



La fenomenología existencial francesa y el problema del cuerpo.

Alejandra Bertucci
(IdiHCS-Fahce)

La fenomenología existencial fue la filosofía de moda en Francia durante las décadas del 30, 40 y 50. Recién a partir de la década del 60 comienza su repliegue frente a la hegemonía estructuralista y post-estructuralista. La figura central del movimiento fue indiscutiblemente Sartre pero junto a él podemos situar a Merleau-Ponty, Beauvoir, Dufrenne e incluso a un joven Paul Ricoeur.

Durante el final de la década del 50 sus principales referentes, luego de un par de décadas sobre sus espaldas, realizaron sendas evaluaciones sobre ella. En 1957 Sartre escribe “Marxismo y existencialismo” que incluirá luego en *La Crítica de la razón dialéctica*. Allí explica cómo es posible conciliar sus preocupaciones existencialistas de la década del 30 y 40 con su interés creciente en el marxismo y el problema de la Historia. En un tono personal biográfico explica cómo su generación se resistió al idealismo de Léon Brunschvicg y el impacto que el libro de Jean Wahl *Hacia lo concreto* tuvo en ellos, claro que ahora cuestiona el “hacia”, lo importante no sería llegar sino partir de lo concreto que en este caso es el marxismo.

Merleau-Ponty por su parte en 1959 da una conferencia llamada “la filosofía de la existencia” al contrario que Sartre parece evaluar el movimiento en términos de pasado, la última frase de este texto dice “las conclusiones formales a las que nosotros arribamos en la época ya no son más las nuestras” (Merleau-Ponty, 2001: 266). Sin embargo, en la descripción general de la época coincide con el diagnóstico de Sartre en la importancia del anti-idealismo de la nueva generación de filósofos franceses que buscan en la filosofía de la existencia la respuesta a convulsionada situación histórica de Francia debido a la Segunda Guerra Mundial y a la ocupación alemana.

Merleau-Ponty menciona que la filosofía de la existencia (expresión que prefiere por sobre existencialismo) se explica en parte como una reacción al idealismo kantiano y cartesiano de Léon Brunschvicg. Merleau-Ponty resalta que Brunschvicg no es un personaje muy conocido fuera de Francia pero que tuvo una influencia mayor incluso que la de Bergson a principio de siglo, razón que Merleau atribuye más a su personalidad que a su filosofía. Aparentemente Brunschvicg era una persona muy carismática, de una gran erudición y sensibilidad estética.

Brunschvicg tenía un conocimiento admirable de las ciencias, de la historia de las ciencias y de la historia de la filosofía. Pero lo que él nos enseñaba como filósofo consistía casi siempre en una reflexión cartesiana por la cual se remitían las cosas a un sujeto que construía la imagen de las cosas. En materia de filosofía pura, en suma, su contribución esencial consistía precisamente en advertirnos que debíamos volvernos hacia el espíritu, volvernos hacia el sujeto que construye la ciencia y que construye la percepción del mundo (Merleau-Ponty, 2001: 250-251)

Ese clima anti-idealista de la joven generación existencialista francesa ayuda a explicar cómo leyeron estos filósofos a Husserl, Heidegger y Jaspers, dentro de las influencias alemana, y; a Bergson y Gabriel Marcel entre las influencias francesas. Y con el nombre de Gabriel Marcel nos acercamos al tema central de esta ponencia que es el cuerpo. Dice Merleau:

En reacción contra una filosofía de tipo idealista, kantiana o cartesiana, la filosofía de la existencia se tradujo primero para nosotros por la preponderancia de un tema sobre los otros: el tema de la encarnación (Merleau-Ponty, 2001: 254)

