

CORPORALIDAD Y LITERATURA EN J.P. SARTRE Y M. MERLEAU-PONTY

RODOLFO WENGER CALVO*

RESUMEN

El propósito es hacer una aproximación a las concepciones fenomenológicas de la existencia de J.P. Sartre y M. Merleau-Ponty, tomando como punto de partida el lugar central que ocupa en ellas el cuerpo como modo de ser en el mundo, con el fin de relacionarlo con el lenguaje y la literatura. Los contenidos están articulados en torno a las siguientes preguntas: ¿De qué manera puede ser asumida la literatura en relación con el cuerpo? ¿Cómo la literatura puede ser considerada como una manifestación de lo corporal? ¿Son el arte y la literatura expresiones humanas donde puede darse una reconciliación entre una existencia interior y otra exterior, tal como lo plantea en su especificidad cada uno de los enfoques fenomenológicos de J.P. Sartre y M. Merleau-Ponty?

Palabras clave

Corporalidad, Literatura, Fenomenología de la existencia, Fenomenología de la percepción, J.P. Sartre, M. Merleau-Ponty.

ABSTRACT

The purpose is to make an approach to the phenomenological conceptions of the existence of J.P. Sartre and M. Merleau-Ponty, taking as its starting point the central place that occupy in them the body as a way of being in the world, in order to relate them to the language and literature. The contents are structured around the following questions: How we can assume literature in relation to the body? How the literature can be considered as a manifestation of the corporality? Are art and literature human expressions where can be given a reconciliation between an inner and outer existence as posed, in its specificity, each of the phenomenological approaches of J.P. Sartre and M. Merleau-Ponty?

Keywords

Corporality, Literature, Phenomenology of the existence, Phenomenology of the perception, J.P. Sartre, M. Merleau-Ponty.

Recibido: 4 de mayo de 2015

Aceptado: 16 de junio de 2015

* Docente Investigador (Profesor Asociado) del Área de Estética del Programa de Filosofía de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad del Atlántico. Miembro fundador de los Grupos de investigación Vicens y Poliestesis. Doctorando en Filosofía, Escuela de Doctorado, UNED.

“[...] *La filosofía debe en fin ser comprendida como la invitación a re-ver lo invisible, re-hablar la palabra, re-pensar el pensamiento*”
(Merleau-Ponty, 1996, p. 372)

Introducción

A continuación se hará una aproximación a dos concepciones fenomenológicas del cuerpo: la de J.P. Sartre (1905-1980) y la de M. Merleau-Ponty (1908-1961) con el fin de relacionarlas con el lenguaje y la literatura. Lo haremos tomando como punto de partida el lugar central que tiene el cuerpo como *modo de ser en el mundo* en estas dos fenomenologías de la existencia, y no solo asumiéndolo como un objeto de conocimiento o una estructura pasiva, simple receptora de una realidad configurada de antemano por la mente o el espíritu.

Sartre aborda el cuerpo en el capítulo segundo tercera parte de *El ser y la nada* (*L'être et le néant*), publicado en 1943 y Merleau-Ponty le dedica la primera parte de la *Fenomenología de la percepción* (*Phénoménologie de la perception*), publicada en 1945.

En el caso de Sartre la relación con la literatura es evidente, porque además de sus textos filosóficos, escribió textos literarios que incluyen novelas, relatos cortos, obras de teatro, ensayos, e incluso, crítica literaria. Además, ganó el Premio Nobel de literatura en 1964, el cual terminó por rechazar con el propósito de querer conservar ante todo su libertad como filósofo.

Para Sartre la realidad humana implica tanto conciencia como corporeidad. Es conciencia, *pour-soi*; y cuerpo, naturaleza, *en-soi*, lo cual hace que persista una dualidad en su filosofía que no permite la coincidencia entre conciencia y cuerpo, ya que siempre se ha de dar un rechazo permanente entre el *en-soi* y el *pour-soi*; un rechazo de la contingencia de lo corporal por parte de la conciencia; se trata de una experiencia que él describirá con todo detalle en sus textos literarios.

En el caso de Merleau-Ponty se relacionará el cuerpo con el lenguaje, de tal manera que el cuerpo es valorado por sus funciones cognitivas y expresivas, como simbolismo primordial en donde se encarna la conciencia y la racionalidad. De ahí que en la filosofía merleau-pontiana podemos encontrar un interés por pensar el cuerpo superando los dualismos, asumiéndolo como base de toda relación intersubjetiva, una especie de “bisagra” que articula la interioridad con la exterioridad, la reflexión y la sensación.

