

Experiencias del cuerpo: claves para defender una filosofía de la encarnación en la obra de Jean-Paul Sartre *

Body experiences: keys to defend a philosophy of incarnation in Jean Paul Sartre's work

Por: Paula Díaz Romero

Universidad Nacional de Córdoba

Córdoba, Argentina.

pauladiazromero@gmail.com

Resumen: *En El ser y la nada (1943) Jean-Paul Sartre desarrolla una teoría de la conciencia que es interpretada por sus lectores como una teoría dualista de corte cartesiano. De este modo la filosofía de Sartre se considera una "filosofía de la reflexión". Sin embargo, El ser y la nada cuenta con un sinnúmero de referencias sobre el existente humano como un existente encarnado. En este trabajo voy a argumentar que en el desarrollo fenomenológico sartreano se encuentra latente una "filosofía de la encarnación", que sólo es observable alejándose del punto de vista interpretativo de las filosofías de la reflexión. Para ello consideraré el análisis de Sartre sobre el dolor, el espacio y el lugar del cuerpo en la literatura sartreana.*

Palabras claves: *Sartre, encarnación, cuerpo, libertad, situación.*

Abstract: *In Being and Nothingness (1943) Jean-Paul Sartre develops a theory of consciousness that is considered as a dualistic theory of a cartesian type. Thus Sartre's philosophy is considered as a "philosophy of reflection". However, Being and Nothingness has great many references to the human existing as an embodied existing. In this paper I will argue that in Sartre's phenomenology lies dormant a "philosophy of embodiment", which is only graspable leaving away the interpretive perspective of the philosophies of reflection. In this opportunity I will consider Sartre's analysis of pain, space and role of the body in Sartrean literature.*

Keywords: *Sartre, embodiment, body, freedom, situation.*

En 1943 Jean-Paul Sartre publicó su monumental ensayo de ontología fenomenológica, *El ser y la nada*. Esta obra constituye un ícono de las investigaciones fenomenológicas de mediados del siglo XX. En ella, Sartre desarrolla una teoría de la conciencia que, reuniendo

* Agradezco a la Dr. Ariela Battán Horenstein (UNC-CONICET) por su constante apoyo y solidaridad intelectual, y a Federico Castellano (UNC-CONICET) por sus pertinentes comentarios.

elementos conceptuales del existencialismo de origen *kierkegaardiano* y de la fenomenología de Husserl y de Heidegger, cimenta un nuevo sistema metafísico cuyo centro es el existente humano. La novedad del análisis sartreano está en el hecho de considerar a la conciencia como pura intencionalidad, y a la intencionalidad como un movimiento centrífugo continuo (Sartre, 1939b). De este modo, Sartre afirma que la conciencia “es lo que no es y no es lo que es” (Sartre, 1943: 35). La conciencia es una nada por ser direccionada al mundo y motivada por la pasión –inútil– de ser *en-sí-para-sí*. Brevemente, la conciencia es un ser que no es aún, un para-sí que busca ser en-sí. Los útiles del mundo, por otro lado, no poseen la cualidad de ser *para-sí*, simplemente son -i. e. son *en-sí*.

Esta interpretación de la conciencia ha provocado que muchos de sus lectores (W. Biemel 1983, M. Merleau-Ponty 1945, 1960, R. Zaner 1964, Jeanson 1965, Ariño Verdú 2002, entre otros), encuentren en la teoría fenomenológica de la conciencia de Sartre un dualismo de corte cartesiano. Estos autores identifican el par ontológico *En-sí/Para-sí* con los conceptos cuerpo/conciencia respectivamente. Queda así establecida una falsa identidad -o al menos una identidad forzada- entre cuerpo y en-sí por un lado, y conciencia y para-sí por otro. Es probablemente Merleau-Ponty quien ha sido más contundente con las críticas dirigidas a Sartre, y quien ha catalogado la filosofía sartreana como una “filosofía de la reflexión” o “filosofía de la conciencia” (Merleau-Ponty, 1964).

Más allá de tales interpretaciones, es posible hallar en *El ser y la nada* un sinnúmero de referencias sobre el existente humano como un existente corporeizado o encarnado. Esto es así, por ejemplo en la Segunda Parte (Capítulo II, “El cuerpo”), en la que Sartre supone una conciencia encarnada o anclada en un cuerpo para tratar el tema del dolor y de la acción.

En este trabajo voy a argumentar, con apoyo de alguna de estas referencias, que en el desarrollo fenomenológico sartreano se encuentra latente una “filosofía de la encarnación”, que sólo es observable alejándose del punto de vista interpretativo de las filosofías de la reflexión. Para defender mi hipótesis, voy a recurrir a tres casos en los que la encarnación del existente humano se vuelve evidente. El primero que trataré es el caso del dolor que Sartre estudia en *El ser y la nada*. El segundo caso a estudiar es la concepción del espacio y de la acción, también trabajados en *El ser y la nada*. Por último, realizaré un análisis de la

literatura sartreana y de la interpretación que de ella hace la Prof. Amparo Ariño Verdú. Estos tres casos evidenciarán –de modo independiente- la encarnación de la conciencia sartreana.

1. Un caso concreto: el dolor

Siguiendo los estudios actuales que realiza el filósofo español Agustín Serrano de Haro, diré que el caso del dolor es relevante para el presente estudio por ser éste un tipo de vivencia encarnada (Serrano de Haro, 2012b). Esto se debe a que cualquier dolencia es ante todo *un suceso vivido en primera persona, un fenómeno consciente que a la vez se presenta encarnado en el propio cuerpo*. Y además el dolor presenta una cualidad especial: no es solamente un concepto analizable, sino que es a la vez una vivencia personal por la que puede atravesar cualquier existente humano. El enfoque fenomenológico respecto al dolor asume, con palabras de Serrano de Haro, “que la fuente primitiva de legitimidad para hablar con alguna verdad, con seriedad, acerca del dolor reside justamente en la experiencia dolorosa” (2012a, 4). Esta es la ventaja de la fenomenología frente al discurso científico. El discurso científico, al relatar en tercera persona las experiencias dolorosas, con la finalidad de conservar la objetividad, echa por tierra la riqueza descriptiva de los relatos subjetivos sobre la dolencia, reduciendo el fenómeno a ciertos hechos naturales, físicos o psicofísicos. La fenomenología intenta ir más allá –o más acá– de dicha objetividad y reencontrarse con la vivencia dolorosa misma.

