmente respetuosa del Otro” (Lévinas , 2005: 195).

resistencia de lo “irreflejo”⁴ a la reflexión, mismo que, interpretamos, es escuchado por Lévinas, quien también había asistido a dicho evento como ponente,⁵ porque después del congreso realiza una serie de trabajos en torno al problema, como especificaremos más adelante, y porque, además, cita a Merleau-Ponty, en torno al tema, en “La significación y el sentido” (Lévinas, 2006: 64-65).

El encuentro surge a raíz de la pregunta “¿de dónde procede esta resistencia de lo irreflexivo a la reflexión?” (Waelhens, 1968: 143), que Merleau-Ponty enuncia en una intervención, en el marco de la discusión sobre la ponencia de Alphonse de Waelhens, en la que se abordaba el tema de la reducción fenomenológica y el problema de la trascendencia en Husserl, planteando la superación del problema epistemológico entre la universalidad y la facticidad, por parte de la teoría husserliana, por medio de las “reducciones fenomenológicas”.

Al respecto Merleau-Ponty difiere de Waelhens. Sostiene que no hay dicha superación, sino que sólo persiste la dificultad y problematicidad. En todo caso, si hay superación, la hay en el hecho del reconocimiento de la dificultad y tensión entre el sentido de las cosas mismas y el sentido que les otorga el sujeto cuando pasa a la reflexión. No obstante, el autor de la *Fenomenología de la percepción* no cree que esto sea algo negativo, antes al contrario, considera que es lo interesante, inquietante y a la vez prometedor de la teoría husserliana. A Merleau-Ponty le parece optimista, de parte

⁴ Tanto Lévinas como Merleau-Ponty usan este término para indicar “aquello” del mundo real que se resiste, pero en unas ocasiones escriben lo “irreflexivo”, en alguna otras lo “irreflejo” y en otras “irreflexo”, indistintamente. Para fines de comprensión, nosotros preferimos referirnos a ello como lo “irreflejo”, porque creemos que así indica algo del mundo real y no se presta a confusiones con lo “irreflexivo” que implica una actividad subjetiva relacionada con actuar o hablar sin pensar.

⁵ Como podemos constatarlo en las memorias del Congreso de Royaumont (Cfr. Lévinas, 1968: 88-109)

de Waelhens, considerar que hay una superación del dilema esencial del conocimiento, pero le parece quietista y poco actual, pues en lugar de eso cree que es más fecundo considerar los pasajes de la teoría husserliana donde se subraya justamente la tensión entre la actitud natural y la actitud fenomenológica, así como la tensión entre lo irreflejo y lo reflexivo. Por ejemplo, Merleau-Ponty alude a *Meditaciones cartesianas*, donde sostiene Husserl: “Es la experiencia muda aun lo que se trata de llevar a la expresión pura de su propio sentido”;⁶ o bien cuando expresa la tarea de la fenomenología: “se trata de llevar la experiencia muda aun a expresar su propio sentido, entre el silencio de las cosas y la palabra filosófica” (*Apud.* Waelhens, 1968: 142). En estos pasajes Merleau-Ponty ve que no hay dicha superación, no hay acuerdo ni armonía preestablecida, sino dificultad y tensión.

Desde esta óptica, Merleau-Ponty avanzaba un poco hacia la respuesta de la pregunta sobre la resistencia de lo irreflejo. Ahí mismo en el Coloquio de Royaumont, menciona: “(n)o 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” (*Apud.* Waelhens, 1968: 143).

En este paisaje es donde acaece la pregunta que lanza Merleau-Ponty y sobre la que Lévinas reflexionaría y apropiaría después. Así, la pregunta enunciada por Merleau-Ponty, inspiró a Lévinas a realizar una serie de conferencias, en las que habló explícitamente de la teoría del filósofo de la “percepción” en torno a dicha cuestión. Éstas se concretaron en el *Collège Philosophique* de Bruselas, en 1961, 1962 y 1963, y, en el mes de enero de 1963, en la *Faculté Universitaire Saint-Louis*, de la misma ciudad. Una parte

⁶Husserl, *Meditaciones cartesianas*, citado por Merleau-Ponty en la “Discusión” de la conferencia de A. de Waelhens (*Cfr.* Waelhens, 1968: 130-152).

de ese bloque teórico es presentado el 12 de mayo de 1963 en el programa de las jornadas de estudios de la *Wijsgerig Gezelschap* de Lovaina y fue publicado en la *Tijdschrift voor Filosofie* en el mes de septiembre del mismo año, bajo el título de: *La trace de l'Autre*. Este tramo y el resto de las reflexiones contenidas en la serie de alocuciones mencionadas, compondrían posteriormente el ensayo “La significación y el sentido”, que aparece como artículo publicado en 1964 por la *Revue de métaphysique et de morale*. Mismo que volvería a publicarse como parte de *Humanismo del otro hombre*, en 1972, aunado al ensayo “Humanismo y anarquía”, que fue editado primeramente en 1968 por la *Revue internationale de philosophie*, y al de “Sin identidad”, publicado por *l'Éphémère*, en 1970.

Así pues, creemos que la pregunta por la resistencia le ayuda a Lévinas a expresar de una manera más clara y a enriquecer el desarrollo de su planteamiento de la alteridad del prójimo, de un modo contrastante y crítico. Sobre todo en el aspecto de la mostración de un *significar más allá de la significación* originada en la “diferencia ontológica” (ser-ente) de Heidegger, que cuestionaba desde *De la existencia al existente* (1947); significación que será también un significar más allá de la percepción (del quiasmo entre el mundo sensible y universo del pensamiento), de Merleau-Ponty.

Consideramos que el estilo y enfoque de la filosofía de Merleau-Ponty le sirve a Lévinas de ejemplo para mostrar el camino hacia una significación ética que nosotros hemos encontrado como una significación de lo sin identidad; sin embargo, sostiene que, para ello, es necesario ir más allá de una significación pasiva de la corporeidad, significación originaria, hacia una significación más radical, que es más bien, una significancia del infinito, es decir, una significación sin entrelazo de identidad, que es y tiene que darse en una *Sinngebung* ética (Lévinas , 2005: 181-195) para lograr tal efecto, y así, ser comprendida sin reducirla a una significación construida bajo la fórmula de la identidad o de la representación

o, incluso, bajo la fórmula ambigua del quiasmo (de la “pre-identidad”), (quiasmo: identidad-alteridad) como la “significación originaria” de Merleau-Ponty.

