

Cuerpo Existido, Cuerpo Situado: reflexiones sobre el cuerpo en la obra de Jean-Paul Sartre

Paula Diaz Romero

pauladiazromero@gmail.com

Licenciatura en Filosofía

Directora de TFL: Dra. Ariela Battán Horenstein

Resumen:

La tesis central de este trabajo afirma que la conciencia descrita por Jean-Paul Sartre en *El ser y la nada* (1943) es encarnada. Esta interpretación va en contra de aquellas lecturas que definieron a Sartre como un filósofo dualista (Merleau-Ponty, 1964; Zaner, 1964). Para argumentar a favor de esta perspectiva encarnada realizo una reconstrucción de la teoría sartriana del cuerpo y de sus tres dimensiones ontológicas tal como las enuncia el autor. Luego, tomando las críticas de Maurice Merleau-Ponty y de Richard M. Zaner a dicha teoría, presento algunas consideraciones alternativas que permitan profundizar en una interpretación no dualista de la relación entre *para-sí*(conciencia) y *en-sí*(cuerpo). Por último demostraré que un monismo de la facticidad se ajusta mejor a las pretensiones sartrianas ya que sirve como bisagra entre sus descripciones fenomenológicas y su filosofía práctica.

Palabras claves: Cuerpo, conciencia, experiencia, existencia, Jean-Paul Sartre.

1- Introducción

El presente trabajo tiene por objetivo demostrar que la concepción sartriana del cuerpo puede ser recuperada por aquellas disciplinas actuales que revalorizan el lugar del cuerpo. Para ello vamos a mostrar que Jean-Paul Sartre sostiene una noción de cuerpo que a pesar de ser poco estudiada conserva una riqueza descriptiva digna de ser investigada en la actualidad.

Nuestra hipótesis de trabajo afirma que la conciencia que describe Sartre en *El ser y la nada* (1943) es una conciencia encarnada. Por lo tanto, el presente trabajo tiene por objetivo (i) realizar una relectura del lugar del cuerpo en la obra de Sartre

para (ii) demostrar a partir de esa re-lectura la no separabilidad de la conciencia y el cuerpo. Por último, (iii) pretendemos mostrar la relevancia de esta lectura para la comprensión de las consecuencias prácticas de las tesis esbozadas en *El ser y la nada*.

Con el fin de alcanzar tales objetivos, este trabajo se estructurará de la siguiente manera: (2.1.) *El cuerpo y sus tres dimensiones*, donde resaltamos las principales nociones de la teoría del cuerpo sartriana; (2.2.) *Razones para concebir la conciencia sartriana como encarnada*, en donde afrontamos dos de las críticas más relevantes a la teoría del cuerpo de Sartre y buscamos una posible solución a las mismas; (2.3.) *Defensa de un...¿dualista?*, en este punto argumentaremos a favor de una conciencia encarnada en *El ser y la nada* y buscaremos establecer la relación entre una fenomenología descriptiva y una filosofía práctica. Esbozaremos nuestras conclusiones en el punto 3. Por último, para realizar una lectura profunda de la corporeidad sartriana debemos contemplar las siguientes advertencias:

- Se debe partir desde la estructura existencial *libertad-en-situación*, y no desde la noción de conciencia como *para-sí*, a la hora de describir la realidad humana en *El ser y la nada*¹.
- Atender a la advertencia sartriana de no confundir los planos ontológicos del ser-corporal.²
- Realizar una lectura de las relaciones intersubjetivas que parta de la descripción de la realidad corporal y no a la inversa. De

este modo se aclara no sólo el punto de partida de Sartre sino su proyecto de fundar una moral (obra póstuma). Si partimos desde la comprensión del hombre como un ser corporal situado, se desembaraza el pensamiento sartriano de algunas de las críticas más destructivas, y se comprende el sentido ontológico del compromiso y la responsabilidad que conlleva la libertad sartriana.³

2. Cuerpo existido, cuerpo situado: hacia una noción de conciencia encarnada.

2.1. El cuerpo y sus tres dimensiones ontológicas.

Según nuestra interpretación, el análisis sartriano del cuerpo se funda sobre una tesis básica que acompaña toda la descripción de la corporeidad: *el cuerpo se encuentra ligado a la conciencia como posibilidad misma de su existencia*. En este sentido, la conciencia no es concebida como una entidad ideal o una esencia escindida de toda realidad corpórea sino que por sus propias características presupone un punto de orientación espacio-temporal y, por lo mismo, el cuerpo no sólo es el anclaje de la conciencia sino la posibilidad de su propio intencionar mundo.

Sartre dedica varias páginas de su obra a explicar las modalidades del aparece del cuerpo a la conciencia según tres órdenes o dimensiones de existencia. La estructura ontológica del cuerpo consta de:

- 1) El cuerpo como ser-para-sí. Esta dimensión puede entenderse como aquella experiencia de mi propio cuerpo. Sartre la define en una sola expresión: *existo mi cuerpo*.
- 2) El cuerpo como "ser-para-otro". Es aquella dimensión por la cual mi cuerpo es utilizado y conocido por el prójimo.
- 3) Por último, existe una tercera dimensión por la cual el otro se me devela como el sujeto para el cual soy objeto. La subjetividad se capta y se reconoce a sí misma como siendo conocida por el otro en tanto que cuerpo. Consideramos que esta dimensión de la corporeidad inaugura

las relaciones intersubjetivas ya que funda la teoría de la mirada.

A continuación profundizaremos en estas dimensiones del cuerpo, atendiendo prioritariamente a la primera por ser la de mayor riqueza teórica para nuestro estudio. La dimensión del cuerpo en su ser-para-sí describe la situación del cuerpo y la conciencia habitando el mundo y nos brinda los primeros esbozos argumentales para defender nuestra tesis acerca del carácter encarnado de la conciencia tal como la describe Sartre.

2.1.1. Sartre advierte una "confusión" que se ha dado en la historia de la filosofía producto del modo de comprender la relación entre la conciencia y el cuerpo. Dicha confusión genera el llamado "problema del cuerpo", pues se entiende al cuerpo y a la conciencia como perteneciendo a dos realidades diferentes haciendo de los lazos que los unen un misterio para la filosofía. En consonancia con eso, Sartre sostiene que

"el problema del cuerpo y sus relaciones con la conciencia se ve a menudo obscurecido por el hecho de que se comience por considerar al cuerpo como una cosa dotada de sus leyes propias y susceptible de ser definida desde afuera, mientras que la conciencia se alcanza por el tipo de intuición íntima que le es propia. En efecto: si, después de haber captado mi conciencia en su interioridad absoluta, trato, por una serie de actos reflexivos, de unirla a un cierto objeto viviente, constituido por un sistema nervioso (...), encontraré dificultades insuperables. Ahora bien, estas dificultades provienen de que intento unir mi conciencia, no a *mi* cuerpo, sino al cuerpo *de los otros*" (Sartre, 1943:330).

