

LA CONTINGENCIA CORPORAL.
FACTICIDAD Y NÁUSEA EN LA FENOMENOLOGÍA DEL CUERPO DE
J.-P. SARTRE

*THE BODY CONTINGENCY.
FACTICITY AND NAUSEA IN J.-P. SARTRE'S PHENOMENOLOGY OF THE
BODY*

SANTIAGO BELLOCQ
Universidad Nacional de San Martín (Argentina)
santiglm@hotmail.com

Resumen

El siguiente trabajo busca desplegar la problemática sobre el posible dualismo atribuido a la ontología fenomenológica de Sartre y ver cómo el fenómeno de la corporalidad está planteado en *El ser y la nada*. A su vez, en tanto ha sido quizás el último de los grandes filósofos-artistas, veremos cómo la corporalidad está expuesta poéticamente en su famosa novela *La náusea*, tendiendo puentes con su posterior ensayo sistemático para alcanzar así una mayor profundidad en torno a las cuestiones de la facticidad y la contingencia, elementos esenciales para el despliegue de la libertad.

Palabras clave: Sartre – Corporalidad – Contingencia – Facticidad – Náusea

Abstract

The present investigation tends to unfold the problem of a possible dualism that has been claimed in Sartre's ontological phenomenology, in order to see how the phenomenon of corporality is presented in *Being and Nothingness*. In turn, as he has been one of the last great philosopher-artists, we will see how corporality is exposed in his famous novel *Nausea*, connecting this with his systematic work to reach then a deeper consideration on facticity and contingency, key elements for the constitution of freedom.

Keywords: Sartre – Corporality – Contingence – Facticity – Nausea

Introducción

Entre las muchas tendencias y corrientes intelectuales que atravesaron todo el siglo XX, es innegable afirmar que la fenomenología ha sido quizás la que mayor amplitud, ramificaciones y herejías ha generado. Heredera de la tradición idealista que viene desde Descartes, pasando por Kant, la incipiente teoría de Husserl hizo mella en un sinfín de entusiastas estudiantes y profesores de filosofía, no sólo del continente europeo sino también posteriormente en América. Las investigaciones husserlianas parecían romper con el aparente estancamiento en que había quedado la filosofía continental al abrir horizontes nuevos, con un potente aparatage descriptivo, crítico y metodológico que permitía llevar adelante una profundización radical no sólo en los estudios sobre la subjetividad y la conciencia, sino que también era aplicable a todas las regiones del ser, como por ejemplo la fenomenología de las religiones o la fenomenología de la corporalidad.

Oriunda de Alemania, la fenomenología fue recibida con entusiasmo en el ambiente académico joven de Francia, donde fue apropiada de modos muy originales que confluyeron en diferentes intentos de refundación, desde ópticas y acentos distintos. Así, un joven Jean-Paul Sartre, filósofo (y también artista), se dedicó al estudio de Husserl durante una estadía en Berlín en los años 1933-1934, encontrando allí una fabulosa caja de herramientas para elaborar su propia teoría sobre la imaginación y la intencionalidad de la conciencia. Radicalizando este último concepto, e inspirado por la filosofía de *Ser y Tiempo* de Heidegger así también como por las lecciones sobre Hegel de Kojève, Sartre desarrolla un “ensayo de ontología fenomenológica” que se condensa en su gran obra *El ser y la nada*, cuyo título nos da la pauta fundamental para abordar toda su teoría.

En efecto, ser y nada son las únicas dos regiones ontológicas posibles, que se traducen en los términos “en-sí” y “para-sí” y que refieren a los entes intramundanos el primero, y a la conciencia el segundo. Ya desde su escrito *La trascendencia del Ego* Sartre señala que la conciencia no puede ser objeto para ella misma, sino que es propiamente un constante “arresto” hacia los objetos del mundo. La conciencia no se conoce ni se identifica consigo misma de manera inmediata, sino que es “presencia a sí”, o como él la llama, “para-sí”, mentando

así una reflexividad que está transida por una grieta, un hueco esencial¹, una fisura que impide su plena coincidencia. Este vacío de ser es propiamente la nada, que dinamiza y estructura a la conciencia de modo tal que esté constantemente “arrojada” hacia el mundo, siendo a la vez ésta fundamento de su misma nada de ser. Ahora bien, la definición inicial que da Sartre de la conciencia es la de ser “un ser para el cual en su ser es cuestión de su ser en tanto que este ser implica un ser otro que él mismo”.² Este otro ser, o mejor, el “ser en-sí”, es aquello que la nada nihiliza, es decir, donde introduce la negación, la diferencia; es el objeto fenoménico presente, el *percipi*, hacia el que la conciencia apunta en su actividad como lo que es totalmente independiente del para-sí.

El ser en-sí se define precisamente por su plena coincidencia con su ser, y puede ser casi perfectamente identificable con el ser parmenídeo: “El ser en-sí no es jamás ni posible ni imposible: simplemente es (...). Increado, sin razón de ser, sin ninguna relación con otro ser, el ser-en-sí está de más por toda la eternidad. El ser es. El ser es en sí. El ser es lo que es”.³ Es pura plenitud, pura densidad de ser, lleno de sí mismo, totalmente opaco y sin fisuras (ya que no es conciencia de sí y no posee esta distancia interna, esta “nada” propia del para-sí), homogéneo, inmanencia indistinguible. Esta perfección, sin embargo, no implica que sea necesario, antes bien, es esencialmente contingente en tanto no puede ser derivable ni de un dios creador ni de lo posible (ya que la posibilidad es una característica exclusiva del para-sí); esta contingencia, como más adelante desarrollaremos, es causa de “náusea” al para-sí.