En los siguientes apartes, pasaremos a abordar, en primer lugar, la concepción de cuerpo en la filosofía existencial de Jean Paul Sartre y la manera como es asumida en su producción literaria, para luego, en una segunda parte, abordar la de Merleau-Ponty.

1. Concepción de cuerpo y literatura en J.P. Sartre

Tal como lo mencionamos, en el caso

de Sartre tenemos una vasta producción literaria que complementa y ejemplifica su filosofía. Sin embargo, nos centraremos en su primera novela filosófica *La náusea* (1938), porque consideramos que en ella se evidencia muy bien su manera de asumir la contraposición ontológica entre el *pour-soi* y el *en-soi*, entre conciencia y cuerpo.

1.1. La concepción sartreana del cuerpo

Para Sartre la conciencia es aquello que tiende intencionalmente al objeto, sin poder ser puesto ella misma –a su vez– como objeto. Por su parte, el objeto queda definido como aquello hacia lo que la conciencia se dirige y que, en sí mismo, no es conciencia intencional.

De esta manera, la conciencia es en términos de la ontología sartreana “ser-para-sí” (*être-pour-soi*), porque es el ser “para sí mismo”, que sabe de su ser sin que por ello tenga que ponerse ante sí como objeto de conocimiento. De acuerdo con esto, para Sartre, la realidad humana tiene en relación con su corporeidad tres dimensiones ontológicas diferentes:

- En primer lugar, un cuerpo “existe” en tanto la conciencia lo “vive” como propio.
- Pero también un cuerpo es conocido, recibe un significado, y es utilizado por otras conciencias, por los “otros”, del mismo modo que se le confiere significado y una

utensibilidad a los objetos, al *en-soi*.

- Finalmente, la realidad humana se capta y se reconoce a sí misma como siendo conocida por el otro en tanto que cuerpo.

Las dos últimas dimensiones se pueden reunir en una: el cuerpo como objeto para la conciencia. Se trata de una dimensión que el cuerpo adopta no solo ante los demás sino también ante la misma conciencia que lo “vive” como propio, porque en Sartre, únicamente como objeto, el cuerpo puede ser considerado como tal, dado que solo en tanto objeto que pongo ante mí, ante mi conciencia, ante la conciencia que soy, puedo tener conocimientos acerca de mi cuerpo. Es decir, en últimas, conozco mi cuerpo de la misma manera que lo hago con el de otros.

Para Sartre la naturaleza, de la que el cuerpo forma parte, no es más que *être-en-soi*. Sobre ella actúa la conciencia (*être-pour-soi*) conociéndola, ordenándola, confiriéndole un significado. De esta manera:

Sólo por la acción de la conciencia, que pone la nada en el ser al conocerlo –es decir, que pone la negación, el no-ser que hace posible la diferencia, la distinción y por ende, la pluralidad– el *en-soi* recibe la identidad, la cuantificación, las cualidades, las relaciones. Sólo por acción de la conciencia aparecen las individuales en el mundo. Pero en cuanto la conciencia deja de

actuar sobre el mundo, cuando no hay una conciencia que se dirija al *en-soi*, los contornos de este se pierden de nuevo en la viscosidad de lo informe (Ariño, 2002: 167-168).

Por tanto, para Sartre el cuerpo o bien es un objeto para la conciencia, “una cosa entre las cosas”, un *en-soi*, es decir, un objeto, o bien es un *pour-soi*, en tanto es el cuerpo propio tal como es “vivido” por la conciencia, *aque-llo por medio de lo que las cosas se me descubren*, es decir, una estructura instrumental de la conciencia, y por lo tanto indistinguible de esta. Pero no puede ser las dos cosas al mismo tiempo, puesto que no se puede ser al mismo tiempo sujeto y objeto.

1.2. La experiencia del cuerpo en la literatura de J.P. Sartre

Así, la corporalidad humana implica para Sartre tanto conciencia como naturaleza. Es en parte conciencia, *pour-soi* (cuerpo vivido o fenoménico); y por otra, cuerpo-objeto, naturaleza, *en soi*. Lo cual hace que exista una dualidad en su filosofía que no permite la coincidencia, la identidad entre ser conciencia y cuerpo, ya que siempre se ha de dar un rechazo permanente entre el *en-soi* y el *pour-soi*; un rechazo de la contingencia de lo corporal por parte de la conciencia; se trata de una experiencia que Sartre describirá con todo detalle en *La náusea* (1938). En ella, el protagonista, Antoine Roquentin, cuando mira su rostro, lo describe en los siguientes términos: “*Eso vive, no digo que no [...] veo ligeras*

grietas, veo una carne insípida que se dilata y palpita con abandono. Los ojos sobre todo, desde tan cerca, son horribles. Son algo vidrioso, blando, ciego, bordeado de rojo: se dirían escama de pescado” (Sartre, 1938: 33). Se trata de una situación de extrañeza con el propio cuerpo cuando es percibido como cosa, como *en-soi*, y a la vez se reconoce como lo que en cierto modo “es” habitado por la conciencia.