Siguiendo estas consideraciones, el cuerpo que se describe fisiológicamente como un conjunto de órganos -el cuerpo del que trata la ciencia por ejemplo- no es *mi* cuerpo tal y cual es *para mí*. Más bien, se debe partir de un orden de conocimiento

diferente para tener experiencia de mi cuerpo como *mío*. Para describir esta posible experiencia de la existencia corporal Sartre recupera la noción heideggeriana *Dasein*, que implica que el *ser-ahí* del hombre es una necesidad ontológica fundamental que aparece entre dos contingencias. La primera de dichas contingencias proviene del hecho de que "si bien es necesario que yo sea en forma de ser-ahí, es enteramente contingente que yo sea, puesto que no soy el fundamento de mi ser" (Sartre, 1943:335). La segunda contingencia es el hecho de que "si bien es necesario que mi ser este comprometido en un determinado punto de vista, es contingente que sea precisamente en éste o en aquél, con exclusión de cualquier otro" (Sartre, 1943:335). Estas dos contingencias constituyen lo que Sartre entenderá como *facticidad* del para-sí, la cual supone "que el en-sí nihilizado, sumido en el acaecimiento del para-sí, sigue habitando en el seno del para-sí como su contingencia original. (...) esta contingencia no deja de infestarlo [al para-sí] y hace que me capte a su vez como totalmente responsable de mi ser y como totalmente injustificable" (Sartre, 1943:336)⁴. La facticidad del para-sí, es decir, el en-sí del para-sí, es lo que entiende Sartre como *cuerpo*. Por lo tanto, podría definirse al cuerpo como *la forma contingente que la necesidad de mi contingencia toma*. Esto es, no como algo distinto del para-sí, ya que "no es un en-sí en el para-sí, pues entonces lo fijaría todo, sino que es el hecho de que el para-sí no sea su propio fundamento, en tanto que ese hecho se traduce por la necesidad de existir como ser contingente comprometido en medio de los seres contingentes. En tanto tal, el cuerpo no se distingue del para-sí, existir y situarse son una y la misma cosa" (Sartre, 1943:336). Subrayamos la palabra *hecho* ya que el para-sí *es* (existe) cuerpo y esto no es ni una hipótesis ni un recurso retórico.

Este modo de entender la relación de la conciencia con el cuerpo permite también comprender que para Sartre la *situación* se da sí y sólo sí existe un cuerpo. Es decir, no puede pensarse la conciencia existiendo independientemente del cuerpo, pues es éste el que la sitúa en el mundo, el que abre la posibilidad misma del proyectarse, del trascenderse. El cuerpo es la primera contingencia y razón de la libertad. Es en este mismo sentido que el cuerpo es entendido como un centro de referencia rigurosamente objetivo. La percepción,

por ejemplo, se da a través de los sentidos por ese centro de referencia que se encuentra *situado* en el campo mismo que se orienta en torno a él "sólo que ese centro, como estructura del campo perceptivo considerado, nosotros no lo vemos; *lo somos*" (Sartre, 1943:344). El que el cuerpo sea un centro de referencia significa, en este contexto, que el mundo nos devuelve constantemente la imagen de un objeto que no puede ser un objeto para *nosotros* porque es, precisamente, lo que somos y esta es la dimensión para-sí del cuerpo. Sartre dirá que mi cuerpo es para mí un no-objeto, pero en la medida en que el surgimiento de mi ser despliega las distancias *a partir de un centro* que soy yo mismo, determina un objeto que *es* [soy] ya que se hace indicar por el mundo.

La paradoja de la existencia humana radica en que "en cierto sentido, el cuerpo es lo que soy inmediatamente: en otro sentido estoy separado de él por el espesor infinito del mundo; me es dado por un reflujo del mundo hacia mi facticidad, y la condición de ese reflujo perpetuo es un perpetuo padecer" (Sartre, 1943: 352). La experiencia descrita en estas líneas es la experiencia del cuerpo constantemente trascendido en la percepción (la percepción es el lugar mismo en que el objeto es percibido sin distancia y, a la vez; a partir del que despliega la distancia; aquello en relación a lo cual el objeto percibido indica su distancia como una propiedad absoluta de su ser es el cuerpo) y en cuanto centro instrumental de los complejos-utensilios (ya que el cuerpo es lo que yo trasciendo hacia una combinación nueva de los complejos). Y esto deriva en un cuerpo que es *a la vez un punto de vista y un punto de partida*, es decir, "un punto de vista constantemente trascendido y que perpetuamente renace en el meollo del trascender, ese punto de partida que no ceso de franquear y que es yo-mismo siempre a la zaga de mí, es la necesidad de mi contingencia" (Sartre, 1943:353). Es fundamental entender al cuerpo, en este contexto, como posibilitando la *libertad*, ya que el cuerpo es condición de la conciencia como conciencia del mundo, es decir, la hace libre.

Sin embargo, el cuerpo *para-mí* -aclara Sartre- no puede ser trascendente y conocido; la conciencia espontánea e irreflexiva no es ya conciencia de cuerpo. Sartre toma el verbo existir como transitivo y logra así afirmar que la conciencia no es su

cuerpo sino mas bien que la conciencia *existe* su cuerpo.⁵ Por lo que, en el plano ontológico del *ser-para-sí* del cuerpo, la relación del cuerpo con el mundo y del cuerpo con la conciencia es una relación *existencial*, y por este carácter existencial, el cuerpo pertenece a la estructura de la conciencia no-tética (de) sí. El cuerpo para Sartre es lo "descuidado", lo "silenciado" o, en términos fenomenológicos, es aquello no tematizado pero presente aperceptivamente en el horizonte intencional y que posibilita toda percepción actual.

2.1.2. La experiencia primera en el encuentro con el Otro (prójimo) es ante todo el de una negación interna. Primeramente capto al otro como aquello para lo cual existo como objeto. La aparición del cuerpo ajeno será, por tanto, una relación secundaria con el Otro y constituye la dimensión del cuerpo como ser-para-otro. Según Sartre "el prójimo existe para mí primero y lo capto en su cuerpo *después*: el cuerpo del otro es para mí una estructura secundaria". Lo que la contingencia del otro me devela, como dijimos, es la forma contingente que la necesidad de esa contingencia asume, es decir, la contingencia de su *rostro* que podría haber sido otro, de su aparece aquí en lugar de allá, de tener esta fisionomía y no otra. En resumidas cuentas Sartre dirá que "lo que es *sabor de sí* [nausea] para el prójimo se convierte para mí en la *carne del otro*" (Sartre, 1943:370). La carne, que remite a la cruda existencia del otro como facticidad, es la contingencia pura de la presencia. Por la carne tengo la intuición de la existencia del otro, no sólo como conocimiento sino también como aprehensión afectiva de una contingencia absoluta. Dicha aprensión, como en el caso de la experiencia del propio *sabor* de la existencia, es un tipo particular de *nausea*:

"el cuerpo ajeno como carne me es inmediatamente dado como centro de referencias de una situación que se organiza sintéticamente en torno al prójimo, y es inseparable de esta situación; no hay que preguntar, pues, cómo puede el cuerpo ajeno ser primeramente cuerpo para mí y después entrar en situación: el prójimo me es originalmente dado como *cuerpo en situación*. No hay,

pues, por ejemplo primero cuerpo y después acción, sino que el cuerpo es la contingencia objetiva de la acción ajena" (Sartre, 1943: 376)

El cuerpo ajeno como carne, al igual que el propio, no se *inserta* en una situación sino que es precisamente aquello por lo cual *hay* situación.