Este en-sí, intrínsecamente uno, es “nihilizado” por la conciencia en tanto ésta ejerce la negación como introducción de la diferencia y de la nada en el seno del ser, “como un gusano”. Es por la conciencia que hay distinción de entes, que *en sí mismos* no guardan diferencia o variedad alguna. Vemos así que hay una

¹ A pesar de su aparentemente fuerte filiación a la “metafísica de la subjetividad”, el Sujeto sartreano, en tanto escindido y fisurado, renuncia ya a la aclamada “muerte del sujeto”. Así, como puede leerse ya en *La Náusea*, “(...) sé que existo, que yo estoy aquí. Ahora, cuando digo “yo”, me suena a hueco. Ya no consigo muy bien sentirme, tan olvidado estoy (...). Antoine Roquentin no existe para nadie. ¿Qué es esto, Antoine Roquentin? Es algo abstracto. Un pálido y pequeño recuerdo de mí vacila en mi conciencia. Antoine Roquentin... Y de improviso el Yo palidece, palidece, y ya está, *se extingue*”, en J.-P. SARTRE (1938 [1979]) p. 189

² J.-P. SARTRE (1943 [2008]) p. 32

³ *Ibid.*, p. 38

dualidad clara y ontológicamente insuperable (pero quizás ónticamente unida), que ha suscitado amplias críticas a Sartre de caer en una reformulación de un dualismo crudo del tipo platónico-cartesiano. Sin embargo, hay una instancia fundamental donde parece que ambas regiones, si bien no se identifican, sí se remiten inseparablemente entre sí, y esto es el cuerpo humano.

El siguiente trabajo busca desarrollar esta problemática sobre el posible dualismo atribuido a este abordaje fenomenológico de Sartre y ver cómo el fenómeno de la corporalidad está planteado en *El ser y la nada*. A su vez, en tanto ha sido quizás el último de los grandes filósofos-artistas, veremos cómo la corporalidad está expuesta poéticamente en su famosa novela *La náusea*⁴, tendiendo puentes con el posterior ensayo sistemático para alcanzar una mayor profundidad.

1. La cuestión del dualismo y la facticidad para la comprensión de la fenomenología del cuerpo en Sartre

“La concepción sartreana de la corporeidad encierra un ‘dualismo’ de corte cuasi-cartesiano. Pese a los esfuerzos del autor para evitarlo se pone de manifiesto en esta concepción una clara contraposición entre conciencia y cuerpo (...) que se deriva de los fundamentos de la ontología sartreana [ser-para-sí y ser-en-sí] (...). Lo cierto es que para Sartre conciencia y cuerpo no sólo se distinguen, sino que se contraponen, como se contraponen *pour-soi* y *en-soi*, conciencia y objeto, a los que equivalen”.⁵

La posición de Ariño Verdú me parece, cuanto menos, discutible. El primer punto a tener en cuenta es que no son lo mismo dualidad y dualismo; en el primer caso nos referimos a la distinción entre dos elementos/dimensiones diferentes que no necesariamente se contraponen o contradicen, mientras que en el otro sí hay una irreconciliabilidad esencial. Hablar de dualismo entre conciencia-objeto[cuerpo] no es más que remitirse a la larga e interminable

⁴ Si bien es una obra literaria anterior al ensayo *El ser y la nada*, publicado ésta en 1938 y éste en 1943, es notoria la continuidad conceptual que rige en la mayoría de las ideas sartreanas. La motivación para usarla como recurso explicativo consiste en la fuerza plástica de las imágenes poéticas usadas para describir el mundo en-sí, el propio cuerpo, la náusea existencial, la contingencia, casi seguro mucho más fuertes que el denso estilo analítico del ensayo sistemático.

⁵ A. ARIÑO VERDÚ (2002) p. 167

discusión sobre la relación alma-cuerpo, lo cual en principio es injusto para con las intenciones y alcances del análisis sartreano, insertado en una posición definida por el post-kantismo. Es necesario pensar de qué manera se conjugan ambas regiones del ser en aquella realidad “única” que es la realidad humana individual, en tanto Sartre afirma con claridad que “el ser-para-sí debe ser íntegramente cuerpo e íntegramente conciencia: no puede estar *unido* a un cuerpo”.⁶

Hay que recordar primero los dos modos en que la conciencia se da. Por una parte, en tanto conciencia intencional, siempre la conciencia es “conciencia de algo”⁷, arrojada, vacía y en ese sentido *posicional* respecto de los objetos trascendentes. Sin embargo, para que haya propiamente acto de conocimiento, la conciencia debe ser conciente de sí como “siendo su conocimiento”, lo cual es claramente un problema en tanto no puede ser objeto de sí misma (por su carácter de nada, para-sí): Sartre señala entonces que el vínculo de la conciencia consigo misma sólo puede concebirse de manera inmediata y no-posicional, no-reflexiva, y es lo que llama “*cogito* prerreflexivo” en tanto “conciencia (de) sí”. Lo que posibilita en esta instancia la presencia a sí, en el cogito prerreflexivo, es como vimos antes la nada: “la fisura intraconscencial es, fuera de lo que ella niega, una nada, y no puede tener ser sino en tanto que no se la ve. Eso negativo que es nada de ser y poder nihilizador conjuntamente, es la *nada*. En ninguna parte podríamos captarla con semejante pureza”.⁸ Esta nada es siempre nada de ser, es decir que actúa como un gusano nihilizando necesariamente al ser-en-sí para mantener su presente ausencia; de algún modo, es el acto del ser que pone en cuestión al ser mismo, y por ende la nada es la única posibilidad de éste.