Gabriel Marcel es quien introduce en Francia el tema de la encarnación. De hecho Marcel, Whitehead y William James son los autores que Wahl trabaja en *Hacia lo concreto*, autores que a principio del siglo XX se vuelven hacia lo concreto desde distintas corrientes filosóficas, pero quienes tendrían en común cierto tono bergsoniano en sus filosofías. A finales de los años 20 Gabriel Marcel atrajo la atención de esta nueva generación de filósofos franceses. Sin embargo, no es fácil evaluar el alcance de su influencia. Así Spiegelberg en *The Phenomenological Movement* afirma que el estilo del pensamiento de Marcel anti-sistemático y su misticismo generó que su influencia se viera restringida (Spiegelberg, 1986, p. 430). Por su parte Zaner en *The Problem of Embodiment* considera que la influencia de Marcel no fue reducida sino no reconocida, pero coincide que esto se debió a la identificación de sus tesis filosóficas con su conversión religiosa al catolicismo, siendo esta conversión posterior a la escritura de su *Diario metafísico*, donde las bases de su filosofía ya estaban sentadas. En la misma línea Marcel mismo señaló que su filosofía no era dependiente de la religión. (Zaner, 1971: 45.)

Marcel cautivó a la nueva generación con sus famosos “viernes” donde un grupo de invitados se reunían en su casa para discutir un tema, y dónde la consigna era hablar en primera persona sin apelar a las voces de la autoridad o de la tradición académica.

Sartre participó brevemente de los famosos “viernes” para luego alejarse. Es muy conocida su clasificación en *El existencialismo es un humanismo* (1945)

“Lo que complica las cosas es que hay dos especies de existencialistas: los primeros, que son cristianos, entre los cuales yo colocaría a Jaspers y a Gabriel Marcel, de confesión católica; y por otra parte, los existencialistas ateos, entre los cuales hay que colocar a Heidegger, y también a los existencialistas franceses y a mí mismo” (Sartre, 2009: 27)¹

Merleau-Ponty, rescata la influencia de Marcel, por ejemplo en el texto que hemos citado, al punto que considera el tema de la encarnación como aquel que se impone sobre todo otro en la filosofía de la existencia y que reconoce que proviene de Marcel, no sólo el tema sino principalmente el tratamiento del mismo. Pero para introducir la posición de Marcel en el contexto de esta evaluación que los mismos filósofos existenciales hicieron al final de la década de 1950 recurriremos a un texto de 1957 de Ricoeur. Marcel consideraba a Ricoeur su discípulo y Ricoeur ha manifestado en muchas oportunidades su deuda con Marcel. Según Dosse la influencia de Marcel sobre Ricoeur no está circunscripta a un periodo sino que puede ser considerada una influencia permanente (Dosse, 2013, p.44).

En 1957 Ricoeur realiza la entrada “Fenomenología existencial” para la *Encyclopédie Française*, allí coloca a Marcel en el campo de la fenomenología existencial francesa a partir del problema de la encarnación, o si se prefiere, para eliminar las resonancias cristianas de la palabra, en relación al cuerpo propio.

Ricoeur, como Merleau-Ponty considera que el tema del cuerpo propio tiene que ser entendido como una respuesta al idealismo. La encarnación en Marcel tiene una función de ruptura y una función de recuperación. Ruptura con la idolatría de un sujeto epistemológico anónimo, no situado, no amenazado, inaccesible al drama y a la muerte personal. Pero al mismo tiempo implica la recuperación de lo concreto, la reparación de una experiencia a la

¹ Marcel rechaza esta etiqueta (Zaner, 1971, p.45). También Heidegger en su *Carta sobre el humanismo* de 1946.

vez personal e integral que se extiende entre los dos polos de lo carnal y del misterio. (Ricoeur, 1957: 19.10-10).