2.1.3. La tercera dimensión ontológica del cuerpo es aquella por la cual existo como conocido por otro, conocido como facticidad. Aquí se invierte el orden del privilegio de la experiencia. Ahora el análisis se funda sobre la base del "existo para mí como conocido por otro a título de cuerpo". En esta relación el otro se me devela como el sujeto para el cual soy objeto. Esta dimensión es clave en la perspectiva sartriana, no porque sea la más importante, sino porque entra en juego una noción fundamental: la mirada. La mirada abre lugar al juego de trascendencias que se trascienden hacia sus propias posibilidades. El juego de las libertades se da, para el hombre, en este constante aparecer como un objeto para un *otro* sujeto.

2.2. Razones para concebir a la conciencia sartriana como encarnada.

2.2.1. A partir de lo que Sartre sostiene sobre las dimensiones ontológicas del cuerpo rastreamos un intento por describir al cuerpo en su dimensión de ser-para-sí como un cuerpo que encarna la propia conciencia y que por lo mismo, no puede ser un cuerpo objetivado, pues la conciencia no tiene su atención puesta sobre él. Ahora bien, debemos tener en cuenta las siguientes razones para continuar nuestra argumentación sobre el carácter encarnado de la conciencia:

- 1- La situacionalidad de la conciencia (que según nuestra tesis está puesta por la corporeidad), o en otros términos la *libertad-en-situación*, pone al hombre no como creador de su historia, sino dentro de la misma. No sólo el hombre se descubre como siendo en una situación histórica particular, sino que descubre y crea significados a partir de esta situacionalidad histórica. Y ese "descubrirse" implica comprometerse con

esa situacionalidad. (Cf. Sartre;1943:576-579)

- 2- Si bien el primer encuentro con otro es un encuentro alienante y se describe como un juego de trascendencias trascendidas y trascendencias trascendentes, esto no niega que la intersubjetividad no sólo es posible sino que está a la base de cada una de las relaciones que establecemos en la cotidianidad de nuestra praxis. Basta con que dos hombres compartan un proyecto común para que las relaciones intersubjetivas sean, más que una hipótesis filosófica, un hecho. La estructura de las relaciones intersubjetivas tiene por base el encuentro de un tercero. Esto conduce a un nuevo *conflicto*, un choque entre *nosotros* y *otro*. Así como en primer término la mirada me puso ante un otro que ponía en peligro mi libertad, al asociarme a él mediante el proyecto común nos asumimos como *nosotros* siempre en la medida en que haya un tercero para el cual somos un *nosotros* (Cf. Sartre; 1943: 436-453).

Teniendo en cuenta estas consideraciones podemos enfrentarnos a las críticas que Maurice Merleau-Ponty y de Richard Zaner realizan a la teoría sartriana del cuerpo.

A continuación se sintetizarán las críticas que realiza Merleau-Ponty a Sartre en *Lo visible y lo invisible*. Las que tomaremos aquí serán las dos que mejor señalan la discrepancia entre los autores. Para comprender el alcance de la primera crítica citamos a Merleau-Ponty:

“En todo caso, igual en el solipsismo que en la alienación ¿cómo podríamos hallar nunca al otro lado de nuestra mirada a un espíritu, a un ser invisible? O, si también el otro es visión pura, ¿cómo podríamos ver su visión? Tendríamos que ser él. El otro sólo puede penetrar en el mundo del vidente por efracción, como un dolor y una catástrofe: surgirá, no ante él, en pleno espectáculo, sino lateralmente, como problematización radical” (Merleau-Ponty, 1964:104)

Esta crítica engloba dos cuestiones: por un lado, que la filosofía que se instala en la visión pura, en la “visión panorámica del águila”, debido a su distancia teórica con el mundo, hace del otro un problema radical, pues pone al otro en relación al Yo. Por otro lado, la existencia de una conciencia trascendente o trascendida oculta la efectiva experiencia del otro. Merleau-Ponty llama el *solipsismo solapado* al enfoque sartriano, lo cual significaría que la interpretación sartriana de las relaciones intersubjetivas al estar basadas en la estructura fundamentalmente hegeliana de la lucha por el reconocimiento, y la necesidad de la síntesis, es decir, de la victoria de una conciencia por sobre otra para el reconocimiento verdadero, oculta la soledad de ambas conciencias que, en su afán de ser reconocidas como libertades, pierden de vista la efectiva existencia del otro. Si soy percibido como libertad no puedo percibir a la vez al otro como libertad, este es el problema de Sartre, según Merleau-Ponty, que lo empuja hacia la imposibilidad de sortear solipsismo. En otras palabras, esta forma de referirse a la propuesta sartriana supone que Sartre, si bien intenta encontrar al otro a partir de la *mirada*, esconde el solipsismo en que cae toda comprensión dialéctica de la relación Yo-Otro. Lejos de esta interpretación, Merleau-Ponty critica el *encuentro* mismo, sea conflictivo o fraternal entre yo y otro. Esto se debe a que los intentos de describir las relaciones fundadas en estos términos (yo-otro) encarnan una dicotomía insuperable.

La segunda crítica que recogemos se expresa en la siguiente afirmación:

“Si el otro existe, nunca es a mis ojos un Para-sí en el sentido preciso y dado en que lo soy yo para mí. Aun cuando nuestras relaciones me llevan a admitir que ‘también él’ piensa, que ‘también él’ tiene un paisaje personal, no soy este pensamiento como soy el mío; lo que de él digo deriva siempre de lo que sé de mí por mí mismo” (Merleau-Ponty, 1964:105)

Seguidamente, el autor dice que el intento mismo de *comprender* al otro, ilustrada en aquella

expresión “*si viviera en*” el otro⁶, no es siquiera una hipótesis sino una simple fantasía, un mito, ya que la vida de la alteridad (en la perspectiva sartriana) no es una experiencia eventual o posible, sino que es más bien una experiencia vedada por principio (Merleau-Ponty, 1964:105). Esto lo lleva a afirmar que la propuesta sartriana de *El ser y la nada* termina por negar la posibilidad misma de percibir al otro, y que la relación establecida entre Yo y el Otro es de negación o destrucción (argumento: si el otro me trasciende, me niega, me destruye).

Estas dos críticas ejercidas sobre Sartre son las críticas más relevantes para nuestro estudio. Hacemos hincapié sobre estos puntos ya que resulta tentador, al leer a Sartre, comprender a la relación yo-otro como una relación sin posible solución y encontrar una distancia insalvable entre un cuerpo objetivable y un cuerpo vivido.

