

dio»: mantener, separando la pregunta por la constitución de sentido de la pregunta por la justificación, la pretensión de validez de todo discurso como idea regulativa. Se trataría, en definitiva, de realizar una transformación de la filosofía trascendental orientada lingüístico-pragmáticamente que reitera el análisis heideggeriano de la preestructura del ser-en-el-mundo comprensor. El profesor R. Rodríguez (*Historia del ser y filosofía de la subjetividad*) pretende enjuiciar también la virtualidad de la hermenéutica heideggeriana de la historia del ser a la hora de interpretar la filosofía de la subjetividad, «contramodelo» para la génesis de tal hermenéutica. La interpretación se sitúa, por tanto, tras *Ser y tiempo*, es decir, una vez que se ha realizado la «experiencia del proyecto subjetivo trascendental» y el balance que extrae es abiertamente crítico: no se trata sólo de que la historia del ser suponga dificultades interpretativas como modo de comprensión de una época, sino de algo más esencial, porque «con su opción por lo absolutamente otro y con su perspectiva de totalidad, introduce una cierta clausura del horizonte interpretativo, una cierta exclusión de toda otra posibilidad de comprensión».

Por último, V. Vitiello (*Heidegger / Rilke: Un encuentro en el «lugar» del lenguaje*) pretende hacer comprender, concretándolo en la reflexión heideggeriana sobre el lenguaje, el movimiento de retorno a la esencia, «la reflexión de la reflexión» o «reflexión que se pliega sobre sí misma». Semejante terminología recuerda, obviamente, a Hegel, y con su *Lógica* comienza la interpretación de Vitiello para concluir, en un primer momento, que tanto la «física hegeliana del logos» como la «física heideggeriana del lenguaje» suponen un movimiento sin sustancia. La diferencia se evidencia, y de ahí el papel de Rilke, en que Heidegger no ve capaz a la dialéctica de pensar el movimiento reflexivo y debe intentar otro camino: «Es la palabra del *encuentro* siempre inquietante de la filosofía con la poesía, de la poesía con la filosofía».

Heidegger o el final de la filosofía ofrece una *Bibliografía española* actualizada por Gonzalo Díaz Díaz y clasificada en los siguientes apartados: traducciones de las obras de Heidegger, tratados o estudios monográficos y estudios de otras características vinculadas de alguna manera con el pensamiento heideggeriano.

Mercedes MUÑOZ DELGADO

RICHIR, Marc, y TASSIN, Etienne (editores): *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*. Editorial Jérôme Millon, Grenoble, 1992, 187 páginas.

En 1991 se cumplieron treinta años desde la desaparición prematura de Maurice Merleau-Ponty, uno de los filósofos contemporáneos con mayor talento; crítico atinadísimo de la tradición filosófica; continuador, renovador e igualmente crítico de la fenomenología, así como puente hacia otras opciones; y, sobre todo —y motivo por el que es más conocido—, el filósofo del cuerpo humano: recogiendo, criticando, ampliando, reuniendo e innovando en relación con los hasta entonces escasos y teóricamente débiles desarrollos, tanto psicológicos como filosóficos acerca de la importancia del cuerpo en los terrenos gnoseológicos como filosóficos acerca de la importancia del cuerpo en los terrenos

gnoseológico y ontológico, Merleau-Ponty no sólo puso de relieve el lugar central que ocupaba aquél, una vez que el modo de considerarlo y tratarlo había variado radicalmente, sino que elaboró (aunque no pudo concluir) un pensamiento en el que el desmantelamiento riguroso de las líneas fundamentales del pensamiento occidental, sin desatender los puntos que en ellas encontraba de valioso, abría el camino a una manera de acercarse a la realidad humana totalmente alejada de divisiones y reduccionismos. Pero Merleau-Ponty no es solamente el filósofo del cuerpo (lo que en realidad ya sería mucho), sino también el que intentó una superación de las interminables aporías surgidas del planteamiento de las «relaciones» entre la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu y sus correlatos teóricos en el hombre: cuerpo y alma (aunque este binomio ha recibido otros muchos nombres); el que apuntó para ello un nuevo concepto de «naturaleza»; el que compuso una forma distinta de acercamiento al problema ontológico con la noción de *carne*; y el que quiso dar cumplimiento a una teoría del hombre indescomponible y total.

