

**García, Esteban. *Una historia del cuerpo y el sentir. Merleau-Ponty y la tradición filosófica.***  
Buenos Aires: SB Editorial,  
2022, 184 pp.

**Alejandro Tomás Kosinski<sup>1</sup>**

Universidad de Sevilla, España

Como indica el título de su libro, Esteban García nos propone en esta obra recorrer algunas de las tradiciones filosóficas más relevantes de la historia a partir del peculiar prisma merleau-pontiano y de su diálogo incesante con el pensamiento que le precede. Asimismo, el libro no pretende explorar sólo el camino que cada filósofo decididamente ha transitado sino también detenerse en el momento previo en que dicho pensamiento todavía apuntaba en direcciones diferentes o incluso opuestas. Por último, cabe aclarar que se trata de leer esta historia en “clave corporal”, es decir, atendiendo a aquellas ideas y teorías propias de la tradición que refieren de manera determinante a los conceptos de “cuerpo” y de “sensibilidad” y que, precisamente por ello, han dejado huella en el pensamiento merleau-pontiano. Es por eso que se han elegido las más relevantes para efectuar este propósito, las cuales tienen como protagonistas a: Aristóteles, Descartes, Hume, Kant, Bergson y Husserl.

Los primeros dos capítulos del libro están dedicados a Aristóteles. En este caso, pese a las pocas referencias de Merleau-Ponty hacia el Estagirita, varios intérpretes han encontrado diversas “resonancias” del pensamiento aristotélico en la filosofía corporal merleau-pontiana. Una de las más exploradas, y a la que se atiende explícitamente aquí, es el paralelismo entre la *aísthesis* aristotélica y la percepción sensible tal como la plantea el filósofo francés. El autor subraya que la *aísthesis* aristotélica realiza por sí misma múltiples

<sup>1</sup> alejandrokosi@gmail.com

operaciones tales como discernimiento, síntesis, clasificación o incluso autopercatación del propio percibir, todo ello sin recurrir a ningún tipo de función intelectual “superior”. Así pues, la filosofía aristotélica es representada como pionera en haber ligado al cuerpo toda una serie de capacidades y competencias (algunas bastante complejas) que tradicionalmente le fueron relegadas y atribuidas al intelecto. En efecto, para Aristóteles, no es el alma quien percibe (a través o a pesar del cuerpo) sino que es el propio ser viviente como un todo quien lo hace, aproximándose así a la visión merleau-pontiana según la cual el sujeto de la percepción es el propio cuerpo. Por último, también se destacan los ecos aristotélicos que resuenan en el concepto merleau-pontiano de “carne” (*chair*). En suma, de lo que tratan fundamentalmente estos dos capítulos es de reflejar hasta qué punto la teoría de la percepción aristotélica es también una “teoría corporal” tal como la de Merleau-Ponty.

El tercer capítulo refiere a Descartes, uno de los interlocutores favoritos de Merleau-Ponty. El autor destaca cómo ya tempranamente Merleau-Ponty demostró que el modelo mecanicista cartesiano no era suficientemente adecuado para explicar la complejidad del funcionamiento corporal. De ahí que casos atípicos como el del “miembro fantasma” revelasen sus múltiples aporías. De este modo, el autor hace un repaso de todas estas cuestiones a la par que desarrolla la propia voz merleau-pontiana que se enfrenta a los mismos problemas, y frente a los cuales debe desmontar tanto la concepción mecanicista del cuerpo como su contraparte: la teoría intelectualista de la percepción. En el caso de Descartes, también se exploran esas dudas y ambigüedades que lo acompañaron a lo largo de toda su obra. Así pues, se repasan algunos pasajes de *Las pasiones del alma* o parte de su epistolario donde se concibe una relación mucho más próxima entre “mente” y “cuerpo” de lo que afirmó en otras partes de su obra. También se menciona la ambivalencia con respecto a la comprensión del cogito, que puede ser visto como un yo sustancial, inmaterial y reflexivo pero también de un modo más difuso: un yo “previo” que todavía no está objetivado y que está a medio camino entre lo sensible y lo espiritual, algo que Merleau-Ponty pondera (y de igual forma, reconoce que el dualismo cartesiano sí se da en ciertas situaciones puntuales como, por ejemplo, en la enfermedad).