En relación a ello Simone de Beauvoir (1956) dice que “Merleau-Ponty olvida (...) que en el auténtico Sartre jamás hay conciencia pura” ya que “(...) la conciencia sartriana sólo existe en la medida en que se ha perdido en el mundo, comprometido, encarnado en un cuerpo y en una situación; el hombre cobra el ser sólo cuando actúa en el mundo sobre la base de proyectos positivos; y estos poseen siempre un espesor temporal” (Beauvoir; 1956:95). Si bien la autora nos da razones para no aceptar las críticas dirigidas por Merleau-Ponty, las razones para no aceptarlas se entrelazan con nuestra respuesta a la crítica de Zaner, lo cual trataremos en lo inmediato.

2.2.2. Irreductibilidad de las dimensiones del cuerpo.

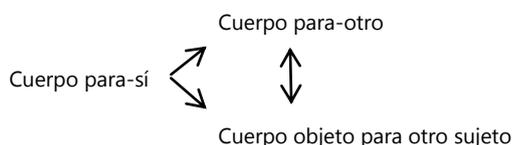
Si bien hemos resumido la crítica que realiza Merleau-Ponty a la filosofía de Sartre por razones de espacio, vamos a hacer mayor hincapié en la crítica que dirige Richard Zaner en su obra *The problem of embodiment* (1964), quien adjudica un dualismo consecuencia de la triple descripción ontológica del cuerpo. Tales críticas remarcan tanto la imposibilidad de reconciliar estas dimensiones corporales como el problema que conlleva una perspectiva que presenta la prioridad de la objetivación del prójimo por sobre su existencia corporal, i. e., por sobre el encuentro (esta es la misma crítica de Merleau-Ponty). Estas críticas nos obligan a dar respuesta a lo que llamaremos de aquí en más *el problema de la irreductibilidad* de las

tres dimensiones. Para responder a estas críticas plantearemos una codependencia de la dimensionalidad corporal a pesar de la irreductibilidad de las mismas mostrando que la irreductibilidad y co-dependencia corresponden a la estructura libertad-en-situación. Si bien Sartre caracteriza las dimensiones como “dimensiones ontológicas irreductibles” esto no afianza una visión dualista respecto de las regiones ontológicas ser-para-sí/ ser-en-sí, sino que funda un monismo de la facticidad.

Zaner critica a Sartre por la oscuridad conceptual respecto a lo que son o qué significan las *dimensiones* ontológicas: ¿son comparables a las dimensiones del para-sí o no lo son? A su vez, esto trae aparejado el hecho de que la dimensión de mi cuerpo como “ser-para-otro” emerge sólo después del encuentro efectivo con el otro. “El surgimiento del cuerpo, a fin de cuentas, no es sino un episodio en el encuentro ontológicamente más fundamental con el Otro en la negatividad de la pura interioridad” (Zaner; 1964: 120)⁷. La teoría intersubjetiva que propone Sartre entiende que no es el cuerpo lo primero que me manifiesta al Otro (ya que determinaría mi relación con el otro como una relación puramente externa – Teoría de la mirada) y esto se debe a que mi ser objeto-para-el-otro no es lo mismo que la dimensión de mi cuerpo-para-los-otros. Mi cuerpo, aunque pueda ser un objeto para el prójimo, no es un objeto para-mí. Por lo tanto dice Zaner, no puede igualarse el que sea un “objeto para el prójimo” y el que sea mi cuerpo: el cuerpo en su ser para-sí no es, a su vez, cuerpo para-los-otros. Otro problema es que al “hipostasiar” las dimensiones ontológicas se pierde la posibilidad de encontrarlas como formando parte de una unidad: mi cuerpo (Zaner; 1964; 121). El inconveniente es que Sartre asegura que estos son modos o dimensiones del ser-para-sí, es decir, de la conciencia, y por tanto no son modos de ser del cuerpo. Zaner considera que “Decir que las “dimensiones” del cuerpo son radical y ontológicamente separadas, es perder el cuerpo en tanto encarnación unitaria de la conciencia (el cual es “almado” por la conciencia)” (Zaner; 1964:122)⁸. Esta crítica es fundamental para nuestro estudio.

Nuestra intención ahora es mostrar cómo estas tres dimensiones están fácticamente relacionadas a pasar de ser ontológicamente irreductibles y que

sí conforman la unidad existencial *mi cuerpo*. La relación entre estas tres dimensiones se evidencia en el siguiente esquema:



Este esquema indica que la relación de dependencia se establece a partir de que

- A) la experiencia de Otro-cuerpo requiere el que yo pueda tener experiencia de mi propia corporeidad vivenciada o experienciada.
- B) la experiencia de mi cuerpo objetivado depende de la experiencia que tengo del cuerpos de los otros.
- C) la experiencia objetiva del cuerpo del prójimo se ve involucrada en la experiencia que yo poseo y que otro posee del cuerpo por ser el cuerpo un *objeto* en el mundo.

Al presentar el problema en estos términos, la irreductibilidad de las tres dimensiones parece perder un poco la consonancia negativa que la interpretación de Zaner conlleva, i. e., que las dimensiones permanecen aisladas y no parecen constituir la unidad de la corporeidad que permita hablar de *mi* cuerpo, tirando por tierra la posibilidad de la existencia encarnada de esa conciencia. Intentaremos ver si la dependencia de estas tres dimensiones puede ponernos sobre la pista de una posible solución a esta escisión de las mismas. Ante todo debemos poner en consideración un modo de entender el *qué* de las dimensiones que Zaner requiere. Y es que creemos que la herencia husserliana no está del todo perdida en el estudio sartriano a pesar de las críticas que hemos revisado y a pesar de la interpretación sartriana de la misma: con esto queremos decir que las dimensiones no son la multiplicación de un cuerpo en tres cuerpos, sino que implica lo que Husserl denomina (en *Investigaciones Lógicas* y en *Ideas I*) regiones y especies. En este sentido podemos decir de forma

equivalente que las dimensiones ontológicas no son sino accesos experienciales diferentes e irreductibles entre sí a un mismo objeto: el cuerpo, o que el análisis del cuerpo es el análisis de una región y sus especies.

A su vez Sartre (1934) muestra, a partir de las críticas realizadas a Husserl, que el Ego se constituye "a posteriori" como unidad sintética de estados, acciones y cualidades y que por lo tanto el Ego es trascendente. Además, el ego sartriano implica la necesidad de la existencia del otro. En el seno del Yo se encuentra el Otro como *no-yo-que-soy*. Y si el cuerpo que es ese perpetuo «exterior» de mi «interior» «más íntimo», entonces el encuentro con otro Yo involucra el encuentro con otro cuerpo. Pues "ese objeto que el prójimo es para mí y ese objeto que yo soy para el prójimo se manifiestan como cuerpos" (Sartre: 1943; 329).