De esta manera, el para-sí no es fundamento del ser sino de su nada, y es por eso que es contingente, aún cuando se halle arrojado y situado necesariamente en un mundo, comprometido esencialmente con su existencia. Hay una doble contingencia que encierra en sí una necesidad: es necesario ser-ahí (no en el sentido del *Dasein* heideggeriano, sino como realidad humana situada contextualmente), y sin embargo es totalmente contingente que uno sea; además, también es contingente ser-en tal o cual situación, ya que podría haber

⁶ J.-P. SARTRE (1943 [2008]) p. 423

⁷ Expresado generalmente en formulaciones como “conciencia(de)lapicera”, para reforzar visualmente la total yección de la conciencia.

⁸ *Ibid.*, p. 135

sido cualquier otra: esta disposición fundamental de la existencia es lo que Sartre llama la *facticidad*. Hay que ver qué rol juega el cuerpo en ella, al poder ser el cuerpo definido como “la forma contingente que la necesidad de mi contingencia toma”.⁹

2. Sensación y sentido en el espacio hodológico

Sartre distingue entre tres dimensiones de la corporalidad, siendo la primera la del “cuerpo para-sí” como cuerpo propio. Critica a las posiciones de cuño cartesiano-idealista que separan alma y cuerpo que dicen que “el alma es más fácil de conocer que el cuerpo”, afirmando que la investigación fenomenológica sobre el cuerpo debe partir de la relación con el en-sí, es decir, desde nuestro ser-en-el-mundo. El concepto es muy similar al de Heidegger, y refiere a la inseparabilidad de para-sí y mundo: “el para-sí es por sí mismo relación con el mundo al negar de sí mismo ser el ser, hace que haya un mundo y, trascendiendo esta negación hacia sus propias posibilidades, descubre los ‘estos’ como cosas-utensilios”.¹⁰ Ahora bien, ateniendo a la facticidad del para-sí, esta relación constitutiva con el mundo implica necesariamente una situación contingente que articula relativamente a la conciencia los objetos fenoménicos; se recupera así la idea husserliana de pensar al sujeto (en este sentido, el cuerpo), como “punto cero” de referencia de las apariciones: “todas las cosas del mundo circundante poseen su orientación relativamente al cuerpo, tal como todas las expresiones de orientación llevan consigo esa referencia”.¹¹ Sartre reproduce esta idea, señalando que las cosas se me presentan como “a mi derecha”, “lejos mío”, etc., y no podría ser de otra manera, ya que “por el sólo hecho de que hay un mundo, este mundo no podría existir sin una orientación unívoca con relación a mí”.¹² El hombre y el mundo son relativos a sí, y el principio mismo de su ser es la relación. Por ese motivo la pretensión científica de un espacio “real” objetivo es falaz, ya que solo existe el punto de vista *comprometido*, situado contingentemente en el mundo: es lo que, retomando a Lewin, Sartre llama “espacio hodológico”, es decir orientado-referido al para-sí. En *La Náusea*, por

⁹ *Ibíd.*, p. 428

¹⁰ *Ibíd.*, p. 424

¹¹ E. HUSSERL (1991 [2005]), p. 198.

¹² J.-P. SARTRE (1943 [2008]) p. 425

ejemplo, al sentirse perdido y hostilizado por los objetos mismos en la biblioteca, Roquentin reconoce al menos que éstos sirven “para fijar los límites de lo verosímil”, en tanto articulan pragmáticamente la disposición cósmica del lugar. La orientación es entonces una “estructura constitutiva de la cosa”, donde el objeto aparece sobre “fondo de mundo”, organizando así la relación sensitiva entre la conciencia y las cosas.

Ahora bien, ¿cómo se perciben las cosas y qué propiedades fenoménicas parecen tener? "Los cuerpos *no deberían tocar*, puesto que no viven. Uno los usa, los pone en su sitio, vive entre ellos; son útiles, nada más. Y a mi me tocan; es insoportable. Tengo miedo de entrar en contacto con ellos como si fueran animales vivos".¹³ La sensación es para Sartre una noción híbrida entre lo objetivo y lo subjetivo, y la descarta como clave teórica para explicar la relación entre conciencia y mundo: no tenemos la "sensación de oler una rosa" o la "sensación de tocar una mesa", sino que de hecho olemos y tocamos los objetos presentados. En otro pasaje se dice: "tengo frío, me duelen las orejas; han de estar rojas. Pero yo no me siento; me ha ganado la pureza de lo que me rodea (...); este frío es tan puro, tan pura la noche; ¿no soy yo mismo una onda de aire helado? (...) Ser sólo frío...".¹⁴ El sentido no produce sensaciones visuales, auditivas, etc., sino que es la colección de todos los objetos dados de tal o cual manera delineados a su vez por la intencionalidad de la conciencia que elige necesariamente una figura sobre un fondo: dicho en otras palabras, es la "contingencia entre la necesidad y la libertad de mi elección".¹⁵ Los sentidos son contemporáneos a los objetos, *son de hecho las cosas mismas*, percibidas desde un determinado punto de vista y sin embargo no son una sensación subjetiva sino que es la misma forma objetiva en que se manifiestan las cosas. Se establece entonces un "campo perceptivo" orientado, referido a un centro situado en el campo mismo, y que es el cuerpo, que no podemos simplemente "verlo" o sentirlo en general, sino que lo *somos*: "mi ser-en-el-mundo, por el solo hecho de que *realiza* un mundo, se hace indicar a sí mismo como un ser-en-medio-del-mundo por el mundo que él realiza".¹⁶ Y, más adelante, completa: "mi cuerpo es a la vez coextensivo al mundo, está expandido íntegramente a través de las cosas,