En el cuarto capítulo, se analizan los encuentros y desencuentros entre Merleau-Ponty y Hume. En principio, se señalan las vastas afinidades entre

ambos pensamientos, partiendo del hecho de que el propio “principio empirista” de Hume (de fundar todo conocimiento en la experiencia) podría ras-  
trearse fácilmente en la teoría fenomenológica. El término “percepción”, en-  
tendido casi exclusivamente como “percepción sensible”, también es uno de  
esos puntos comunes que enlazan ambas filosofías. Pero a pesar de coincidir  
en múltiples aspectos, hay algunos que también los separan. Merleau-Ponty  
reconoce el afán de Hume por volver a la experiencia pero también ésta acabó  
siendo “mutilada” y fragmentada por él (y este déficit, en definitiva, expli-  
ca el auxilio de la razón kantiana como su complemento necesario). En esta  
línea, hay una idea atomista en Hume que ha sido de las más cuestionadas  
por parte de Merleau-Ponty: la noción de *sensación simple*. En efecto, para el  
filósofo francés, la experiencia originaria nunca da cuenta de la presencia de  
sensaciones simples (aun cuando se den en conjunto), algo que sólo es posible  
con una reflexión posterior que hace abstracción de dicha experiencia. Por  
último, el capítulo también nos adentra un poco en ese instante “previo” de la  
filosofía humeana donde los “recortes” y “etiquetas” que la lectura canónica  
hace de su pensamiento todavía no estaban tan nítidos y al que Hume mismo  
contribuyó con sus diversas contradicciones y oscilaciones.

El quinto capítulo tiene como protagonista a Kant. En general, son  
sabidas las críticas merleau-pontianas al intelectualismo kantiano y a esta  
idea de que la percepción sólo es posible en la medida en que opere algún tipo  
de función intelectual (algún tipo de representación, juicio, concepto...). Y,  
sin embargo, la filosofía merleau-pontiana también parece aspirar por mo-  
mentos a una suerte de filosofía trascendental, la cual busca sentar las con-  
diciones de toda experiencia. En este sentido, el capítulo se propone evaluar  
si efectivamente hay una continuidad del proyecto trascendental kantiano  
en la filosofía merleau-pontiana o si, por el contrario, ésta supone más bien  
su total abandono. Una de las mayores divergencias se da en el hecho de que  
Kant parece reducir toda experiencia ordinaria a la sola experiencia científica.  
Por su parte, la opinión merleau-pontiana es que en la experiencia siempre  
existe un “resto”, un sentido primigenio “sensible” y “anónimo” que nin-  
gún concepto puede intentar reflejar sin a la vez falsear su naturaleza (que  
es previa a todo pensamiento y/o lenguaje). El autor señala que algunos in-  
térpretes han encontrado en este sentido primitivo al que refiere frecuente-  
mente Merleau-Ponty un análogo al *a priori* kantiano. Pero a pesar de que este

sentido o estructura previa pueda ser vista como un fundamento o condición de posibilidad de toda experiencia, cabría mencionar que este *a priori* (si se puede hablar en estos términos) difiere mucho del *a priori* kantiano, ya que el primero hace alusión a un campo sensible o fenoménico que está “vivo” y en constante nacimiento, mientras que el *a priori* kantiano se posiciona más bien como una estructura mental invariable y universal. De ahí que, dadas las enormes diferencias conceptuales, resulte incluso necesario preguntarse si cabe utilizar el mismo término en uno y otro caso.