Con rigor, el problema puntual al que se enfrentan quienes asumen el caso del dolor como objeto de investigación desde la fenomenología, es el de definir el lugar del dolor: ¿es una vivencia intencional o simplemente un dato puro de la sensación? ¹ No entraré en el

¹Las discusiones versan aquí sobre si el dolor es una vivencia intencional. Agustín Serrano de Haro sostiene al respecto que “[s]in duda es empresa ardua la determinación de si el dolor físico ha de contar como una vivencia intencional, tal como todavía creía Brentano, o si es más bien un puro suceso inmanente sensible, una formación peculiar de la sensibilidad, tal como tendía a pensar Husserl. En ambas opciones se entrecruza además la cuestión de si se trata de una vivencia enteramente de orden afectivo, sea como sentimiento intencional, sea como sensación afectiva —las *Gefühlempfindungen* de Stumpf—, y la cuestión de qué conciencia compleja del cuerpo propio viviéndose a sí mismo entraña el dolerse — tal como estudiosos recientes, influidos por Merleau-Ponty, subrayan con fuerza: Drew Leder, Christian Grüny” (Serrano de Haro, 2012b: 125). Otra excepcional discusión es la que sostiene Saulius Geniusas. En *On pain: a phenomenological critique of physicalism* dice: “Let us ask again: what is pain? First and foremost, it is an experience. Yet who is the subject of this experience? Although the nowadays-prevalent approach identifies

presente escrito en esta problemática específica. Más bien, mostraré lo que se podría llamar una apertura hacia una fenomenología del dolor desarrollada en *El ser y la nada*. A partir de este breve y exploratorio análisis, intentaré dar una posible respuesta no dualista al problema del cuerpo desde la filosofía de Sartre.

1.2. Sartre declara respecto de la experiencia del dolor: “para la conciencia irreflexiva, el dolor era el cuerpo; para la conciencia reflexiva, el mal es distinto del cuerpo, tiene su forma propia, viene y se va” (Sartre, 1943: 363). Aquí el cuerpo no es explícitamente dado a la conciencia sino que es el mal hacia donde se direcciona la conciencia: “la conciencia reflexiva es conciencia *del* mal [...]. Es *mío* [el dolor] en el sentido de que yo le doy su materia. Lo capto como sostenido y nutrido por cierto medio pasivo, cuya pasividad es la exacta proyección en el en-sí de la facticidad contingente de los dolores y es *mi* pasividad”.² Este dolor, no es el dolor meramente *existido* sino que “es mi cuerpo en un nuevo plano de existencia, es decir, como puro correlato noemático de una conciencia reflexiva” (Sartre, 1943:364). Sartre llama a este cuerpo, *cuerpo psíquico*. Este cuerpo no es primeramente *conocido*, pues, la reflexión que intenta captar la conciencia dolorosa es afectividad en su surgimiento originario: “Capta efectivamente el mal como un objeto, pero como un objeto afectivo” (Sartre, 1943: 363-364). Sartre argumenta que para enriquecer al cuerpo -tal como se da a la reflexión- con estructuras cognoscitivas, es necesario recurrir al *Otro*, al Prójimo. Este cuerpo psíquico, al ser la proyección, en el plano del *en-sí*, de la conciencia, constituye la materia explícita de los fenómenos de la psique. Existe, por lo tanto, una diferencia entre el cuerpo existido u originario y el cuerpo psíquico: “el cuerpo originario es existido por cada conciencia como su contingencia propia” y el cuerpo psíquico “es padecido como la contingencia del odio o del amor, de los actos y de las cualidades” (Sartre, 1943:364).

this subject with the physical body, such an answer lacks justification. The physical body cannot be the subject of pain because, as we just saw, I can only understand my own body physiologically from the third person point of view, while pain, insofar as it is an experience, can only be experienced from the first person perspective. Thus if we are to identify the body as the subject of pain, we are to conclude that the body-in-pain is not the physiological body but rather the lived-body” (Geniusas, 2012: 11).

²Los corchetes son míos.

De la mano de la investigación de Saulius Geniusas,³ la temática del dolor se explicita al recuperar la triple fenomenalidad del dolor que encuentra en la obra de Sartre. Según la misma, el dolor tiene, al igual que el cuerpo, tres modos de aparecer. Sartre, dice Geniusas, distingue entre (1) cómo el dolor se experimenta pre-reflexivamente, (2) la forma en que se tematiza como objeto de reflexión personal y afectiva, y (3) cómo se vive una vez que yo interiorizo la perspectiva del otro sobre mi propio cuerpo. Desde este punto de vista, el dolor existido no sería tematizado; el dolor como objeto de la reflexión personal y afectiva sería la base del cuerpo psíquico, y el dolor visto desde la perspectiva del otro es un dolor realmente objeto (pensemos en alguna visita al médico, cuando él examina junto a mí una herida ubicada en alguna extremidad; ese cuerpo es mi cuerpo y a su vez es un objeto de atención o de estudio para el médico y para mí. O por ejemplo, un caso más ilustrativo, cuando el médico golpea la pierna con un matillo a fin de examinar los actos reflejos).

De esto cabe destacar que hay en Sartre, una referencia al dolor como un tipo de experiencia notable y fundamental para comprender el fenómeno corporal. El cuerpo en su ser-para-sí es el elemento estructural originario que permitirá sostener cualquier tipo de reflexión sobre mi experiencia corporal. Cuando Geniusas dice “yo vivo mi dolor como señal de mi propia facticidad” (Geniusas, 2012: 13), se aproxima al pensamiento sartreano, el cual coloca precisamente al dolor sufrido por el cuerpo originario como señal de la propia facticidad y al dolor sufrido por el cuerpo psíquico como experiencia penosa de la propia facticidad.