II. Lévinas : consecuencias éticas del problema

Para Lévinas , el problema de la resistencia de lo irreflejo a la reflexión está íntimamente ligado al problema del otro, porque considera que el otro, y no las cosas, es aquello que se resiste radicalmente a la comprensión reflexiva y nos muestra la verdadera fuente del sentido; además, considera que el otro, en su resistencia, nos enseña que tenemos que optar por una vía irreflexiva, más no irracional,⁷ para no reducir al otro a una representación más del pensamiento, es decir, una vía de la afectividad, específicamente del sentimiento moral, en la que encontramos una significación ética que nos permite ir más allá de la significación ontológica que muestra la resistencia de las cosas en el nivel de la percepción; con ello, logra la salida del Ser, objetivo elemental de su filosofía.

a) El problema de la resistencia y su vinculación con el problema del otro

Adentrándonos en el momento en que Lévinas plasma la pregunta que toma de Merleau-Ponty, veamos el siguiente pasaje de la “La significación y el sentido”, en donde rememora Lévinas : “¿De dónde viene esta resistencia de lo irreflexivo a la reflexión?” –preguntaba Merleau-Ponty en Royaumont en abril de 1957, en relación con los problemas que plantea la teoría husserliana de la Reducción fenomenológica” (Lévinas, 1972: 64-56).

⁷ Así también lo interpreta Silvana Rabinovich refiriéndose a Lévinas : “La ética siempre ha sido definida por el filósofo como *razón ética* pre-originaria, nunca como discurso irracional” (2005: 74).

Problema que, adelantándonos bastante y siendo muy concretos en nuestra exposición, Lévinas planteará bajo la siguiente formulación: “¿De dónde viene ese *choque* cuando paso indiferente ante la mirada del otro?” (1972: 56). Para Lévinas el lugar de donde procede la resistencia de lo irreflejo es el “infinito”,⁸ que se abre en la relación intersubjetiva –esa es la fuente del sentido para Lévinas –, infinito que se inaugura en la relación humana rompiendo/quebrando al fenómeno, espaciándolo en una metafísica viva, en una dimensión ética.⁹ Para el filósofo, lo irreflejo por excelencia es la concreción vital del prójimo, quien muestra una resistencia radical, una resistencia ética.¹⁰

⁸ En *Totalidad e infinito*, obra en la que sigue considerando a Merleau-Ponty y su filosofía para sus reflexiones, Lévinas sostiene: “Este infinito, más fuerte que el homicidio, ya nos resiste en su rostro, y su rostro, es la *expresión* original, es la primera palabra; «no matarás». Lo infinito paraliza el poder con su resistencia infinita al homicidio, que duro e insuperable, brilla en el rostro del otro, en la desnudez total de sus ojos, sin defensa, en la desnudez de la apertura absoluta de lo Trascendente. Ahí hay una relación, no con una resistencia mayor, sino con algo absolutamente *Otro*: la resistencia del que no presenta resistencia: la resistencia ética” (1987: 212). Anteriormente, en un artículo de 1957, sostenía: “El infinito es lo radical, lo absolutamente otro. La trascendencia de lo infinito respecto del yo que está separado de él y que lo piensa, constituye la primera señal de su infinitud. [...] El pensador que tiene la idea de lo infinito es *más que él mismo*, y esta impostación, este excedente, no viene del interior como el famoso *proyecto* de los filósofos modernos, donde el sujeto se supera al crear” (2005: 246-247).

⁹ Para profundizar en la ética, propuesta por Lévinas, como filosofía primera en oposición a la ontología *vid.* Rabinovich (2005: 69-102).

¹⁰ Sostiene Lévinas: “Lo infinito se presenta como rostro en la resistencia ética que paraliza mis poderes y se erige dura y absoluta desde el fondo de los ojos sin defensa con desnudez y miseria. La comprensión de esta miseria y de esta hambre instaura la proximidad misma del Otro. Pero así es como la epifanía de lo infinito es expresión y discurso. La esencia original de la expresión y del discurso no reside en la información que darían acerca de un mundo interior y oculto. En la expresión un ser se presenta a sí mismo” (1987: 213). Antes, como ya decíamos, en un ensayo de 1957 intitulado “La filosofía y la idea de lo

Para Lévinas, “el otro” es la significación última de lo real, es el *a priori* material (2005: 255-265), lo dado en la sensibilidad ética que quiebra a la experiencia de la percepción, es el dato verdaderamente “en persona”, dado más allá de la intencionalidad de la conciencia y del campo de la percepción, en una intencionalidad no-reflexiva que es más bien una sensación, como flujo temporal, pero abierto a lo completamente otro, un tiempo no sincrónico en el que ya no es el yo el que constituye ni siquiera “lo otro” ni el “no-yo” o “la facticidad”, sino el Otro (el prójimo). Sensación que es una “corporeidad ética” que libera al yo de su coincidencia consigo mismo, que abre/rompe/atraviesa a la sensación de la percepción y a la corporeidad que en ella se articula, que es generación de sentido desde “lo vivido no pensado”, que no pertenece al pensamiento de “la Identidad”, que incluso quiebra a “lo vivido intencionado” por la vivencia de la alteridad del Otro (Cfr. Lévinas, 2005; 2001a); traspasa a los procesos reflexivos y también los pre-reflexivos en los que se da el mundo en estado naciente de la percepción, es decir, surge y transcurre más allá de la génesis del sentido fenomenológico merleauPontiano.

Dicha donación de sentido (*Sinnggebung*) ética, conlleva una significación que se comprende como sentimiento moral, no de manera reflexiva, y por ende es una significación no-conceptual, no eidética, no sintética; sin embargo, es racional. La donación de sentido es comprendida racionalmente, por eso conlleva una significación, pero dicha significación se comprende de una manera no-conceptual, no representativa, es decir, se comprende sin concepto y nos da la idea del “bien” fundamentada en el prójimo. Por

infinito”, sostenía: “La resistencia ética es la presencia del infinito” (2005: 248). La resistencia ética en Lévinas es la resistencia que opone el prójimo a ser aprehendido por el yo, es la resistencia del otro a ser reducido a una representación del yo, ya que es precisamente en la presencia del prójimo, en su “proximidad”, en donde se abre la presencia del infinito.

ello, hemos encontrado que tal significación es algo así como una significación sin identidad, significación operante que nos enseña el sentido del prójimo y que es lo que humaniza sin concepto¹¹.

b) *La significación sin identidad en la racionalidad ética*

La *significación sin identidad* es comprendida racionalmente, pero articulada y generada por una racionalidad otra, una racionalidad de la no-simetría, de la no-proporción, más allá de la prudencia y la sensatez. Corresponde al ámbito de la no-identidad, no-reciprocidad, no-sincronía y no es ni ontológica ni fenomenológica ni teológica ni teleológica ni jerárquica ni dominante –podemos decir que Lévinas utiliza una vía negativa para definir qué es la racionalidad ética para no caer en las trampas de la representación—. En su base se mueve la razón, en tanto que sensibilidad a partir de la fragilidad del prójimo es un *de otro modo que razón o más allá de la razón*, una razón que piensa más allá de lo pensado, que piensa no sólo lo otro de la razón, sino desde lo otro que la razón, que piensa con el sentimiento, piensa posicionada en la exterioridad de la subjetividad o proximidad del otro.

