

MARIO TEODORO RAMÍREZ (Coord.), *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona: Anthropos, 2012, 574 pp.

José Antonio Ramos González

El libro que se presenta es el resultado de las colaboraciones de los distintos ponentes que participaron en el Coloquio Internacional «Merleau-Ponty viviente», convocado por el Instituto de Investigaciones Filosóficas «Luis Villoro» y la Facultad de Filosofía «Samuel Ramos» de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo con motivo del centenario del nacimiento del pensador francés (1908-1961).

La obra va precedida de un prólogo de Mario Teodoro Ramírez (coordinador del libro) y las distintas aportaciones de los eminentes estudiosos de Merleau-Ponty se estructuran en el texto en cuatro apartados: Merleau-Ponty en México (I), Filosofía y fenomenología (II), Merleau-Ponty, filósofo de la cultura (III) y Subjetividad, arte y naturaleza (IV).

Cada uno de los estudios que componen el texto manifiestan que el cuerpo de la obra y del pensamiento de Maurice Merleau-Ponty siguen vivos entre nosotros y que sus movimientos siguen impulsando el quehacer filosófico.

A la vista de la profundidad de cada uno de los estudios que se presentan, así como del espesor de la obra en su conjunto, a continuación se intenta mostrar los perfiles principales de cada una de las aportaciones.

I. Merleau-Ponty en México

Emmanuel De Saint Aubert, «Superposición y deseo. La conferencia de México sobre *El otro*»

Estudia la relevancia que tiene la conferencia sobre *El otro* en la elaboración del escenario anti-sartreano de Merleau-Ponty. En el contexto los inéditos de finales 1940, esa conferencia fragua la noción de «carne» que socava la antro-

pología y ontología de Sartre: Merleau-Ponty se opone al análisis sartreano del deseo, entendido como fracaso, y de la carne como «pura pasividad».

Anticipando los grandes textos de 1950-1951 y mostrando la continuidad del pensamiento de Merleau-Ponty, las notas de esa conferencia indican: por un lado, el punto de encuentro entre el legado del estudio de la percepción, del apogeo del período existencialista, con el nacimiento del polo de la expresión; por otro, la convergencia de los tres fenómenos (deseo, superposición y expresión), que subrayan que la situación común yo-otro es una comunidad designada por «carne». En este sentido, De Saint Aubert afirma que la Conferencia de México inicia la línea que dará lugar, en «El hombre y la adversidad», al primer manifiesto sobre la carne, línea que se resume en la generalización de la noción freudiana de sexualidad.

Emmanuel Ferreira, «Merleau-Ponty: Filósofo de la alteridad»

Se aproxima al concepto de «alteridad» en la filosofía de Merleau-Ponty para mostrar los movimientos de su dialéctica. El autor considera que la relación entre el pensamiento humano y la contingencia del mundo se expresa en la filosofía de Merleau-Ponty en una dialéctica quiasmática. A la vista de esa filosofía del «quiasmo», más que explicar *qué es* la alteridad, se trata de mostrar sus movimientos. En ese sentido, se realiza una clasificación de los modos, los registros y los movimientos de la alteridad, acompañada por uno fundamental: la dialéctica entre el pensamiento humano y la contingencia del mundo que muestra el lugar de reunión para hablar de la alteridad. El autor sostiene que el movimiento esencial de la alteridad, en la filosofía de Merleau-Ponty, es el que hace que *pensamiento* y *contingencia* se encuentren y compenetren, originando un sentido investido de sin-sentido, una «*significación radical y alterativa*», que surge en el «enlace carnal» con un pensamiento que no se abstrae, sino que se «dis-trae» o esparce en las cosas percibidas para captar «escenas vivientes». Esta «significación viviente» o «vivificación significativa» forma parte del lenguaje hablante que expresa nuestro contacto con el mundo. Por tanto, la alteridad se entrelaza con la intencionalidad del mundo, con los otros y con las cosas del campo de la percepción. La revalorización de la «alteridad encarnada» es considerada por el autor como la columna vertebral del problema del otro en Merleau-Ponty: más allá de una antropología o de una ontología, el pensamiento de Merleau-Ponty se dialectiza entre el ser en el mundo y el ser del hombre encarnado, construyendo una ontología indirecta y una antropología desbordada, es decir, una dialéctica que no es ni totalmente una lógica racional ni un movimiento de alteridad del mundo.