El sexto capítulo está dedicado a Bergson y a algunos de sus conceptos centrales. El autor reconoce los vaivenes que ha tenido Merleau-Ponty con respecto a la filosofía bergsoniana, y señala que una interpretación habitual ha sido la de contraponer firmemente sus filosofías al comienzo de la obra merleau-pontiana para hacerlas más próximas a medida que ésta fue madurando. Sin embargo, también destaca que existen diferencias cruciales que atraviesan toda la obra merleau-pontiana. Lo novedoso del libro es que no se focaliza tanto en el concepto de “tiempo” como suelen hacer los exégetas sino más bien en el concepto de “cuerpo”. Y es básicamente éste el punto donde Merleau-Ponty más se distanciaría de Bergson, precisamente porque no encuentra en él una teoría del cuerpo adecuada y coherente con sus análisis respecto de la percepción. Lógicamente, también encontramos en Bergson ideas afines pero, aun así, la filosofía de Bergson parece ser un intento fallido de fenomenología. Su filosofía intenta superar el dualismo materialismo (cuerpo) - idealismo (alma) pero tomando elementos de ambas posturas, por lo cual nunca llega a superarlo realmente. En definitiva, en este pensamiento el cuerpo sigue estando ligado a una concepción materialista que necesita del auxilio del intelecto para poder percibir. Como resultado, el sujeto percipiente bergsoniano no sólo no es corporal sino que tampoco posee un carácter cultural e histórico. Estas diferencias de base son entonces las que, según el autor, acaban pesando más en la relación entre ambas filosofías.

Finalmente, el séptimo y último capítulo refiere a Husserl. Mientras que algunos intérpretes acentúan las diferencias entre ambos autores y muestran que la filosofía merleau-pontiana supone una ruptura (o deformación) del pensamiento husserliano, otros privilegian las similitudes y ven en la obra de Merleau-Ponty una continuación de este proyecto. Sea como fuera, son sabidas las influencias de Husserl hacia Merleau-Ponty. Entre los múltiples

paralelismos que se podrían establecer entre ambos filósofos, el autor subraya uno que quizás engloba a todos: la cuestión del “cuerpo propio”. En efecto, la filosofía corporal merleau-pontiana es en gran parte deudora del concepto de *Leib* (“cuerpo vivido”) que Husserl desarrolla en el segundo volumen de *Ideen*. Allí, Husserl destaca fundamentalmente cuatro características que posee el “cuerpo propio” (que tiene el carácter de *Leib*) y que luego serán retomadas por Merleau-Ponty (la permanencia absoluta, las sensaciones cinestésicas, las sensaciones dobles y el carácter afectivo). Ahora bien, aunque Merleau-Ponty suscribe todas y cada una de estas apreciaciones (a pesar de algunos matices) el sentido que les da, según el autor, es mucho más radical: aquí ya no se trata simplemente de “curiosidades psicológicas” que posee el cuerpo propio sino más bien de la muestra de que la apertura al mundo nunca puede darse por fuera del cuerpo y que es éste entonces el verdadero sujeto de la percepción (y no el “yo puro”). En definitiva, hay una diferencia de base que es el rechazo a la separación irreconciliable que Husserl establece entre el “yo” y el “cuerpo” mientras que, para él, ambos son lo mismo. De ahí que, en lugar de decir “yo tengo un cuerpo” (relación de propiedad), Merleau-Ponty prefiera decir “yo soy mi cuerpo” (relación de identidad). Cuestiones como quién es el sujeto de la percepción o qué nos enseña la “reducción” dependen en gran medida de esta diferencia crucial entre ambos pensadores.

En conclusión, este libro nos propone presenciar un diálogo que tiene como protagonista a Merleau-Ponty pero no más que a sus interlocutores. Su relación con la tradición puede ser vista como un “nudo de relaciones” o también como esa imagen de Bernardo de Chartres según la cual somos como enanos sobre los hombros de gigantes: si Merleau-Ponty pudo ver más allá que los pensadores que aquí se mencionan, ello ha sido únicamente posible por su ayuda, pues lo que en él aparece de manera clara y explícita ya estaba en ellos de una forma más opaca. Es así que este diálogo con la tradición también refleja cuánto hay de ésta en la filosofía merleau-pontiana. En suma, el libro de Esteban García es una invitación no a cortar (e impedir así toda relación) sino a desenredar algunos de estos aparentes nudos gordianos que se dan entre un filosofar contemporáneo (el de Merleau-Ponty pero también el nuestro) y una tradición filosófica siempre latente, sin importar cuán lejana esté en el tiempo.