¹³ J.-P. SARTRE (1938 [1979]) p. 23

¹⁴ *Ibid.*, p. 39

¹⁵ J.-P. SARTRE (1943 [2008]) p. 438

¹⁶ *Ibid.*, p. 440

y al mismo tiempo concentrado en este punto único que ellas todas indican y que yo soy sin poder conocerlo".¹⁷

3. La vivencia del cuerpo propio

El universo, en tanto mundo, es entonces un plexo de referencias pragmático que articula todo en una red de utilidad y sentido. Siendo nosotros ser-en-el-mundo, no podemos sino ser también nosotros una suerte de "utensilios", instrumentos, sin lo cual no podríamos interactuar como siendo del mundo. Este espacio semántico remite, como vimos, a un centro que es a su vez el único utensilio que no podemos utilizar, ya que "este instrumento que no empleamos, lo somos".¹⁸ El cuerpo nos es dado concreta y plenamente no como conocido sino como *vivido*, recordando una expresión clásica de la fenomenología de Husserl. Sólo en un mundo puede haber un cuerpo, y sólo por un cuerpo puede haber un mundo: el cuerpo es lo que uno es inmediatamente, separado a la vez por el infinito espesor del mundo.

Ahora bien, ¿cómo se da el cuerpo a la conciencia? Al comienzo del capítulo Sartre nos advierte uno de los problemas iniciales al abordar el cuerpo propio, que es pensar que se lo conoce cuando en realidad la conciencia solo puede unirse al cuerpo de los otros. El cuerpo propio, en tanto *existido*, jamás puede ser conocido tal cual es *para mí*. Lo que uno hace, a lo sumo, es realizar una reconstrucción por analogía de habitualidades-propiedades de mi cuerpo en base al cuerpo del otro que sí me es dado fenoménicamente como objeto de conocimiento. La clave es pensar el cuerpo tal como es para-mí como conciencia inmediata, no-tética (posicional) (de) cuerpo; de esta manera, la relación entre conciencia y cuerpo es una relación existencial y no gnoseológica: "mi cuerpo es

¹⁷ *Ibíd.* Por eso mismo veremos que la Náusea no está sólo en el para-sí, sino que es constitutiva de las cosas del mundo, en tanto son de algún modo prolongaciones del cuerpo propio: "La Náusea no está en mí; la siento allí en la pared, en los tirantes, en todas partes *a mi alrededor*. Es una sola cosa con el café, soy yo quien está en ella" en J.-P. SARTRE (1938 [1979]) p. 28 [el subrayado es mío]. Incluso, la deixis propia de las cosas hacia el propio cuerpo posee una fuerza tal que genera una sensación de observación permanente de parte de éstas; en la pág. 150 dice: "no me disgustaba ver algo en movimiento; me desviaba de todas aquellas existencias inmóviles que me miraban como ojos fijos".

¹⁸ J.-P. SARTRE (1943 [2008]) p. 448

una estructura consciente de mi conciencia. Pero, precisamente porque es el punto de vista sobre el cual no podría haber punto de vista, no hay, en el plano de la conciencia irreflexiva, una conciencia *del* cuerpo. El cuerpo pertenece, pues, a las estructuras de la conciencia no-tética (de) sí”.¹⁹ La conciencia sobrepasa al cuerpo nihilizándolo y haciéndose conciencia “lateral y retrospectiva” de él; hace caso omiso del cuerpo, y sin embargo lo es; “la conciencia, inclusive, no es nada más que el cuerpo; el resto es nada y silencio”.²⁰ Puede pensarse análogamente a la conciencia del signo, por su parte estructura esencial del cuerpo. Hay conciencia del signo, sin la cual no podría accederse a su significado; el signo es así trascendido hacia su significación, se lo “deja de lado” en pos de su significación, y sin embargo permanece siendo. Así también el cuerpo es lo que uno trasciende hacia una combinación nueva de los complejos, y así en tanto es lo trascendido, es el “preter-ido”, el Pasado²¹. Debe agregarse, sin embargo, que el cuerpo es trascendido hacia cierto advenir enmarcado en el propio proyecto existencial y las propias posibilidades abiertas por el para-sí: el ser para el hombre es su elegirse, y su cuerpo incaptable remarca esta necesidad fundamental. La finitud es condición de la libertad, y el cuerpo “condiciona la conciencia en cuanto pura conciencia del mundo, la hace posible hasta en su libertad misma”.²²

Esta finitud se manifiesta con gran fuerza en la cinestesia, concepto también reelaborado de Husserl, y que es una percepción no constituida intencional y

¹⁹ *Ibid.*, p. 455

²⁰ *Ibid.*, p. 456

²¹ Cabría aquí hacer una consideración sobre la temporalidad en el pensamiento sartreano, particularmente desde los éxtasis temporales y lo “sido” como el en-sí que el para-sí lleva “a la zaga”, y que refiere también a su cuerpo, aunque por cuestiones de practicidad no puede ser abordado. Es interesante ver cómo en *La Náusea* hay una evolución de Roquentin sobre su concepción del pasado y el cuerpo: en los primeros días de su diario, en la pág. 80, dice “el pasado es un lujo de propietario. ¿Dónde habría de conservar yo el mío? Nadie se mete el pasado en el bolsillo; hay que tener una casa para acomodarlo. Mi cuerpo es lo único que poseo; un hombre solo, con su cuerpo, no puede detener los recuerdos; le pasan a través. No debería quejarme: quise ser libre”. Ya hacia el final, luego de todas sus experiencias de náusea, sus reflexiones sobre la contingencia, su visita a Anny y su regreso a Bouville, dice en la pág. 170: “Toda mi vida está detrás de mí. La veo entera, veo su forma, veo los lentos movimientos que me han traído hasta aquí. Hay pocas cosas que decir de ella: una partida perdida, eso es todo”. Partir del concepto de facticidad implica una dinámica de recuerdo en relación con la contingencia y necesidad de la situación. Eso es lo que está en juego en toda la obra.