Dicho esto, consideremos lo que hemos supuesto: (1) que el para sí se encuentra en la base de toda posible objetivación, tanto la objetividad en tanto objeto del mundo (segunda dimensión) como la objetividad efectuada por Otro en tanto determinación de mis posibilidades (tercera dimensión). Sin embargo, (2) aunque la dimensión que realmente supone una irreductibilidad es la primera dimensión que correspondería a una experiencia fenoménica o existencial del cuerpo, al ser ésta considerada por Sartre como *cuerpo originario* funda las otras dos dimensiones corporales, y es en este sentido que las otras dos dependen de ella. (3) La segunda y tercera dimensión se relacionan entre sí de forma co-dependiente, pues la objetividad de mi cuerpo según las posibilidades del prójimo, es decir mi trascendencia-trascendida, supone entender al Otro como objeto en el sentido de la segunda dimensión. (4) A su vez la segunda dimensión puede aparecer luego de la objetivación del otro, es decir, de que trasciendo su trascendencia. Por último, (5) las dimensiones del cuerpo no son dimensiones aisladas ya que, aunque según Sartre no hay comunicación entre ellas, esto no implica que en la existencia cotidiana las modalidades del ser corporal no vayan variando de una en otra y que la experiencia corporal no esté teñida de la aparición, en momentos, de estas tres dimensiones. En efecto, esto supondría entender un juego de determinaciones y co-determinaciones entre las dimensiones de la corporeidad que constituyen la

facticidad de la conciencia, i. e., la *libertad-en-situación*.

Es por esta evidencia de co-determinación o correlación de las dimensiones, a pesar de la irreductibilidad de la mismas, que sostenemos que Sartre supera el dualismo a través de un *monismo* que denominaremos *monismo de la facticidad*. El cuerpo es esta ambivalencia o paradoja ya que es un objeto en el mundo y es, a la vez, un objeto que la conciencia no puede captar como tal porque lo existe. Si bien por este análisis Sartre ha sido frecuentemente cuestionado, la misma paradoja se encuentra en Husserl con su cuerpo-conciencia (constituyente-constituido) y en Merleau-Ponty -al menos en la obra *Fenomenología de la percepción*- con las nociones de *cuerpo fenoménico* y *cuerpo objetivo*. Parece entonces que el problema del dualismo, aunque pueda ser tratado epistemológicamente, surge de una característica existencial: no la dualidad sustancial sino la propia existencia encarnada. Y por esta paradoja es que Sartre dirá, al final de su estudio ontológico (*El ser y la nada*) que la pasión del *para-sí* esta frustrada por principio para la existencia humana.

Recapitulando, ya propusimos que Sartre supera la concepción dualista a partir de su teoría de la facticidad la cual entiende que la conciencia se encuentra anclada en un cuerpo y por él a un mundo, lo que nos permite considerar a la conciencia como corporeizada, encarnada o, respetando la terminología propiamente sartriana, *situada*, i.e., *en situación*. Bajo esta perspectiva y a partir de las tres dimensiones ontológicas presentadas por el autor, el problema que conduce a la clásica distinción dualista *conciencia-cuerpo* es en realidad un falso problema que surge de explicar el cuerpo desde su *ser-para-otro* en lugar de hacerlo por su *ser-para-sí*. La conciencia es de hecho un cuerpo particular. Es la necesidad de *ser* contingente que garantiza a su vez la necesidad de la existencia corporal de la conciencia, es decir, su facticidad es el *en-sí* de la conciencia. Por lo tanto antes que el lector acepte nuestros argumentos contra la crítica de Zaner, es necesario reforzarlos aclarando en qué sentido la conciencia tiene, se compone o es "en-sí", sin que este carácter la vuelva objeto.

Sartre al precisar la condición de en-sí del cuerpo asegura que este no es un en-sí *en* el para-sí. Pues bien ¿en qué sentido el para-sí puede ser en-sí? En primer término, sugerimos entender el en-sí del cuerpo como un en-sí en sentido *débil*. Introducimos esta distinción entre *débil* y *fuerte* para distinguir dos tipos de ser-en-sí. El sentido *fuerte* del término en-sí refiere al ser-en-sí en general, que tal como es definido por Sartre presenta las siguientes características: (1) El ser es; (2) El ser es en sí; (3) El ser es lo que es. Estas tres características son las que oponen al ser en sí (o a los fenómenos) al ser-para-sí que caracteriza a la conciencia humana, que siempre está por ser o que *es lo que no es y no es lo que es*. El sentido *débil* de lo que llamaremos en-sí corporal se debe a que el ser-corporal no es un objeto para la conciencia y esta no lo puede captar(se) como un ser-en-sí determinado. La relación entre conciencia y cuerpo vuelve al cuerpo un ser-en-sí con la potencialidad de dar sentido, y por tanto en un ser "objeto" que no es, ni será, reducido a un útil más en el mundo a menos que involucre a otro para-sí⁹.

En consecuencia, el cuerpo no es un objeto del mundo como lo puede ser una piedra un vaso o un libro, sino más bien, es un objeto que conlleva en su existencia la posibilidad de significar(se) y resignificar(se). Es el "motivo" (en sentido husserliano) de una experiencia ambigua y originaria: ser-para-sí y ser-para-otro, o mejor, proyecto de ser en-sí-para-sí. El cuerpo no fija nada, solo abre a la existencia. Sin embargo aquí recaen las críticas de Zaner que advierten sobre la distinción entre un objeto para la conciencia y un objeto en-sí. Dos preguntas son válidas al respecto: ¿En qué sentido el cuerpo es un objeto? y ¿esta paradoja surge de un error argumentativo por parte de Sartre o de la ambigüedad característica del ser-ahí como libertad en situación? Sartre afirma que

"...el cuerpo es una característica necesaria del para-sí. No es verdad (...) que la unión alma cuerpo sea el acercamiento contingente de dos sustancia radicalmente distintas, sino que por el contrario, de la naturaleza misma del para-sí deriva necesariamente que el para-sí sea un cuerpo, es decir, que su nihilizador escaparse del ser se haga en la forma de un comprometerse en el mundo. Empero, en otro sentido, el cuerpo pone de

manifiesto mi contingencia, e inclusive no es sino una contingencia...” (Sartre, 1943: 337).

La conciencia puede ser separada del cuerpo si un análisis lo requiere, pero si tal fuera el caso, dicho análisis no implicaría la posibilidad de la existencia efectiva de una conciencia sin cuerpo.¹⁰ La conciencia no es sino en *situación*, por lo que no puede “entenderse” la necesidad de su existencia que no provenga más que del *hecho* mismo de existir.

Entonces, el cuerpo puede ser comprendido como experiencia subjetiva, interoceptiva, cinestésica, propioceptiva, etc., y a la vez como un objeto con ubicación espacial, compuesto de ciertos órganos que se relacionan funcionalmente entre sí, etc. Ahora bien, en la perspectiva sartriana el cuerpo presenta una dimensión *sui-generis*: la del encuentro con el otro. La *mirada* pone a mi cuerpo como objeto, pero no del modo en que la ciencia puede ponerlo como objeto para ser estudiado y analizado. La mirada petrifica mi libertad, y de este modo el cuerpo (propio) se convierte en un ser con significaciones determinadas por la organización significativa del prójimo. Es por esta tercera dimensión que se mezclan la experiencia perceptiva de mi cuerpo y las determinaciones de mi cuerpo por el aparecer de mi cuerpo-para-otro y se definen a partir de la experiencia que el otro tiene de mí. Para el prójimo no soy un cuerpo a analizar, pero sí soy un cuerpo a significar, un posible útil. Sin embargo, a pesar de las dificultades del análisis sartriano, y tal vez de las incoherencias, este análisis del cuerpo es absolutamente novedoso y rico en descripciones, como el propio Zaner acepta finalmente (Zaner; 1964:125).