Dicha significación es correspondiente a una filosofía radical de la alteridad, donde lo que importa es la pregunta que alcanza a la alteridad en su misma falta de un complot para adquirir la respuesta. Pregunta que es relación, pero una relación desequilibrada con el prójimo en el que se abre lo infinito (aquello que no se puede representar ni englobar y tampoco tocar) que es quebrantamiento de la correlación misma, en el que “el otro” humaniza al yo desde su fragilidad.

¹¹ Podría decirse desde la filosofía de Lévinas que el “bien” es *lo que humaniza sin concepto*. Enunciamos esto recordando a Kant las formulaciones hechas en sus acotaciones sobre lo bello. (Cf. Kant, 2007:123-125)

Lévinas presenta una racionalidad distinta a la racionalidad moderna, en la que reinaba la representación y la reflexión. La racionalidad que plantea Lévinas es una racionalidad otra, que implica una significación no-intelectiva, no-teorética, no-representativa, no-subjetiva; es una significación que es pura exterioridad, podríamos decir, en ese sentido, no-subjetiva, no-antropocéntrica pero que, sin embargo, es aquello que proporciona el sentimiento de aquello que nos define como humanos. Es una racionalidad que conlleva una nueva significación (es juventud)¹² que a su vez es del ámbito de lo más arcaico, porque pertenece a un tiempo antiguo que jamás ha sido presente.

Por las características anteriores, sostenemos que la significación ética de Lévinas es una significación sin identidad, o bien, una significación de la alteridad del prójimo. Que es, yéndonos por el camino de la identidad hasta desvanecerla: una **identidad**¹³ (una identidad ranurada, patas para arriba, dislocada, desquijarada, desequilibrada... Así, hasta lograr comprender una unidad sin identidad, una unidad en desasimiento (en el sentido de desprenderse de algo, del total desprendimiento, de la diseminación del desprendimiento). Es una significación tal que no corresponde a las significaciones elaboradas por el yo, en las que hay correspondencia de identidad entre el pensamiento-lenguaje y la cosa.

En razón de esto, aseveramos que la teoría de la significación y el sentido de la alteridad del prójimo de Lévinas es, en cierta medida, una respuesta —que es, a la vez, una crítica al planteamiento fenomenológico del filósofo de la corporeidad— a la pregunta que Merleau-Ponty enunciaba en el coloquio de Royaumont.

¹² Sostiene Lévinas : “juventud es ruptura del contexto, palabra que corta, palabra nietzscheana, palabra profética, sin estatuto en el ser” (2006: 134-135).

¹³ Tachar la palabra en este estudio hace referencia a la insuficiencia del signo para significar las unidades de alteridad, puesto que el signo es una figura de identidad.

Consideramos que la respuesta de Lévinas a Merleau-Ponty es, más específicamente, una crítica a la idea de que la fuente del sentido es la experiencia fenoménica, la experiencia de la percepción. Con ello, Lévinas también cuestiona, de manera general, el planteamiento de la percepción del filósofo francés en lo tocante –y en lo que toca– al sentido de la trascendencia del Ser que está íntimamente ligado a la subjetividad trascendental, a la corporeidad. La crítica de Lévinas a Merleau-Ponty es acerca de la fuente y el lugar de aquello que inicialmente, para Merleau-Ponty, era una adversidad, es decir, su crítica es acerca de la génesis y topografía de la resistencia de lo irreflejo a la reflexión.¹⁴

III. Merleau-Ponty: consecuencias ontológicas del problema

Ahora bien, ¿qué hubiera dicho Merleau-Ponty de la postura ética de Lévinas? En general, no habló mucho de Lévinas, sabemos de un comentario, publicado en *Parcours* (1997: 122-124), sobre el artículo “La realidad y su sombra”, que Lévinas escribió en 1948,

¹⁴ Ponemos de relieve la idea de una “adversidad sin nombre”, para señalar que aquel sentido del mundo irreflejo que se resiste a la reflexión del ser humano es algo distinto a los productos elaborados por el pensamiento, es algo de suyo, de lo irreflejo del mundo mismo, algo incluso contrario y desfavorable al pensamiento mismo. Merleau-Ponty considera que la resistencia de lo irreflejo a la reflexión no puede quedarse en la indeterminación de una adversidad sin nombre, sino que es necesario también dar cuenta de ésta porque es el índice de una experiencia distinta a la de la experiencia de la reducción fenomenológica de la habla Husserl, que es, podemos agregar, la experiencia de la resistencia de lo irreflejo a la reflexión enfocada desde la percepción fenomenológica.

Por otro lado, mientras que para Merleau-Ponty la resistencia de lo irreflejo no podía ser sólo una “adversidad sin nombre” sino que tenía que ser evaluada para llegar a su esencia, para Lévinas resultó ser la alteridad del otro, que no es automáticamente el otro humano sin más, a secas, sino la extraña presencia, el enigma de la proximidad del prójimo.

en la revista *Les temps modernes* de la que se encargaban Jean-Paul Sartre y él. Sin embargo, vemos que se le puede contestar a Lévinas a partir de que, como acabamos de decir, la resistencia del ser del mundo, para Merleau-Ponty, es esencialmente adversidad respecto del pensamiento.

En la filosofía de Merleau-Ponty, el problema de la resistencia es un problema gnoseológico que tiene alcances ontológicos. Es un problema de conocimiento que, como decíamos, implica la idea de la trascendencia y lo podemos ubicar en el marco del dilema tradicional entre lo universal y lo particular; también, consiste básicamente en que la reflexión no alcanza a abarcar o comprender en su totalidad nuestro contacto con el mundo, sino que siempre hay algo que se nos resiste y, que eso que se nos resiste, es la alteridad¹⁵ misma del Ser, que aparece como adversidad respecto del pensamiento, porque es algo incontrolable, inasible, contrario y distinto al pensamiento, y nos muestra el sentido fundamental de la realidad por medio de una significación originaria que entre-teje a una racionalidad corpórea.

Merleau-Ponty trata el problema bajo diferentes términos y en distintas obras,¹⁶ de manera breve y dispersa, y en relación con

¹⁵ Sobre el concepto de alteridad en la filosofía de Merleau-Ponty véase mi ensayo: “Merleau-Ponty: filósofo de la alteridad” (2012: 45-65).

