

Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción

GARCÍA, E. A. (2002).

Buenos Aires, Rthesis, 199 pp.



Jorge Lucero

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

A pesar del extenso desarrollo que los estudios sobre Merleau-Ponty han tenido desde la década de 1990 –sobre todo, gracias a los trabajos de Renaud Barbaras–, no abundan obras en castellano sobre el pensamiento merleau-pontyano. Más aun, los textos que ofician de introductores a su filosofía y asimismo poseen rigurosidad académica son escasos. Por supuesto, no puede omitirse el aporte de Souza Chauí con su *Merleau-Ponty, la experiencia del pensamiento* (1999), así como obras más recientes: la tesis doctoral de Battán Horenstein *Hacia una fenomenología de la corporalidad* (2004) que analiza minuciosamente el problema del dualismo; la obra de Bech *Merleau-Ponty, una aproximación a su pensamiento* (2005) que explica esta filosofía de modo más ensayístico; además, no hay que olvidar la *Introducción a la Fenomenología de la percepción* (2010), de Bernardo Haour, donde se realiza un extenso comentario al libro del filósofo.

La obra de García se introduce en este pequeño conjunto de manera particular. Como todo buen libro que aboga por presentar las ideas centrales de un pensador, este trabajo es un texto enriquecedor tanto para el lego en la fenomenología de Merleau-Ponty como para el experto. García procura elucidar con suma precisión el proyecto de esta filosofía de la corporalidad, esto es, aquella “provocación que representa en el contexto de la historia de la filosofía el gesto de colocar al cuerpo en el corazón de la metafísica y de la teoría del conocimiento” (p. 9). Como hilos conductores para delinear este proyecto, el autor señala tres rasgos constituyentes del filosofar merleau-pontyano: primeramente, un entrelazamiento holista de los elementos que conforman el sentido (donde se entrecruzan tesis estructuralistas y gestálticas con las fenomenológicas, pero sin confundirse); luego, una relación activa de la percepción con el mundo, en la que el prójimo está vitalmente involucrado (el autor señala varias veces que la percepción es, cuanto menos, un *ménage à trois*); por último, la articulación entre el método fenomenológico y el uso de investigaciones empíricas para dar consistencia argumental a lo explicitado por la descripción fenomenológica. Con este último rasgo, García defenderá sólidamente que el recorrido merleau-pontyano no se encamina

de una gnoseología hacia una ontología, puesto que existe una propuesta ontológica desde sus comienzos, la cual va redimensionándose en el trayecto de sus obras.

Para este análisis, el autor propone tres entrelazos metodológicos a considerar, no por una decisión arbitraria, sino en plena fidelidad con los rasgos mencionados: i) un entrelazo entre la fenomenología de la corporalidad y la historia del cuerpo, según la cual las estimaciones socio-históricas sobre la corporalidad ocultan conceptos filosóficos; ii) un entrelazo entre la fenomenología y la historia de las filosofías del cuerpo, por el cual la identidad entre filosofar y hacer historia de la filosofía se vuelca a las temáticas de la naturaleza y la corporalidad; iii) el entrelazo entre la fenomenología del cuerpo y la investigación científica, donde se establece un vínculo no confrontativo entre lo trascendental y lo empírico.

En el primer capítulo de la obra, García nos ofrece una sencilla pero detallada historia de la filosofía del cuerpo –o como él titula, unos rudimentos–, donde la concepción homérica del hombre se cruza con las de otras culturas para indicar un capítulo de aquella historia donde la dicotomía cuerpo-espíritu no estaba radicalizada, y cómo los procesos históricos, económicos, morales y conceptuales de la antigüedad fueron acentuándola hasta la modernidad, donde Descartes “separa en un mismo movimiento al sujeto de su cuerpo y priva al mundo de sus marcas corporales”, por lo cual el cuerpo se desprende de lo viviente tornándose “solo el resto de la conciencia, es decir, una máquina” (p. 40). El alcance de la relación cuerpo-espíritu se quiebra con la crítica de Nietzsche, gracias a quien, por primera vez, el dualismo metafísico tradicional sufre una inversión donde el cuerpo pasa a definir la mismidad y ser “el enigmático depositario de una nueva virtud superhumana” (p. 46), intuición reemprendida por Merleau-Ponty. Por supuesto, el autor no omite la relevancia de la fenomenología husserleana como partícipe de la crisis de la conciencia moderna, donde los desarrollos de Husserl respecto de las habitualidades, las síntesis pasivas, la inadecuación del ego y el entrelazamiento entre lo empírico y lo trascendental cobran importancia en la inclusión del cuerpo propio dentro de la esfera trascendental. Esta

inclusión llega en Husserl, como señala García, hasta los niveles generativos del análisis fenomenológico. Así, la corporalidad se encuadra en el plano de una conciencia instintiva, y lo inconsciente, lo natural y lo animal se despliegan como las características que definen la esfera originaria –lo que Merleau-Ponty llama en sus trabajos el sentir–.