Sin intentar profundizar más sobre esta cuestión, el dolor es para Sartre una de las experiencias fundamentales que permiten vislumbrar la realidad del existente humano. En este sentido, hay en Sartre una preocupación por el dolor que es interesante a los fines de los estudios actuales sobre fenomenología del dolor. La distinción entre cuerpo originario o existido y el cuerpo psíquico, abre el camino para realizar un análisis que no confunda los planos de experiencia del dolor. Si bien el dolor es una vivencia encarnada, para Sartre, cabe una distinción entre la experiencia vivida irreflexivamente del dolor y las reflexiones sobre el dolor en un plano afectivo, previas a una reflexión cognoscitiva. Realizando esta

³Saulius Geniusas, brindó una conferencia en la Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, Argentina, en el año 2012, titulada *On pain: a phenomenological critique of physicalism* (Ver bibliografía).

clasificación de tipos de experiencia se enriquecen los análisis sobre los fenómenos aflictivos.

De acuerdo con lo dicho, según el análisis del dolor, el hombre sartreano es un ser-encarnado. Esto es así por las siguientes razones: (i) Cualquier existente humano puede experimentar dolor. (ii) El dolor es un fenómeno afectivo antes que cognoscitivo. (iii) Sentir dolor, i. e., tener una dolencia, involucra una vivencia corporal. Por lo tanto, (iv) si hablamos del dolor, necesariamente hablamos de una experiencia afectiva-aflictiva de un ser-encarnado.

Se ve con claridad que la vivencia dolorosa de la conciencia implica la encarnación de la misma.

2. Acción, percepción y movimiento

El presente apartado tiene como finalidad aclarar la relación entre la conciencia y el mundo vivido. Por lo cual propongo analizar la recuperación sartreana del concepto de *espacio hodológico* de Kurt Lewin (1890-1947). Veremos si, una vez realizada la vinculación de los conceptos, ganamos evidencia de la encarnación de la conciencia.

Sartre recupera de la obra de Lewin (*Principios de la psicología topológica* de 1936) la teoría según la cual la relación entre el ambiente psíquico y el campo de acción constituyen el *campo dinámico* que los filósofos asocian al concepto de lo “vivido” y que Lewin llama *espacio hodológico*.⁴ Este espacio no es idéntico al espacio concebido como un plano en el que se encuentran los objetos y en el que los eventos o acontecimientos tienen cierta posición y dirección, siempre relativas, sino que implica el modo en que nos movemos y experimentamos el espacio. Esta noción de espacialidad es entendida como un espacio vivido y experimentado según una finalidad práctica que se sigue del sentido que damos al mundo.

2.1. La teoría de Lewin establece que las variaciones individuales del comportamiento humano con relación a la norma, son condicionadas por la tensión entre las percepciones

⁴Digo que Sartre toma el trabajo de Lewin “tácitamente” porque sólo es mencionado un par de veces en *El ser y la nada*, pero nunca con precisión bibliográfica ni citas. Simplemente, la obra de K. Lewin está tácitamente presente en la obra de Sartre.

que el individuo tiene de sí mismo y del ambiente psicológico en el que se sitúa, el espacio vital. Esto refiere a que el espacio vital u hodológico que engloba al sujeto en cualquier situación, y que corresponde a una visión cualitativa, subjetiva e individual del espacio, está ligado a un deseo o a una proyección de acción.⁵ La valencia del espacio, positiva o negativa, cambia de acuerdo con los diseños de cada hombre.

El espacio hodológico se presenta como el espacio vivenciado, distinto del espacio geográfico. Es en este punto que el concepto de *espacio hodológico* es equivalente al de *libertad-en-situación*, estructura ontológica del hombre. De hecho, se da una correspondencia entre la percepción individual del espacio hodológico y la *nihilización* de lo dado por la conciencia en la persecución de un proyecto.

Este espacio está organizado de tal modo que el cuerpo, como centro, lo percibe como un conglomerado de actos *por* realizar: el mundo, el grupo de utensilios, dicta al cuerpo lo que debe hacer. La percepción y la acción son, por tanto, indiscernibles: “Así, estoy en presencia de cosas que no son sino promesas, allende una presencia inefable que no puede poseer y que es el puro *ser-ahí* de las cosas, es decir, el mío, mi facticidad, mi cuerpo” (Sartre, 1943: 349). Los utensilios son indicación del cuerpo y existe una relación de identidad entre el espacio y el habitante; el cuerpo se adapta a los utensilios. Por lo que la percepción del mundo y el modo en que el hombre se desplace en su espacio vivido, dependerá de sus proyectos existenciales. Se relaciona con este espacio en el que cada movimiento, cada organización, tiene como motivación el proyecto del *para sí*.

“El espacio real del mundo [dirá Sartre] es el espacio que Lewin denomina “hodológico”” (Sartre, 1943: 335). Comprender la espacialidad en estos términos permite a Sartre desarrollar su ontología de la libertad como una teoría que afirma el compromiso ontológico con el mundo. Por ejemplo, la experiencia de la velocidad, tal como expone Sartre en *El ser y la nada*, ilustra ya el sentido de compromiso con el mundo, pues “la noción de velocidad nada significa si no es velocidad con respecto a dimensiones dadas de

⁵En la obra de Lewin se conjugan dos conceptos, el de geometría topológica y el de espacio hodológico. La geometría topológica se identifica con un espacio cerrado, que significa un todo relacionado, con un sentido común. Es un campo acotado en cada momento pero temporalmente abierto. Vivir es abrir ese campo cerrado. A su vez, Lewin define el campo como la totalidad de hechos psicológicos, coexistentes y mutuamente interdependientes, y al espacio vital (espacio hodológico) como la totalidad de hechos determinantes de un comportamiento.

cuerpos en movimiento. Pero somos nosotros quienes decidimos acerca de esas dimensiones por nuestro propio surgimiento en el mundo (...). Así, son relativas no al conocimiento que de ellas tenemos, sino a nuestro compromiso primero en el seno del mundo” (Sartre, Id.). De ahí que para Sartre, *ser* (en cuanto realidad humana) es *ser-ahí*: “ahí en la silla”, “ahí junto a aquella mesa”, “ahí en la cumbre de esa montaña, con tales dimensiones, tal orientación, etc.”. El espacio vivido es, para Sartre, un espacio “surcado de caminos y de rutas, es instrumental y es la sede de los utensilios” (Sartre, 1943: 349). El mundo se devela, de este modo, como *mundo de actos por realizar*. Y este espacio tiene como polo de referencia al cuerpo. La corporalidad se devela como facticidad, como condición indispensable de situacionalidad y como centro de referencias al cual las cosas indican y por el cual se organiza ese mundo de significaciones posibles.