¹⁶ Interpretando a Luis Álvarez Falcón podemos ver que el problema de la resistencia en Merleau-Ponty está en íntima relación con el ámbito de lo pre-reflexivo, pre-objetivo y pre-discursivo tratado desde la *Fenomenología de la percepción*, pero también en “El lenguaje indirecto y las voces del silencio”, que se encuentra publicado en *Signos*; en “La duda de Cézanne”, que podemos leer en *Sentido y sin-sentido*; además él ya indica fuertemente hacia *Lo visible y lo invisible* y también hacia *El ojo y el espíritu*, que son las obras en las que Merleau-Ponty esboza las figuras de los conceptos estéticos, que tiene relación con el régimen de la *Phantasia*, tales como: la “cohesión sin conceptos” o la “deformación coherente”, la “experiencia muda todavía de las cosas mismas”, la “región salvaje”; el ser y la significación mudos, el “fondo primordial”, la “existencia previa”, “sentido no-intencional”, “sentido originario”, “la experiencia muda todavía”,

otros temas centrales tales como la reducción fenomenológica, la trascendencia, la realidad, la reflexión, la percepción, el cuerpo, el yo y el otro, el mundo natural, etc. Sin embargo, es un problema que persiste a lo largo de toda su obra. Emmanuel Alloa en un estudio reciente, *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty. Crítica de la transparencia*, sostiene que dicho problema acompaña todo el pensamiento de Merleau-Ponty para volverse temático después de la *Fenomenología de la percepción*. Esto se aprecia desde la conferencia de Ginebra de 1951, que precisamente se intitula *L'Homme et l'adversité*, donde habla de la resistencia como una “adversidad anónima”; en el curso sobre el problema de la pasividad, de 1954-1955, en donde plantea la resistencia como los obstáculos que encuentra el hombre en su comercio con las cosas del mundo, y el Coloquio de Royaumont donde es evocada la adversidad en medio del problema, precisamente, de la resistencia de lo irreflejo a la reflexión (Cfr. Alloa, 2009: 24-26).

En ese sentido, consideramos que el tema de la resistencia es co-vertebral en la construcción de la filosofía de Merleau-Ponty, incluso desde antes su teoría de la percepción¹⁷ –la cual guarda

“fondo de naturaleza inhumana”, entre otros. Además, vale remarcar que Álvarez Falcón relaciona a Merleau-Ponty y Lévinas observando que ambos tratan el problema de la génesis del sentido y apunta a que cada uno, a su manera, ya intuye el régimen de la *Phantasia* (Cfr. Falcón, 2009: 102-119). Sobre el tema de la *Phantasia* también *vid.* Falcón (2012: 153-177). También podemos leer el problema de la resistencia de lo irreflejo a la reflexión en la filosofía de Merleau-Ponty bajo la dialéctica entre el pensamiento y la realidad, o , entre lo pensado y lo impensado, que se orienta hacia la búsqueda de una verdad originaria, en la que la sombra de lo impensado siempre aparece en relación a lo pensado (Cfr. Falcón, 2011: 29-70).

¹⁷ Mario Teodoro Ramírez ya señala en *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Maurice Merleau-Ponty* que en la *Fenomenología de la percepción*, el problema de la resistencia de lo irreflejo a la reflexión es central en la propuesta filosófica del pensador de Rochefort. Sostiene que, inclusive desde la perspectiva de una filosofía de la alteridad, Merleau-Ponty trabaja el tema de la resistencia en relación

sus relaciones con la estructura del comportamiento y que básicamente se juega en la dialéctica de una reflexión que se hunde en lo irreflejo, es decir, de una reflexión que se hunde en el Ser—, hasta su reflexión sobre la “Carne” donde realizará una ontología de dicha resistencia,¹⁸ en la que sigue conservando la característica de ser algo adverso al pensamiento.

a) La resistencia de lo irreflejo como adversidad del pensamiento

Para Merleau-Ponty, aquello irreflejo que se resiste a la reflexión es básicamente adversidad respecto del pensamiento. Es el sentido del mundo el que se resiste a ser pensado. Se puede tener experiencia de ello desde el comportamiento, la percepción o desde

al tema de lo impensado (Cfr. Ramírez, 2013). Asimismo, en *Cuerpo y arte. Para una estética merleau-pontiana* encontramos reflexiones muy importantes relacionadas con el problema de lo irreflejo a la reflexión, en las que se ve la relación entre la estética, el arte y Merleau-Ponty, pero sobre todo surge la idea de una filosofía estética y de una estética filosófica (Ramírez, 1996).

¹⁸ El filósofo estadounidense Lawrence Hass ha publicado recientemente el artículo “On the multiplicity of flesh” en la revista *Quiasmi*. En él, centralmente, propone un sentido más amplio del concepto de “Chair” (carne) —que Merleau-Ponty expone en *Lo visible y lo invisible*, donde enfoca sus esfuerzos teóricos hacia la ontología—, por medio de la idea de “multiplicidad” de Deleuze, esto es, la “carne” como “multiplicidad”. Pero también pone en relieve que el pensamiento filosófico de Merleau-Ponty plantea el desafío de: ¿cómo hacer una filosofía que honre la trama de la vida perceptiva sin distorsionarla?, es decir, ¿cómo pensar filosóficamente partiendo del escenario de la experiencia vivida, del tejido poroso de la vida (que está estrechamente articulado de diferencias, de detalles incompatibles, de enigmas figurados)... cómo partiendo del mundo de la percepción, puede articularse una filosofía fenomenológica? Sobre todo, a sabiendas de que ese escenario —que no es un fondo para llenar, sino en que se va sosteniendo a partir de sus formas que siempre aparecen en estado naciente— precede a toda creencia y a toda teoría, porque es originariamente irreflexivo, irracional; Hass sostiene que esto es un asunto no de aprensión sino de adhesión, de adherencia, de fe perceptiva. Es decir, pone en relieve la resistencia de la vida perceptiva a la reflexión (Cfr. Hass, 2007: 431-443).

la propia “carne del mundo”, que son elementos de la esfera del mundo vivido, los cuales vemos plasmados, cada uno con su debido cuidado, en su filosofía.¹⁹

La resistencia del ser del mundo (de la vida) al pensamiento, relacionada a una adversidad –definida como algo opaco que no se deja comprender de manera cabal por el intelecto, o como un residuo al que no se tiene acceso mediante significaciones objetivas, representacionales–, puede verse presente en la obra de Merleau-Ponty desde *La estructura del comportamiento*, donde, de manera implícita, se percibe la resistencia como adversidad del pensamiento, en las relaciones entre la naturaleza y la conciencia, mismas que se anudan en el comportamiento y que ponen en juego la comprensión de la vida misma, a raíz del cuerpo vivido, en el que también, de manera primigenia, reconoce cierta resistencia respecto de la conciencia reflexiva (1957: 264).

En esta obra, Merleau-Ponty nos enseña cómo la vida misma es la que se resiste de a ser comprendida y que dicha resistencia se experimenta originariamente en el comportamiento. Este último es un entrelazo entre la conciencia y la naturaleza que no es solamente idea ni es solamente cosa, es estructura. La estructura es síntesis, pero no en tanto que fusión ni como la suma de las partes, sino como forma. Sostiene: “La estructura del comportamiento, tal como se ofrece a la experiencia perceptiva, no es ni cosa ni conciencia, y eso la vuelve opaca a la inteligencia [...] es una forma” (1957: 182) La forma es definida como un proceso de percepción que no corresponde a una realidad física, sino que la coordina, porque es a la vez fondo de vida y espíritu. La forma es una significación que enlaza naturaleza y conciencia, pero es una significación no lógica que permite expresar lo vital y lo humano

¹⁹ Merleau-Ponty analiza cada uno de estos elementos en *La estructura del comportamiento* (1957), *Fenomenología de la percepción* (1993) y *Lo visible y lo invisible* (1970).

que no pueden ser dichos en medidas lógicas y objetivas. Lo vital y humano es precisamente lo que se resiste a ser aprendido por las categorías de las ciencias positivas y de las filosofías reflexivas.

