


El goce del cuerpo en *El ser y la Nada*, de Jean-Paul Sartre, y en *El fenómeno erótico*, de Jean-Luc Marion*

Eric Pommier

Université de Tours

ericpommier@hotmail.fr

 0000-0001-6675-4321



© del autor

Recepción: 21/2/2024

Aceptación: 3/10/2024

Publicación anticipada: 4/6/2025

Publicación: 30/10/2025

Citación recomendada: POMMIER, Eric (2025). «El goce del cuerpo en *El ser y la Nada*, de Jean-Paul Sartre, y en *El fenómeno erótico*, de Jean-Luc Marion». *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 75, 119-133. <<https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1565>>

Resumen

En la obra de Jean-Luc Marion y Jean-Paul Sartre, el fenómeno erótico ocupa un lugar central en la descripción de las relaciones humanas, particularmente en relación con el goce corporal. Este artículo busca, en primer lugar, analizar, en *El ser y la Nada*, el significado que Sartre atribuye al goce físico, carnal y amoroso, a partir de la primacía otorgada a la esperanza de un «goce de ser». Sin embargo, dado que este último se revela como un goce imposible, parece también poner en cuestión la posibilidad de los goces carnales y amorosos, los cuales presuponen la posesión del otro. En un segundo momento se examinará, desde *El fenómeno erótico*, de Marion, la viabilidad de un goce erótico que trascienda la noción de posesión del otro y que no se derive de un deseo de ser. Este análisis plantea interrogantes claves, tales como: ¿es el goce carnal, en la concepción de Marion, un medio para coincidir con el otro más allá del ser y de cualquier idea de posesión? ¿Permite la manifestación recíproca de las identidades de los amantes superar la aporía de la intersubjetividad presente en el Sartre de *El ser y la Nada*?

Palabras clave: fenómeno erótico; goce corporal; Jean-Paul Sartre; Jean-Luc Marion

Abstract. *The jouissance of the body in Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness and Jean-Luc Marion's The Erotic Phenomenon*

In the work of Jean-Luc Marion and Jean-Paul Sartre, the erotic phenomenon occupies a central place in the description of human relationships, particularly in relation to bodily *jouissance*. This article seeks, first, to analyse the meaning that Sartre attributes to physical, carnal and amorous jouissance in *Being and Nothingness*, starting from the primacy given to the hope of a “jouissance of being”. However, since this is revealed as an

* Agradezco a Francisca Hill la traducción de este artículo. Este artículo se inscribe en los trabajos del Proyecto de Investigación *Fenomenología del cuerpo y experiencias de gozo* (Gobierno de España, PID2021-123252NB-I00).

impossible jouissance, it also seems to call into question the possibility of carnal and amorous jouissance, which presupposes possession of the other. We will then examine Marion's *The Erotic Phenomenon*, and the viability of an erotic jouissance that transcends the notion of possession of the other and that does not derive from a desire to be. This analysis raises key questions, such as: Is carnal jouissance, in Marion's conception, a means to coincide with the other beyond being and beyond any idea of possession? Does the reciprocal manifestation of the lovers' identities allow the aporia of intersubjectivity present in the Sartre of *Being and Nothingness* to be overcome?

Keywords: erotic phenomenon; bodily jouissance; Jean-Paul Sartre; Jean-Luc Marion

Sumario

- | | |
|--|----------------------------|
| 1. El sentido del goce corporal en Sartre | Referencias bibliográficas |
| 2. Fenomenología del goce carnal
según Marion | |

La idea de vincular los pensamientos de Jean-Paul Sartre y Jean-Luc Marion sobre la cuestión del goce corporal no debería resultar sorprendente si consideramos que, para ambos filósofos, es en el fenómeno erótico donde la relación con el otro se ejemplifica de manera privilegiada. Mientras Sartre sostiene que este tipo de relación subyace a todos los fenómenos sociales (Sartre, 1995: 477), Marion otorga al fenómeno erótico un alcance más restringido¹. No obstante, ambos coinciden en que, en el seno de una relación amorosa —que implica necesariamente al cuerpo—, se juega la conexión esencial entre dos seres, en la medida en que esta relación compromete lo que les es más propio: su ipseidad. En este contexto, la carne, entendida *como* carne erotizada, emerge como el lugar en donde se manifiesta el goce y el terreno a explorar para comprender cómo dos subjetividades se experimentan mutuamente. Es decir, cómo se manifiestan la una a la otra durante el encuentro amoroso. Este análisis exige precisar la articulación de conceptos claves como ipseidad, carne, erotismo y goce en las obras de ambos filósofos. Pero, tanto en Sartre como en Marion, es evidente que lo erótico posee una lógica propia. El amor no es hijo de la bohemia, solo parece irracional para quien no reconoce las leyes que lo gobiernan.

Proponemos este acercamiento entre el filósofo ateo y el filósofo católico, con el objetivo de resaltar los puntos de convergencia y de divergencia en sus pensamientos. En particular, consideramos que el pensamiento amoroso de Marion podría presentarse como una «solución» a la aporía intersubjetiva planteada por Sartre. Sin embargo, como veremos, esta solución implica un costo significativo: trascender el ser hasta el punto de concebir un amor que va más allá del ser. Este artículo se centrará en explorar dicho camino de pensamiento.

1. Sin embargo, Marion incluye también las relaciones de naturaleza no sexual. Piensa en la relación entre amigos, entre padres e hijos, entre Dios y los hombres.