Presas dice que en orden de entender a Marcel hay que distinguir entre su filosofía concreta y la filosofía de la conciencia en general. Entre ellas hay una absoluta diferencia en el modo de evaluar la realidad, o más concretamente una diferencia de actitud primordial ante el mundo. La filosofía en general, como la ciencia, habla en tercera persona, la verdad es impersonal. Correlativamente la realidad es vista como mera contraposición al sujeto, como objeto. Esta actitud de separación de la realidad es legítima y aún necesaria, su dificultad estriba en la extrapolación. Cuando se olvida que es un procedimiento metódico, que es un abstracción. Es una amenaza cuando el hombre intenta suplantar la realidad por su imagen, el ser por los principios generales (Presas, 1992: 22-23).

A esta actitud espectacular y desencarnada, a esta idolatría del sujeto epistemológico (que sería la que representaría el idealismo de Brunschvicg) es a la que el cuerpo propio presenta un desafío. Al no ser sujeto ni objeto; no puede ser cabalmente entendido ni en primera, ni en tercera persona, por ello se resiste a las categorías tradicionales de la filosofía moderna.

Si esto explica la ruptura, el misterio explicará la recuperación.

La palabra misterio en Marcel², tiene un sentido personal que nada tiene que ver con la posibilidad o imposibilidad de una solución. Para entender que es el misterio es necesario contraponerlo al problema. Un problema es algo que está frente mío y puede ser por lo tanto objetivado. Un misterio es algo que en que yo estoy envuelto y que por lo tanto no es objetivable; esto genera una paradoja que consiste en la imposibilidad de mantenerme como espectador ante él, reclama mi participación (me implica, no hay adentro y afuera).

No hay en el misterio nada misterioso u oculto (Spiegelberg, 1982, p.452), y no debe tampoco confundirse con lo incognoscible, éste es un grado límite de lo problemático que no puede actualizarse sin contradicción.

El cuerpo propio, el ser, el mal, la libertad y el amor son metaproblemáticos, o misterios, pero como dice Zaner: “en varios aspectos, el problema del cuerpo (o como lo llamaremos luego el metaproblema del cuerpo) es la matriz del trabajo filosófico de Gabriel Marcel”

² Merleau-Ponty usa la noción de misterio en un sentido semejante en la *Fenomenología de la precepción* “El mundo y la razón no son problemáticos digamos, si se quiere, que son misteriosos, pero este misterio los define, no podría intentarse disiparlo por alguna “solución”, está más acá de las soluciones (Merleau-Ponty, 1957: XIX)

(Zaner, 1971, p. 3). Asumiendo que esto es así, veremos cómo se relaciona con los conceptos de “Ser” y “tener”.³

Ser y tener son dos conceptos claves de la filosofía de Marcel. En principio “ser” y “tener” son claramente distinguibles en nuestros usos lingüísticos, así tengo una casa y soy hospitalario. Pero en otros casos los usos lingüísticos son confusos, yo no tengo una creencia soy una creencia, yo no tengo esperanza soy esperanza. El cuerpo propio es paradigmático porque oscila entre el ser y el tener, yo tengo un cuerpo y soy mi cuerpo y; no puede ser adecuadamente comprendido con una sola de estas posturas. Yo puedo distanciarme de mi cuerpo y verlo como un “instrumento”, pero en ese caso ya no es mi cuerpo es un cuerpo; en cuanto hago la conexión conmigo nuevamente no es cualquier cuerpo es mí cuerpo y ya no puedo tratarlo objetivamente. De igual manera si bien es cierto que yo soy mi cuerpo (órgano), no puedo reducir todo mi ser a mi cuerpo.

Ser encarnado es aparecer como cuerpo, como este cuerpo, sin poder identificarse con él, sin poder distinguirse de él –siendo identificación y distinción operaciones correlativas la una de la otra, pero que sólo pueden ejercerse en la esfera de los objetos.