²² J.-P. SARTRE (1943 [2008]) p. 454

significativamente del cuerpo propio, la “textura” misma de la conciencia en tanto que ésta la sobrepasa hacia sus posibilidades propias. Un caso claro de esto, que Sartre trabaja, es el dolor. Por ejemplo, en el dolor de ojos que acompaña a la lectura, el dolor puro no puede ser captado ni diferenciado de los ojos tal como la conciencia los existe, en este caso, como “dolor-visión”. Esta vivencia no es conocida posicionalmente por la conciencia, ya que el dolor no existe en ninguno de los objetos del mundo sino que “es existido” en mi cuerpo en general, en tanto materia traslúcida de la conciencia.

En tanto la conciencia es cuerpo, la cinestesia como percepción inevitable de la corporalidad propia es lo que permite “sentir” la existencia (y, naturalmente, su contingencia): “Existo. Es algo tan dulce, tan dulce, tan lento (...). Por todas partes, roces que caen y se desvanecen (...). Tengo la boca llena de agua espumosa. La trago, se desliza por mi garganta, me acaricia y renace en mi boca. Hay permanentemente en mi boca un charquito de agua blancuzca (...). Y este charco también soy yo. Y la lengua. Y la garganta soy yo. Veo mi mano que se extiende en la mesa. Vive, soy yo (...), la meto en el bolsillo. Pero siento en seguida, a través de la tela, el calor del muslo (...). No insisto; dondequiera que la meta continuará existiendo y yo continuaré sintiendo que existe; no puedo suprimirla ni suprimir el resto de mi cuerpo, el calor húmedo que ensucia mi comisa, ni toda esta grasa cálida que gira perezosamente como si la revolvieran con la cuchara, ni todas las sensaciones que se pasean aquí dentro, que van y vienen (...)”.²³ El cuerpo originario, como estructura de la conciencia no-tética, es así existido por cada conciencia como su contingencia propia, y es la condición de posibilidad del *cuerpo psíquico*, correlato noemático de una conciencia reflexiva a sí y que es el que “padece” o se ve “afectado” por el mal, por ejemplo. Sin embargo, aún cuando no parezca haber nada concreto para “sentir” nuestra existencia, es por la misma cinestesia por la que el para-sí se proyecta constantemente hacia una contingencia “pura”, no cualificada, que es lo que llevará a la náusea: “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 por mí para-sí de un gusto insulso y sin distancia que me acompaña hasta en mis esfuerzos por librarme de él, y que es

²³ J.-P. SARTRE (1938 [1979]) p. 115

*mi gusto*²⁴, es lo que hemos descrito en otro lugar con el nombre de *Náusea*”.²⁵

El problema reside en que la conciencia vive un cuerpo como propio cuando éste es a la vez también objeto, ser-en-sí, y es esta dimensión del cuerpo lo que la conciencia no puede “ser”. Sartre describe la carne²⁶ del cuerpo como una amalgama de materias viscosas y repugnantes²⁷, un modo de existencia opaco y absurdo, que nos recuerda de qué estamos hechos. Es la presencia del en-sí en el cuerpo lo que hay que pensar para una auténtica comprensión de la facticidad existencial.

4. El cuerpo como en-sí: náusea y contingencia

Como vimos al comienzo, hay solamente dos regiones del ser. La región del ser-en-sí, homogéneo y plenamente denso, implica la totalidad indiferenciada de ser, que sólo es diferenciada al ser nihilizada por la nada, es decir, el ser-para-sí. El problema es que esta dualidad esconde un gran número de dualidades derivadas, que pueden implicar un peligro de dualismo irreconciliable. Uno de estos polos dualizados puede ser la naturaleza, irracional, opaca, impredecible, contingente,²⁸ y que posee (como todo) la caracterización de lo Absurdo. Es el hecho bruto, la contingencia absoluta de la existencia, lo que provoca la Náusea²⁹: “existencia en todas partes, al infinito, de más siempre y en todas partes; existencia, siempre limitada sólo por la existencia. Me dejé estar en el banco,

²⁴ “Tengo ganas de vomitar, y de pronto ahí está: la Náusea. Una linda crisis: me sacude de arriba abajo (...). Este gusto a queso en la boca...” en *Ibíd.*, p. 139

²⁵ J.-P. SARTRE (1943 [2008]) p. 466

²⁶ “Lo que es *gusto de sí* para el prójimo se convierte para mí en *carne del otro*. La carne es contingencia pura de la presencia (...). Esta intuición no es sólo conocimiento; es aprehensión afectiva de una contingencia absoluta, y esa aprehensión es un tipo particular de *Náusea*”, en *Ibíd.*, pp. 473-474. Lo mismo vale para el sentido inverso.