En este sentido, afirmo que la relación entre el concepto de *espacio hodológico* de Lewin y el de *situación*, se encuentran íntimamente unidos en el marco de la ontología de la libertad. El hombre es *ser-en-situación* y, en tanto para-sí, es libertad. De allí que se defina al existente humano sartreano como un ser libre y situado, cuya estructura ontológica es *libertad-en-situación*. El estar condenado a la libertad exigirá el compromiso con el mundo y la responsabilidad ante la elección en situación. El único espacio posible de ser concebido para poner en movimiento la libertad es este espacio que aparece como el esbozo enorme de todas mis acciones posibles. Igualmente, se entiende que la percepción trasciende naturalmente hacia la acción; es más, no puede develarse sino en y por proyectos de acción.

2.2. Después de leer las líneas escritas por Sartre, considero problemático no reconocer que su pensamiento está cargado de conceptos que invitan a una interpretación desde una perspectiva encarnada de la conciencia. Las razones son las siguientes: por un lado, la percepción tiene una finalidad práctica. También podríamos decir *humana*, ya que para Sartre el mundo de los sentidos es un mundo humano, un mundo de actos. Por otro lado, este origen y destino práctico de la acción está supeditada a la realidad de la conciencia humana: ser trascendencia. El movimiento intencional implica, de este modo, un tipo de movimiento motriz, que conduce al hombre a transitar por un mundo de sentidos, a intencionar. Estas dos cuestiones, la *praxis* y la *trascendencia*, son fundamentales para comprender la *facticidad* humana sobre la que Sartre vuelve constantemente. La *facticidad*

es condición de posibilidad de la trascendencia, y por lo tanto, de la percepción y la acción, o mejor, del movimiento del hombre en el espacio vivido.

Si la conciencia se asocia a la trascendencia, al proyectarse, es porque ésta se encuentra anclada en un cuerpo, a una facticidad particular y gratuita. El existente humano encarna una necesidad que surge entre dos contingencias: el *ser-ahí* es en situación y posee un cuerpo particular que no elige.

3. Literatura y corporalidad: comprobación de la encarnación de la conciencia sartreana.

Paso ahora a considerar otro aspecto de la vida intelectual de Sartre que servirá para recuperar elementos que permitan comprobar la encarnación del ser sartreano.

El aspecto a tratar a continuación es la literatura. La literatura ha servido a Sartre de laboratorio filosófico o, como dice Ricoeur en su obra *Si mismo como otro* (1990), la literatura sirve como laboratorio experimental que reproduce y anticipa las opciones de la existencia real y de ese modo predispone para la decisión moral.⁶ Sartre realiza un juego doble en sus retratos ficcionales que resulta interesante: por un lado, aclara y encarna su filosofía dándole vida en la literatura y volcando sus conclusiones filosóficas en las vivencias de sus personajes. Por el otro, el mismo impulso imaginativo da vida a nuevas experiencias posibles vividas por los mismos personajes y que posteriormente serán justificadas filosóficamente por nuevas teorías.⁷

⁶En la obra *Si mismo como otro* (1990) Paul Ricoeur considera que la obra de ficción proyecta ante sí un posible modelo de existencia (esta concepción de la literatura y del laboratorio imaginario puede rastrearse en Ricoeur (1999): páginas 109,138, 147, 160-161, 166-167). Es en ese sentido que la ficción ha servido en gran medida a la ciencia, quien recurre a ejemplos experimentales, como en el caso citado por Ricoeur de los estudios de Derek Parfit (Ricoeur, 1999: 148). Es en este sentido que consideramos la literatura sartreana como el laboratorio donde Sartre evidencia y evalúa sus teorías filosóficas.

⁷Un ejemplo de la encarnación de la filosofía en la obra de Sartre es la trilogía *Los caminos de la libertad*, que a mi juicio anticipa y posibilita, su obra *Critica de la razón dialéctica* (1960). O *La náusea*, en la que Sartre pone en interacción los conceptos más importantes de su teoría (trabajados en *La trascendencia del Ego, La imaginación*, y los escritos filosóficos de la década del 30'. Según Weightman "puede afirmarse que [Sartre] necesitaba escribir *La náusea* con el fin de aclararse para sí su propia filosofía" (Weightman, 1968: 123) Esta novela constituye en cierta medida, un laboratorio donde los conceptos sartreanos cobran solidez y que luego serán justificados y trabajados con precisión en *El ser y la nada*.

Considero –y el lector sabrá juzgarlo– que la literatura resulta un ámbito propicio para justificar mi tesis acerca de la encarnación del existente humano, porque en ella se ponen en funcionamiento las tesis principales de *El ser y la nada*.

En lo que sigue recuperaré y discutiré el artículo presentado por la Profesora Amparo Ariño Verdú de la Universidad de Valencia, titulado “*Visiones de la corporeidad en la ontología y la literatura de J.P. Sartre*” (2002), en el que la autora analiza las descripciones ficcionales de la experiencia corporal en la literatura sartreana y la define como la objetivación del cuerpo y, por lo tanto, como una consecuencia de un tipo de filosofía que supone el dualismo conciencia-cuerpo. Su interpretación se ve favorecida por el carácter individualista y la constante introspección de muchos de los personajes. Si bien soy conscientes del claro estilo existencialista de la literatura de Sartre, lo cual deriva en descripciones subjetivas de las vivencias de los personajes, sostengo que más allá de este punto existe, en el trasfondo de su literatura, la imperiosa necesidad de fundamentar una ontología de la libertad *situada* en el mundo. Es decir, una conciencia encarnada a partir de la cual uno llega a tener experiencia del mundo y se compromete con él. Si bien en las obras literarias el carácter reflexivo de los personajes es el eje de las descripciones ficcionales, esto no deja por fuera que la relación entre cuerpo y existencia sea igualmente visible.