2.3. Defensa de un... ¿dualista?

Hemos dicho que la filosofía sartriana conduce a un *monismo de la facticidad* y no a un dualismo. Ahora se vuelve fundamental explicitar las bases que sustentan dicha afirmación y establecer por qué negamos que el pensamiento de Sartre sea dualista. Hemos transitado por toda el trabajo esforzándonos por encontrar los elementos necesarios para dejar atrás el dualismo ontológico. Ha llegado el momento de realizar un balance sobre nuestra interpretación. Además, este enfoque

aclarara las bases ontológicas que fundan la moral y la filosofía práctica sartriana, sobre lo que trataremos más adelante. Una vez sentadas las bases ontológicas iremos de lleno a las consecuencias morales y prácticas del *monismo de la facticidad* que creemos son una consecuencia directa de nuestra propuesta.

2.3.1. En primer término, el monismo sartriano no reduciría toda la realidad a lo material, en cierto sentido, a lo *en-sí*. Sino, más bien apuntaría a señalar que la realidad se compone de *seres* y *nadas* (“negatidades”, como las llama en *El ser y la nada*). La nada deriva del ser, pero no como una creación, sino como producto de una interrogación. El único existente capaz de interrogarse es el hombre, y se interroga porque su *ser* implica en sí mismo una *nada*. Este ser “compuesto” de ser y nada, no puede ser reducidos a ninguno de los dos términos, pero tampoco pueden ser descriptos como dos “cosas” separables. No son, por tanto dos realidades que se relacionan entre sí, sino más bien dos atributos de la facticidad.

Es, desde nuestro punto de vista, un problema del análisis sartriano no dar una solución precisa al problema de cómo es que la conciencia y cuerpo *son* facticidad, ya que sólo está insinuado al final de la obra, en la conclusión de *El ser y la nada*, en la cual Sartre dice que

“después de describir el En-sí y el Para-sí, nos parecía difícil establecer un nexo entre ambos, y temíamos caer en un dualismo insuperable. Este dualismo nos amenazaba, además, de otra manera: en efecto, en la medida en que puede decirse del Para-sí que es, nos encontrábamos frente a dos modos de ser radicalmente distintos: el del Para-sí que ha de ser lo que es, es decir, que es lo que no es y que no es lo que es, y el del En-sí, que es lo que es. Nos preguntábamos si estos dos tipos de ser no terminaría en el establecimiento de un hiato que escindiera al Ser, como categoría general que perteneciera a todos los existentes, en dos regiones comunicables, en cada una de las cuales la noción de Ser debía ser tomada en una acepción original y singular” (Sartre; 1943:638).

El problema es, como dijimos, que no hay una respuesta certera. Sólo podemos aceptar que el tipo de vínculo entre en-sí y para-sí, según el largo análisis ontológico, no es el de *unión* ya que el para-sí "no es en modo alguno una sustancia autónoma" (Sartre; 1943: 639). Incluso, podremos decir que el para-sí no es nada en general sino una negación, una privación de un ser singular, de *este ser ahí*. Sartre establece que el para-sí sin el en-sí es como una abstracción. De acuerdo con ello,

"si queremos resolver estas dificultades, hemos de saber qué es lo que exigimos de un existente para considerarlo como una totalidad: es preciso que la diversidad de sus estructuras fuera mantenida en una síntesis unitaria, de suerte que cada una de ellas, considerada aparte, no sea sino una abstracción, pero el en-sí mismo no necesita del para-sí para ser, la «pasión» del para-sí hace sólo que *haya* un en-sí. Sin la conciencia el fenómeno del en-sí es ciertamente una abstracción, pero su *ser* no lo es" (Sartre; 1943:643).

Como vemos, la respuesta esta sólo indicada por Sartre. Pero como lo que nos interesa ahora es definir su pensamiento, al menos provisoriamente y solo con la finalidad de esclarecer aquí nuestra toma de posición, debemos considerar que el *monismo de la facticidad* debe entenderse como la base existencial del existente humano conciencia-cuerpo. Hemos hecho evidente la necesidad de la *encarnación*, pero ahora podemos ir más lejos afirmando que la facticidad, y en este sentido la corporeidad, es la condición existencial para el devenir de la conciencia o, en otros términos, para la aparición de la nada en el seno del ser. La facticidad habilita también el concepto de *situación* tan significativo en la obra de Sartre.

Sin embargo, este análisis quedaría trunco si no establecemos las determinaciones morales y prácticas de esta interpretación ya que para Sartre el hombre, o existente humano, es libertad-en-situación-con-otros. Por lo tanto, podemos concluir este trabajo mostrando las consecuencias que tiene la revalorización del cuerpo para una *filosofía de la libertad* o de la *facticidad* en relación al problema del Otro.

2.3.2. Hacia una filosofía práctica.

A lo largo de este trabajo hemos abordado específicamente el problema de cuerpo en la obra de Sartre. Pero, ¿en qué medida son relevantes las consideraciones preliminares para hablar de una filosofía práctica que involucra una moral, una ética -e incluso una perspectiva política- de la relación conciencia y mundo? Sartre nos dice: "toda filosofía es práctica, aunque en principio parezca de lo más contemplativa; el método es un arma social y política..." (Sartre; 1960: 16). La filosofía sartriana está sostenida por ese principio de acción: la filosofía es práctica e implica un compromiso. En este sentido el análisis sobre el cuerpo conlleva principios de acción y descripciones fenomenológicas de la relación del hombre con el mundo que deben ser atendidas.

Siguiendo con esta línea, la temática de la corporeidad tendrá su importancia ya que Sartre buscó alejarse de toda interpretación idealista que haga del hombre una subjetividad absoluta y abstracta. En primer lugar porque el hombre no es una monada. Por eso, la caracterización del existencialismo sartriano puede ser la de una *ideología* que precisamente afirma la primacía de la existencia por sobre la conciencia (Sartre; 1960: 37). De este modo, una consideración del hombre como un ser abstracto, esencial, como *conciencia*, desembocan en una teoría idealista y *burguesa*: el hombre se pierde en la generalidad -no hay hombre particular- y a la vez, la generalidad no es representativa del hombre. Por esta razón, Sartre no sólo encarna la conciencia nombrando al cuerpo como su *contingencia* sino que arroja al hombre a un mundo de situaciones. Las situaciones requieren la encarnación de la conciencia. Y es por la encarnación que la experiencia y el conocimiento del mundo se encuentran *comprometidos* con este mundo. En este compromiso la existencia injustificada demanda una responsabilidad al hombre. Por tanto, entendemos que el hombre, como libertad en situación, es un hombre encarnado y responsable de su injustificada existencia.