²⁷ “En la pared hay un agujero blanco, el espejo. Es una trampa. Sé que voy a dejarme atrapar. Ya está. La cosa gris acaba de aparecer en el espejo (...); veo una carne insulsa que se expande y palpita con abandono. Sobre todo los ojos, de tan cerca, son horribles. Algo vidrioso, blanco, ciego, bordeado de rojo; como escamas de pescado.” en J.-P. SARTRE (1938 [1979]) p. 29

²⁸ “Cuando la ciudad esté muerta, la Vegetación la invadirá, trepará por las piedras, las estrechará, las hará estallar con sus largas pinzas negras (...). Se ha permitido que las plantas crecieran entre cuatro verjas. Plantas castradas, domesticadas, inofensivas, tan carnosas son. Tienen enormes hojas blancuzcas que cuelgan como orejas. Al tacto parecen cartílagos...” en *Ibíd.*, pp. 174-175

²⁹ (Siendo ésta la condición de posibilidad de las náuseas cotidianas que inducen al vómito)

aturdido, abrumado por esa profusión de seres sin origen; en todas partes eclosiones, florecimientos; me zumbaban de existencia los oídos, mi misma carne palpitaba y se entreabría, se abandonaba a la brotadura universal; era repugnante”.³⁰

Los pasajes más representativos de esta intuición son los del guijarro junto al mar, y sobre todo la iluminación junto a la raíz del castaño. Allí, Roquentin se encuentra con la brutalidad muda y viscosa de la existencia absurda, pero siempre en relación con algún punto de la corporalidad propia que también participa de esta viscosa homogeneidad. Almorzando con el Autodidacto, totalmente abstraído de la conversación, va tocando los objetos, *sintiendo* su cuerpo desde el punto de vista de objeto intencional, y por ende, como en-sí: “Mi mano se ha crispado sobre el mango del cuchillo de postre. *Siento* ese mango de madera negra. Mi mano es la que lo tiene. Mi mano (...). Ahora sé: existo, -el mundo existe- y sé que el mundo existe. Eso es todo. Pero me da lo mismo (...). Desde el famoso día en que quise jugar a las tagüitas. Iba a arrojar aquél guijarro, lo miré y entonces empezó todo: sentí que el guijarro existía. Y después de esto hubo otras Náuseas; de vez en cuando los objetos se ponen a existir en la mano...”.³¹ La existencia propia y la del mundo se da en el mismo plano absurdo, el de la contingencia; sin embargo, en el caso del hombre, esta participación en la finitud se debe al cuerpo propio, como vimos anteriormente.

Aunque el para-sí es pura conciencia, la facticidad de la corporeidad se presenta posicionalmente a la conciencia como objeto, como “cosa” en-sí. Esto presenta inevitablemente una distinción que, si bien en *El ser y la nada* aparece ya más elaborado como una síntesis, en *La Náusea* manifiesta rasgos ciertamente dualistas: “Yo. El cuerpo, una vez que ha empezado, vive solo. Pero soy *yo* quien continúa, quien desenvuelve el pensamiento. Existo. Pienso que existo (...). Yo soy mi pensamiento, por eso no puedo detenerme. Existo porque pienso... y no puedo dejar de pensar”.³² Esta distinción tan marcada, donde el cuerpo es abandonado al reino del objeto-cosa del mundo, lleva a esa “percepción aberrante” fenomenológica sobre el cuerpo propio que no es “olvidado” en tanto *vívido*, sino que es libremente presentado para la conciencia en un marco de extrañamiento y cierto rechazo. En el espejo, el protagonista ve deslizarse “un

³⁰ *Ibid.*, pp. 150-151

³¹ *Ibid.*, p. 139

³² *Ibid.*, p. 116

rostro inhumano”, es decir, plenamente perteneciente al ámbito de la Naturaleza bruta. En una actitud fenomenológica, su mano se convierte unas veces en un cangrejo, otras en un gusano; en algo totalmente otro respecto de su conciencia.

Es importante señalar que este descubrimiento de lo en-sí en el propio para-sí no se da únicamente por objetivación del cuerpo propio, sino que también se da a raíz de la mirada del Otro. La segunda y tercera dimensión de la corporalidad tiene como clave de referencia el cuerpo para-otro, en tanto es conocido y utilizado por éste, y en tanto yo existo y me conozco como conocido por el otro a título de cuerpo. Esto que en mí existe como estructura de la conciencia no-tética (de) sí, y por ende como oscuro e inefable, en la mirada ajena se me revela como un ser-objeto, como la trascendencia de mi trascendencia, y es así que de algún modo soy responsable de mi ser-ahí-para-otro. Más aún: éste cuerpo-para-otro *es* el cuerpo-para-nosotros, pero alienado e incaptable. El Otro puede “vernós como somos”, y este ser sólo nos puede llegar a ser de algún modo comunicable mediante el lenguaje. Por eso es que Anny necesita que Roquentin exista y que no cambie, para garantizarse esa mirada (ya conocida y dominada) que le continúe revelando su ser (por el lenguaje) de una forma que le sea “cómoda”, que le pueda decir cómo ella *es* (para-los-otros). Roquentin, por su parte, sufre esta objetivación por parte de la mirada de los otros, como cuando se “convierte” en un cangrejo.³³ Así, el cuerpo propio no sólo es el ser-punto-de-vista, sino en tanto siendo tomado por otros puntos de vista que yo nunca podré tomar.

Ahora bien, como dijimos antes, la objetivación se da también en el caso del Otro, cuyo cuerpo es tomado como en-sí³⁴, “utilizable” por mí. Por su

³³ “No necesito volverme para saber que me miran a través de los vidrios (...). De pronto perdí mi apariencia de hombre, y vieron un cangrejo que escapaba a reculones de esa sala tan humana. (...) Me irrita sentir en mi espalda todo ese hormigueo de ojos y pensamientos espantados” en *Ibid.*, p. 140

³⁴ “...ese hombre semi-acostado en la banqueta, allá enfrente. Su cabeza de terracota y ojos azules. Toda la parte derecha del cuerpo se ha hundido, el brazo derecho está pegado al cuerpo, el lado derecho vive apenas, con esfuerzo, con avaricia, como si estuviera paralizado. Pero en todo el lado izquierdo hay una pequeña existencia parásita que prolifera, un chancro: el brazo se pone a temblar y se levanta, y la punta de la mano está rígida. Y entonces la mano también empieza a temblar, y cuando llega a la altura del cráneo, un dedo se estira y se pone a rascar el cuero cabelludo con la uña. Una especie de mueca voluptuosa viene a alojarse en el lado derecho de la boca y el lado izquierdo sigue muerto. Los vidrios tiemblan, el brazo tiembla, la uña rasca, rasca,

corporeidad, el Otro aparece como facticidad³⁵ y no como trascendencia, al ser “fijado” por mí, y lo que captamos de él es su contingencia: precisamente eso es su cuerpo, mero en-sí, mera carne, pura materia de la que la conciencia está ausente. El *carácter* de este Otro, en la medida en que tiene su fundamento en su ser-para-otro, no puede distinguirse del cuerpo tal cual se nos aparece. Lo mismo se aplica para el para-sí: en tanto su ser es una nada, toda caracterización implica una objetivación posicional como una caracterización y definición mediante la mirada: “El carácter del prójimo, en efecto, se da inmediatamente a la intuición como conjunto sintético”³⁶, lo cual no significa que se lo pueda describir o interpretar sin ningún tipo de consideración previa. Podemos incluso equivocarnos en nuestro juicio, pero de lo que se trata en efecto es de desarrollar o ampliar lo que se dio en la primera impresión. Por eso Roquentin puede ver el rostro de un viejo y declarar que es “un cochino”³⁷, o un hombre sentirse asegurado al ser calificado de “viejo tocado”³⁸.

Sin embargo, este en-sí guarda a su vez una relación particular con el mundo, amenazando incluso con “robármelo”, como punto hacia el cual mi mundo se

la boca sonríe bajo los ojos fijos y el hombre soporta sin advertirlo esa pequeña existencia que hincha su lado derecho, que ha pedido prestado su brazo derecho y su mejilla para realizarse...” en *Ibíd.*, p. 143

³⁵ “Así, el cuerpo del prójimo es su facticidad como utensilio y como síntesis de órganos sensibles en tanto que ella se revela a mi propia facticidad” en J.-P. SARTRE (1943 [2008]) p. 471

³⁶ *Ibíd.*, p. 482

³⁷ “...es como es viejo señor que está detrás de usted (...), ¿(...) no ve que es un cochino? (...) - Pero, señor, admitiendo que parezca lo que usted dice, ¿cómo puede juzgar a ese hombre por su cara? Un rostro, señor, no dice nada cuando está en reposo. ¡Ciegos humanistas! Ese rostro dice tanto, es tan claro; pero sus almas tiernas y abstractas jamás se han dejado conmovir por el sentido de un rostro.” en J.-P. SARTRE (1938 [1979]) p. 137

³⁸ “(...) la criada (...) mira al hombrecito con sus ojos feroces. *Una mirada directa, que pone las cosas en su sitio.* Explica: ‘es un viejo tocado, nada más’. Ni siquiera se tomó el trabajo de demostrar que bromeaba. Sabe que *el viejo tocado* no se enfadará, que va a sonreír. Y así es: el otro sonríe con humildad. Un viejo tocado: se afloja, *se siente protegido contra sí mismo*; hoy no le sucederá nada (...). Un viejo tocado: entonces era eso, *nada más que eso*” En *Ibíd.*, p. 81 (el subrayado es mío). Puede verse con claridad el valor de la Mirada que fija y define al otro como un objeto. El hombre, informado por la camarera, “adquiere conocimiento” de su facticidad y se refugia en esa certeza, quizás a modo de evadir la responsabilidad de ser total responsabilidad del propio proyecto existencial. Finalmente, Roquentin “agota” el para-otro del hombre al afirmar que “no hay nada mas que eso” que muestra.

fuga: el Otro es libre.³⁹ Esto, señala Sartre, nos parece un “objeto mágico” ya que presenta los rasgos del en-sí y a la vez presenta objetivamente una libertad, estructura propia de la conciencia para-sí. Sólo un cadáver será puro objeto en-sí, ya que no es “existido” por una conciencia. Es difícil no pensar en las imágenes de un alma inmaterial habitando un cuerpo material, abandonándolo luego en el momento de la muerte; el texto sartreano puede resultar ambiguo, aunque mantenemos una aseveración clara y sólida: “el ser-para-sí debe ser íntegramente cuerpo e íntegramente conciencia: no puede estar *unido* a un cuerpo”.

Conclusión: de la contingencia a la libertad

La cuestión de la corporalidad en Sartre, como vemos, es altamente compleja. En el fondo, la entera filosofía sartreana es un intento de pensar la finitud, la contingencia, lo absurdo, tal como se *existe* empíricamente en esta tierra, y desde esta perspectiva hay que leer no sólo las indicaciones sobre las dimensiones del cuerpo, sino más bien de la persona entera tal cual es, cuerpo-conciencia. El “escollo del dualismo” no ha sido explícitamente desarrollado, como sí lo fue el del solipsismo. Desde la introducción de *El ser y la nada*, Sartre formula las preguntas que articulan el extensísimo texto, entre ellas: “¿cual es el sentido del ser, en tanto que comprende en sí esas dos regiones de ser [en-sí y para-sí] radicalmente escindidas?”.⁴⁰ Ahora bien, ¿cómo mentar entonces que el para-sí es íntegramente cuerpo, si hay una dimensión de la corporalidad que pertenece al en-sí y por ello está “radicalmente escindido” del para-sí-conciencia? Y sin embargo, más adelante señala que “lo concreto no puede ser sino la totalidad sintética” entre para-sí y en-sí. El juego dialéctico no debe quedarse en un plano meramente analítico, buscando un punto X como Descartes donde ver la unión del dualismo, sino entender que uno y otro son *momentos fenoménicos* cuya clave es la *facticidad de la existencia concreta*, cotidiana, la de hombres y mujeres