El siguiente análisis me permitirá rastrear los sitios en los que la experiencia corporal se patentiza en las descripciones literarias, a fin de que la hipótesis sobre la posibilidad de una lectura encarnada de la obra sartreana gane solidez. La noción de *cuerpo existido* será el punto de partida para profundizar la investigación, y el hecho de considerar inseparable filosofía y literatura es, en este autor, el supuesto que posibilitará nuestra investigación.

3.1. Como anuncié al comienzo del presente apartado, trabajaré el artículo de la Profesora Amparo Ariño Verdú a fin de defender mi posición respecto a la no separabilidad de conciencia y cuerpo y la posibilidad de una teoría encarnada en la obra de Sartre.

En dicho artículo, la autora argumenta que en la literatura sartreana el dualismo cuerpo/conciencia se vuelve palpable:

La concepción de la corporeidad encierra un dualismo de corte cuasi-cartesiano. Pese a los esfuerzos de su autor para evitarlo se pone de manifiesto en esta concepción una clara contraposición entre conciencia y cuerpo. Contraposición que deriva de los fundamentos de la ontología sartreana (...) (Ariño; 2002: 167).

Además supone que las experiencias de los personajes ficcionales son fundamentalmente experiencias:

“en las que el hombre parece entenderse como un *pour-soi* encerrado, aprisionado, en un cuerpo-cosa, un *en-sí* del que depende en tanto que el cuerpo es, necesariamente, su instrumento de acción sobre el mundo, pero con el que no se identifica y al que ni siquiera puede gobernar siempre” (Ibíd. 173).

En relación a la base ontológica del pensamiento sartreano, Ariño Verdú considera que “El *en-soi* es contingente. Y esa contingencia es causa de «náusea» para la conciencia” (Ibíd. 166) y acto seguido considera que el ser, para ser fenómeno, i. e., para ser “conocido”, tiene que ser develado por la conciencia y ser, al mismo tiempo, trascendido hacia una significación por una conciencia, ya que en sí mismo carece de significado. Esto es cierto en parte. Si bien el ser debe ser develado por una conciencia para ser conocido, el conocimiento como tal es secundario en la ontología sartreana, ya que la primera experiencia del mundo es una experiencia existencial y no cognoscitiva. El acceso al mundo de sentidos no se da sólo como acceso cognoscitivo. Es decir, si bien la conciencia es *para-sí* y esto involucra su especial *reflexividad* de sí para ser *sí*, no significa que la primera relación con el mundo sea el de una conciencia cognoscente. La lectura de Ariño Verdú sigue la distinción sartreana entre el ser de la conciencia y el ser del fenómeno, pero parece identificar sólo un modo de la relación entre ambos, el conocimiento. Este punto es el que encuentro problemático, pues al poner al cuerpo como *en-sí* y establecer sólo un vínculo cognoscitivo entre conciencia y fenómeno, el cuerpo queda determinado como objeto de conocimiento. Sólo un gran esfuerzo hermenéutico puede permitir comprender lo que Sartre quiso argumentar cuando estableció las tres dimensiones ontológicas. Por esta razón he decidido seguir al pie de la letra las tesis de Sartre.

En otro orden de indagación, al trabajar la temática de la corporeidad, Ariño Verdú sostiene que para Sartre el cuerpo humano forma parte de la naturaleza y que el ser *en-sí* -que según Ariño Verdú se identifica sin más al cuerpo- sólo cobra sentido por el ser *para-sí*. Esta comprensión del cuerpo como naturaleza es válida pero desconoce la corporeidad humana en tanto humana. Sartre dice explícitamente que el cuerpo es una estructura de la conciencia y como tal no es algo distinto de la conciencia (Sartre, 1943: 354). Es más, la conciencia es facticidad y huida de esa facticidad y es en esa intersección paradójica que la conciencia adquiere su existencia *para-sí* (Sartre, 1943: 357-365). Dicho de modo simple: el cuerpo es conciencia y la conciencia es tal por su corporeidad. No se puede identificar tan rápidamente el cuerpo con *en-sí* y la conciencia con *para-sí*; el cuerpo con lo natural y la conciencia con lo propiamente humano. Previamente hay que atender a la complejidad de la relación, pues, el mismo Sartre nos advierte de esta posible confusión diciendo que el cuerpo no es un *en-sí* en la conciencia, pues eso lo fijaría todo, lo determinaría todo. El cuerpo es, más bien, la facticidad, el hecho de que la conciencia sea tal, i. e., exista.

Por lo tanto, las críticas a la lectura de Ariño Verdú son las que siguen:

- 1- Los argumentos de la autora parten de la asimilación de toda experiencia de mi cuerpo a la objetivación del mismo. Aquí sostengo que la autora confunde la experiencia corporal que vuelve al cuerpo consciente, con la objetivación que vuelve al cuerpo una cosa entre las cosas y que implica la dimensión del *cuerpo-para-otro*. La extrañeza del cuerpo es entendida por la autora sólo como la percepción del cuerpo como cosa, como lo extraño a la conciencia.
- 2- Del mismo modo, Ariño Verdú considera a la *percepción aberrante* en los mismos términos, volviendo la objetivación del cuerpo una consecuencia directa de la *náusea*.
- 3- Ariño Verdú hace de la existencia corporal el padecimiento de una subjetividad “encerrada”. El análisis sartreano no acaba en el *padecimiento* de la subjetividad. Sólo en el plano de la conciencia reflexiva vuelta sobre sí, puede hablarse de un *padecimiento*. De otro modo, la existencia corporal no se padece, se vive.