Cuando Roquentin observa su mano sobre la mesa, la mira como un objeto, e incluso como un animal, dado que si bien es algo vivo no tiene conciencia:

Veo mi mano que se expande sobre la mesa. Vive, soy yo. Se abre, los dedos se despliegan y se alzan. Esta sobre su dorso. Me muestra su grueso vientre. Parece un bicho caído de espaldas. Los dedos son las patas (...) Mi mano se vuelve boca abajo y me ofrece ahora su dorso (...) se diría un pez si no fuera por el vello rojo en el nacimiento de las falanges. Siento mi mano. Soy yo esas dos bestezuelas que se agitan al final de mis brazos. Mi mano rasca una de sus patas con la uña de la otra pata; siento su peso sobre la mesa que no soy yo (Sartre, 1938: 139).

Esta situación de extrañeza va muy bien con la filosofía sartreana, porque si bien –de acuerdo con sus postulados– toda conciencia habita un cuerpo, no se puede dar incorpórea.

Así, la percepción de la inevitable

corporalidad propia, la *cenestesia**, es causa de una permanente náusea para el *pour-soi*. La conciencia no puede dejar de habitar un cuerpo, porque no puede darse incorpórea, la cenestesia es inevitable, pero incomoda mucho a la conciencia cuando decide abordar al cuerpo como un *en-soi*.

De igual manera como captamos nuestra corporeidad como *facticidad*, como objeto en su contingencia y no como trascendencia, captamos el cuerpo del otro. Sin embargo no se capta la cenestesia del otro como capto mi cenestesia. El cuerpo del otro no se me da en la vivencia de lo irreflexivo, sino solo como objeto dado. Ese *en-soi* del otro es su carne, su cuerpo como pura cosa que es, además, y sin embargo centro-objeto de referencia al mundo.

Pero además de la conciencia que somos, en tanto que “existimos” un cuerpo, nos sabemos “vistos”, conocidos por los demás del mismo modo. La mirada del otro afecta al modo en que asumimos nuestra corporeidad, en tanto surge una “exterioridad” que constituye un aspecto de nuestro cuerpo que permanece desconocido para

nosotros y que el otro nos impone: el cuerpo que “somos” para los otros.

Yo existo mi cuerpo: tal es su primera dimensión de ser. Mi cuerpo es utilizado y conocido por el otro: tal es su segunda dimensión. Pero en tanto que yo soy para otro, el otro se desvela ante mí como el sujeto para el que yo soy objeto [...] Yo existo pues para mí como conocido por el otro, en particular en mi facticidad misma. Yo existo para mí como conocido por el otro en calidad de cuerpo. Tal es la tercera dimensión ontológica de mi cuerpo. Con la aparición de la mirada del otro, tengo la revelación de mi ser-objeto [...] es de mi ser-ahí-para-otro de lo que soy responsable. Este ser-ahí es precisamente el cuerpo (Sartre, 1975: 418-419).

En cuanto cuerpo que somos para otro, el *pour-soi* tiene que aceptar un punto de vista sobre su corporalidad que, él mismo en tanto que *pour-soi*, no puede tener ya que es el punto de vista del otro, de otra conciencia ante la que aparecemos como mero cuerpo. El otro, al asumirme como un cuerpo que desconozco pero que no puedo negar que soy, o más bien, que es el mío, me aliena. El otro al alienarme, al aprehenderme como cuerpo que soy, me hace aceptar un punto de vista sobre mi corporeidad que yo mismo, en tanto que *pour-moi*, no puedo tomar, ya que es, por definición el punto de vista del otro, de otra conciencia ante la que aparezco como mero cuerpo. Sin embargo, a través del lenguaje

* En términos fisiológicos y psicológicos, la cenestesia (del griego κοινός /*koinós*/ “común” y αἴσθησις /*aísthesis*/ “sensación”, “sensación en común”) es la denominación dada al conjunto de sensaciones que un individuo posee de su cuerpo, sensaciones principalmente relacionadas con la “interiocepción”, dadas por sus órganos internos en las cuales no intervienen ni el sentido del tacto, ni el olfativo, ni el auditivo, ni el de la vista. Por tanto puede definirse también como la sensación general de la existencia del propio cuerpo.

llegamos a recobrar algo de nuestro cuerpo alienado, ya que mediante el lenguaje podemos llegar a conocer nuestro cuerpo tal como aparece ante los otros. Por ejemplo, cuando nos enfermamos, el *pour-soi* que existe el cuerpo enfermo no “vive” la enfermedad como tal, es solo conciencia de dolores, molestias. Únicamente desde el conocimiento de su cuerpo-para-otro, mediante el diagnóstico médico –por ejemplo– puede el *pour-soi* captar su propio cuerpo como algo destruido por la enfermedad (Cfr. Ariño, 2002: 177).