³⁹ “Captamos al prójimo como *libre*; hemos señalado antes que la *libertad* es una cualidad objetiva del prójimo como poder incondicionado de modificar situaciones (...). La libertad objetiva del prójimo no es sino trascendencia-trascendida; es libertad objeto...” en J.-P. SARTRE (1943 [2008]) p. 482

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 38

corrientes de todos los días, y que resulta un absurdo.⁴¹

En efecto, es la esencia de la existencia toda lo que hay que tener siempre presente, y esto es la contingencia. Como dice con increíble crudeza Roquentin: “Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es *estar ahí*, simplemente; los existentes aparecen, se dejan *encontrar*, pero nunca es posible *deducirlos* (...) Ningún ser necesario puede explicar la existencia; la contingencia no es una máscara, una apariencia que puede disiparse; es lo absoluto, en consecuencia, la gratuidad perfecta. Todo es gratuito: ese jardín, esta ciudad, yo mismo. Cuando uno llega a comprenderlo, se le revuelve el estómago y todo empieza a flotar (...); eso es la Náusea”.⁴² La náusea, que revuelve la totalidad de nuestro ser, de nuestro ser-cuerpo, es la experiencia del *estar de más*, el absoluto definitivo del absurdo. Éste se presenta como la clave última de la existencia: “Y sin formular nada claramente, comprendía que había encontrado la clave de la existencia, la clave de mis Náuseas, la clave de mi propia vida. En realidad, todo lo que pude comprender después se reduce a este absurdo fundamental. (...) Yo, hace un rato, tuve la experiencia de lo absoluto: lo absoluto o lo absurdo”.⁴³ Así, todo lo *dado* en nuestra facticidad no es tanto lo absoluto (relativo) como lo absurdo absoluto. Y esto es lo que se da fundamentalmente en el cuerpo.

Sin embargo, es la misma facticidad del cuerpo la que posibilita la libertad. En tanto incaptable estructura originaria de la conciencia no-tética y en tanto la facticidad implica este juego de necesidad-contingencia, se fuerza la necesidad de que haya una elección, por el mismo hecho de “no serlo todo a la vez”. La finitud es condición de libertad, ya que no hay libertad sin elección. Ser finito, dirá Sartre, es elegirse, hacerse, proyectándose hacia un posible con exclusión de otros, y así como el cuerpo condiciona la conciencia en cuanto conciencia pura de mundo, también la hace posible en su misma libertad. Dentro del absurdo absoluto de la existencia, sólo queda la libertad: “Soy libre: no me queda ninguna razón para vivir (...). Estoy solo en esta calle blanca bordeada de jardines. *Solo y libre*. Pero esta libertad se parece un poco a la muerte”.⁴⁴ En contra de las felices

⁴¹ “-Es que pienso -le digo riendo- que estamos todos aquí, comiendo y bebiendo y para conservar nuestra preciosa existencia, y no hay nada, nada, ninguna razón para existir” en J.-P. SARTRE (1938 [1979]) p. 128

⁴² *Ibíd.*, p. 149

⁴³ *Ibíd.*, p. 146

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 175

interpretaciones de que Sartre propone una libertad absoluta sin miramientos, *La Náusea* nos indica con claridad que la libertad es el precio de la contingencia total, que estamos solos en lo que respecta a nuestras elecciones primarias, que somos enteramente responsable de nuestro ser en el modo de no serlo: sin razones para vivir, estamos condenados a ser libres.

La angustia en esta soledad es evidente. El sentido, entonces, es algo que sólo podrá ser conquistado en el devenir de nuestra existencia, aunque esa búsqueda esté de antemano condenada al fracaso. Sin embargo, al final de la novela, Roquentin escucha una canción y se pregunta si acaso sería posible justificar la propia existencia, al menos en parte, mediante la creación estética; ahí, uno podría comprometerse enteramente, con toda su facticidad (es decir, con todo su ser-cuerpo), para finalmente *aceptarse*.

Bibliografía

- ARIÑO VERDÚ, A., "Visión de la corporeidad en la ontología y la literatura de J.-P. Sartre" en *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, Rivera de Rosales y López Sáez (compiladores), Buenos Aires, UNED, 2002
- CABESTAN, P., "Une liberté infinie?" en Barbaras, R. (comp.), *Sartre. Désir et liberté*, Paris, P.U.F., 2005
- COOREBYTER, V., "La pequeña Lucienne y el jardín público: la subversión del cógito en *La náusea*", edición digital
- HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Libro Segundo), trad. de Zirión, A., México, FCE, 2005
- MOUILLIE, J.-M. (comp.), *Sartre et la phénoménologie*, Paris, ENS Éditions, 2000
- MOUILLIE, NARBOUX (comps.), *Sartre. L'être et le néant. Nouvelles lectures*, Paris, Les Belles Lettres, 2015
- MURDOCH, I., *Sartre. Un rationaliste romantique*, trad. al francés de Worms, F., Paris, Éditions Payot et Rivages, 2015
- SARTRE, J.-P., *El ser y la nada*, trad. de Valmar, J., Buenos Aires, Losada, 2008
- SARTRE, J.-P., *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1995
- SARTRE, J.-P., *La Náusea*, trad. de Bernárdez, A., Buenos Aires, Losada, 1979
- STANISCIJA, A., *El cuerpo sartreano*, Buenos Aires, Vuelta a la página, 2014

- STEINLEN, C., "Aproximaciones al problema del lenguaje y las relaciones intersubjetivas en Sartre" en *Revista de Humanidades de Valparaíso* N°7, 2016, pp.87-98.