El monismo de la facticidad al que aludimos servirá para comprender lo que Sartre denomina una filosofía verdaderamente revolucionaria. Este monismo no debe ser comprendido como un materialismo ni como un idealismo, sino que se encuentra en una posición intermedia que permite

y sostiene la ambigüedad de la realidad humana. Hemos dicho que tendríamos que iniciar una nueva investigación para dar cuenta de la naturaleza de un monismo de este tipo. Sin embargo es suficiente para nuestros fines mostrar que el monismo de la facticidad no debe ser entendido como un monismo en sentido *fuerte* según el cual sólo habría un tipo de sustancia, la facticidad, sino más bien como un monismo *débil*, que permitirá sostener la primacía ontológica de la facticidad pero dejaría lugar a la "aparición" de la trascendencia humana. La facticidad se devela como el fundamento del para-sí, pero permite a su vez la posibilidad de comprender, reiteramos, la trascendencia del hombre.

Veamos ahora en qué sentido sostenemos que la teoría de la facticidad nos acerca a una filosofía revolucionaria, la cual funda una filosofía práctica de la *libertad-en-situación*.

Para este fin nos resulta inminente atender a las críticas sartrianas al materialismo. En *Materialismo y revolución* (1946) Sartre afirma que el materialismo

"Proclama con una mano los derechos imprescriptibles de la Razón y con la otra los suprime. Destruye el positivismo mediante un racionalismo dogmático, destruye ambos mediante la afirmación metafísica de que el hombre es un objeto material, y destruye esta afirmación mediante la negación radical de toda metafísica. Alza la ciencia contra la metafísica y, sin saberlo, una metafísica contra la ciencia. No quedan más que ruinas. ¿Cómo podría yo ser materialista?" (Sartre; 1960:94)

El problema que mostrará Sartre es que a partir de la concepción del materialismo dialéctico "se pasa" al idealismo (Cf, Sartre; 1949:107), y por tanto el materialismo no es sino un idealismo disfrazado. Y esto se ve, dice Sartre, precisamente en la actitud subjetiva del materialista que afirma más de lo que su propia doctrina puede probar: el que no exista Dios, el que el espíritu es un reflejo de la materia, el que el desarrollo del mundo se realiza mediante el conflicto de fuerzas contrarias, el que exista una realidad objetiva, el que en el mundo no haya cosas incognoscibles sino cosas desconocidas aun. Estas cuestiones no las puede explicar el

materialismo pero las afirma. Por tanto, la razón de que materialismo resulta el mejor instrumento de acción se debe simplemente a que su verdad es de orden pragmático: es necesario para la revolución proletaria –dicen los materialistas. Pero cuando el proletario haya realizado la sociedad sin clases "[e]ntonces el materialismo habrá muerto, puesto que es el pensamiento de la clase obrera y ya no habrá clase obrera" (Sartre; 1949:109). El materialismo se destruye a sí mismo, pero negando su propia destrucción pretende fundamentar un mundo objetivo y una verdad del mundo. Y es este materialismo el que Sartre combate, ya que "[e]s este, pues, el materialismo por el que se quiere que optemos: un monstruo, un Proteo inasible, una enorme apariencia vaga y contradictoria. Se nos exige que elijamos hoy mismo, en plena libertad de espíritu, con toda lucidez, y lo que debemos elegir es una doctrina que destruye el pensamiento" (Sartre; 1949: 111). Por lo tanto, la tarea es encontrar una filosofía que sea verdaderamente revolucionaria, ya que el revolucionario exige una filosofía que explique racionalmente su situación. Su acción no tiene sentido a menos que ponga en juego la suerte del hombre y, por ello, es preciso que semejante filosofía sea total, es decir, que procure un esclarecimiento total de la condición humana. La intención sartriana es superar la dicotomía entre pensamiento y realismo, entre acción y verdad, volver al pensamiento-acto. La teoría de la acción que definimos más arriba servirá para fundar una filosofía para la cual la acción es descubrimiento de la realidad y al mismo tiempo modificación de la realidad. Esto dependerá a su vez del hecho de que una filosofía revolucionaria no soporta morales a priori. El hombre libre, el hombre revolucionario en este caso, es un ser situado y creador.¹¹ Por ello, el deber de una filosofía tal es describir la relación del hombre con el mundo, tratar de probar que "el hombre es injustificable; que su existencia es injustificable en el sentido en el que ni él ni la Providencia alguna lo han producido" (Sartre; 1949:124).

La libertad, la elección, la estructura *libertad-en-situación* que implica la realidad humana como facticidad y trascendencia, como en-sí y para-sí, serán las nociones fundamentales para instaurar una filosofía práctica que sirva de fundamento al marxismo en la búsqueda de la liberación de los hombres.

“Una filosofía revolucionaria debe explicar la pluralidad de las libertades y mostrar cómo cada una de ellas, sin dejar de ser libertad para sí misma, debe poder ser objeto para otra. Solo ese doble carácter de libertad y de objetividad podrá explicar las nociones complejas de opresión, de lucha, de enfrentamiento y de violencia. Porque lo oprimido es siempre una libertad, pero solo es posible oprimirla si ésta, a su vez, se presta a ello, es decir, se ofrece para el otro la apariencia de una cosa” (Sartre; 1949:138)

La teoría del cuerpo ayudará a sostener la filosofía de la libertad, o filosofía revolucionaria, ya que da cuenta del carácter paradójico de la existencia. La perspectiva que la *ideología* existencialista propone al marxismo logra una comprensión del hombre, o una antropología, cuyo fundamento es el hombre mismo. Al comprender la responsabilidad del hombre sobre su libertad y la libertad de los Otros es que se puede establecer una ética de la responsabilidad a la cual el militante marxista no puede hacer oídos sordos, y sobre la que tiene que atender para hacer de la revolución una empresa para la liberación del hombre.

3. Conclusión

Hemos visto a lo largo de la investigación realizada en las secciones precedentes que el existente humano, i. e., el hombre sartriano, es un ser que debe ser comprendido en su totalidad y no como la unión de dos sustancias diferentes (punto 2.1.). Este *ser* comprendido en su totalidad nos revela su estructura existencial: *libertad-en-situación*. A su vez, vimos que la paradójica relación entre *En-sí* y *Para-sí* se disuelve en la *facticidad* de este existente. La paradoja es posible precisamente por la ambigüedad de la realidad humana que *es y*, al mismo tiempo, *es lo que no es y no es lo que es*. El hombre es un frustrado proyecto de ser *en-sí-para-sí*, es una pasión inútil, un deseo truncado por principio de ser Dios, y lo es precisamente por su facticidad (punto 2.1. y 2.2).

A partir de estas consideraciones, vimos que los argumentos sartrianos lejos de fundar un dualismo

que haga de lo corporal algo meramente material y de la conciencia algo meramente espiritual, tienen por consecuencia la amalgama del cuerpo y la conciencia bajo lo que hemos denominado monismo de la facticidad (punto 2.2.). Esta es la primera conclusión de nuestro trabajo: al estudiar en profundidad la obra de Sartre demostramos la predominancia de la facticidad como punto de partida para pensar toda trascendencia, y no a la inversa. En este sentido el hombre no es un compuesto de dos realidades que pueden ser disociadas, sino una totalidad, un ser encarnado.

Demostramos también, que la existencia del prójimo depende de la corporeidad de las conciencias particulares: primero, porque el cuerpo hace del hombre un ser particular, y segundo, porque pone en relación a las conciencias (Punto 2.2. y 2.3.). Este enfoque deja atrás la posibilidad de pensar al hombre como *monada*, o como conciencia pura. Alejándose de esa interpretación, el hombre sartriano es cuerpo existido, cuerpo situado, en el mundo, con Otros. Existir y situarse en un mundo compartido trae aparejado consecuencias directas sobre lo que, ya en las últimas páginas de *El ser y la nada*, Sartre anuncia como una perspectiva *moral*. Esta moral nos permitió hablar de una ética de la responsabilidad y, por esa misma senda nos permitió pensar una filosofía práctica de la libertad: lo que Sartre llama una *filosofía verdaderamente revolucionaria* (punto 3.3.).

La hipótesis que sostuvimos a lo largo de la investigación y que pretendía evidenciar un enfoque de la filosofía sartriana que no cayera necesariamente en una interpretación de su obra mayor, *El Ser y la Nada*, como una obra en donde se argumenta a favor del dualismo conciencia-cuerpo, ha sido comprobada con éxito. Concluimos entonces (1) que la solución sartriana del problema del cuerpo no justifica un dualismo, y que de esto se deriva la posibilidad de considerarlo, mas bien, como un monismo de la facticidad. De esto se sigue que (2) Sartre realiza aportes fenomenológico-existenciales sobre el cuerpo que pueden ser considerados, por su riqueza, pertenecientes a la fenomenología de la corporeidad o perspectiva encarnada. Y por último, (3) concluimos que la filosofía sartriana es una filosofía de la cual se desprenden consecuencias prácticas por ser el objeto de su estudio la

existencia humana como existencia comprometida y situada en el mundo.

Lejos de ser definitiva, esta investigación pretende ser el punto de partida para investigaciones de mayor riqueza y profundidad filosófica. Sin duda, hemos ganado mucho hasta aquí, especialmente por la fortaleza y el impulso a nuevas búsquedas que genera finalizar provisoriamente una investigación. Sin haber encontrado todas las respuestas y cada vez con más interrogantes, damos cierre a estas consideraciones.

Este trabajo fue realizado gracias a la valiosa dirección de la Dra. Ariela Battán Horenstein. También han sido de gran valor los aportes realizados por María Clemencia Jugo Beltrán, Patricia Brunstein y Emilio Garbino quienes conformaron el tribunal examinador del Trabajo Final de Licenciatura, sobre el cual está basado el presente trabajo.

Notas:

¹ Esto no significaría variar el peso conceptual de la noción de conciencia como para-sí a la de libertad-en-situación, sino simplemente ubicarnos hermenéuticamente en otro punto de partida. Aquí no se trata de jerarquizar un concepto en relación a otro sino de profundizar en la problemática y abordar el problema desde este costado nos permite realizar dicha profundización.

² Cf. Sartre, *El ser y la nada*, pág. 33º y ss.

³ El proyecto sartriano en general se puede entender como el intento de fundar una antropología y una moral existencial, por eso Sartre se vio interesado en establecer desde la psicología los principios para un psicoanálisis existencial que no suponga la idea de *inconsciente* sino de *irreflexivo*, lo cual da lugar a una idea de *responsabilidad* ontológica que funda la moral existencialista.

⁴ Los corchetes son míos.

⁵ En este punto, el *cuero existido* sartriano puede ser comparado con el *cuero vivido* husserliano. El

mismo que será retomado también por Merleau-Ponty.

⁶ Para ser más ilustrativa, recuperemos una frase de nuestra vida cotidiana: "ponerse en los zapatos del otro", que implicaría un tipo de empatía.

⁷ La traducción es mía. Texto original: ["The emergence of the body, in the end, is but one episode in the ontologically more fundamental encounter with the Other in the negativeness of pure interority"]

⁸ La traducción es mía. Texto original: ["To say that the 'dimensions' of the body are radically, ontologically separate, is to lose the body as the unitary embodiment of consciousness (that which is 'besouled' by consciousness)"]

⁹ Para estudiar en profundidad la descripción del en-sí y del para-sí véase Sartre, 1943:20-35

¹⁰ En este sentido se distancia de lo que el propio Husserl contempla en el parágrafo §54 de *Ideas I* (1913).

¹¹ El hombre revolucionario es aquel que se *convierte* en revolucionario mediante la organización con otros miembros de su clase para abatir la tiranía de sus amos. A estos hombres la opresión los obliga a optar por la resignación o la revolución (Cf. Sartre; 1949: 133).

Bibliografía:

Libros:

- Beauvoir, S.; (1956) *J.P. Sartre versus Merleau-Ponty*, Ed Siglo Veinte; Buenos Aires; 1963; Trad. Anibal Leal.
- Jeanson, F.: (1965) *El problema de la moral y el pensamiento de Sartre*; Ed. Siglo Veinte; Buenos Aires; 1968, Trad. Alfredo Llanos.
- Merleau-Ponty, M. (1964) *Lo visible y lo invisible*; Ed. Seix Barral, S.A.; Barcelona; 1966. Trad. José Escudé.
- Merleau-Ponty, M. (1955) *Las aventuras de la dialéctica*; Ed. Leviatan; Buenos Aires; 1957. Trad. León Rozitchner.
- Sartre, J.P.: (1943) *El Ser y la Nada*; Ed. Altaya; Barcelona, 1996. Tra. Juan Valmar.
- Sartre, J.P.: (1946) *El Existencialismo es un Humanismo*; Ed. Folio; Barcelona, 2007; Trad. Victoria Prati de Fernández.

- Sartre, J.P.; (1964) *Situaciones VI: Problemas del marxismo I*; Ed. Losada; Buenos Aires; 2004; Trad. Josefina Martínez Alinari.
- Sartre, J.P.: (1983) *Cuadernos de guerra*; Ed. Edhasa; Barcelona; 1987; Trad. Joaquim Sempere.
- Sartre, J.P.: (1936) *La imaginación*; Ed. Edhasa; Buenos Aires; 2006; Trad. Carmen Dragonetti.
- Sartre, J.P.: (1939) *Bosquejo de una teoría de las emociones*; Ed. Alianza; Madrid; 1971; Mónica Acheroff.
- Sartre, J.P.: (1934) *La Trascendencia del Ego*; Ed. Calden; Buenos Aires; 1968; Trad. Oscar Masotta.
- Sartre, J.P.: (1960) "Cuestiones de método" en *Critica de la razón dialéctica*; Ed. Losada; Buenos Aires; 2004; Trad. Manuel Lamana.

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

Artículos en revistas:

- Biemel, W.; *Interpretación del cuerpo*; versión digital:
<http://maquipiro.files.wordpress.com/2011/03/unidad-i-biemel-sartre-interpretacion-del-cuerpo.pdf>, con entrada el 04/12/2012.
- López Sáenz, C. (2006) "Intersubjetividad como Intercorporeidad" en *Revista de Filosofía, La lámpara de Diógenes*; Nº 12-13; pág. 126-152.
- Zaner, R.; (1970) *La realidad radical del cuerpo humano*, En: *Revista de Occidente*, Número 90, septiembre.