Partiendo de este recorrido, García logra acentuar la crítica merleau-pontyana a la primacía ontológica del dualismo. Esta, como señala el autor, no aparece a título de una mera refutación automática de la distinción radical, sino como su reubicación en cuanto perspectiva de posibilidades experienciales. El dualismo remite solo a un pliegue secundario de lo real, del cual el cuerpo es “el índice de una mucho más vasta superficie del ser” gracias al que se emprende “una investigación inédita de sus figuras surgidas del pliegue dualista a partir del pliegue mismo, lo que equivale a redefinir a partir del cuerpo vivido y percipiente el sentido en la máquina y del animal máquina, del organismo, de lo psíquico, del lenguaje y del pensamiento” (pp. 68-69). García demuestra a lo largo de su trabajo que Merleau-Ponty no se deshace rápidamente de las nociones clásicas de la metafísica y la gnoseología. Por el contrario, el fenomenólogo francés interpela esas nociones hasta su límite. Por otra parte, García explica la nivelación problemática entre la corporalidad y la animalidad, y para ello recurre, como lo hacía el propio Merleau-Ponty en sus cursos, a estudios científicos de actualidad –en este caso, de etología–, estudios que disconfirman las diferencias específicas entre lo humano y lo animal –la sintaxis, la remisión a lejanías espaciotemporales en el lenguaje, entre otras–, lo que da sostén a la afirmación del filósofo según la cual ser humano constituye una manera de ser cuerpo.

El capítulo II desarrolla minuciosamente la teoría de la percepción, cuestión neurálgica en la filosofía de Merleau-Ponty. Habiendo tomado como punto de partida al dualismo pero sin adentrarse en él –como sí lo hace Battán–, García explica la fenomenología merleau-pontyana de la percepción partiendo del sentido mismo del término. Aunque el filósofo francés no intenta proponer un estudio de los mecanismos de percepción, su teoría cuestiona profundamente el sentido mismo de lo que significa percibir, a fin de reformular dicho concepto. A diferencia de intérpretes como G. B. Madison, para quien en *Fenomenología de la percepción* solo se han de encontrar tesis negativas sobre la naturaleza del percibir, García arguye que Merleau-Ponty plantea efectivamente tesis positivas sobre la percepción “a pesar de que su proyecto filosófico nunca se redujo al problema gnoseológico” sobre el carácter del percibir (p. 80). De acuerdo con el esquema sugerido por García, tanto los

argumentos negativos de Merleau-Ponty –es decir, que la percepción no posee fundamentos ni fisiológicos, ni intelectualistas, ni empiristas–, como los argumentos trascendentales –por los cuales el dato de que percibimos objetos alcanza su condición de posibilidad en el cuerpo percipiente por el carácter perspectivístico de la percepción de esos objetos–, se reducen a la argumentación fenomenológica, ya que el alcance de la evidencia por la cual percibimos objetos de acuerdo a una perspectiva es resultante de una descripción fenomenológica.

Si bien sería inadecuado afirmar que Merleau-Ponty enuncia una definición de la percepción, sí pueden ser enunciadas algunas notas positivas que estructuran una consideración fenomenológica sobre ella. Mencionemos tres de ellas. En primer lugar, la percepción tiene estatus kinestésico. Como la percepción implica movimiento, las cosas percibidas corresponden a “‘fórmulas motrices’, propuestas de comportamientos corporales posibles” a los que se corresponde un cuerpo como “portador de determinadas posibilidades y disposiciones de movimiento” (p. 86). Por ello, la percepción otorga sentido en cuanto este es aprehendido motrizmente. Con todo, el sentido motriz no se reduce meramente al plano kinestésico, pues el percipiente es a la vez motriz y afectivo, esto es, se vuelca bajo cierto temple sobre lo percibido. Así, la percepción se despliega de modo más pragmático que meramente teórico. En segundo lugar, toda percepción, siendo motriz y afectiva, establece interrelaciones estructurales entre los distintos campos sensoriales. No se percibe meramente un color, o una forma, o un sonido, o un gusto de manera aislada; siempre lo percibido se aprehende como una estructura total articulada a un estilo de ser. Incluso, como indicará el autor, las tesis de la fisiología respecto de la percepción del color terminan por demostrar la imposibilidad de la percepción del color fuera de otras relaciones sensoriales. En tercer lugar, no debe obviarse el carácter ambiguo de la percepción, ya que es un suceso a la vez centrífugo y centrípeto, pasivo y activo, donde lo percipiente y lo percibido entran en un circuito constante. Puede ponerse como caso la lectura que, siguiendo las palabras de García, es “la eclosión de un sentido que toma y arrastra a un lector absolutamente pasivo, pero a la vez la instancia actual de la lectura es el resultado de una génesis en la que el sujeto aprendió a leer determinados sentidos y no otros, y que determina sus disposiciones actuales” (p. 92).