- 4- La autora descuida el valor de la *situación* como estructura ontológica fundamental. En su análisis, la autora hace abstracción del contexto de las experiencias. Cita fragmentos en los que piensa evidenciar la relación objetiva que mantienen los personajes ficticiales de las obras literarias de Sartre con su cuerpo, descuidando el contexto en el que dicha experiencia se establece.

Ariño Verdú estaría de acuerdo con lo que afirmamos sobre intención sartreana de considerar al cuerpo y a la conciencia como una amalgama y no como dos sustancias independientes. Sin embargo cree insuficiente el análisis sartreano y asegura que es imposible pensar el cuerpo y la conciencia como una unidad debido a la separación ontológica entre en-sí y para-sí. Esta diferencia ontológica es la que genera una tensión en el interior mismo la realidad humana y que Sartre llama *náusea*. Por oposición, considero que Sartre no cae en un dualismo conciencia-cuerpo, pues el cuerpo, siendo una estructura originaria de la conciencia, es una condición de posibilidad de ella. Sólo en los casos en que la conciencia pone al cuerpo reflexivamente como tema es que puede *pensarse* el cuerpo como una cosa o un útil-en-el-mundo. El cuerpo no es más que conciencia, ya en su tercera dimensión el cuerpo no puede ser conocido, sino que es “olvidado” por la conciencia que percibe inmediatamente el mundo. Considero que este es el modo básico de existencia corporal: el silencio. Lo cual no implicaría un sacar fuera del juego al cuerpo, sino la absoluta encarnación de la conciencia. Tal que si la conciencia es conciencia del árbol supone la ubicación corporal y la dirección corporal hacia el árbol (a menos que sea un árbol imaginado o recordado). Esta dimensión constituye la característica de la existencia humana.

3.2. Según Ariño Verdú, una obra en la que el dualismo se vuelve evidente es *La náusea* (1938), pues allí se asume a “la percepción del propio cuerpo como mera contingencia, la asimilación de la existencia del *en-soi* a la existencia del propio cuerpo, en su carnalidad, se encuentra abundante y expresamente descripta...” (Ariño, 2002: 172). Sin embargo, estoy dispuesta a afirmar que es la capacidad de reflexión la que vuelve posible una experiencia dual: sólo reflexivamente vuelvo sobre mi cuerpo y lo acepto o lo niego como algo ajeno. Sólo reflexivamente vivo mi cuerpo como mi propia alienación. Esta experiencia es por tanto una experiencia de conciencia y no una determinación de la

existencia.⁸ La náusea, la percepción de la *carne*, el rechazo del cuerpo por la conciencia es sólo posible si se plantea en términos reflexivos. En un momento previo, la relación corporal se disuelve en la afección.

El análisis sartreano se presta a confusión, o puede ser leído del modo en que Ariño Verdú lo hace, por el siguiente motivo: lo descrito por Sartre en la ficción no está fijado tan sólo en el plano de la primera dimensión ontológica sino que remite también a la dimensión del *cuerpo-para-otro*. La experiencia de Roquentin implica ya una vuelta reflexiva de la conciencia sobre la conciencia no-tética del cuerpo tematizándolo. Y esto pone a su corporalidad en el plano de la existencia de otros cuerpos. Además, el personaje de Roquentin es fundamentalmente un ser reflexivo. Es su propio pensamiento, él es pensamiento: “Yo soy mi pensamiento. Existo porque pienso... y no puedo dejar de pensar” (Sartre, 1938: 154). La experiencia de la náusea sufrida por Roquentin podría ser caracterizada como una experiencia *mixta*, pues, por momentos la corporeidad está más ligada a lo que dijimos del *cuerpo psíquico* y por otros a la experiencia directa de la gratuidad de la existencia. En *La náusea* leemos:

La náusea me concede una corta tregua. Pero sé que volverá; es mi estado normal. Sólo que hoy mi cuerpo está demasiado agotado como para soportarla. También los enfermos tienen afortunadas debilidades que les quitan, por algunas horas, la conciencia de su mal. Me aburro, eso es todo. De vez en cuando bostezo tan fuerte que las lágrimas me ruedan por las mejillas. Es un aburrimiento profundo, profundo, el corazón profundo de la existencia, la materia misma de que estoy hecho. No me descuido, por el contrario; esta mañana tomé un baño, me afeité. Sólo que cuando pienso en todos esos pequeños actos cuidadosos, no comprendo cómo pude ejecutarlos. Sin duda el

⁸Es la reflexión la que vuelve al cuerpo un ser extraño e independiente del sujeto, lo que vuelve al cuerpo un objeto para una conciencia. La descripción, tal vez más famosa, de la *percepción aberrante* es la que se narra en las páginas de *La náusea*, en el momento en que A. Roquentin experimenta “*la Cosa*” o “*náusea*”. Transcribo a continuación un fragmento de dicha descripción: “La Cosa, que aguardaba, me ha dado la voz de alarma, me ha caído encima, se escurre en mí, estoy lleno de ella. La Cosa no es nada: la Cosa soy yo. La existencia liberada, desembarazada, fluye sobre mí. Existo. [...] Veo mi mano que se extiende en la mesa. Vive, soy yo, se abre, los dedos se despliegan y apuntan. [...] Siento mi mano, yo soy estos dos animales que se agitan en el extremo de mis brazos” (Sartre, 2004:152-153).

hábito los ejecuta por mí. Los hábitos no están muertos, continúan afanándose, tejiendo muy despacio, insidiosamente, sus tramas; me lavan me secan, me visten; como nodrizas (Sartre, 1938: 238).

De este fragmento caben destacar dos cosas: primero, la náusea se asocia aquí a algo parecido al dolor, es en este sentido que diremos que la náusea se reproduce como la experiencia del cuerpo psíquico, aunque en este ejemplo está presente como ausencia. En segundo lugar, la caracterización del cuerpo como silencio, como lo olvidado, que en esta cita se nombra como “hábito”: la relación corporal desatendida pero que permanece como fondo de una conciencia reflexiva.