A pesar de esto, la obra de Merleau-Ponty ha sufrido durante unos veinticinco años (con alguna excepción notable) una especie de «purgatorio», tal como se señala en el prólogo a *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, el libro que sirve de base para estos comentarios y que reúne diversos estudios realizados con ocasión de las «Jornadas Merleau-Ponty» organizadas en el Collège International de Philosophie de Francia, los días 24 y 25 de octubre de 1991. No se trata, en efecto, de una obra desconocida, pero sí muy mal conocida y valorada. Durante este período ha cambiado, es verdad, gran parte del panorama filosófico, incluso dando la sensación de haberse reducido. Ante esta situación (quizá no tan nueva), se hace casi imprescindible volver la mirada a este pensador y reanudar no servilmente el hilo de numerosas cuestiones que dejó planteadas y que no han cesado de estar presentes, ahora que, además, gozamos del privilegio de la distancia.

I

Uno de los estudios recogidos en el libro que mejor muestra el camino filosófico de Merleau-Ponty, sin necesidad de caer en los tópicos habituales, es el que firma Rudolf Bernet, titulado «El sujeto en la naturaleza. Reflexiones sobre la fenomenología de la percepción en Merleau-Ponty». En él pretende analizar el concepto de *naturaleza* que, sobre todo en la *Fenomenología de la percepción*, pero también en otros escritos importantes, se encuentra desarrollado mitad explícita, mitad latentemente. A través de ello quiere ahondar en el proceso de *naturalización del sujeto* que en esos lugares se realiza, con el resultado de una noción de *cuerpo* que modifica su lugar en el tejido total de la experiencia y la existencia humana, convirtiéndose en centro y eje, y amplificando sus funciones gnoseológicas y ontológicas de manera sobresaliente. Pero ello mostrando que no se trata de un fenómeno aislado y de sentido unilateral, sino que posee una contrapartida en la *subjetivación de la naturaleza* y, en consecuencia, del mundo que tiene significado para el hombre en su integridad. Es decir, que, sin reposar en una teoría

monista de la identidad, no resulta una filosofía dualista, sino una filosofía de la «*connaturalidad*» del cuerpo y del mundo que supera de largo toda dualidad ontológica, todo «relacionismo» y todo paralelismo psico-fisiológico. Así, partiendo del intento de aclaración de las relaciones entre una filosofía de la naturaleza y una filosofía del espíritu, se llega a una filosofía de la indistinción no reductora entre ambas.

A partir de una descripción fenomenológica de la existencia humana, la *Fenomenología de la percepción* se interroga acerca de la alternancia en que se desenvuelve la unitaria vida de experiencia del hombre, entre un acontecer «pre-personal» o «natural», que representa el suelo original y completo de lo que «hay», y otro «personal», constituido por las actividades realizadas como consecuencia de las decisiones voluntarias adoptadas por el sujeto, pero que toman forma y posición necesariamente a partir del ámbito natural en que el mundo y el hombre presentan ya un modo de ser y de aparecer más atrás del cual no es posible adentrarse —más atrás del cual no hay nada—. Ni exclusivamente humana, ni totalmente inhumana, esta «naturaleza» es el lugar del nacimiento del sujeto, aunque sería mucho más correcto decir de la experiencia y de la existencia humana. Desde luego que este concepto no es aquel al que se dedican las ciencias naturales (aunque en realidad sí que sería su fuente última y su sentido de primer grado), sino que hace referencia al fondo de sentido de la vida del hombre, a la vez que supone un abismo, un elemento que escapa al poder de la razón constituyente y que hace imposible una «reducción fenomenológica» completa. Por este motivo, la vida natural del sujeto no tiene como consecuencia, en primera instancia, una obra de objetivación (de hecho, aunque aquí subyace la problemática de la fenomenología, de la realidad y validez del ámbito pre-objetivo, el asunto de la objetividad discurre en Merleau-Ponty por otras vías), sino que es, de cabo a cabo, *corporal*. Ello no significa, sin embargo, que sea ajena al mundo de las significaciones o, mejor, del sentido. El que la vida natural del sujeto viviente tenga su lugar y su sede en el cuerpo excluye su consideración como mero objeto para una conciencia separada, pero tampoco supone ningún materialismo ingenuo. El cuerpo propio es, a la vez, el sujeto efectivo de la vida natural —de la percepción— y el eje, la organización y el cuadro simbólico que la gobierna, une las condiciones de la realización efectiva de la experiencia a las condiciones de su posibilidad; en este sentido, es la simbólica general del mundo, gracias a lo cual éste supone nuestra mayor y originaria «familiaridad»: estamos vertidos a un mundo e insertos en él, pero no somos un fragmento del mismo.