Jaime Vieyra, «La ambigüedad de la condición humana (La lectura de Merleau-Ponty por el joven Emilio Uranga)»

Ofrece la lectura que Emilio Uranga hace de la obra del Merleau-Ponty. Esa lectura consiste en una interpretación pragmática cuyo objetivo es la caracterización de los aspectos esenciales de la experiencia vital «de lo mexicano». Entre otras aportaciones, contingencia y ambigüedad son las determinaciones existenciales más importantes que Uranga recogió de Merleau-Ponty: subrayando el carácter de tránsito presente en ellas, Uranga afirma que el ser humano se encuentra siempre «nepantla», es decir, oscilante en medio de instancias diversas.

Carlos Axel Flores Valdovinos, «Intercorporeidad viviente en Merleau-Ponty: el mestizaje como experiencia *bio-fenomenológica*»

A través de una descripción fenomenológica de la intercorporeidad viviente, el autor se propone revalorizar el mestizaje desde su sustrato primordial, a saber, como experiencia *bio-fenomenológica* de la carne sensible. Aceptando la hermenéutica analógica para tratar el tema de la interculturalidad y el mestizaje, que la unidad de la especie humana es biofenomenológica y que el mestizaje se encuentra en el tejido de las cosas carnales, el autor ofrece una lectura de Merleau-Ponty desde una perspectiva mestiza, revalorizándola como un quiasmo ontológico entre la identidad y la diferencia. Se trata de la rehabilitación sensible del mestizaje como intercorporeidad viviente, es decir, en la interrelación que cada sujeto encarnado expresa hacia los demás: las diferentes culturas tienen en común ser una corporalidad viviente, es decir, seres que se mezclan entre sí formando una multiplicidad mestiza. La encarnación mestiza se enraíza en la intersubjetividad como intercarnalidad. Mestizaje y carne se entrecruzan en una multiplicidad sensible.

II. filosofía y fenomenología

Mauro Carbone, «Las ideas sensibles, entre vida y filosofía»

A la vista de la mutación en las relaciones entre el hombre y el ser, que atestiguan tanto la pintura como las ciencias del siglo XX, el pensamiento del último Merleau-Ponty se plantea si la filosofía occidental podrá expresar esa mutación. Si así fuera, ¿podríamos seguir hablando de filosofía tal y como lo hemos hecho hasta ahora?

Partiendo de una teoría no platónica de las ideas, que Merleau-Ponty encuentra en Proust, Carbone trata de ver qué consecuencias se obtienen de esa teoría de la ideación indisociable de las relaciones entre actividad y pasividad. Ver la ideación como *puesta en resonancia recíproca* o advenimiento *simultáneo* de la idea y de nuestro ser «hueco», como encuentro que recorre el tejido que el fenomenólogo francés llamó «carne», mueve a pensar que idea y hueco «conacen» en una indistinción de actividad y pasividad.

Para expresar esa mutación y mostrar una nueva relación con el ser hay que renunciar a la noción de sujeto y a la concepción de la filosofía como posesión intelectual; asimismo, es preciso rechazar todos los dualismos metafísicos, que pueden resumirse en la dualidad visible-invisible: la filosofía no está por encima de la vida.

Roberto J. Walton, «Sentido de la construcción en la fenomenología de Merleau-Ponty»

El objeto de estudio de este trabajo es el alcance y los límites del sentido de la fenomenología constructiva en la elaboración de la tesis presente en la *Fenomenología de la percepción*: que la filosofía como el arte es la realización de una verdad. En relación con la fenomenología constructiva, se examinan tanto la fundación del ser (que remite al enfoque sobre lo no dado) como la interpelación (que se atiende a las motivaciones de lo dado): a lo largo de este examen, se hace especial referencia al problema de la instauración de nuevos órdenes, así como a la primacía de la responsabilidad sobre la intencionalidad en B. Waldenfels. Tras una breve visión de conjunto de la interpretación del método fenomenológico (según Husserl, Fink, Merleau-Ponty y Waldenfels), el trabajo concluye mostrando la limitación que la tesis de la contingencia de los órdenes encuentra en el «Prólogo» de la *Fenomenología de la percepción*: limitación que supondría tanto la constancia de determinadas interpelaciones como el retorno a la fenomenología regresiva que presupone un mundo predado que debe ser descubierto.

Emmanuel Alloa, «La carne, diacrítico encarnado»

Según Alloa, la noción merleau-pontiana de carne ha dado lugar a malentendidos que, a pesar de sus diferencias, se basan en el mismo supuesto: pensar la carne a partir del cuerpo. Aun aceptando la demostración sobre el carácter sartreano de la carne, Alloa considera que incluso en el paciente trabajo de De Saint Aubert la carne es pensada a partir del cuerpo.

Pensar la reversibilidad de la carne del cuerpo y de la carne del mundo, sin derivar la segunda de la primera, requiere desligar de modo radical el cuerpo de la carne y tomar en cuenta el giro expresivo que de 1945 a 1951 adopta el pensamiento de Merleau-Ponty, giro que es condición para que, a finales de los cincuenta, tenga lugar el giro ontológico: el desvío de la fenomenología del cuerpo vivido y su acercamiento al acontecimiento expresivo es lo que hace que el pensamiento de Merleau-Ponty derive hacia una ontología de la carne.

Merleau-Ponty descubre en el *Curso de lingüística general* la figura de lo diacrítico que le brinda el concepto para «carne»: diacrítico es el emblema de un pensamiento de la carne como elementalidad. La carne como diacrítico sería una de las figuras más fecundas para pensar una filosofía de la individuación continua, fiel a la expresión de Merleau-Ponty, según la cual la filosofía ha de acompañar el origen que estalla.

Luis Álvarez Falcón, «La sombra de la subjetividad: el horizonte de la aparición y la génesis del sentido»

El objetivo del trabajo consiste en mostrar cómo, a pesar de las insuficiencias de sus presupuestos, se puede intuir en el pensamiento de Merleau-Ponty lo que hubiera sido una de las aproximaciones más rigurosas a la *estética trascendental* planteada por Husserl; estética que, según el autor, debería ser el objetivo fundamental que han de perseguir las consideraciones fenomenológicas actuales en torno a la interrogación filosófica sobre la génesis del sentido.

Algunos textos de Merleau-Ponty, en especial *El ojo y el espíritu*, muestran los límites y la «sombra» de la fenomenología de la constitución, acercándonos a esa zona de pasividad originaria por la que asoma el embrión de la promesa husserliana de la *estética trascendental*. A pesar de que su pensamiento muestra la necesidad de articular la percepción, imagen y fantasía, el privilegio teórico concedido a la percepción oscurece la noción de *phantasia* en la obra de Merleau-Ponty: la *phantasia* escapa al monopolio de la percepción e inaugura un nuevo territorio, una «zona muda», a la que se accede por destellos, de modo alternante y oscilante.

Pierre Cassou-Nogués, «Merleau-Ponty, Whitehead y Russell sobre la monadología y el problema de los particulares»

En este trabajo, el autor se plantea dos problemas: el de la monadología y el de los universales y particulares. Respecto de este último, la comparación entre los tres autores que se nombran en el título del trabajo permitirá regresar sobre algunos puntos del análisis de Carbone acerca del estatuto de las «ideas generales» y la oposición entre la perspectiva del platonismo y la de Merleau-Ponty.

Respecto del primer problema, a pesar de la prudencia con la que se ha de considerar el término «monadología» y a sabiendas de que ninguna de las tres «monadologías» son leibnizianas, el autor indica que los tres filósofos (Russell, Whitehead y Merleau-Ponty) utilizan el término y que su concepción guarda cierta analogía con Leibniz.

La comparación de los tres filósofos en lo referente al problema de los universales y de los particulares muestra que mientras Whitehead, por pensar la diferencia desde el punto de vista de la igualdad, permanece en la línea del platonismo, Merleau-Ponty hace de la diferencia un hecho insuperable de la experiencia y, en este sentido, parece anticipar la inversión del platonismo que efectuara Deleuze en *Différence et répétition*.

La diferencia fundamental entre las «monadologías» de Merleau-Ponty, Russell y Whitehead reside en la intersección de las perspectivas de sujetos diferentes entre ellas mismas y con la realidad. El objetivo del autor era demostrar que, a diferencia de Russell y Whitehead, que piensan la singularidad en términos universales, en la ontología de Merleau-Ponty la singularidad no se concibe en términos universales, sino como un efecto de la diferenciación de los visibles en la «carne del mundo».

Lester Embree, «Los objetos dentro del cuerpo según los papeles de Dorion Cairns»

Los papeles de Dorion Cairns, de quien A. Gurwitsch dijo que estaba llamado a ser «el futuro de la fenomenología del Nuevo Mundo», ofrecen referencias tanto a objetos físicos percibidos fuera del cuerpo como a un comentario sobre Merleau-Ponty en relación con los objetos percibidos dentro del cuerpo y con los *sensa* que incluyen. Este percibir de objetos intracorporales, ignorados por Husserl, permite descubrir la contribución ambivalente de Merleau-Ponty a este respecto. Embree propone la realización de un estudio comparativo de los dos fenomenólogos (D. Cairns y M. Merleau-Ponty).

Eduardo González Di Pierro, «Apuntes preliminares para una fenomenología del cuerpo en Edith Stein y Maurice Merleau-Ponty»

A pesar de la distancia entre ambos pensadores y de la diferente consideración que cada uno de ellos hace de la trascendencia, el autor trata de mostrar las coincidencias entre E. Stein y M. Merleau-Ponty como exponentes de la «fenomenología del cuerpo». En este sentido, se subraya la originalidad de la «fenomenología de la expresión» de Stein, no muy distinta a la que emprenderá el pensador francés, y se hace precursora a la pensadora de Breslau de la «fenomenología de la percepción» que después profundizará Merleau-Ponty, aunque este parece desconocer los desarrollos de Stein.

III. Merleau-Ponty, filósofo de la cultura

Josep Maria Bech, «Merleau-Ponty como filósofo de la cultura, la sociedad y la historia»

Bech nos recuerda que el propio Merleau-Ponty intentó entender a fondo el planteamiento ontológico del que se nutría su persistente preocupación por la historia y, en este sentido, puede decirse que su «ontología de la carne» equivale a una «ontología de la historicidad trascendental»

Muestra la relación aporética que se da en el pensamiento de Merleau-Ponty entre su ontología general y su ontología sociocultural: el relacionismo, reversibilismo y reciprocidad de la ontología general merleaupontiana parece revocar su ontología sociocultural, ya que, si todo es relacional, las relaciones sociales son una ilusión. La solución de esa aporía requiere una investigación del pensamiento social e histórico de Merleau-Ponty en la que se ponga de manifiesto el auténtico significado del término «invisible». Además, la indagación de Bech acerca del significado del «invisible» permite dar sentido a una de las afirmaciones crípticas del fenomenólogo francés en la que se afirma que «existe una verdad del sociologismo».

El autor concluye que el «invisible» resuelve la problemática planteada, que asegura la existencia de un universo social en el seno de una ontología reversibilista no dualista, pero al precio de aceptar el hiperculturalismo: a la cultura le corresponde la última palabra en lo relativo a la sociedad.

Graciela Ralón De Walton, «El campo de la cultura: simbolismo y verdad a hacer»

Esta elucidación del mundo de la cultura pone en relación: percepción, lenguaje e historia o «verdad a hacer». Hay historia si hay percepción histórica. Se presenta la percepción histórica como la articulación de un campo perceptivo que, al igual que la percepción, es descrito como «sistema diacrítico, relativo y opositivo».

Dado que la teoría de la expresión se vuelve reflexión sobre el sentido histórico, se muestra la interpretación de la historia en términos de simbolismo. En Weber, Merleau-Ponty encuentra la fenomenología de las elecciones históricas que descubre como matrices simbólicas, elecciones que el fenomenólogo francés ampliara para cerrar la brecha que Weber abre entre saber y práctica. Con Lukács, Merleau-Ponty descubre que las elecciones pasan por las instituciones.

Más allá de los hombres y de las cosas, Merleau-Ponty habla de un intermundo, «historia o verdad por hacer», intermundo desde el que critica a Sartre, pues este, llevado por la espontaneidad de la conciencia, propone una acción pura desligada del espesor del tejido sensible e histórico.

José María Muñoz Terrón, «Corporalidad y filosofía de la cultura desde Merleau-Ponty (Una reflexión al hilo del pudor)»

De acuerdo con la exigencia de una ontología indirecta, para probar la universalidad de la corporalidad y de la cultura se analiza un fenómeno cultural concreto: el pudor y otras formas de vergüenza del cuerpo propio. A la vista de los elementos aportados por diferentes disciplinas, siguiendo el hilo conductor de la universalidad corporal y cultural, entendida como comunicación de una cultura constituida con otras, a través de una región salvaje de la que han nacido, el autor muestra cómo una fenomenología de la corporalidad se ha de prolongar en una ontología de la carne y cómo una ontología indirecta ha de pasar por las ciencias sociales y empíricas («habrá autonomía de la filosofía después del saber positivo, no antes»), de modo que en la «vuelta a las cosas mismas» sea el ser de las cosas el que hable y no nosotros los que hablemos del ser.

Se trata de una universalidad práctica (universalidad lateral) que da cuenta de las diferentes concepciones del pudor en las diferentes culturas por referencia a ese ser bruto (intercorporalidad de base del cuerpo) por el que se comunican

y se entienden en un lenguaje tácito e inconsciente los cuerpos y las culturas y con el que se ha de medir la adecuación de todas y cada una de las expresiones culturales particulares: la genuina universalidad es la reflexión que se hace desde la corporalidad encarnada en el mundo.

Rubí de María Gómez Campos, «Fenomenología y política en Merleau-Ponty (De la política como justificación de lo inmoral)

Partiendo de la «política como justificación de lo inmoral», a través de la relación de los enfoques políticos de H. Arendt y de Merleau Ponty, se define fenomenológicamente la política. El presente trabajo se centra sobre las ideas que acerca del poder, y en particular sobre el pensamiento de Maquiavelo, sostienen H. Arendt y Merleau Ponty. Aun compartiendo la definición de la política como relación con los otros, Arendt comprende el pensamiento de Maquiavelo desde un punto de vista teórico, mientras que Merleau-Ponty juzga que lo decisivo es su sentido práctico.

Esteban García, «Merleau-Ponty en la reflexión contemporánea acerca de las políticas normativas (G. Canguilhem, S. de Beauvoir, M. Foucault, P. Bourdieu, J. Butler).»

Más allá de las críticas posestructuralistas y deconstruccionistas que han concebido el pensamiento de Merleau-Ponty como una filosofía de la conciencia de la que el cuerpo sería un apéndice, el autor afirma que la experiencia corporal recorre y da coherencia dinámica a toda la obra de Merleau Ponty. Desde esta perspectiva, plantea un diálogo, como «filósofos del cuerpo», entre el fenomenólogo francés y los autores que aparecen en el título. A pesar de las diferencias entre ellos, se trata de descubrir en el pensamiento de Merleau Ponty las nociones que han abierto esos desarrollos contemporáneos o que enlazan con ellos.

Nicoló Seggiaro, «A-filosofía y cristianismo no religioso: Merleau-Ponty, Bonhoeffer y la posibilidad de una filosofía cristiana»

Se subrayan algunas consonancias entre el pensamiento de Merleau-Ponty y el de D. Bonhoeffer: ambos autores expresan la necesidad de tomar conciencia del estado de crisis en el que se encuentran sus respectivas disciplinas (filosofía, religión); la relación con el mundo la conciben como una trascendencia *difusa* en la inmanencia, concepción que ambos han tomado de las disciplinas artísticas (de la pintura en Merleau-Ponty, de la música en Bonhoeffer); pero, sobre todo,

hay en el discurso de Bonhoeffer dos elementos fundamentales que se han de abandonar para llegar a un cristianismo no religioso: metafísica e interioridad, abandono que está presente en el pensamiento de Merleau-Ponty.

M.^a Carmen López Sáenz, «Rehabilitación de la memoria en la concepción del tiempo de Merleau-Ponty»

La memoria, que surge de la vivencia corporal del espacio y del tiempo, permite, a la vez, «comprender» el tiempo impuramente carnal, entendido como algo vivido de lo que no somos artífices. Como ocurre entre memoria y olvido, todo saber del tiempo se da en una dialéctica sin síntesis que es la temporalización: el tiempo escapa a la comprensión o constitución, pero es oro, no químicamente puro, sino acompañado por la ganga en la que se inscribe y, por eso, exige el trabajo de quien escribe.

Para mostrar esa dialéctica sin síntesis entre la corporalidad de la memoria y el tiempo impuramente carnal, la autora muestra cómo en los cursos posteriores, así como en las últimas notas de trabajo de Merleau-Ponty, se revaloriza el esquema corporal (sustituyendo a la conciencia perceptiva) y se ontologiza la intencionalidad latente, de modo que el cuerpo deja de ser lo originario: ahora, lo originario será ese flujo intencional que esquematiza el torbellino en que se mueve la carne. Por no haber captado este «torbellino» de nuestra temporalización-espacialización, por haber considerado superficialmente nuestro campo de presencia, como conciencia inmanente, la concepción de Husserl no puede dar cuenta de la simultaneidad del pasado y del presente.

En el desarrollo del trabajo se describen los desplazamientos que opera la concepción del tiempo de Merleau-Ponty respecto de Husserl, Bergson y Proust: el esquema corporal y la intencionalidad operante permiten al fenomenólogo francés interpretar la conciencia interna del tiempo como *écart* del campo de presencia desde el que espacializamos y temporalizamos. A pesar de que sus concepciones del tiempo estén ligadas a la memoria, la espacialización del tiempo y la temporalización del espacio distancian a Merleau-Ponty y a Proust de la concepción del tiempo de Bergson entendida como «duración». No obstante, se debe reconocer a Bergson tanto su noción de profundidad como la imagen de la pirámide: Merleau-Ponty habla de un pasado-puro, como profundidad, que se va posando como una pirámide de simultaneidad.

Mario Teodoro Ramírez, «Intencionalidad y virtualidad»

El autor propone que la intencionalidad es la clave para entender las diferencias entre los proyectos filosóficos de Husserl y Merleau-Ponty. El vínculo entre intencionalidad y «virtualidad» es el medio por el cual este generaliza la intencionalidad operante. A pesar de que ese vínculo no está explícitamente desarrollado, puede hablarse de una filosofía de lo «virtual»: el descubrimiento de la dimensión virtual de la experiencia y el mundo percibido es probablemente el rasgo más original de la fenomenología de Merleau-Ponty.

Al hilo de ese lazo entre intencionalidad y virtualidad, se reflexiona sobre algunos aspectos de la cultura contemporánea: la realidad virtual inherente al uso de las nuevas tecnologías. Ante este nuevo orden virtual, el autor se pregunta si la fenomenología podría ayudar a pensar la emergencia de esa nueva figura casi incorpórea de la subjetividad.

IV. Subjetividad, arte, naturaleza

Alejandra Bertucci, «Acerca de las relaciones entre arte y realidad»

La autora compara los caminos de P. Ricoeur y M. Merleau-Ponty mediante la oposición entre literatura y pintura para mostrar el alcance ontológico de ambas posturas. Como reacción frente a la concepción moderna que reducía el arte al placer del sujeto ante lo sensible, la tradición hermenéutica abandona esta dimensión. En el proyecto filosófico de Ricoeur, heredero de esta tradición, se da un debilitamiento de la dimensión referencial u ontológica del lenguaje que contrasta con el pensamiento del fenomenólogo francés: el «cuerpo propio» será la clave para defender el carácter veritativo del arte que propone la hermenéutica sin abandonar la dimensión sensible.

Para mostrar el privilegio que Merleau-Ponty concede a la pintura sobre la literatura, la autora hace un análisis de tres textos, correspondientes a cada uno de los períodos del pensamiento de Merleau-Ponty: «La duda de Cézanne» (período de la *Fenomenología de la percepción*), «El lenguaje indirecto y las voces del silencio» (período medio) y *El ojo y el espíritu* (período de la ontología). A través de ellos muestra cómo Merleau-Ponty resuelve la ambigüedad entre manifestación y creación, defendiendo un entrelazamiento entre lo visible y lo que ve, que rompe con los dualismos típicos de la tradición occidental: visión y movimiento, actividad-pasividad, receptividad y espontaneidad. Frente a Ricoeur, no hay

debilitamiento ontológico, sino un proceso de desobjetivización y ontologización que tiene que ver con el reemplazo de la noción de «cuerpo» por la de «carne».

La autora afirma que el abandono de la teoría del símbolo en Ricoeur se debe a que las fronteras entre las cosas y nosotros se esfuman. Lo más valioso del esfuerzo de Merleau-Ponty es que ve la expresión como traducción del esquema carnal y una creación nueva: «el ser es lo que exige de nosotros creación para que tengamos experiencia de él».

Noémi Parant, «Merleau-Ponty o la experiencia corporal como hilo conductor de la relación entre fenomenología y literatura»

Tomando como hilo conductor el fenómeno de la corporeidad, este trabajo muestra las relaciones entre fenomenología y literatura. A partir de la fenomenología del cuerpo, se abre la posibilidad de desembocar en el lenguaje literario, de modo que puede hablarse de una complicidad entre lo fenomenológico y lo literario en la obra de Merleau-Ponty. No se trata de transformar la filosofía en literatura, sino de hacerlas dialogar como dos voces de una misma melodía, respetando sus diferentes tonos. Ambas están entremezcladas con el cuerpo, ya que este es el centinela silencioso que se encuentra bajo las palabras.

Antonio Firenze, «Hombre y animal: el problema antropológico de Heidegger a Merleau-Ponty»

Superando el planteamiento de Heidegger, que comparte el presupuesto metafísico de la antropología occidental (la dignidad del hombre se basa en la afirmación de la irracionalidad animal), el autor se propone aclarar con Merleau-Ponty lo *impensado* del problema antropológico y la *diferencia* entre hombre y animal. Se trata de dar cuenta de la especificidad de lo humano en su vínculo con la vida animal, cuyo sentido profundo es repensar la vida como tendencia natural a la autoaparición y al reconocimiento intra-ontológico de una proximidad que recorre sin solución de continuidad toda la variedad de seres vivientes.

Con ese propósito se analizan *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (curso de Heidegger de 1929-1930) y «El concepto de naturaleza» de Merleau-Ponty (*La nature*, Curso Collège de France, 1958). Del análisis del texto de Heidegger se desprende que, basándose en la escisión entre vida y existencia (*Bios* y *Logos*), piensa al hombre como ser-para-la-muerte bajo el modelo escatológico del

moriturissimus y, por tanto, afirma un *humanismo absoluto* con mayor radicalidad que la tradición metafísica.

Afirmando una interioridad entrelazada miméticamente con el medio y una *interanimalidad* o receptividad perceptivo-corpórea entre los animales, Merleau-Ponty concibe a estos últimos como seres abiertos al mundo y a la alteridad. Lo que mueve el ser de la vida animal y humana es la finalidad propia de la dimensión corpórea-perceptiva: la familiaridad corpóreo-perceptiva entre hombre y animal se pensará sobre la base de esa *teleología* intrínseca a la vida, como tendencia ontológica del ser viviente a «ser percibido». La visibilidad de la forma exterior, que *ser es aparecer*, es la dimensión ontológica originaria que hace pensable la apertura del ser a la vida.

Mariana Larison, «La tradición filosófica de la nueva ontología (La lectura merleau-pontiana de Schelling en los cursos sobre la naturaleza)»

Más que el seguimiento de un texto, la lectura de Schelling que hace Merleau-Ponty es una «experiencia» que arroja luz sobre el proyecto filosófico del fenomenólogo francés. Basándose en *La Nature* (Curso Collège de France de 1956-1957), la autora muestra la profunda admiración de Merleau-Ponty por dos aspectos de la filosofía schellinguiana: la idea de la naturaleza como principio oscuro y su concepción de la filosofía como «vidente».

La ambición de Schelling por recuperar esa indivisión originaria de la naturaleza, explicitada y rota por la reflexión, así como la dialéctica de la intuición y la reflexión abrirán los ojos a Merleau-Ponty para descubrir la naturaleza en nuestra experiencia perceptiva. En este sentido, los temas que se encuentran en la última filosofía de Merleau-Ponty han de entenderse a partir de la «experiencia» de la lectura de Schelling y, por tanto, puede decirse que Schelling es el primero en ofrecer respuestas a los problemas tratados por *Lo visible y lo invisible*.

Alicia Pochelú, «Merleau-Ponty y la presencia del sentido en la conciencia infantil»

A partir de los Cursos de la Sorbona (1949-1952), la reflexión sobre la conciencia infantil anuncia una nueva ontología en la que es decisiva la idea de «institución».

Desde un análisis del lugar de la percepción y la experiencia de la comunicación como aspectos más relevantes de la conciencia del niño, estableciendo una analogía entre el dibujo y el lenguaje, la autora concluye que a partir del cuerpo, sin operación constitutiva, el niño accede al mundo y encuentra sentido y que en las experiencias infantiles prevalece el medio (la expresividad adhiere a las cosas mismas). Estas conclusiones preanuncian la ontología de Merleau-Ponty en la que duplicidad significativa de la «institución» permite comprender tanto la relación de no-coincidencia entre instituyente-instituido como la conversión del tiempo en arquetipo.

Javier Camargo, «La felicidad en el mundo una aproximación desde el pensamiento de Merleau-Ponty»

A partir de la *Fenomenología de la percepción* (capítulo dedicado al *Cogito*, incluido en la tercera parte de «el ser-para-sí y el ser-del-mundo») y tomando como referencia cuatro visiones de la felicidad (Aristóteles, San Agustín, Kant, Rorty), el autor defiende que en el pensamiento de Merleau-Ponty se halla latente la pregunta de cómo hay felicidad en un mundo. Marcando el contraste con estas cuatro perspectivas, mediante la interrelación de los conceptos de *autopoiesis* y adquisición, se concluye que la felicidad en el pensamiento de Merleau-Ponty es una operación expresiva y una adquisición del mundo cultural y que en la *Fenomenología de la percepción*, así como en otros trabajos de Merleau-Ponty, se presenta una descripción de la *eumería* o bella jornada que G. Agamben resaltara en el pensamiento de Aristóteles.