Pero, como hemos notado, la gratuidad de la existencia también se presenta vivida sin ser tematizada. Roquentin huye de esa experiencia. La náusea cuando se avecina, cuando aún no es captada reflexivamente se devela como malestar, justamente como una sensación de náusea física que se desprende de la experiencia no patente de la gratuidad de la existencia. Roquentin, al tocar la baranda y comprender sorprendentemente su existencia huye, huye a lo inevitable: la nauseabunda sensación de la absurdidad de la existencia, de lo contingente de la existencia. Dice ante este advenimiento de la náusea: “desearía abandonarme, olvidarme, dormir. Pero no puedo, me sofoco: la existencia me penetra por todas partes, por los ojos, por la nariz, por la boca.../ Y de golpe, de un solo golpe el velo se desgarró, he comprendido, he *visto*” (Sartre, 1938: 193). Los recursos que usa Sartre para referirse a la náusea son todos físicos, pues, no hay otro modo de referirse a dicha experiencia. La naturaleza de la experiencia nauseabunda es el “fundamento sobre el cual se producen todas nuestras náuseas concretas y empíricas (náusea ante la carne pútrida, la sangre fresca, los excrementos, etc.) que nos conducen al vómito” (Sartre, 1943: 365). Y en este sentido decimos que la experiencia del cuerpo originario está en la base de la experiencia del cuerpo psicológico. Dice Roquentin: “Corre, corre el corazón, el corazón, que late es una fiesta, el corazón existe, las piernas existen, el alieno existe, existen corriendo, alentando, latiendo blanda, suavemente, él me sofoca, me sofoco, dice que se sofoca” (Sartre, 1938: 158). La huida aquí no es sólo huida de la existencia contingente que se capta captando la contingente existencia corporal, sino que también es huida del Yo, del *Yo pensamiento*. Y notamos cómo la conciencia termina por estar vacía, vacía del cuerpo que necesita

trascender y que es a su vez una estructura de la conciencia misma (su posible vaciarse, nihilizarse) y vacía de Yo, porque el yo no es sino un objeto más del mundo trascendente.

¿Coincide con estas descripciones lo que Sartre sostiene de la náusea en sus reflexiones filosóficas? Sí, lo es. En *El ser y la nada* leemos:

La conciencia no cesa de «tener» un cuerpo. La afectividad cenestésica es, entonces, pura captación no-posicional de una contingencia sin color, pura aprehensión de sí como existencia de hecho. Esta captación perpetua de mi para- sí de un sabor insípido y sin distancia que me acompaña hasta en mis esfuerzos por liberarme de él, y que es *mi* sabor, es lo que hemos descrito en otro lugar con el nombre de *Náusea*. Una náusea discreta e insuperable revela perpetuamente mi cuerpo a mi conciencia: puede ser que busquemos lo agradable o el dolor físico para liberarnos de la náusea, pero, desde el momento en que el dolor o el agrado son existidos por la conciencia, ponen de manifiesto a su vez su facticidad y su contingencia, y se devela sobre el fondo de náusea (Sartre, 1943: 365).

Podemos mencionar dos experiencias o quizá experimentos que develan el trasfondo de náusea: (i) el que lleva a cabo Roquentin cuando piensa en la raíz del castaño, en la palabra que no toca la existencia de la raíz, cuando descubre el absurdo del lenguaje. Y (ii) la experiencia de la vergüenza. En *El ser y la nada* la descripción de la vergüenza es compleja y profunda, no es una mera descripción de un estado psicológico-emocional, sino que evidencia los vínculos esenciales entre un hombre y el mundo. Esta experiencia corresponde a lo que antes hemos tratado con el nombre de cuerpo en su *ser-para-otro*. Pone al cuerpo como objeto ante un mundo de sujetos que trascienden su facticidad hacia mí. Esta experiencia también es acompañada por un trasfondo nauseabundo. Consideramos que lo que experimenta Roquentin en *La náusea* es la experiencia de la viscosidad de la carne y de la gratuidad de la existencia que no distingue entre los tres planos de existencia (dimensiones ontológicas), pero donde por momentos se revela uno de ellos y por momentos otro.

Sin ánimo de extenderme más sobre este caso, cierro la temática de la literatura evidenciando la encarnación del ser sartreano. El cuerpo es el vehículo de los proyectos de la conciencia. Es por esto que no se puede pensar un cuerpo sin conciencia ni una conciencia sin cuerpo. La literatura me ha colocado sobre la pista de la inevitable erosión de la lectura dualista de la obra de Sartre. La novela *La náusea*, es la novela en la que se supone que menos elementos para la encarnación se pueden hallar, ya que es una novela profundamente subjetiva e, incluso, individualista. Sin embargo, he mostrado que si seguimos las pretensiones del propio Sartre, encontramos el ser-encarnado, incluso allí donde parecía eruirse un dualismo insuperable. Los temas que antecedieron a este, el dolor y el espacio, se encuentran supuestos –a veces explicitado, en las caracterizaciones de los personajes y sus vivencias. En general, en la literatura de Sartre se entrecruzan todas sus tesis filosóficas. Y es precisamente por eso que es válido recurrir a su literatura para encontrar casos concretos que esclarezcan su posición filosófica.

4. Conclusiones.

A lo largo de este trabajo he argumentado a favor de una filosofía de la encarnación en la obra de Sartre *El ser y la nada* que, a diferencia de las lecturas convencionales que la colocan como formando parte de las filosofías de la reflexión, presenta a la teoría de la conciencia como una teoría de la conciencia encarnada. El camino argumental me llevó a trabajar tres temáticas de forma independiente. El primer punto versa sobre el análisis que Sartre realiza del dolor en la obra citada. De allí pude extraer la conclusión de que el dolor, como fenómeno encarnado, corresponde en su aspecto vivenciado al cuerpo existido u originario que se presume silencioso dando lugar a otras experiencias del cuerpo. Y al cuerpo psíquico cuando hablamos del dolor como un mal, es decir, como un fenómeno que puede ser inscripto en la biografía de la persona como un acontecimiento situado, aislable y analizable, i. e., objetivable. En el segundo punto mostré cómo opera la noción de “espacio hodológico” en el marco de la filosofía sartreana. En este sentido, dije que acción y percepción suponen el movimiento del existente humano en su espacio vivido, que es un espacio que se presenta, fenomenológicamente hablando, como requiriendo ciertos comportamientos del existente humano. De este modo, la acción involucra un cuerpo que al moverse y al percibir, es el centro de referencia al que los útiles del mundo interpelan. El

espacio se percibe de acuerdo a los proyectos del existente humano. Se vuelve patente también aquí la imperiosa necesidad de la encarnación del existente humano sartreano. Por último, en tercer punto me enfrenté a la lectura más convencional de Sartre, que encarna Ariño Verdú, a la cual critiqué, no por ser una lectura negativa de la obra de Sartre, sino por ser una lectura parcial, que desconoce o evita, algunos elementos fundamentales de la obra de Sartre. Por tanto, concluyo que en los puntos desarrollados en este trabajo se vuelve patente que la estructura *teoría de la conciencia de Sartre* da cuenta de una conciencia-encarnada.