Entonces, mediante los conceptos y el lenguaje del otro podemos llegar a conocer posicionalmente nuestra corporeidad, al conocerla como objeto; tal como lo hace el protagonista de *La náusea* en un pasaje en el que se confronta con sus pensamientos, con su cuerpo, con su existencia, con el lenguaje:

Me levanto sobresaltado; si por lo menos pudiera dejar de pensar, ya sería mejor. Los pensamientos son lo más insulso que hay. Más insulso aún que la carne. Son una cosa que se estira interminablemente, y dejan un gusto raro. Y además dentro de los pensamientos están las palabras, las palabras inconclusas, las frases esbozadas que retornan sin interrupción: “Tengo que termi... Yo ex... Muerto... M. de Roll ha muerto... No soy... Yo ex...” Sigue, sigue, y no termina nunca. Es peor que lo otro, porque me siento responsable y cómplice. Por ejemplo, yo alimento esta especie de rumia do-

lorosa: existo. Yo. El cuerpo, una vez que ha empezado, vive solo. Pero soy yo quien continúa, quien desenvuelve el pensamiento. Existo. Pienso que existo. ¡Oh qué larga serpentina es esa sensación de existir! Y la desenvuelvo muy despacito... ¡Si pudiera dejar de pensar! Intento, lo consigo: me parece que la cabeza se me llena de humo... y vuelve a empezar: “Humo... no pensar... No quiero pensar. No tengo que pensar que no quiero pensar. Porque es un pensamiento”. ¿Entonces no se acabará nunca?

Yo soy mi pensamiento, por eso no puedo detenerme. Existo porque pienso... y no puedo dejar de pensar. En este mismo momento –es atroz– si existo es porque me horroriza existir. Yo, yo me saco de la nada a la que aspiro; el odio, el asco de existir son otras tantas maneras de hacerme existir, de hundirme en la existencia. Los pensamientos nacen a mis espaldas, como un vértigo, los siento nacer detrás de mi cabeza... si cedo se situarán aquí delante, entre mis ojos, y sigo cediendo, y el pensamiento crece, crece, y ahora, inmenso, me llena por entero y renueva mi existencia. (Sartre, 1938: 139).

2. Corporalidad y literatura en Merleau-Ponty

Para el fenomenólogo colombiano Daniel Herrera Restrepo (n. 1930), la fenomenología es una filosofía de la paradoja, porque –y esto lo asumió enteramente Merleau Ponty– tanto el mundo de la vida como el sujeto de

este mundo poseen una doble existencia, una existencia natural y otra trascendental, una existencia interior y otra exterior. La paradoja, la ambigüedad, consiste en que la subjetividad humana es a la vez sujeto y objeto del mundo, y se puede sintetizar de la siguiente manera: “¿cómo puedo yo –ser humano de carne y hueso– decir que soy el sujeto de un mundo que para mí solo es fenómeno en mi conciencia, y al mismo tiempo decir que los demás y el mundo son tan concretos como lo soy yo?” (Cfr. Herrera, 1986: 17). Esta paradoja la asume la filosofía de Merleau-Ponty a partir de la apuesta por una “razón dialéctica” que ha de buscar el sentido originario en la experiencia que no se reduce simplemente a la aprehensión de lo dado.

Lo que buscó Merleau-Ponty fue practicar una filosofía que pensara simultáneamente la exterioridad y la interioridad. Es decir, una fenomenología que fuera capaz de superar tanto el subjetivismo y el objetivismo, como el realismo de la forma, para poder así alcanzar una filosofía de la existencia encarnada unitariamente. Es por eso que él concebirá el cuerpo como unidad estructural o dialéctica sujeto-objeto; y entenderá la percepción como apertura al mundo que somos (*être-au-monde*), para poder así superar la dialéctica conciencia-naturaleza.

El carácter eminentemente fenomenológico de la filosofía de Merleau-Ponty tiene que ver fundamentalmente

con la preeminencia que le da a la percepción, de tal manera que el presupuesto que toda racionalidad implica, tiene su origen en el “mundo percibido”; siendo el eje de su pensamiento el cuerpo y su comportamiento, tal como lo veremos a continuación; tanto en su concepción filosófica, como en su manera de asumir el arte, en particular la pintura y la literatura.