Desde este punto de vista, la «naturaleza», de la que surge la corporalidad, no queda encerrada únicamente en el sistema del cuerpo percipiente, sino que comprende igualmente las cosas y el mundo. En consecuencia, si el cuerpo posee un poder subjetivo, es la sede de una experiencia, pero al mismo tiempo esto significa una manera de estar volcado y literalmente abierto a las cosas y a un modo cuyo tejido es, en el fondo, el mismo que el suyo, entonces ese carácter subjetivo se irradia a ellos (sin que con ello se defienda que el mundo sea «sujeto»).

El análisis del cuerpo en la *Fenomenología de la percepción*, a través de los diferentes aspectos que muestran la imposibilidad de segregarlo de la existencia humana (percepción, acción, afectividad y expresión), y desprendiéndose de un cierto subjetivismo espiritualista

heredado de Husserl, que aún resuena en algunas expresiones al comienzo de esta obra, pero que está realmente superado por todo lo que en ella se expone, hace ver que la oposición entre «espíritu» y «naturaleza» se vacía paulatinamente de sentido, tendencia implícita de la *Fenomenología de la percepción*, que se cumple con la noción de *carne* que aparece en *Lo visible y lo invisible*, el último e inacabado libro de Merleau-Ponty. El carácter carnal no es, pues, algo exclusivo del cuerpo, sino también de las cosas y del mundo. El cuerpo propio y las cosas son *connaturales*. En definitiva, la naturalización del sujeto percipiente entraña la subjetivación de la naturaleza, y este doble, pero único movimiento muestra que «naturaleza» (en el sentido expuesto) y «espíritu» (el *espíritu salvaje* de *Lo visible y lo invisible*) no designan cosas distintas.

Ya en la *Fenomenología de la percepción*, pero cada vez más en los últimos escritos de Merleau-Ponty, el *sentir* adquiere la dimensión de tema fundamental alrededor del cual se articulan y desarrollan los demás. Renaud Barbaras, en su estudio «Motricidad y fenomenalidad en el último Merleau-Ponty» pretende explicar su naturaleza mostrando la unidad original que constituyen la percepción y la motricidad desde el punto de vista de la última filosofía del pensador francés.

En el foco primordial de atención de R. Barbaras se encuentra el problema de la fenomenalidad, de la naturaleza del fenómeno, y la primera asunción al respecto es que el ser del mundo no se agota en la presencia (al menos en la presencia entendida de un modo restrictivo e ingenuo), sino que se encuentra en la profundidad que excede toda presencia, aunque la sostiene y está indicada en ella.

Lo visible y lo invisible recorre en un primer momento un camino negativo y regresivo, deshaciendo las oposiciones clásicas que atraviesan el pensamiento objetivista (esencia y hecho, sujeto y objeto, lenguaje y percepción) y que son el resultado de una abstracción, para poner de manifiesto a renglón seguido la realidad anterior a todas las distinciones, la *carne*, que supone tanto indivisión como distancia: del mismo tejido están hechos el percipiente y lo percibido, pero es necesario que ese tejido se doble sobre sí mismo, dando lugar al alejamiento necesario para que lo perceptible se perciba a sí mismo y a todo lo demás, sin que esta distancia adquiera entidad ontológica separada. Se trata, en fin, de excluir dos ilusiones: la de una positividad del sentido y la de la donación plena de la cosa.

Teniendo esto en cuenta, se quiere hacer ver que la esencia del sentir se halla en la motricidad. Husserl había distinguido en *Ideas II* entre dos tipos de sensaciones: las que exponen la cosa —sus cualidades— y las llamadas *sensaciones cinestésicas*, que se reducen a «motivar» la aparición de la cosa en el espacio, esto es, a advertirlas como a cierta distancia, en determinada orientación, etc., con respecto al cuerpo propio. Esta concepción era tributaria, sin embargo, de un cierto paralelismo, y revierte en una auténtica escisión del sentir que se puede criticar a partir de la motricidad del cuerpo y de la consideración del sentir como una *praxis* efectiva y posible y del cuerpo como potencia del mundo. En este sentido, la percepción se muestra como una intencionalidad activa y no como una función de «representación», pues el movimiento del cuerpo, el moverse, no cabe ser entendido bajo la idea de una voluntad separada que impulsa un objeto que se desplaza en la extensión geométrica, ni como la simple conciencia de un cambio de lugar en el

espacio objetivo. Por el contrario, en la medida en que el sujeto corporal se mueve y lo hace en el espacio activo y perceptivo que él mismo despliega, ya se encuentra situado, inserto e implicado en el mundo. La percepción motriz o la motricidad perceptiva se convierte así en la *fenomenalidad* de una *profundidad* originaria, del «hay» primero; fenomenalidad o «visibilidad» que sólo se puede comprender como el reverso necesario de la profundidad, de una invisibilidad que es el almacén de lo sensible. De esta manera, es imposible tematizar como relación entre dos cosas la unidad primordial del cuerpo y del mundo (pues ello supondría su objetivación, que únicamente podría realizar otro sujeto que estuviera fuera y a distancia de ambos, incluso de cara a su condición reflexiva).

El cuerpo propio es, por tanto, el centro y el foco de la fenomenalidad, pero también su *hogar*, y por este motivo puede recibir el nombre de *carne*, la del cuerpo y la del mundo en continuidad. La *carne* es un «aquí» que jamás puede convertirse en «allí», un «aquí» absoluto más general aún que el del cuerpo, anterior al espacio objetivo o físico, y además pluriforme, pues la lejanía hacia la que puedo dirigirme en virtud de mi motricidad sigue siendo un «aquí» carnal, ya que se presenta en el campo existente en presente de mi acción posible y pertenece a la carne del mundo, que no es sino la prolongación de la del cuerpo, así como la de éste no es sino un doblamiento de la del mundo. La fenomenalidad es, en consecuencia, irreducible al concepto clásico de «representación»: la cosa queda siempre en parte retenida en la profundidad carnal; su sentido de cosa, su trascendencia es tal porque se halla a una distancia inalcanzable, pareja a la de la totalidad del mundo, que, sin embargo, siempre permanece como horizonte.

Una de las consecuencias de esta argumentación: que el fenómeno se da originariamente como estilo y como modulación, es abordada por Jacques Garelli en su estudio «Ver esto y ver según». Frente al modo de la «visión» que el autor llama «ver esto» —visión de un objeto determinado—, el del «ver según» señala una actitud al respecto del revelarse las cosas en general, en la medida en que no pueden ser descubiertas más que por relación a la estructura de ser que se hace efectiva por un cierto estilo intrasitivo de la visión, esto es, que no deja entender que ésta pueda ser determinada unívocamente por el objeto al que se dirige, sino que con ella se produce una aprehensión indirecta que ya no lo es de una suma de cualidades singulares y plenamente determinadas. En primer lugar, se trata de una crítica de la visión en sentido clásico, como modelo del representacionismo y de la conciencia idealista, de la *inspectio mentis* de signo cartesiano, que se efectúa como desde fuera del mundo, al margen de las perspectivas y de todas las condiciones de una mirada situada. En segundo término, supone que aquello que aparece como «esto» no es sino una particularidad aparente de algo que no se ve inmediatamente. Nos parece que de nuevo se quiere mostrar la dialéctica de lo visible y lo invisible, destacando ahora con especial énfasis el nivel de lo sensible como aquel en que tanto esa particularidad aparente como el fondo de sentido que la sostiene entran en funcionamiento y tienen su lugar original, pues con ello se señala la dimensión ontológica de la sensorialidad que conduce en Merleau-Ponty a la comprensión de la noción de *carne*.

Un intento en una línea interpretativa similar es el de Françoise Dastur, en su estudio titulado «Merleau-Ponty y el pensamiento del adentro». En él expone cómo el pensamiento

merleau-pontiano (a la luz de sus últimas obras) pretende aclarar la unidad originaria de lo que se ha venido llamando en la tradición filosófica «interior» y «exterior». Al modo de pensamiento resultante lo llama F. Dastur —no sin cierto grado de potencial equívoco— «pensamiento del adentro» (tomando así distancia con respecto a un artículo muy anterior de M. Foucault). Con esta expresión no quiere designar una opción tomada por la interioridad sin más de una subjetividad, sino caracterizar un proyecto filosófico atento a elaborar una forma de pensar que no oponga interioridad y exterioridad (tomando partido, finalmente, por una de ambas), el sujeto al objeto, etc., sino que se asiente en la no-exterioridad del vidente y de lo visible, de su implicación, «mezcla» y envolvimiento mutuo originarios, dada su comunidad de fondo en el Ser: la ontología de la *carne* lo es de un «Ser de indivisión», de promiscuidad, de invasión, de «Ser salvaje» o «bruto», de adherencia, copertenencia, entrelazo. Frente a la lejanía o la proximidad absolutas que representa el Ser entendido como positividad pura de la ontología del ser-para-sí y el ser-en-sí, el Ser que opone Merleau-Ponty se caracteriza por la «dehiscencia», por la imposibilidad de asirlo por completo, por su trascendencia, de tal manera que toda relación al Ser se haga desde el interior del mismo. Para el pensamiento objetivista la trascendencia de la cosa y del mundo es un enigma indescifrado, para este otro se trata más bien de esclarecer la estructura o la articulación por la que el Ser se desdobra y alterna constantemente en exterior e interior, en lo visible y lo invisible, que quedan afectados desde ese momento como abstracciones reflexivas de lo que es indivisible, sin que, no obstante, se confundan o constituyan univocidad. No se trata, efectivamente, de insinuar la fusión en el Ser, sino del único modo de resguardar su trascendencia. Su estructura de horizonte garantiza la forma que adopta el contacto originario: la *complicidad*, el abrazo mutuo de cuerpo y mundo, de vidente y visible, en la medida en que tal complicidad es previa a ambos, estando, no obstante, ya implicados. Proximidad y distancia en unidad. Unidad y una especie de co-incidencia *estructural* (en el sentido en que se dice de una *Gestalt*), pues representa la de un tipo de ser que es, a la vez, plural, polímorfo, pluridimensional, ya que no se halla encerrado en los límites de lo objetivo, de lo *en sí*. Es otro modo de rechazar la elección entre teorías reductoras y de superar la tensión clásica entre realismo e idealismo y sus respectivas aporías (como llevaba intentando Merleau-Ponty desde la época de su primera obra: *La estructura del comportamiento*).

Se puede ver igualmente cómo en la *carne* no hay un concepto antropológico, a partir del cual como problema sectorial (la corporalidad del hombre) se hubiese construido la ontología en su globalidad; todo lo contrario, la *carne* es una noción ontológica general, a partir de la cual se pueden discernir los asuntos sectoriales como los de cuerpo y alma, sujeto y mundo, etc. Aunque sí queda remarcado el carácter de modelo que posee el cuerpo humano, en la medida en que en él cabe observar más de cerca la reflexividad de la *carne* en el momento en que ésta se hace sensorialidad compartida por el que siente y lo sensible.

II

En otros dos estudios se analizan, a grandes rasgos, sendas temáticas que podríamos encuadrar dentro de los problemas de la historicidad en particular y de la temporalidad en general. En el que abre el libro, «Comunidad, sociedad e Historia en el último Merleau-Ponty», de Marc Richir, y en el que lo cierra, de Anne-Marie Roviello, titulado «Las desviaciones del sentido».

En este último se aborda el asunto de las *ideas*, trabajando siempre desde el supuesto fenomenológico siguiente: que las ideas se manifiestan al sujeto como las cosas en la percepción. Se trata de una crítica a la positivación de las ideas, a la forma de concebirlas exclusivamente según su contenido objetivo y su dimensión significativa lógico-objetiva. Pues toda idea, toda significación —y todo vocablo— posee (según la distinción merleau-pontiana) una «significación lógica» y un «valor expresivo», constituyendo éste su dimensión fenoménica, esto es, aquella por la que aparece y se hace visible. De ahí deriva, entonces, tanto su dificultad cuanto su riqueza: las ideas indican una forma concreta de entender el mundo, y se abren al mismo tiempo a una infinidad de posibilidades significativas; pero disponen idénticamente el suelo de todo virtual malentendido y de toda manipulación. Y es precisamente el valor expresivo de la idea lo que la dota de la relevancia vital que hace que tenga sentido para el sujeto o, mejor, es su sentido.