La naturaleza de la percepción lleva a García a tematizar las tres dimensiones de la corporalidad vivida y sus funciones en la filosofía merleau-pontyana: el cuerpo orgánico como aquel “pasado de todos los pasados”; el cuerpo habitual como el repertorio

de los modos de comportarse posibles; y el cuerpo actual como la efectivización presente de los modos comportamentales del cuerpo habitual. Ahora bien, más importante aún, los análisis anteriores le permiten al autor exponer bajo qué términos, cruzando las ideas de Hubert Dreyfus e Irvin Rock con las de Merleau-Ponty, las explicaciones neurocientíficas y fisiológicas dependen de una descripción de lo percibido tal como es vivido y no viceversa.

El último capítulo, como señala el autor, procura profundizar los análisis encontrados en su predecesor indagando en los extremos de esta filosofía de la corporalidad. Se enfatiza que la percepción por parte del cuerpo no constituye, en su manera más primaria (el sentir), solo un campo pragmático de aprehensión del mundo, sino en la misma medida un medio de conexión existencial entre el mundo y él bajo la forma de un impersonalismo. Del mismo modo, esta teoría de la percepción reasume una noción de naturaleza como el rasgo inconsciente, impercibido, y a la vez omnipresente dentro de la dimensión perceptiva, como el lado ni humano ni pragmático del campo fenomenal, un plano que integra el mundo natural como el horizonte de todos los horizontes y que sirve de suelo para la experiencia perceptiva como tal. En

este sentido, es lícito afirmar que la fenomenología se articula con una no-fenomenología, con algo que rebasa el plano del fenómeno sin desprenderse de él. Por último, García examina cómo se articula la percepción con los fenómenos fantásticos y oníricos, cuál es su estatuto perceptivo mediante el rasgo de la pasividad, y cómo ha de explicarse la alucinación a partir de una dislocación en la estructura de la percepción vivida.

El trabajo de García ocupa un lugar especial dentro del grupo de obras mencionadas por su estudio global de la fenomenología merleau-pontyana –es decir, evaluando todas las etapas de su pensamiento–, el uso riguroso de explicaciones científicas que ponen a prueba las tesis del filósofo, al mismo tiempo que permite iniciarnos en la obra del pensador. Es destacable, por lo demás, cómo García compara constantemente las proposiciones merleau-pontyanas respecto de la asociación entre la percepción y la corporalidad vivida con las de Simone Weil, filósofa que no ha tenido la misma trascendencia en la fenomenología francesa, y que, no obstante, posee cercanías teóricas sumamente atendibles –lo cual es demostrado de manera exhaustiva–.

Enseñar filosofía, hoy

SPADARO, MARÍA CRISTINA (compiladora) (2012).
La Plata, Edulp, 220 pp.



Pamela Abellón

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Enseñar filosofía, hoy reúne trabajos originales de autoras/es nacionales e internacionales que pertenecen a instituciones educativas de diversas partes del mundo. Los artículos, algunos de ellos presentados hace algunos años en otros medios de divulgación científica, son tanto escritos en español como traducciones al español de trabajos escritos en lengua extranjera.

La compilación *Enseñar filosofía, hoy* presenta, desde un doble abordaje (teórico y práctico), multifacéticas reflexiones sobre la relevancia de la perspectiva de género en la enseñanza de la filosofía en los diferentes niveles educativos. Exhibe también diversos modos posibles de implementar los planteos teóricos en las situaciones áulicas concretas.

El subtexto sexista y de género de los textos filosóficos tiene consecuencias violentas que muchas veces no son percibidas. Como pone de manifiesto María Luisa Femenías en “Introducción: cuestiones preliminares”, la exclusión e inferiorización de las mujeres, junto con las nociones y argumentos que las sostienen, se han naturalizado al punto de formar un conjunto de preconceptos aprendidos que conforman nuestro sistema de creencias. Se reproducen en el proceso mismo de enseñanza-aprendizaje de la filosofía, manifestándose en los programas de la materia. Las/os alumnas/os reciben mensajes sexistas bajo la forma del “currículum oculto”, es decir, mediante los gestos, las actitudes y la personalidad del/a docente y a través de los contenidos que se dictan, tal como sostiene Amalia González Suárez en “Filosofía, género y educación”. Se transforman,