2.1. La corporalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty

El cuerpo es un tema central en la filosofía de Merleau-Ponty; tanto es así que su propuesta puede ser considerada como una crítica a las concepciones pre-existentes del cuerpo que han prevalecido en la historia de la filosofía, en las ciencias naturales o en la psicología, con el propósito de volver a abrir la pregunta por la experiencia corporal.

Merleau-Ponty retoma la idea de cuerpo de Husserl como sede de la percepción, pero que a la vez la condiciona; porque para el filósofo francés, el cuerpo es el punto de partida de nuestra intencionalidad y orientación existencial, siendo –simultáneamente– la determinación primordial que nos abre a lo indeterminado.

De esta forma, Merleau-Ponty rehabilita la *Lebenswelt* husserliana como punto de partida ineludible de su filosofía, e incluso podemos considerar que invierte el recorrido husserliano al partir del mundo de la vida para lle-

gar al *cogito*, a la conciencia, y no a la inversa como lo fue en el caso del filósofo alemán. Siguiendo también a Husserl, Merleau-Ponty distingue entre el *cuerpo objetivo* que tenemos (*Körper*) u objeto físico del mundo y el cuerpo fenoménico que somos (*Leib*) o *cuerpo-sujeto*, el cual le interesa por ser fuente de intencionalidad que dota de sentido al mundo.

A diferencia de las ciencias que no tienen en cuenta la experiencia vivida al abordar el estudio del cuerpo solo en términos “objetivos”, Merleau-Ponty busca explicar por qué tenemos una experiencia pre-objetiva de nuestra corporalidad; porque considera que la experiencia que tenemos de nuestro cuerpo implica un enraizamiento en el mundo: “*tener un cuerpo es poseer un mundo al que remiten constantemente las percepciones*” (López, 2002: 188). Para él, la percepción es un acontecimiento en que el perceptor entabla un compromiso con el ser en los campos perceptivos que van cobrando concreción. La percepción es la clave interpretativa de nuestro ser en el mundo: “*si el cuerpo está hecho para explorar el mundo entonces el aparato perceptivo despierta entre él y el mundo una familiaridad primordial*” (Merleau-Ponty, 1969: 172).

De esta forma, la percepción es el acto que vincula al cuerpo y al objeto; es el estrato originario del que deriva toda reflexión y toda posibilidad de mi ser: *la realidad es la comunión entre el cuerpo percipiente y el mundo percibido*.

Para Merleau-Ponty el cuerpo es, entonces –y ante todo– la sede de la percepción. *El cuerpo no es objeto sino comportamiento*. No me vivo corporalmente como ese conglomerado anatómico y fisiológico que describen las ciencias, ni tampoco soy solamente un psiquismo que tendría una imagen o representación de su cuerpo, “*sino que me vivo corporalmente como un conjunto articulado de posibilidades de comportamiento*” (García, 2012: 349). Estas disposiciones motrices latentes organizan de manera simultánea mi *propiocepción** y también remiten a otros cuerpos, a un repertorio de posibilidades de comportamiento que han sido configurados mediante hábitos adquiridos intersubjetivamente y, por lo tanto, a un mundo con el cual me relaciono,

* Desde el punto de vista anatómico y fisiológico, el sistema propioceptivo está compuesto por una serie de receptores nerviosos que se hallan en músculos, articulaciones y ligamentos. Este sistema se encarga de detectar el grado de tensión muscular y el grado de estiramiento muscular. Esto permite que el cuerpo tenga la capacidad de detectar el movimiento y la posición de las articulaciones. El sistema manda esta información a la médula y al cerebro para que la procese. Después, el cerebro procesa esta información y la manda a los músculos para que realicen los ajustes necesarios en cuanto a la tensión y estiramiento muscular y así conseguir el movimiento deseado.

Podemos decir que los propioceptores forman parte de un mecanismo de control de la ejecución del movimiento. En general es un proceso subconsciente y muy rápido; la mayoría de las veces lo realizamos de forma refleja. Sin embargo, cuando ponemos atención a este proceso; por ejemplo, cuando estamos aprendiendo a bailar o andar en bicicleta, entonces sí hacemos conscientes tanto las sensaciones como los movimientos. Y la percepción de la posición muscular es la propiocepción consciente. Una vez que aprendemos a bailar o a manejar bicicleta, ya no le ponemos atención y el proceso vuelve a ser subconsciente.

es decir, me remiten a pautas relacionales con la exterioridad y los otros.