De este conjunto de reflexiones resulta claramente que no hay en rigor un reducto inteligible, en el que yo pudiera establecerme fuera o más acá de mi cuerpo; la desencarnación es impracticable, está excluida por mi estructura misma (Marcel, 1959: 30)

El problema del cuerpo puede ser considerado el tema que se impone sobre los otros para la joven generación de filósofos franceses pero no está sólo, según Ricoeur junto con “la libertad” y “los otros”, conforman las tres células melódicas del existencialismo, que cada uno de los filósofos considerados ejecutará de distinta manera.

La crítica al idealismo que se expresa en la temática de la corporalidad implicó asimismo una crítica a todo intento de reducción de lo psicológico a lo fisiológico. El cuerpo propio será para Sartre la clave del ser en situación desde donde se comprende y vive la libertad. Por eso en *El ser y la nada*, luego del tratamiento de la mirada con que Sartre explica

³ Aquí estamos trabajando con la sección 5. “Being and having” de Treanor, Brian “Gabriel (-Honoré) Marcel”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/marcel/>

nuestra relación con los otros (el mayor problema de las concepciones idealistas de corte kantiano y cartesiano) se introduce el problema del cuerpo. Lo novedoso del planteo de Sartre es que la conciencia de nuestro cuerpo tiene tres dimensiones: como yo vivo mi cuerpo, mi cuerpo como es utilizado o conocido por otros y; finalmente la conciencia de mi cuerpo que tiene en cuenta la consideración de los otros sobre mi cuerpo. Así la vergüenza y la timidez de nuestros cuerpos son expresiones características de nuestra conciencia sobre la conciencia de los otros sobre nuestros cuerpos. (Sartre, 2011: 486).

Pero indudablemente será Merleau-Ponty quien será el principal referente dentro del existencialismo en relación al problema de la corporalidad. Como en el caso de Marcel, la temática del cuerpo propio es la piedra de toque que le permite a Merleau cuestionar el objetivismo. La ciencia en el fondo depende de la experiencia perceptiva que es una experiencia encarnada. Su programa asume que las operaciones de la conciencia, como la ciencia principalmente y todas las que recurren a la palabra y al logos, tienen la misma estructura fundamental, el mismo tipo de horizonte que la experiencia perceptiva; es decir, que toda conciencia es en el fondo perceptiva, incluso la conciencia de nosotros mismos. Según Ricoeur este pacto entre conocimiento y finitud orienta toda la *Fenomenología de la percepción* y de la cual la descripción del cuerpo propio es el núcleo (Ricoeur, 1957, p. 19-11).

Bibliografía

- Dosse, François (2013). *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*. Buenos Aires, Argentina: FCE. (Primera edición en francés 2001)
- Estiú, Emilio (1964) *De la vida a la existencia en la filosofía filosófica contemporánea*, Buenos Aires, Argentina: Instituto de Filosofía- UNLP
- Marcel, Gabriel (1959) *Filosofía concreta*. Madrid, España: Revista de occidente. (Primera edición en francés 1940 bajo el título *De refus à l'invocation*)
- Merleau-Ponty (1957) *Fenomenología de la percepción*. México: FCE. (Primera edición en francés en 1945)
- Merleau-Ponty (2001) *Parcours deux (1951-1961)* París: Verdier.
- Presas, Mario (1992). *Gabriel Marcel*. Buenos Aires: Centro editor de América Latina.
- Ricoeur, Paul (1957). Phénoménologie existentielle. *Encyclopédie Française* (Vol. XIX, pp. 19.10-8 a 19.10-12). Paris, France: Larousse.
- Sartre, Jean-Paul (1995) *Crítica de la razón dialéctica, tomo I*. Buenos Aires, Argentina: Losada. (Primera edición en francés 1960)

Sartre, Jean-Paul (2009) *El existencialismo es un humanismo*. España: Edhasa. (primera edición en francés 1946)

Spiegelberg, Herbert (1982). *The Phenomenological Movement. A historical introduction*. Netherlands: Martinus Nijhoff.

Zaner, Richard (1971). *The Problem of Embodiment. Some contributions to a phenomenology of the body*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff