

Fernando Miguel Pérez Herranz | La perspectiva «natural» de André Le Nôtre en los Jardines de Vaux le Viconte. Nota editorial

La perspectiva «natural» de André Le Nôtre en los Jardines de Vaux le Viconte. Nota editorial.

Fernando Miguel Pérez Herranz

Universidad de Alicante

El Círculo de Filosofía de la Naturaleza (CFN) continúa su andadura y muestra sus investigaciones y reflexiones una vez más en esta revista, *EIKASÍA*, que las acoge con gran generosidad, lo que agradecen los miembros del Círculo en cuantas ocasiones se les presentan. En este número se reúnen las ponencias que expusieron algunos de sus miembros en la Universidad Panamericana de México durante los días 14 a 16 de abril de 2011. No es cómodo defender en estos tiempos una Filosofía de la Naturaleza, inmovilizada por la tenaza universitaria que conforman el neopositivismo científico y el posmodernismo sociologicista. Científicos y neopositivistas vienen desterrando la idea de Naturaleza desde el siglo XIX, embriagados por el espectacular desarrollo de las ciencias tanto en el plano teórico como en el de sus aplicaciones: el electromagnetismo y los motores o el radar; la química y la dinamita o los fertilizantes; etc. Los posmodernos, que toman a Th. Khun como mentor, hacen lo propio, y afirman que la Naturaleza es un constructo de la Cultura; a esta tesis añaden la consideración de que la Ciencia es un mero epifenómeno de la sociedad; y si no es de buen tono hablar de *ciencia aria* y *ciencia judía*, podría hablarse de *ciencia burguesa* y *ciencia proletaria*, de *ciencia reaccionaria* y *ciencia progresista*, y aun de *ciencia de género*... ¿Nos estaría permitido decir que es «natural» que así ocurra? Cada época, cada tiempo o *kairós*, tiende a gestionar sus logros y sus perversiones, así como a hacerse cargo de la herencia recibida, y tiende a confundir la estructura de su propia gestión con los criterios internos de aquello que gestiona. Los neopositivistas dirán que todo lo que hacen los científicos es inconmensurable con cualquier norma o valor externo al sistema lógico que los acoge y que, en consecuencia, nadie puede intervenir en su mundo, excepto para asentir respetuosamente a todos sus protocolos; y los posmodernos dirán que los científicos no hacen más que lo que la sociedad o sus elites consideran de interés.

La debilidad de los argumentos reside, me parece, tanto en uno como en otro caso, en el concepto de «totalización» del que se apropian tácitamente: «Todo lo que sabemos es producto de la Ciencia» / «Todo lo que sabemos es producto de la Sociedad». Pero esta totalización a la que remiten no es un concepto científico ni sociológico, sino filosófico, y es en este terreno en el que ha de ser discutido. El problema, con sus consiguientes peligros, se encuentra, por lo tanto, en la perspectiva que se adopte. Por decirlo a modo de comparación: si nos situamos en el pico de una montaña y desde allí describimos, explicamos o teorizamos sobre la totalidad de la superficie del cono que se divisa, podemos creer que hablamos del Todo; pero incluso si fuera posible llevar a cabo esa labor y que toda esa superficie fuese transparente al conocimiento científico o sociológico, esto no implicaría que se pueda categorizar desde allí la propia cordillera en la que se encuentra la montaña, y menos aun la totalidad de la tierra o del universo mismo. Y si no se puede realizar con estas ideas de *Ciencia* o de *Sociedad*, no es extraño que haya científicos, sociólogos, filósofos, intelectuales y un público cultivado que se pregunten por la posibilidad de desplazar las ideas de *Ciencia* y *Sociedad* por la de *Naturaleza*, que englobara todas las perspectivas. Claro es que si la pretensión de esta idea es la de llevar a cabo el mismo tipo de totalización, reconvertiríamos los eslóganes anteriores en otro tan improductivo como aquellos: «Todo lo que sabemos es producto de la Naturaleza». Pero con un inconveniente: que la idea de *Naturaleza* no puede competir con las ideas de *Ciencia* y *Sociedad*. Primero, porque los éxitos de la ciencia permiten a los neopositivistas llenar currículum tras currículum; y, segundo, porque las críticas y denuncias de los posmodernos permiten a los políticos y gestores conocer las trampas, los intereses, las especulaciones o los fraudes de los gestores de las ciencias: empresarios, universitarios o Institutos de investigación. La interrogación a la que los defensores de la Naturaleza como idea articuladora de la investigación sobre el mundo ha de contestar es: ¿Qué saber o acción ofrece el estudio de la *Naturaleza* que supere o desborde las ideas de *Ciencia* y *Sociedad*? Quizá lo más conocido para la opinión pública es un conjunto de especulaciones y de buenas intenciones, la posición del *alma bella* de la sociedad industrial global: un testimonio a favor de la cooperación orientada hacia la sostenibilidad o el recordatorio de límites biofísicos, una llamada de atención sobre la degradación de servicios básicos como el agua dulce o la pérdida de la riqueza de los suelos y las enfermedades asociadas a estas catástrofes, etc. Ahora bien, la interrogación a la que se ha de contestar es de este tenor: ¿La Filosofía de la Naturaleza ofrece modelos, realmente alternativos a la ciencia estándar neopositivista o a los programas de acción política, que vayan más allá de la sociología? Porque si lo que ofrece es simplemente la reivindicación de Aristóteles, de Tomás de Aquino o de los románticos alemanes del siglo XIX, no parece que sea

suficiente para penetrar en la dura piel de los programas estándar del neopositivismo o del posmodernismo; puede quedar como un residuo valioso quizá para la historia de las ciencias o de la filosofía.

Miguel Espinoza lo ha dicho con perspicacia, al recordar la cláusula aristotélica «en tanto que», que es la expresión del método analógico: podemos estudiar este o aquel sistema en tanto que epistemólogos, ontólogos, filósofos de la naturaleza... sin que nos veamos obligados a aceptar la tesis del relativismo. Hay cuestiones que pertenecen a la esencia, y otras, al accidente; hay cuestiones en las que no se puede dar marcha atrás (por ejemplo, la energía atómica), pero también las hay en las que no se puede conceder nada al contrario (por ejemplo, la inteligibilidad); y sin descartar otras en las que es conveniente negociar (por ejemplo, el papel de la axiomática o el de la industria). Pero en Filosofía de la Naturaleza nos topamos con una cuestión preambular, de la que pueden prescindir neopositivistas y posmodernos en sus campos: ¿Qué queremos decir con la idea de Naturaleza? Porque así como el neopositivista o el posmoderno no tienen por qué hacerse cargo de qué sea la ciencia, si la ciencia es lo que hace el científico, el filósofo de la naturaleza se encuentra ante el problema de identificar su propio perfil, aquel desde el que realiza sus investigaciones, del saber «en tanto que»: ¿Qué es, pues, la Naturaleza?

La respuesta más agresiva y aun beligerante nos la ofreció en los inicios de la modernidad, como es bien sabido, Baruch Spinoza, aquel holandés nieto de exiliados españoles expulsados por los Reyes Católicos, para agrandar a la Europa cristiana antisemita. Spinoza, que tanto sabía de guerras entre dioses, a los que defendían los guerreros *manu militari* y los clérigos *manu argumentatio*, supo cómo neutralizar el despropósito de los monoteísmos en combate, mediante la cláusula *Deus sive natura*: Dios o Naturaleza. Porque Dios y la Naturaleza son la misma cosa (*ergo*, si ustedes pelean en nombre de Dios, por favor, ¡dejen de pelear en nombre de la Naturaleza!). Los insultos, los malentendidos, el odio, las guerras, las destrucciones... entre los partidarios de los dioses únicos quedan así neutralizados: no hay causa final ni hay mandatos ordenados por una voluntad divina (*potentia absoluta dei*), enseña Spinoza. La solución del sefardí fue radical y contundente; pero, como él mismo sabía, toda determinación es ya una negación, y en la definición genética de *Naturaleza* arrastraba su propia negación, pues Spinoza se vio obligado a desdoblarse el concepto de *Naturaleza*, lo que significaba que volvía a meterse en el artificioso problema de la distinción de los dos tipos de dioses que la tradición ontoteológica arrastraba desde Filón de Alejandría: una Naturaleza *naturans* y una Naturaleza *naturata*.¹

Pues creo que ya consta, por lo anteriormente dicho, que por *Naturaleza Naturante* debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es, Dios, en cuanto considerado como causa libre. Por *Naturaleza Naturada*, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse” (Spinoza, *Ética*, I, Escolio de la proposición XXIX).

Esta separación entre *natura naturans* y *natura naturata* ha sido interpretada de múltiples maneras y, me parece, no se ha sabido o podido clausurar, ni siquiera encauzar de una manera clara. Y menos aun puede clausurarse por decreto o mediante eufemismos. Y si lo Natural se dice al menos de dos maneras: *natura naturans* y *natura naturata*, ¿por qué lo Sobre-natural, por ejemplo, no puede decirse también de otras muchas, alguna de ellas coincidiendo, por ejemplo, con la *natura naturans*? Porque la consideración de que la *natura naturans* es ontología general, frente a la especial (*naturata*), no sería más que un proceso de secularización de la *potentia absoluta Dei*, una operación intelectual muy fina que realizó hace algunos años Vidal Peña,² apoyándose en una teoría general ontológica elaborada por Gustavo Bueno, aunque partía del propio Spinoza y de la tradición judeocristiana —Filón de Alejandría y Agustín de Hipona— de manera que se apoyaban circularmente la una sobre la otra. Pero Spinoza, que sigue las pautas epistemológicas impuestas en el discurso de la modernidad, entiende la ciencia de manera unívoca como los nominalistas.³ Así que el gran avance de Spinoza al afirmar la unidad *Dios o Naturaleza* queda ralentizado, si no paralizado, por un concepto de *ciencia* que no permite más método que el matemático y utilizado en una sola dirección, la cartesiana y, después, con el triunfo del método algebraico-geométrico, la newtoniana,

¹ Una distinción que se encontraba, por cierto, en la tradición del pensamiento hispano. Por ejemplo: “Lo que algunos llaman Naturaleza, eso llamo yo *Dios*; no es otra cosa *Naturaleza* sino voluntad y mandamientos de Dios”. Juan Luis Vives, *Tratado de socorro de pobres*, Pretextos, 2006, pág. 127. Bien sé que no faltarán filósofos que dijese que hay una *natura naturans*, y que esta es el mismo Dios, y que otra es *natura naturata*, la cual es el efecto natural que por su voluntad se hace y obra en las criaturas, mas yo no quiero que nos detengamos en esto, sino mirar el fundamento de donde todo procede, que es Dios” (A. De Torquemada, *Jardín de flores curiosas*, Salamanca, 1570, fol. 4r).

² Vidal Peña, *El materialismo de Spinoza*, Revista de Occidente, Madrid, 1974.

³ Cf. André de Muralt, *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockamistas y gregorianos*, Marcial Pons, Madrid, 2008.

fortalecida por sus impresionantes éxitos en la física terrestre y del sistema solar. El nominalismo se convierte en dogma y la crítica de Spinoza queda inutilizada. Ya es posible prescindir incluso de la Naturaleza: no es necesaria ni la *naturans* ni la *naturata*: «Todo lo que sabemos es producto de la ciencia»; y todo saber que no alcance los criterios impuestos por la ciencia de cuño newtoniano y su método hipotético-experimental no será más que un pseudo saber, incluido el filosófico, como concluye Kant apodícticamente a partir de las premisas de la nueva física. La dialéctica trascendental —y sus Ideas Alma, Cosmos y Dios— no es más que pura especulación que puede garantizarse a efectos puramente prácticos, pero no teóricos. Y la ciencia, además, se convierte en criterio para el resto de saberes, como pretenderán Locke o Hume. Y si el científico (*scientific*), término propuesto por William Whewell (1833), reemplaza al filósofo natural, la Ciencia (*Science*) neutraliza, reemplaza y anula el concepto de Naturaleza y el nominalismo triunfa absolutamente en su versión neopositivista. La única resistencia que se presenta como alternativa proviene de la iglesia católico-romana, que se siente deslegitimada si en el cosmos no hay más criterio que el de los resultados de la experimentación acogidos por la lógica, que es la gran apuesta de los anglosajones y norteamericanos protestantes, de Russell a Quine. Las matemáticas pierden el carácter de saber que todavía tenían para Galileo y se reducen a mero lenguaje, a lenguaje lógico, en el que se expresa las observaciones y los experimentos realizados en los gabinetes y en los laboratorios. Todo lo que no encaje o se encuadre en estas estructuras lógicas —como les ocurre a las disciplinas de la Forma: el arte, la estética, incluso la ética...— serán *flatus vocis*. De manera que los científicos impiden cualquier confrontación con nadie que no sean ellos mismos, porque no se enfrentarían más que a sinsentidos. (Y tantas veces con razón. Por ejemplo, en lo que atañe a la cuestión sobre las matemáticas o la física, piedra de toque de muchas discusiones en ciencia, en epistemología o en Filosofía de la Naturaleza. Es muy usual que muchos de sus discutidores apenas si han recorrido las matemáticas o la física más allá de algunos tópicos y vulgaridades. La siguiente anécdota es muy representativa de este asunto: en un congreso, el ponente trataba nada menos que de axiomatizar la mecánica cuántica y alguien del público le hizo una pregunta, en la que le llamaba la atención sobre la diferencia que hay entre las *funciones*, que poseen soluciones numéricas, y las ecuaciones diferenciales, cuyas soluciones suelen ser funciones. La respuesta del ponente es preferible que la valore el lector: «Y usted, ¿qué entiende por ecuación diferencial?»).