La filosofía de Sartre goza de un abanico de temáticas que en general no son estudiadas con profundidad, como lo es su consideración sobre el dolor o su comprensión del espacio. Sin lugar a dudas, es su teoría del cuerpo la que ha resultado generalmente abandonada. Incluso aquellos que trabajan sobre fenomenología del cuerpo, no vuelven a los desarrollos sartreanos sobre la materia, quizá debido al prejuicio que coloca la filosofía de Sartre dentro de la gran categoría “filosofías de la conciencia”. Esto significa una pérdida grande según mi punto de vista, ya que Sartre es un referente en los estudios fenomenológicos del cuerpo y propone distinciones y análisis que aún hoy resultarían enriquecedores de las discusiones sobre el problema mente/cuerpo, el problema de la intersubjetividad, el problema del dolor, etc. Considero que es precisamente esta riqueza la que se revela en este trabajo.

Dejo mis esperanzas puestas en que este trabajo resulte interesante a los fines de abrir un poco más el campo fenomenológico que trata sobre la corporalidad y temas afines. Invito al lector a que se deje convencer por mi interpretación de la filosofía sartreana y vuelva luego a la fuente para comprobar la adecuación de mi tesis con las tesis que sostiene el propio Sartre, antes de echar una mirada crítica sobre el presente escrito. Si logro generar un impulso interrogativo tal, quedará satisfecho mi objetivo.

Referencias

Ariño, A. (2002). “Visiones de la corporeidad en la ontología y la literatura de J.P. Sartre” en *El cuerpo. Perspectivas Filosóficas*. Madrid; Ed. UNED.

Beauvoir, S. (1956). *J.P. Sartre versus Merleau-Ponty*. Buenos Aires; Ed. Siglo Veinte; 1963; Trad. Aníbal Leal.

Biemel, W. (1966). *Interpretación del cuerpo* (versión en español). Barcelona, Convivium, Vol.21, 1966, 65-76. Versión digital: <http://maquipiro.files.wordpress.com/2011/03/unidad-i-biemel-sartre-interpretacion-del-cuerpo.pdf>, con entrada el 03/02/2012.

Escribano, X. (2004). *Sujeto encarnado y expresión creadora. Aproximaciones al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*. Cibrils (Barcelona); Ed. Prohom Ediciones.

_____ (2011) “Fenomenología y antropología de la corporalidad en Bernhard Waldenfels” en *Revista Ética & Política/ Ethics & Politics*. Ed. Università di Trieste; XIII, 1, pp. 86-98.

Geniusas, S. (2012). *On pain: a phenomenological critique of physicalism* (Conferencia Inédita). Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, Argentina.

Husserl, E. (1913). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México-Buenos Aires; Ed. Fondo de Cultura Económica; 1986. Trad. José Gaos.

_____ (1952) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México; Ed. UNAM; 1997. Trad. A. Zirón Q.

Jeanson, F. (1965) *El problema de la moral y el pensamiento de Sartre*. Buenos Aires; Ed. Siglo Veinte; 1968, Trad. Alfredo Llanos.

Merleau-Ponty, M. (1945). *Fenomenología de la percepción*. México; Ed. FCE; 1957. Trad. Emilio Uranga.

_____ (1964). *Lo visible y lo invisible*. Barcelona; Ed. Seix Barral; S.A.1966. Trad. José Escudé.

Ricoeur, P. (1990). *Sí mismo como otro*. Madrid; Ed. Siglo XXI; 1996.

Sartre, J. (1938). *La nausea*; Buenos Aires. Ed. Losada; 2004; Trad. Aurora Bernárdez.

_____ (1938). *La Trascendencia del Ego*. Buenos Aires; Ed. Calden; 1968; Trad. Oscar Masotta.

_____ (1939a). *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid; Ed Alianza; 1971; Trad. Mónica Acheroff.

_____ (1939b). “Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad” en *Situations I: El hombre y las cosas*. Buenos Aires, Ed. Losada; 1967.

_____ (1943). *El ser y la nada*. Barcelona; Ed. Altaya; 1996; Trad. Juan Valmar.

_____ (1948). *Situaciones II: ¿Qué es la literatura?*; En *Obras: teatro y estudios literarios*. Buenos Aires; Ed. Losada; 1972; Trad. Aurora Bernárdez.

Serrano de Haro, A. (2012a). “A propósito de la fenomenología del dolor” en *Critica*. Madrid; Ed. Fundación Castroverde; N° 980; Julio-Agosto; pp.12-16.

_____. (2012b). “Elementos para una ordenación fenomenológica de las experiencias afectivas” en *Anuario Filosófico*. Universidad de Navarra, Pamplona, España, Volumen 45, N° 1, pp.121-144.

Waldenfels, B. (1992). *De Husserl a Derrida*. Buenos Aires; Ed. Paidós; 1997; Trad. Wolfgang Wegscheider.

Weightman, J. (1968). “Jean-Paul Sartre” en *El novelista como filósofo*. Compilador Cruickshank, John; Buenos Aires; Ed. Paidós.

Zaner, R. (1964). *The problem of embodiment*. Netherlands; Ed. The Hague.

_____ (1970) *La realidad radical del cuerpo humano*, En: *Revista de Occidente*. Número 90, septiembre.