Ahora bien, las ideas no se nos presentan aisladas en sí mismas; las aprehendemos lateralmente, mezcladas con otros contenidos significativos, en un campo o una constelación global signifiante que sostiene su sentido concreto. Desde este *gestaltismo* de las ideas se argumenta que, al igual que ocurre con la percepción, en el caso de las ideas hay una aprehensión de una figura sobre un fondo, de tal manera que es la distancia que los separa lo que hace visible la figura; pero el sentido permanece siempre *distorsionado* entre ambos extremos y esta distorsión corre pareja a la variación del «medio» en que se halla, inscribiéndose en una intención global y, por ello, en continuo movimiento, sin que pueda alcanzar jamás la adecuación perfecta con la significación meramente conceptual u objetiva, que es sólo su límite. Así, toda significación concentra un cierto devenir de la verdad y, en consecuencia, la temporalidad es una dimensión originaria del sentido.

Por otro lado, M. Richir estudia en su artículo los escasos textos (algunas notas de trabajo publicadas tras el texto existente de *Lo visible y lo invisible*) acerca del tema de la *comunidad* (bajo la expresión de Richir de «comunidad fenomenológica») a partir del problema de la intersubjetividad. El tema de fondo es la idea de una historicidad en lo que se podría llamar una «sedimentación (del sentido) de segundo grado» o sedimentación existencial, frente a la cultura de las objetivaciones entre las que se encuentra el lenguaje, y la manera en que ambas se relacionan o, mejor, se envuelven. Planteadas así las cosas, se puede observar cómo Merleau-Ponty parte de una posición que se encuentra más allá del encuentro dual entre el yo y «el otro», ya que la sedimentación cultural en la que se puede asentar la relación social se revela como la parte visible, y por cierto más pequeña, de todo el movimiento del sentido, que reposa igualmente en la sedimentación existencial.

La palabra (*parole*), entonces, aparece como la manera comunitaria de hacer entrar

en funcionamiento la capacidad de sustitución de los sentidos entre las estructuras invisibles de los ya sedimentados. Se trata del juego entre un *logos* proferido y un *logosa* mudo que es fuente de aquél y lugar de otras posibles sedimentaciones. A la vez, «el otro» se nos muestra como el lugar de la revelación de nuestra propia encarnación, en la medida en que ambos somos corporales, y ninguno bajo la categoría de lo objetivo. La invasión mutua, el entrecruzamiento que acontece porque la superficie de unión y separación simultánea es la *carne*, se convierte en temporalización intersubjetiva de la presencia.

Merleau-Ponty es criticado por un cierto subjetualismo de las intencionalidades operantes en la comunidad. Pero el problema estudiado deviene finalmente en el de la separación conceptual de los dos tipos de sedimentaciones y en la validez del sentido comunitario como sentido intersubjetivo fundamental.

III

Los otros tres estudios que se recogen en el libro que es objeto de estos comentarios están dedicados a las relaciones entre lo esencial del pensamiento de Merleau-Ponty y el arte. Eliane Escoubas compara la cuestión de la obra de arte en el filósofo francés y en Heidegger, Michel Haar se dedica a la conexión entre pintura, percepción y afectividad, y Edouard Pontremoli relata el encuentro de Merleau-Ponty y el novelista Claude Simon en 1960, en el que aquél mostró su afinidad por la novela experimental de éste, *La Route des Flandres*, cuya técnica narrativa particular representaba una explicación literaria del estilo de pensamiento y de los temas del primero en sus últimas obras.

En el artículo de E. Escoubas se asiste a una rigurosa reconstrucción del trasfondo ontológico de los desarrollos merleau-pontianos y heideggerianos en torno a la obra de arte. Precisamente es este trasfondo lo que no ve, sin embargo, M. Haar, cuando critica la concepción de la pintura que aparece en *El ojo y el espíritu*, un breve ensayo que Merleau-Ponty escribió a mediados de 1960, cuando estaba inmerso en el proyecto de lo que luego ha sido *Lo visible y lo invisible*; pues, en efecto, es un error pensar que ese ensayo está realmente dedicado a la comprensión de la pintura (lo cual no niega que también sea verdad que Merleau-Ponty tuviera un estrecho juicio en relación con ciertas condiciones de la pintura en general). *El ojo y el espíritu* es un escrito fundamentalmente acerca de la visión y la visibilidad como modelo del percibir, acerca del cuerpo, de la *carne* y del espacio, y es una crítica de representacionismo clásico y de Descartes.

En la comparación de E. Escoubas, se observa cómo los puntos de partida son diferentes: el *cuerpo* como ingrediente fundamental que aporta el pintor (en este caso) en su labor creativa, en Merleau-Ponty, y el carácter de *cosa* que posee toda obra de arte, es decir, su presencia (*Vorhandenheit*), en Heidegger. En el fondo, se trata de dos modos diversos de comprender la esencia íntima de la realidad, a partir, en el primer caso, de lo sensible o el sentir y, en el segundo, del producto. Es, por tanto, la diferencia entre dos maneras de concebir el modo general de la presencia: *aísthesis* y *tékhnē*. No obstante, ambas teorías avanzan en la medida en que reelaboran estos dos conceptos, y de tal manera que puede advertirse una cierta convergencia del punto de mira de ambos

filósofos, así como una correlación entre la *carne* (*logos* del mundo sensible) y el cuerpo, de una parte, y el *fenómeno* y la cosa, de la otra, perteneciendo *carne* y *fenómeno* al orden del *aparecer* bajo una noción de verdad muy cercana.

Ahora bien, la diferencia inicial permanece: como privilegio de la *estética* en Merleau-Ponty y de la *técnica* en Heidegger. En el primer caso, el cuerpo es lo que aporta el artista, lo que indica una implicación, un nivel y una dimensión comunes entre la *estética del sentir* y la *estética del arte*. El sentido impregna al cuerpo y a la obra de arte de igual forma porque ambos son *expresión*. Existe, por tanto, una continuidad (no identidad) de sentido (del sentido implícito, no necesariamente del objetivado) entre vida perceptiva y arte. Por su lado, Heidegger retorna al sentido griego de «técnica»: no se trata de su significación instrumental, sino de un modo de la *poíesis*, que no quiere indicar otra cosa que «revelar» (frente a «fabricar»): *alétheia*; mientras, la *estética* no existe para él más que en el sentido del objeto (como la *técnica* en sentido moderno), con lo que queda vaciada del sentido que Merleau-Ponty quería darle. Ambos se encuentran, sin embargo, en los dos extremos del concepto de arte, pues Merleau-Ponty retira el sentido del arte de la obra y Heidegger opera su des-sensibilización.

En definitiva, con esto y todo lo dicho anteriormente es posible advertir en la obra de Merleau-Ponty un pensamiento hondo e interesante en numerosas facetas, y que hoy sigue aportando problemas, planteamientos y su visión crítica.

Ricardo ACEBES JIMÉNEZ

RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., y VILLAR, G. (eds.): *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la «Crítica del Juicio» de Kant*, Anthropos, Barcelona; Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, 1992, 301 páginas.

Con motivo del bicentenario de la *Crítica del Juicio* de Kant, tuvo lugar en Madrid, entre los días 7 y 10 de mayo de 1990, un Simposio sobre dicha obra. Hoy llega hasta nosotros una selección de las actas de este Simposio que, aunque recoge sólo once de las veinticuatro ponencias presentadas, basta para plasmar la enorme variedad de cuestiones que puede suscitar la genial obra de Kant. Tan es así que sólo es posible agrupar algunas de las ponencias —lo que acaso debería haber sido tarea de los editores— en torno a temas centrales comunes, y ello en perjuicio de la diversidad de enfoques y asuntos varios que aparejan.

En un primer grupo de artículos nos atreveríamos a reunir los de Gómez Caffarena, Martínez Marzoa, Duque y Pérez Quintana, respecto del tema del dualismo entre sensibilidad y entendimiento, entre naturaleza y libertad, y respecto del intento de superación del mismo que Kant aborda en la *Crítica del Juicio*.

Con brevedad y agudeza, J. Gómez Caffarena pasa revista en su artículo «La *Crítica del Juicio* a sólo dos años de la *Crítica de la razón práctica*» a los principales motivos que pudieron conducir a la complicada génesis de la *Crítica del Juicio*. Gómez Caffarena