Posteriormente, en la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty plantea la relación del pensamiento a la adversidad del ser del mundo –de la vida– en términos de una pre-reflexión adherida a la percepción. Como la posibilidad de comenzar a pensar hundidos en el mundo de la percepción –dimensión en la que se toca a lo irreflejo del mundo a ras del propio cuerpo– antes que en la reflexión intelectual, aunque sin renunciar a ella, sin embargo, acrecentándola, en el sentido de abrirla hacia una comunicación con la reflexión del propio cuerpo y del mundo vivido, articulando así una sobre-reflexión.

Ya desde su segunda obra, el pensador francés coloca a la reflexión en la intemperie de la contingencia del ser del mundo –lo que radicalizará en *Lo visible y lo invisible*–, en la exterioridad de la invulnerabilidad de la subjetividad pura, aunque en la interioridad del cuerpo vivido que es, a la vez, una paradoja de interioridad y exterioridad, cuerpo y alma, porque es un ser que toca desde dentro al mundo en su trascendencia, pero también desde afuera en la travesía de los fenómenos y no en la transparencia de la conciencia.

Vemos, pues, que Merleau-Ponty no renuncia a la reflexión, sino que propone una reflexión anclada o adherida a la adversidad del pensamiento entendido como lo irreflejo del mundo –ahí en esa complejidad, contradicción y paradoja–; es decir, una pre-reflexión unida viscosamente al mundo de la percepción y, con ello, inaugura una especie de sobre-reflexión.²⁰ Sostiene: “(l) a reflexión

²⁰ En este punto cabe destacar que incluso la representación conceptual, eidética, es parte del proceso de la percepción. No podemos representarnos algo, si no es por virtud de la percepción que nos hace ver de manera concentrada y recogida lo que miramos en “actitud distendida” coordinados con la dinámica de nuestro cuerpo.

no es verdaderamente reflexión más que si no excede (*s'emporte hors*) a sí misma, se conoce como reflexión-de-un-irreflejo y, por ende, como un cambio de estructura de nuestra existencia" (1993: 83).

En *Lo visible y lo invisible* (1970), Merleau-Ponty radicaliza su propuesta y toma como punto de partida la adversidad de la contingencia del mundo. Para ello, continua haciendo una crítica a la filosofía y a las ciencias reflexivas y teoréticas en el sentido en que se han olvidado del suelo del cual surgen todas sus investigaciones, quién las realiza y qué tipo de comprensión es previa a la comprensión y explicación intelectivas. Por supuesto, dicho suelo es el mundo de la percepción, el sujeto que realiza la reflexión es el sujeto que percibe y la comprensión que las hace posibles es la pre-comprensión que tenemos los existentes por el simple hecho de estar en el mundo.

Merleau-Ponty nos indica que miremos el mundo en el que vivimos antes elaborar cualquier juicio (a ver el mundo irreflejo y al sujeto quien vive en éste antes de reflexionar sobre éstos). Ve la necesidad de detenernos en el momento de la pre-comprensión del mundo vivido, en el momento pre-reflexivo, pre-discursivo y pre-objetivo en el que se toca la adversidad de la resistencia del mundo. Ahí, profundiza sobre la idea de una reflexión hundida en la "carne del mundo", una reflexión a partir de la resistencia del mundo mismo:

Reflexionar no es coincidir con la corriente desde su manantial hasta sus últimas ramificaciones, es desprender de las cosas, de las percepciones, del mundo y de la percepción del mundo, someténdolos a una variación sistemática, algunos núcleos inteligibles que le ofrecen resistencia, discurrir de uno a otro de un modo que no desmiente la experiencia, pero que sólo nos da sus contornos universales y que, por tanto, deja intacto por principio el doble problema de la génesis del mundo existente y de la génesis de la

idealización reflexiva, y evoca y exige, por último, como fundamento suyo una sobre-reflexión que tome en serio los problemas últimos (1970: 67-68).

Del mismo modo, para la reflexión, propone tomar como punto de partida la experiencia sensible de la contingencia del mundo, de la existencia, de la vida, es decir, partir de aquello que se nos resiste del mundo mismo. Por ello, sostenemos que la resistencia de lo irreflejo puede ser entendida como adversidad respecto del pensamiento.

Sin embargo, para pensar de esa manera, se necesita operar con otro tipo de significaciones, distintas a las representacionales de las ciencias reflexivas, ya que dichas significaciones se originan en la resistencia misma de lo sensible y en la contingencia del mundo y son, por lo tanto, las significaciones originarias, que implican un quiasmo o entrelazo entre el pensamiento y la realidad del mundo. Al nacer antes que las significaciones representacionales (de la identidad), les hemos denominado significaciones de pre-identidad.

b) La significación de pre-identidad en la racionalidad corpórea

Para Merleau-Ponty, la significación de pre-identidad nos conduce a ver el mundo en estado naciente, antes de toda representación e incluso antes de todo filosofar, es decir, dicha significación nos lleva a volver a ver el mundo en su génesis desde la percepción fenomenológica y, del mismo modo, a configurar un nuevo tipo de racionalidad.

Dicha significación es el hilo tejedor de una racionalidad que nace desde la dinámica del comportamiento como una racionalidad salvaje, tal como lo muestra en *La estructura del comportamiento*, y que, posteriormente y de manera coherente, será el sentido articulador de una racionalidad naciente en la estructura de la percepción, misma que se da a raíz del propio cuerpo y, por ello,

construye una racionalidad corpórea como lo escenifica en la *Fenomenología de la percepción*. Hay que agregar que la razón de estar engarzada en el cuerpo, cuerpo que a su vez está entrelazado con el ser del mundo, también es una racionalidad de la contingencia del Ser, así nos lo hace ver en *Lo visible y lo invisible*.

Desde *La estructura del comportamiento* Merleau-Ponty ya aludía a las significaciones que hemos denominado de la pre-identidad, refiriéndose a significaciones salvajes que se dan en el comportamiento. Al mismo tiempo pone de relieve, en su primera obra, que la significación que nace en el comportamiento no es lógica ni representacional ni conceptual ni reflexiva, sino pre-reflexiva, pre-conceptual y con una lógica de lo sensible y del sentido viviente-presente-naciente. Afirmar que es una significación que surge al ras de los gestos del mundo animal, antes de toda cultura, mundo salvaje, natural, pre-reflexivo que nombra incluso en términos ontológicos como el “ser-para-el-animado”,²¹ es decir, el ser antes de toda representación y de toda identidad. También nos dejará entrever que, a partir de las significaciones propias del comportamiento, se articula contemporáneamente una racionalidad que se fundamenta precisamente ahí en la dinámica del comportamiento.