La otra manera de entender la ciencia, propia del posmodernismo, que identifica cualquier saber con «sociedad», con «historia», con «producto humano», no necesita hacer ninguna referencia a la Naturaleza. La característica de la edad posmoderna de transición al Imperio —en términos de Hardt y Negri— es precisamente la desaparición de los dualismos modernos, la desaparición de las negaciones y contradicciones (externas) a la realidad social. Todo está incluido en el sistema artificial y no existe nada exterior al mercado mundial, incluyendo la propia naturaleza. F. Jameson lo resume con claridad, y nos exime de proseguir el argumento: “El posmodernismo es lo que queda cuando se completa el proceso de modernización y la naturaleza desaparece para siempre”.

Es cierto que todo lo que construye y crea el hombre se separa de la naturaleza y adquiere un grado de autonomía; pero «separado» no quiere decir «segregado», pues todo lo creado por el hombre sigue estando intercalado con la naturaleza. La bomba atómica es un resultado muy artificioso de la ciencia, desde luego; pero su explosión hace desaparecer la misma naturaleza —el atolón *Bikini*, por ejemplo— en el radio en el que actúa la radioactividad generada. Podríamos así hablar de la *naturaleza desolada*, como aparece en la novela de Cormac McCarthy *The road* (2006).

Me parece que la labor de una Filosofía de la Naturaleza que no sea mera vuelta a la física prenewtoniana, aristotélica o romántico-especulativa, ni un bastión de pura resistencia ideológica o religiosa contra el nominalismo triunfante —epistemológico o político—, no puede ser sino el pensamiento de quienes conjugan Naturaleza con Ciencia por un lado, y Naturaleza con Sociedad, por otro, sin perjuicio de vincularla con otras múltiples ideas que sean pertinentes (Estética, Lenguaje, Historia, Simbolismo, Ideología...). Y así puede comprobarse en el ejercicio mismo de la mayoría de los artículos publicados en este número. El artículo de Laeticia Monteils-Lang es una muestra muy convincente de este método al conjugar las ideas de *Naturaleza* y *Paideia*. Los artículos de Héctor Velázquez y M. Teresa Blanc discuten uno de los núcleos centrales de la Filosofía de la Naturaleza: la diferencia del concepto de *causalidad* en Aristóteles y la ciencia moderna; y ambos ponen el acento en el nominalismo como filosofía responsable de la deriva que toma la ciencia en la modernidad. Esta cuestión, soslayada por los neopositivistas, que admiten como «natural» el concepto de *ciencia* predicado por Bacon y Descartes y realizado por Newton, debería quedar despejada en el CFN, pues de lo contrario impedirá avanzar y ofrecer aportaciones desde la Filosofía de la Naturaleza al saber de nuestra época.

Un ejemplo paradigmático es el aportado por Alfredo Marcos con motivo del Proyecto Genoma Humano, que fue considerado como un éxito sin precedentes llevado a cabo por la ciencia. Mas paradójicamente este éxito ha sido muy frustrante por las excesivas expectativas a las que dio lugar, de manera muy significativa en las ciencias

médicas, que no se han visto cumplidas a pesar de los 90.000 mil millones de dólares de inversiones públicas y privadas en el campo de la biología molecular y el trabajo de prácticamente todos los laboratorios y universidades del mundo. Ahora la discusión vuelve a centrarse no en el desarrollo de las técnicas, sino en el de la conjugación Naturaleza / Técnica: “Los sistemas vivos son producto conjunto de naturaleza y técnica”.

Para ilustrar la conjugación Naturaleza / Ciencia prepondré un ejemplo a escala corpórea humana y que cualquiera puede reconstruir por sí mismo: la conjugación entre Naturaleza / Geometría / Artificio a partir de los Jardines adyacentes al palacio de Vaux-le-Vicomte, que se encuentra a unos pocos kilómetros de París. La antigua propiedad del superintendente de Luis XIV, Nicolás Fouquet, era atravesada por un río de nombre *Anqueuil* (o *Ancoeur* o *Almont*). En aquellas luchas por mostrar el poder a través del esplendor de las posesiones, el jardinero real André Le Nôtre fue encargado de diseñar y construir sus jardines. Le Nôtre separa mediante un canal lo que venía perteneciendo hacía siglos a la Naturaleza y lo que, de la misma manera, venía perteneciendo a la civilización. Aquella obra permite al visitante contemplar una panorámica esplendorosa de interconexión Naturaleza / Artificio. Tras recorrer el eje central de norte a sur que conecta el palacio con la estatua de Hércules Farnesio, el observador se encuentra con un canal que se corta en perpendicular a su marcha; hacia el oeste se encuentra con un pequeño muro de contención que limita el canal puede ver más allá, un bosque de árboles que arrancan de la misma orillas del río, ramajes caídos sobre el agua espesa y turbulenta que arrastra arenas, hojarasca... y no puede adivinar ni siquiera una carpa como las que ha contemplado en el estanque del palacio. Al este, y en contraste con la escena anterior, el visitante puede observar también un agua que corre, pero ahora límpida y cristalina; y a lo lejos, dentro de un marco idílico, puede divisar un puente románico, vestigio de otra época muy anterior a la de la construcción de los jardines. Y, sorprendentemente, si le pareció que las aguas del oeste vertían hacia el oeste, ahora le parece que las del este corren hacia el este. ¡Un río cuyas aguas corren hacia dos sitios opuestos! ¿Qué ha pasado con el río? La ingeniosa canalización de André Le Nôtre, aprovechando el arroyo Ru d'Andy, que desemboca en el río Anqueuil, permite percibir dos ríos «naturales» que nacen ¡en la mitad de un canal! [Fig. 1]. Una obra de ingeniería y perspectiva que se cruza en esa región natural y que se convierte, a la vez, en el símbolo de la configuración del poder del Superintendente Fouquet que está echando un pulso a su enemigo Colbert, con el rey Luis XIV en el centro de la balanza y como punto de equilibrio. Un símbolo que se desmoronó a los pocos días de mostrárselo al Rey —el señalado 17 de agosto de 1661—, que no consintió tal osadía. La historia puede continuarla el lector cuando el Rey se apropia de la idea de Fouquet y de Le Nôtre y la pone en marcha en los jardines de Versalles. Una historia que se revive cada vez que el político de turno construye un Museo, un Palacio de Congresos, un Parque urbano o un Instituto de Investigación. ¿Cómo separar lo que hay de naturaleza, de cultura, de historia, de simbolismo...? Esa sería, justamente, una de las tareas de la Filosofía de la Naturaleza, según lo argumentado hasta aquí.



Fig. 1a



Fig. 1b



Fig. 1c

He comenzado por la parte final que un turista típico suele visitar; y lo hago por una razón perceptiva. Pues el visitante, cuando llega a ese punto ya ha sido «educado y deseducado» cien veces por las numerosas perspectivas que se le han ido imponiendo y, a la vez que lo orientan, lo desorientan. ¿Qué está ocurriendo en el paseo? Pues que Le Nôtre ha disuelto la perspectiva que los grandes artistas italianos del siglo XV han introducido: la perspectiva de Alberti, de Brunelleschi... Las ciudades italianas, las grandes ciudades europeas habían ido incorporando en sus monumentos, palacios, iglesias, jardines... esta perspectiva geometrizable. Y así, cuando Le Nôtre diseña estos jardines, Descartes está a punto de concluir su Geometría. Pero las perspectivas del matemático y del paisajista son muy diferentes y en cierto modo contradictorias. Sobre la perspectiva artificial de Descartes, según los cánones que ha introducido el Renacimiento, Le Nôtre está desplegando una perspectiva «naturalista», que tiene su fundamento en la deformación que ya conocía Euclides, por cierto. El teorema VIII de la Óptica dice:

Las magnitudes iguales y paralelas situadas a distancias del ojo no se ven proporcionalmente a las distancias.⁴

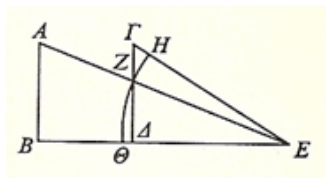


Fig. 2

Tras la demostración (que adjunta un dibujo [Fig. 2]), Euclides concluye: “Luego las magnitudes no se ven en proporción a las distancia”, y cabe añadir, sino en proporción a los ángulos. De modo que si contemplamos la luna cercana al horizonte se nos aparece muy grande, y si la contemplamos en el zénit, se nos presenta muy pequeña (para comprobar que el tamaño de la luna es el mismo, coloquemos un plano intermedio, que puede ser una hoja de papel, y hagamos en ella un pequeño agujero de unos 5 mm.; entonces la luna, tanto en el horizonte como en lo más alto del cielo, se verá ocupando la misma superficie).

Ahora se entiende por qué comenzamos por el final: porque para Le Nôtre el trabajo sobre el canal ha de ser su principio; tiene que llevar claro en su imaginación, es decir, en el *contexto de modelización*, la presencia del canal y del trabajo sobre el río. Y si la perspectiva albertiana lanzada desde la escalinata del palacio permite contemplar las Grutas sólo cuando se alcanza el final de los jardines, la perspectiva topológica nos enseñará, asombrosamente, que las Grutas no se elevan sobre los soportes de piedra que creemos contemplar, sino que al aproximarnos a ellas se van separando y reculando y que su apoyo no era más que una ilusión. De manera que el diseñador de los jardines, en vez de seguir estrictamente el juego de la óptica renacentista, cuya culminación era la Geometría de Descartes, superpone sobre ésta una perspectiva «natural», según la escala del cuerpo (humano) que pasea por esos jardines, entre parterres bordados y parterres de pradera, entre las fuentes y los canales, entre los estanques y las grutas, con el fin de que vayan siendo descubiertos a medida que el «cuerpo» del visitante avanza o retrocede, a medida que se desvía hacia la izquierda o hacia la derecha, a medida que se detiene a aspirar el perfume de unas flores o pierde su mirada hacia la lejanía del bosque. Merleau-Ponty lo ha señalado con su finura intelectual característica:⁵ «El pintor, el artista aporta su propio cuerpo». Al recorrer los jardines, el invitado, llámese Luis XIV o llámese John Smith, aportan su cuerpo a la visión de los jardines y des-geometrizan la obra de arte. Y sobre esa des-geometrización lineal, la topologizan en cientos y miles de nuevas perspectivas, esta vez, naturales. Cuando el espectador entra en el escenario, en la escultura, en la obra de arte, se cambia la perspectiva lineal, como puede experimentar el mismo observador si visita el Museo *Guggenheim* de Bilbao al entrar en el interior de la escultura llamada *La materia del tiempo* de Richard Serra.⁶

La idea de *Naturaleza* no es ajena a la idea de *Artificio* o *Cultura*, ni ésta de aquella. Esta conjugación de la idea de *Naturaleza* con el resto de ideas es, me parece, un ámbito propio y adecuado para legitimar una Filosofía de la Naturaleza que no pretenda constituirse en un totalitarismo epistemológico u ontológico más de cuantos se mueven en los ámbitos de la comprensión —de la inteligibilidad— del mundo en que vivimos. Y en ello estamos.

⁴ Euclides, *Óptica*, editada junto a *Catóptrica* y *Fenómenos*, Gredos, Madrid, 2000, p. 142.

⁵ Maurice Merleau-Ponty, “L’œil et l’esprit”, *Les Temps modernes*, 184-185, 1961.

⁶ *La materia del tiempo* de Richard Serra es una escultura topológicamente fantástica, de la que hemos de hablar en otra ocasión.