Es importante aclarar que en Merleau-Ponty la percepción no es una simple función sensorial, sino la *motricidad primordial* que posibilita los encuentros con las cosas; siendo que estas, por su lado, solicitan esta relación; por eso la percepción es una “modulación existencial”.

Merleau-Ponty busca comprender, no solo explicar la percepción, y por ello no se limita a describir sus procesos fisiológicos y psicológicos, sino que más bien tiene en cuenta sus implicaciones. Para él, la percepción no es simplemente una recepción de datos, sino una aprehensión activa de los significados inherentes a los signos sensibles. Ni siquiera las sensaciones de las que surge la percepción es pasividad pura, porque sus contenidos poseen un sentido fundado en la existencia corporal. La significación de lo percibido es motriz, ya que es relación de una totalidad con un acontecimiento de su medio; y cualquier fijación de un objeto implica un movimiento corporal. Por ello, para Merleau-Ponty, el origen de las *sinestesias*^{*}, y las sensaciones en general, se encuentra en la

* En neurofisiología, sinestesia (del griego συν-, “junto”, y αἴσθησις, “sensación”) es la percepción conjunta o interferencia de varios tipos de sensaciones de diferentes sentidos en un mismo acto perceptivo. Un sinestésico puede, por ejemplo, oír colores, ver sonidos, y percibir sensaciones gustativas al tocar un objeto con una textura determinada. No es que lo asocie o tenga la sensación de sentirlo: lo siente realmente.

motricidad, en las *kinestesias*^{**} y en la intencionalidad motriz de la que provienen y que invade la fenomenología holística merleau-pontiana del sentir carnal.

Para evitar el peligro de simplemente caracterizar el cuerpo como una entidad puramente singular, y para enfatizar en que no actúa aisladamente sino siempre con el mundo, Merleau-Ponty recurre al término “carne” (*chair*). Si la existencia, en tanto *être-au-monde*, es el núcleo de la filosofía Merleau-pontiana, la fenomenología será el contacto vivido con ella, el retorno al Ser Bruto o Salvaje, al mundo vivido que no es aún ni sujeto ni objeto, a esa experiencia pre-discursiva, previa a la codificación racional, al ser que somos más que saberlo, a la *carne* (*chair*) que nos envuelve por todas partes. Con esto Merleau-Ponty logra proponer una filosofía que piensa el cuerpo superando los dualismos y asumiéndolo como un ser (no solo como un ente) originario, como manifestación de la *carne* o enraizamiento primordial del fenómeno en la unidad

** El término kinestesia, proviene del griego κίνησις, “movimiento”, y αἴσθησις /*aisthesis*/ “sensación”, es decir, etimológicamente “sensación o percepción del movimiento” y es el nombre de las sensaciones nacidas de la lógica sensorial que se transmiten continuamente desde todos los puntos del cuerpo al centro nervioso de las aferencias sensoriales, en especial, las relacionadas con el movimiento. En medicina y psicología esta palabra alude a la sensación que un individuo tiene de su cuerpo y, en especial, de los movimientos que realiza; sensación principalmente facilitada por los propioceptores; por ejemplo, los ubicados en la cóclea del oído interno, y la percepción de la movilidad muscular.

de la conciencia con el mundo. De esta manera, el cuerpo es la base de toda relación intersubjetiva y la bisagra que articula la interioridad con la exterioridad, la reflexión y la sensación. Solo experimentamos lo que nos permite nuestro estado corporal y solo conceptualizamos mediante sistemas basados en nuestra experiencia corporal; razonamos gracias a nuestra naturaleza encarnada.

2.2. El arte y la fenomenología de lo literario en Merleau-Ponty

El arte en general, y en especial la pintura, son importantes en la fenomenología merleau-pontiana porque crean sentido, recuperan el sentido del mundo creándolo, instauran un *logos* del mundo que va más allá de lo dicho en las palabras.

Para Merleau-Ponty, Cézanne es el modelo privilegiado del artista que encuentra en sus pinturas la forma de expresar la naturaleza en su mismo origen; su intencionalidad como artista era la de captar la visibilidad misma trascendiendo la mezcla de los colores o las impresiones de nuestra retina para alcanzar la expresión pura por medio del lenguaje de la luz. Cézanne hizo que la naturaleza se expresara en sus paisajes, porque fue capaz de humanizarla, de recuperar la *Lebenswelt*, el mundo pre-reflexivo de la carne originaria.