Con la significación salvaje, significación de pre-identidad, Merleau-Ponty va tejiendo una racionalidad encarnada. En la *Fenomenología de la percepción*, propone un *cogito* impuro y con mezcla, silencioso y encarnado en el mundo. Un *cogito* distinto al de René Descartes, hablado o de la palabra y de la razón, que conectará con un logos estético del mundo. Éste es, según Merleau-

²¹ “Los gestos del comportamiento, las intenciones que traza en el espacio alrededor del animal, no se dirigen al mundo verdadero o al ser puro, sino al ser-para-el-animado, es decir a un cierto medio característico de la especie; no dejan transparentar una conciencia, es decir un ser en el que toda la esencia sea conocer, sino una cierta manera de tratar el mundo, de “ser en el mundo” o de “existir” (Merleau-Ponty, 1957: 181).

Ponty, “un arte escondido en las profundidades del alma humana, y que, como todo arte, no se conoce más que en sus resultados” (1993: 436-437). La significación salvaje u originaria es un arte que es un puente entre el ser humano y el mundo y, por ello, es una significación más profunda que la de los signos y significantes del lenguaje explícito-gramatical-representacional. Es el entrelazo y sobre-posición de la significación explícita y la cosa misma. Es la “significación cosa”, donde la cosa es significación, un comportamiento, y la significación es una cosa, un acontecimiento. Dicho logos es una intencionalidad operante.²² Es una significación ya en acción, anterior a toda tesis y todo juicio, que nace en el trueque entre los seres vivientes y el mundo mismo. Es una estructura. Es la «significación de la percepción» y, por tanto, es una racionalidad corpórea.

Dicha racionalidad está hundida en el sentido del cuerpo, mismo que está, a su vez, unido en el sentido del mundo, la “Carne”, como sostiene en *Lo visible y lo invisible*. Este sentido se descubre contradictoriamente a modo de una significación en un pensamiento tácito, que opera en coordinación con un *logos endiathetos* (el sentido antes de la lógica), que se articula en la “relación”, ahí en “lo abierto”, entre las voces encarnadas del Ser Bruto (residuo perpetuo) y el silencio de la conciencia lógica.

²² Para Merleau-Ponty es una intencionalidad no reflexiva, distinta a la intencionalidad de acto de la conciencia. Se articula en la operación, en la práctica, en el operar pre-reflexivo de la conciencia encarnada en el mundo. “En lenguaje husserliano, por debajo de la «intencionalidad de acto», que es la conciencia tética de un objeto y que, por ejemplo, en la memoria intelectual, convierte al eso en idea, debemos reconocer una intencionalidad «operante» (*fungierende Intentionalität*) que posibilita a la primera y que es aquello que Heidegger llama trascendencia” (1993: 426).

IV. Balance entre Merleau-Ponty y Lévinas

Haciendo un balance, podemos decir que ambos autores, aunque con matices diferentes, piensan por una vía distinta a la de la reflexión moderna que está centrada en el *ego cogito* puro, mismo que procede por medio de la abstracción y representación, y que genera una significación del ámbito de la identidad entre el pensamiento y la realidad.

Merleau-Ponty, por una vía sobre-reflexiva –que consiste en hundir al *cogito* en la contingencia del mundo, en lo concreto y en la presencia del mundo vivido; ubicando la alteridad de los otros humanos y de los otros vivientes en general, el mundo, las cosas, etcétera–, consigue mostrar una significación de pre-identidad, una significación del mundo y del sentido en estado naciente, pre-comprendida por el cuerpo vivido y, por ende, una significación corpórea. Por su lado, Lévinas, por una vía irreflexiva –aunque no irracional sino razonable y crítica, haciendo epojé de la razón para que ésta entre en juego hasta después de la recepción de la experiencia sensible ética para valorar el sentimiento moral que produce el prójimo con su proximidad–, consigue mostrar una significación sin identidad, significación del ámbito de lo no-conceptual, que expone el sentido de lo humano desde la alteridad del otro.

Lévinas, convencido de que la significación última de lo Real nos la da la proximidad del prójimo (el otro humano en su alteridad), quien se resiste a ser comprendido precisamente por su condición de ser otro, transita de la experiencia sensible fenomenológica a la experiencia sensible ética, al poner en evidencia el sentido de lo humano verdaderamente humano que quiebra al fenómeno con el rayo del sentimiento moral que origina una significación sin concepto. Significación que hemos denominado: significación sin identidad, porque es tanto del ámbito de lo no-conceptual como porque pertenece a la no correspondencia “identitaria” entre lo

que piensa la conciencia y lo que manifiesta la realidad por sí misma. Significación que por su modo de obrar va articulando una racionalidad otra, una racionalidad práctica orientada por el sentimiento moral de la responsabilidad y cuidado del otro, es decir, una racionalidad ética. Dicha racionalidad está orientada más por el amor al prójimo que por el amor a la sabiduría y, por ello, podemos llamarla también: racionalidad amorosa.²³

Merleau-Ponty, por su parte, considera que a la esencia o al sentido propio de las cosas se puede acceder a partir de la resistencia de las cosas mismas (refiriéndose tanto a las cosas del mundo como a los otros humanos y a todo ser existente en general), puesto que ya lo que se resiste, se resiste precisamente a las síntesis de la conciencia y, por ello, ya es algo otro; siendo las síntesis del propio cuerpo,²⁴ el *cogito* encarnado, el que nos permite comprender

²³ Aquí destacamos la importancia de la idea de una sabiduría del amor más que de un amor a la sabiduría, para Lévinas (Cfr. Rabinovich, 2005: 142-144). Aunado a dicha idea, y en relación con las críticas que hacen a Lévinas en cuanto a lo teológico, es importante destacar que el amor, para Lévinas, es incluso más importante que Dios mismo, porque es precisamente de la relación amorosa entre los seres humanos que nace la idea de Dios y no a la inversa. Esta idea es la de un Dios no mistificado, que viene a ser un “(a)mor sin teodicea” (Checchi, 1997: 235).

²⁴ Para Merleau-Ponty el cuerpo vivido comprende de una manera pre-reflexiva al mundo en su dinamismo originario, tiene su propia manera de comprender, se interpreta a sí mismo y, al hacerlo, por ser del mundo, interpreta al mundo, nos da cuenta, a su modo, del ser de mundo. El cuerpo nos enseña una unidad distinta a la unidad del ámbito de la identidad del pensamiento reflexivo. Merleau-Ponty, en el capítulo IV de la *Fenomenología de la percepción* que se titula “La síntesis del propio cuerpo”, al referirse a que el cuerpo se interpreta a sí mismo y reconoce él mismo su estilo, sostiene que hay, por virtud de éste, la captación de una significación distinta a las que se elaboran desde un pensamiento intelectualista-reflexivo. Sostiene: “(e)l intelectualismo no puede concebir el paso de la perspectiva a la cosa misma, del signo a la significación, más que como una interpretación, una apercepción, una intención de conocimiento [...] El análisis del hábito motor como extensión de la existencia se prolonga,

dicha resistencia sin reducirla a una representación o a una idea construida por la conciencia pura. La racionalidad corpórea es la que permite comprender la resistencia de las cosas en su alteridad, operando por medio de significaciones corpóreas, que hemos denominado significaciones de pre-identidad, las cuales son la clave para acceder al sentido propio de las cosas, porque se originan o articulan en el nacimiento del mundo (relación “quiasmática” entre el en-sí y el para-sí, entre la conciencia y la naturaleza, entre el pensamiento y mundo, entre lo visible y invisible), por lo que Merleau-Ponty las considera significaciones originarias.

Las racionalidades que construyen ambos autores para poder pensar la resistencia del mundo y de los otros no están ensimismadas en la conciencia, sino que están enlazadas con el sentido propio del mundo y de los otros... Surgen desde este enlace. En el caso de Merleau-Ponty poniendo a la conciencia en la contingencia del cuerpo –cuerpo que ya es del mundo y toca al mundo–. En el caso de Lévinas, al articularse desde afuera de la conciencia *por mor de* la proximidad del prójimo. En ambas racionalidades, la significación está más cargada del lado del sentido del mundo y de los otros, y no sólo del lado de las significaciones del pensamiento –aunque por parte de Merleau-Ponty haya una dinámica y dialéctica de ambigüedad equilibrada entre el sentido del mundo y las significaciones del pensamiento, pero contradictoria o paradójica–. Sin embargo, en ambos, las significaciones no son producto de la reflexión de la conciencia pura, no son significaciones teóricas, sino significaciones prácticas, nacientes en la obra y operación de las relaciones y comercio del yo con los otros y con el mundo en general.

pues, en un análisis de hábito perceptivo como adquisición de un mundo. Recíprocamente, todo hábito perceptivo es aún un hábito motor y aquí también la captación de una significación se hace por el cuerpo” (1993: 169).

En el caso de Merleau-Ponty, las significaciones originarias son estructuras, quiasmos entre el pensamiento de la conciencia y la realidad del mundo, no cadenas de significantes y conceptos. En lo que respecta a Lévinas, las significaciones pre-originarias son mandamientos: orientaciones éticas en las que habita y reina la rectitud y justicia que provoca la experiencia de la fragilidad humana y que manda al cuidado del otro.

Conclusión

Ante sus planteamientos valoramos que ambos autores presentan una racionalidad distinta a la de la racionalidad moderna, porque no pertenece al ámbito de la representación y abstracción, sino al ámbito del mundo vivido; es decir, no son racionalidades del ámbito reflexivo de la conciencia pura, sino del ámbito pre-reflexivo o sobre-reflexivo que habilita a una racionalidad corpórea, en el caso de Merleau-Ponty, y de lo irreflexivo o de la no-reflexión en el que se acentúa el sentimiento moral construyendo una racionalidad ética, en el de Lévinas. No obstante, consideramos un aspecto problemático en cada uno: a Merleau-Ponty le faltó dilatar más el quiasmo de su filosofía hasta diluir el *cogito* corpóreo en las intensiones del mundo mismo, es decir, diluir la reflexión en la resistencia del Ser; a Lévinas le faltó buscar comprender la alteridad del otro de una manera reflexiva que no cayera bajo el pensamiento de la mismidad y no solamente optar por la vía irreflexiva. Tratemos de comprender estas críticas a raíz de las significaciones básicas de su filosofía.

Estamos de acuerdo con los alcances que realizan ambos autores con sus significaciones de la no identidad, pero vemos algunos puntos criticables en ellos a propósito de éstas. Pensamos que las significaciones sin identidad de Lévinas son la fórmula más pura para pensar la alteridad no sólo de los otros humanos, sino también de

los otros seres vivientes, pero consideramos que la vía irreflexiva que él elige se presta a varias distorsiones y malos entendidos que caen en roses con lo teológico²⁵ y en una imposición de valores éticos *a priori* sobre el ser de lo humano, o en una mistificación del otro.

Ante esto, prefiriendo caminar por la vía reflexiva, al estilo de Merleau-Ponty (es decir, sobre-reflexiva) nosotros nos preguntamos: ¿no es acaso que hay otro modo de pensar a las significaciones sin identidad que no sea el de la inconceptualidad, desnudez e informalidad ética, que Lévinas expone por el camino de la vía irreflexiva y que por ende se expone a caer en lo no razonable?

Eso no significa que estemos completamente de acuerdo, por otra parte, con Merleau-Ponty. Respecto del filósofo de la percepción, nos preguntamos ¿si las significaciones de pre-identidad o significaciones quiasmáticas alcanzan profundamente el sentido de lo irreflejo en su alteridad o configuran dicho sentido de una manera ambigua aún apoyada en la subjetividad a manera de estructura, quedándose en un entrelazo de identidad y alteridad?

Consideramos que Merleau-Ponty con las significaciones de pre-identidad, articuladas desde la subjetividad en tanto que corporeidad, sí alcanza el sentido del Ser (o el sentido de lo irreflejo) en su alteridad, pero sólo como estructura quiasmática y no en su alteridad pura. Ante esta observación, en todo caso, siguiendo la línea de la filosofía de Merleau-Ponty, pero encaminándonos en un sentido diferente, nos proponemos pensar las significaciones de pre-identidad de una manera desubjetivada, o bien, pensar las

²⁵ Aunque Lévinas aclara: “La noción de Dios... ¿Dios sabe que no me opongo a ella! Pero cuando tengo que decir algo de Dios, es siempre a partir de las relaciones humanas. La abstracción inadmisibles, es Dios, es en términos de relación con el Otro (*Autrui*) como hablaré de Dios [...] La idea abstracta de Dios es una idea que no puede esclarecer una situación humana. La inversa es la verdadera [...] Son nociones conexas, lo acepto, pero, en resumen, mi punto de partida es absolutamente no teológico” (2001b: 120-122). Sobre este punto también *vid.* Sucasas (2001) y Chalier (2004).

significaciones de lo sin identidad, de Lévinas , pero por la vía reflexiva sin que sólo nos guiemos por la afectividad ética.

Entonces, nos preguntamos: ¿hay otro modo de significación fundamental que no sea ni la significación sin identidad, de Lévinas , o la significación ambigua y estructural, de Merleau-Ponty? ¿No será que entre esos dos modos de significaciones se encuentra operando otra que se comunica tanto con la estructura de la significación de la percepción, como con la pureza de la significancia del infinito?, ¿tal vez hay una significación que no es ni estructura ni pureza sino movimiento del mundo mismo que pinta trazos entre la percepción y la dimensión de lo humano, o flujos de sentido viviente que están en comunicación con la trascendencia del ser en su alteridad?, ¿quizás dicha significación sea una especie de significación en alteridad, que es el médium que incluso puede comunicar a la significación pre-originaria (sin identidad), de Lévinas , con la significación originaria (quiasmática), de Merleau-Ponty?

Nuestra propuesta de una vía reflexiva que piense a lo irreflejo bajo la fórmula de las significaciones en alteridad, no se desliga del sentido de la sobre-reflexión de Merleau-Ponty, sólo que ve la necesidad de ir más allá de una comprensión quiasmática entre identidad y alteridad; no se distancia de la filosofía de Merleau-Ponty, sino que da seguimiento a la tarea de la fenomenología que él consideraba que había de realizarse, a saber: la de llevar el sentido de las cosas mismas, mudo todavía, a la expresión de su propio sentido. Sin embargo, nosotros nos preguntamos: ¿no tenemos que indagar, un poco más, en el sentido de las cosas mismas y buscar su propia significación antes de la transmutación en palabras y significaciones?, ¿hay una manera no estructural de comprender el sentido de lo irreflejo en su alteridad?

¿No será que ya hay un “decir hablante” y no mudo todavía en la expresión pre-discursiva de la percepción?, es decir, ¿quizás el lenguaje de las cosas mismas no es mudo sino que ya habla pero

habla de otra manera?, ¿tal vez la zona del silencio tiene su propia significación independiente de la palabra y del discurso? ¿No es acaso que el silencio tiene su propia significación sin estar ligado al contexto de la palabra, sino al de las cosas mismas?

¿Habría la posibilidad de que ocurra, más bien, que en el mundo de la percepción se originan ya unas “significaciones hablantes”, pero que tienen un “decir otro”, distinto al de las significaciones de la percepción? ¿No será que la percepción no es estructural solamente? ¿No es acaso que ese “otro decir” no pertenece únicamente al campo de la percepción (quiasmo: mundo sensible-universo del pensamiento), sino que también está comunicado con la zona de la relación ética, el infinito, ámbito de pura alteridad del cual hablaba Lévinas? ¿No es acaso que el mundo de la percepción tiene su propio lenguaje y habla en escenas vivientes, es decir, en significaciones en alteridad?

Por lo anterior, propongo las significaciones en alteridad en tanto que movimientos e intensidades, escenas vivientes, significaciones fluyentes del mundo mismo –mundo que nos trasciende y que está en comunicación con otras trascendencias más lejanas y extrañas a nuestro entendimiento–, como el enlace más simple entre el pensamiento y la realidad. Las consideramos como significaciones del ámbito del sentido salvaje del mundo, pero des-subjetivadas. Es decir, *sentido*²⁶ del mundo mismo, que diferenciándonos de Merleau-Ponty, se da en una epojé radical del pensamiento en la existencia o en una des-subjetivación total, en la que se contempla el sentido fluyente del mundo o escenas vivientes de lo real de la existencia. Por último, nos preguntamos si estas significaciones pueden ser la clave para el nacimiento de una racionalidad del sentido fluyente del mundo, de una lógica de lo real.

²⁶ Tachamos el término para hacer referencia al rompimiento y separación del significante; para pasar del ámbito de las representaciones gramaticales y lingüísticas al ámbito del sentido salvaje/abierto de “lo vivido”.

Bibliografía

- Alloa, Emmanuel, 2009, *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty. Crítica de la transparencia*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Álvarez Falcón, Luis, 2009, “Regresión y pobreza”, en *Realidad, arte y conocimiento*, Barcelona, Horsori, pp. 102-119.
- _____, 2011, “La sombra de lo invisible”, en *La sombra de lo invisible*, Madrid, Eutelequia, pp. 29-70.
- _____, 2012, “La sombra de la subjetividad: el horizonte de la aparición y la génesis del sentido”, en Mario Teodoro Ramírez, *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona, Anthropos, pp. 153-177.
- Chalier, Catherine, 2004, *La huella del infinito. Emmanuel Lévinas y la fuente hebrea*, Barcelona, Herder.
- Checchi, Tania, 1997, *Sentido y exterioridad: un itinerario fenomenológico a partir de Emmanuel Lévinas*, México, Universidad Iberoamericana .
- De Waelhens, Alphonse, 1968, “Sobre la idea de la fenomenología”, en G. Maci, *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royau-mont*, Buenos Aires, Paidós, pp. 130-152.
- Ferreira González, Jesús Emmanuel, 2013, *Diálogo entre Maurice Merleau-Ponty y Emmanuel Lévinas sobre el problema de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión* [tesis doctoral], Morelia, UMSNH, disponible en: <http://filos.umich.mx/portal/wp-content/uploads/2013/09/Ferreira-tesis.pdf> (consultado en 19/X/2013).
- _____, 2012, “Merleau-Ponty: filósofo de la alteridad”, en Mario Teodoro Ramírez, *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona, Athro-pos, pp. 45-65.
- Maci, Guillermo, 1968, *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royau-mont*, Buenos Aires, Paidós.

- Hass, Lawrence, 2007, "On the multiplicity of flesh in Merleau-Ponty", *Quiasmi*, núm. 9, pp. 431-443.
- Kant, Immanuel, 2007, *Crítica del juicio*, Madrid, Técnos.
- Lévinas, E. (1968). Reflexiones sobre la "técnica" fenomenológica. En G. Maci, *Husserl*.
- Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont* (págs. 88-109). Buenos Aires : Paidós .
- Lévinas, Emmanuel, 1972, La significación y el sentido . En E. Lévinas, *Humanismo del otro hombre* (págs. 17-83). México : Siglo XXI .
- _____, 1987, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme.
- _____, 1999, *De la evasión*, Madrid, Arena.
- _____, 2001a, "Hermenéutica y más allá", en Emmanuel Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos, pp. 85-97.
- _____, 2001b, "Trascendencia y altura", Emmanuel Lévinas, *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*, Madrid, Minima Trotta, pp. 85-122.
- _____, 2004, *La teoría fenomenológica de la intuición*, México, Epidermis/Sígueme.
- _____, 2005, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid, Síntesis.
- _____, 2006, *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1957, *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires, Hachette.
- _____, 1970, *Lo visible y lo invisible*, J. Escudé (trad.), Barcelona, Seix Barral.

- _____, 1971, *La prosa del mundo*, F. P. Gutiérrez (trad.), Madrid, Taurus.
- _____, 1973, *Signos*, Barcelona, Seix Barral.
- _____, 1993, *Fenomenología de la percepción*, J. Cabanes (trad.), Barcelona, Planeta-Agostini.
- _____, 1997, *Parcours*, París, Verdier.
- Mora, José Ferrater, 1984, *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza.
- Rabinovich, Silvana, 2005, *La huella en el palimpsesto*, México, UACM.
- Ramírez, Mario Teodoro, 1996, *Cuerpo y arte. Para una estética merleau-pontiana*, México, UAEM.
- _____, 2010, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- _____, 2012, *Humanismo para una nueva época*, México, Siglo XXI/UMSNH.
- _____, 2013, *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, México, FCE.
- Schopenhauer, Arthur, 2004, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, FCE.
- Sucasas, Alberto, 2001, *El rostro y el texto. Undad de ética y hermenéutica*, Barcelona, Anthropos.

Recibido: 25 de agosto de 2014

Aceptado: 27 de diciembre de 2014