La pintura de Cézanne es paradójica para Merleau-Ponty porque busca la

realidad sin abandonar la sensación. *“En este sentido, el arte es ontología, significación primordial que puede contener en sí todas las figuras del ser y superar; de esta manera, el dualismo sujeto-objeto que penetra toda la metafísica occidental”* (López, 2000: 67). Pintar es percibir y la percepción es siempre subjetivo-objetiva, es una operación cognoscitiva central que contribuye a definir nuestro acceso al Ser mudo y salvaje.

De la misma forma que Cézanne fue el referente artístico-pictórico de Merleau-Ponty, Marcel Proust será su ejemplo preferido para abordar la expresión literaria como experiencia reflexiva y trascendental, aunque también podemos encontrar en sus análisis remisiones a Michaux, Valéry, Claudel y C. Simon, entre otros escritores. En la literatura de Proust, como en todo arte verdadero, Merleau-Ponty encuentra que él habla al mundo con base en una experiencia corporal que lo expresa, al mismo tiempo que lo transforma, deshaciéndolo y rehaciéndolo para dar todo de sí, todo lo que está en él oculto:

Por tanto, el pintor y el escritor no se limitan a expresar una verdad, sino que al mismo tiempo hacen aflorar las relaciones vividas en las que la expresión se ha formado (la vida, la historia, la acción, etc.) y participan del *logos* universal que siempre ha querido captar la filosofía.

Abordando la corporeidad en su di-

mención de lenguaje o abordando la cuestión del “cuerpo como expresión y palabra” es posible superar la dicotomía sujeto-objeto. La literatura no existe sin estar ligada al espacio corporal, no se puede dar si no existe un entrecruzamiento entre los dos. Escribir, es escribir el sentir, es expresarse: La expresión es un tema clave para entender esto. Filosofía y literatura piensan aquello que es impensable a la metafísica tradicional al no poder escapar a la dualidad sujeto-objeto: el cuerpo como sede de la expresión.

La esencia del lenguaje literario radica, según Merleau-Ponty, en la superación de la significación ya dada, para acceder a un diálogo verdadero con las cosas y con los otros, lo cual no se puede dar en el diálogo habitual y cotidiano. El escritor debe realizar una explicitación del mundo corporal; se ata al decir del cuerpo. Porque la corporeidad no habla, es muda, de un mutismo que el literato debe traducir en palabras (Cfr. Parant, 2012: 485). En la literatura, de lo que se trata es de llevar al lenguaje lo que es silencioso, es decir, llevar el espacio vivido del cuerpo a la expresión. *La literatura es el pasaje del cuerpo al lenguaje*; es una puesta en palabras del silencio; es una metamorfosis de la experiencia corporal muda. La creación de la obra literaria se hace a partir de lo que el escritor percibe, experimenta y ve, pero implica –a la vez– su traducción y moldeamiento. Por eso puede afirmarse que en la filosofía de Merleau-Ponty la experiencia corporal cons-

tituye el hilo conductor, el camino a través del cual la fenomenología puede abrirse a la literatura. Es a partir de una “fenomenología del cuerpo” que podemos acceder al lenguaje literario.

Conclusiones

Según J.P. Sartre, la realidad humana implica tanto conciencia como corporalidad. Es en parte conciencia, *pour-soi* (cuerpo vivido); y por otra, naturaleza, *en-soi* (cuerpo-objeto). Lo cual hace que exista una dualidad en su filosofía que no permite la coincidencia, la identidad entre ser conciencia y ser cuerpo, ya que siempre se ha de dar un rechazo permanente entre el *en-soi* y el *pour-soi*. De esta manera, la concepción de la corporalidad en Sartre implica una contraposición ontológica entre el *pour-soi* y el *en-soi*, entre conciencia y cuerpo, como dos regiones separadas en las que se ha dividido el ser.

Esto hace que la corporalidad sea problemática para él, porque, o bien la conciencia vive un cuerpo como propio sin posibilidad de abordarlo como objeto de conocimiento, o bien lo aborda como un *en-soi*, como un objeto, sin posibilidad de alcanzar la conciencia de ser. Esto se evidencia en su producción literaria en la manera como se rechaza la contingencia de lo corporal por parte de la conciencia; se trata de una experiencia que Sartre describirá con todo detalle en su primera novela *La náusea* (1938), en donde aborda la descripción del cuer-

po como “carne”, como una mezcla de materias viscosas y repugnantes, como si el cuerpo no fuera propio, sino algo extraño y desconocido. Pero –hay que decirlo– es quizás esta experiencia de “extrañeza”, de distanciamiento del protagonista frente a su propio cuerpo, lo que le puede proporcionar al lector unas páginas memorables, porque le llegan a transmitir, a través del lenguaje escrito, esa sensación tan vívida de incomodidad, de absurdidad y “vacío existencial”, tan propio de la literatura filosófica sartriana.

Por su parte, para M. Merleau-Ponty el cuerpo no es un en-sí opuesto a un para-sí, como lo es para Sartre. Su filosofía buscó pensar simultáneamente la exterioridad y la interioridad, para lo cual propuso una fenomenología que superara tanto el subjetivismo y el objetivismo, como el realismo de la forma, para poder alcanzar un pensamiento de la existencia encarnada unitariamente basada en una “razón existencial dialéctica” más abarcadora que la científica, y que fuera más allá de la reflexión y se constituyera en un intercambio incesante con lo dado, al igual que la vida misma.

El presupuesto principal de su filosofía es que toda racionalidad tiene su origen en el “mundo percibido”; siendo el eje de su pensamiento el cuerpo y su comportamiento. De ahí que su propuesta fenomenológica pueda ser considerada como una crítica a las concepciones pre-existentes del cuer-

po, tanto de la historia de la filosofía, como de las ciencias naturales o de la psicología, con el propósito de volver a abrir la pregunta por la experiencia corporal e intentar no solo explicar, sino comprender la percepción. Esto hizo que no se limitara a describir los procesos fisiológicos y psicológicos de la percepción, como si de una simple recepción de datos se tratara, sino que la asumiera como una aprehensión activa de los significados inherentes a los signos sensibles.

En el caso de la literatura, esta no existe para Merleau-Ponty sin estar ligada al “espacio corporal”, es decir, a un “espacio vivido”, según el cual relacionamos nuestra experiencia de estar en el mundo y situados en relación con los objetos. Es decir, no se puede dar si no existe un entrecruzamiento entre los dos: *escribir, es escribir el sentir, es expresarse*. La expresión es un tema clave para entender esto. Filosofía y literatura piensan aquello que es impensable a la metafísica tradicional al no poder escapar a la dualidad sujeto-objeto, y es: *el cuerpo como sede de la expresión*, en donde se anula esa dualidad.

La esencia del lenguaje literario radica, según Merleau-Ponty, en la superación de la significación ya dada para acceder a un diálogo verdadero con las cosas y con los otros. Por eso, para él, el lenguaje literario capaz de expresar algo nuevo es necesariamente poético y posee una gran capacidad comunicativa.

También es importante señalar –para terminar– que mientras para Sartre la literatura era compromiso y se debía consolidar por medio de la prosa; para Merleau-Ponty también la pintura, la música y la poesía, entre otras artes, defienden la libertad, porque pasan de un lenguaje simplemente significativo o denotativo, al lenguaje puro que nos lleva al verdadero diálogo con las cosas y los otros.

Referencias

Ariño Verdú, A. (2002). “Visión de la corporeidad en la ontología y la literatura de J.P. Sartre”. En J. Rivera de Rosales & Ma. del C. López Sáenz (Coords.), *El cuerpo. Perspectivas filosóficas* (pp. 165-178). Madrid: UNED.

Herrera Restrepo, D. (1986). *Escritos sobre fenomenología*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.

García, E. (2012). “Merleau-Ponty en la reflexión contemporánea acerca de las políticas normativas del cuerpo”. En M. T. Ramírez (Coord.), *Merleau-Ponty viviente* (pp. 345-370). Barcelona: Anthropos.

López Sáenz, Ma. del C. (2000). *El arte como racionalidad liberadora. Consideraciones desde Marcuse, Merleau-Ponty y Gadamer*. Madrid: UNED.

----- (2002). “La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty”. En J. Ri-

vera de Rosales & Ma. del C. López Sáenz (Coords.), *El cuerpo. Perspectivas filosóficas* (pp. 179-205). Madrid: UNED.

Merleau-Ponty, M. (1964). *Le Visible et l’Invisible*. Paris: Gallimard.

----- (1969). *La prose du monde*. Paris: Gallimard.

----- (1985) *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta.

----- (1996). *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*. Paris: Gallimard.

Parant, N. (2012). “Merleau-Ponty o la experiencia corporal como hilo conductor de la relación entre la fenomenología y la literatura”. En M. T. Ramírez (Coord.), *Merleau-Ponty viviente* (461-486). Barcelona: Anthropos.

Ramírez, M. T. (Coord.) (2012). *Merleau-Ponty viviente*. Barcelona: Anthropos.

Rivera de Rosales, J. & López Sáenz, Ma. del C. (Coords.) (2002). *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid: UNED.

Sartre, J. P. (1938). *La Nausée*. Paris: Gallimard.

----- (1975). *L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.