En primer lugar, nos limitaremos a *El ser y la Nada* para analizar el sentido del cuerpo como lugar del goce en Sartre, fundamentado en el deseo de ser. A partir de dicha base, examinaremos el deseo carnal del otro, así como el goce físico y amoroso, para identificar la aporía ontológica que se desprende de esta perspectiva. Finalmente, contrastaremos esta aporía con la reflexión de Marion en *El fenómeno erótico*, cuya propuesta permite reconfigurar el sentido del goce carnal en la relación con el otro.

1. El sentido del goce corporal en Sartre

Para circunscribir el estatuto del goce corporal en el erotismo de Jean-Paul Sartre, es inevitable abordar los conceptos de para-sí, del otro y del cuerpo. En el tercer capítulo de la tercera parte de *El ser y la Nada*, titulado «Las relaciones concretas con el prójimo», Sartre describe las relaciones determinadas con el otro, centrándose especialmente en la dimensión sexual, sin pretender agotarla. Algunos podrían considerar que esta aproximación es reduccionista, al preguntarse si es posible reducir la totalidad de las relaciones humanas a las de la sexualidad. Sin embargo, Sartre otorga a esta dimensión un papel fundamental en la existencia humana, al afirmar que «les conduites complexes des hommes les uns envers les autres ne sont que des enrichissements de ces deux attitudes originelles» (Sartre, 1995: 447). Estas conductas, aunque deben ser tratadas con mayor profundidad, tienen su raíz en las relaciones sexuales, que constituyen el «esqueleto» (Sartre, 1995: 447) de las formas sociales más complejas, aun cuando estas últimas tiendan a ocultarlas. En este sentido, podría hablarse de un *pansexualismo sartreano*, pero surge la pregunta clave: ¿qué entiende Sartre por sexualidad? Puesto que la sexualidad se deriva del carácter social del para-sí en tanto que cuerpo, comprender su significado en Sartre exige examinar tres aspectos fundamentales: la estructura del para-sí, su relación con los demás y su situación corporal. Este análisis permitirá dilucidar el significado del cuerpo como lugar del goce.

Al contrario del en-sí, que se caracteriza por su plenitud, densidad e identidad consigo mismo —no es otra cosa que lo que es—, el para-sí se define por una distancia respecto de sí mismo, lo que posibilita la existencia de un «sí mismo». Sin embargo, esta distancia es, a la vez, nula, ya que el para-sí tiene la estructura de la nada. Se trata de una actividad en constante *neantización*, que distingue al para-sí de la conciencia intencional husserliana. Antes de convertirse en conciencia reflexiva, el para-sí debe ser primero una presencia a sí mismo. Por ejemplo, al correr para tomar un autobús, no soy más que una conciencia-del-autobús-que-debe-ser-tomado. Aunque no me relacione reflexivamente conmigo mismo en ese momento, sigo siendo consciente de mi propia existencia, pero de manera implícita y prerreflexiva. Esta distancia intrínseca del para-sí consigo mismo indica su imposibilidad de coincidir plenamente con su ser. Tal falta de coincidencia tiene implicaciones profundas: el para-sí no es su propio fundamento. Aunque *existe* y puede determinarse a partir de características concretas (como ser mujer, heterosexual, chilena, etc.),

estas características son contingentes, independientes de su voluntad y no elegidas. Constituyen su situación, pero no son su fundamento. Así, el para-sí se revela como un «hecho injustificable»: presente a sí mismo y, por tanto, siempre a distancia de lo que es. Esta situación, sin embargo, abre también la posibilidad de resignificar la existencia. Aunque esclavo de las circunstancias, el para-sí es dueño del sentido que les otorga. Existe como una posibilidad, una mezcla de ser y nada, afirmándose no como un en-sí determinado, sino como una fuente libre de significación capaz de negar cualquier determinación óntica. De este modo, aunque niega su situación como en-sí, la reinterpreta para afirmarse como para-sí.

La contingencia del para-sí no constituye un mero detalle de su existencia, ni una curiosidad que ocasionalmente lo intrigue. Por el contrario, esta opera de manera profunda en su ser: lo habita y lo persigue. Sin embargo, este acecho no es una ilusión de la conciencia ni una representación irreal de la que pueda desprenderse, sino que más bien remite a la profundidad de nuestra condición ontológica, ya que representa la huella en nosotros del acontecimiento ontológico mediante el cual, según Sartre, el en-sí es puesto en cuestión. El en-sí secreta una nada que le permite establecer una relación consigo mismo y, a partir de ella, emprende la búsqueda de un fundamento o una justificación de su existencia. Este gesto originario del en-sí —que, aunque paradójico, es fundamental— lo transforma en para-sí. De esta manera, el para-sí se constituye como un deseo de ser, marcado por la preocupación de conferir a su existencia un sentido necesario, pese a su irremediable contingencia. Sueña con ser en-sí, de modo que no sea otra cosa que lo que ya es, pero, al mismo tiempo, aspira a ser para-sí, pues es precisamente esta relación consigo mismo la que posibilita su búsqueda de un fundamento. Este deseo de ser un *en-sí-para-sí* es —por su naturaleza contradictoria— imposible de realizar, sin embargo, constituye el resorte secreto que impulsa la dinámica de toda la existencia del para-sí.

Esta breve recapitulación resulta necesaria para comprender el lugar que ocupa la cuestión del otro en la obra de Sartre. Dicha cuestión emerge, como mencionamos, en la tercera parte de *El ser y la Nada* tras un diálogo crítico con Hegel, Husserl y Heidegger, que delimita las condiciones bajo las cuales surge este problema. Sartre formula su tesis en la última sección del primer capítulo, donde plantea la necesidad de encontrar una vía intermedia entre dos posturas: por un lado, la que establece una intuición directa de la subjetividad del otro —la cual Sartre rechaza, dado que un para-sí no puede acceder directamente al para-sí ajeno— y, por otro lado, la postura que establece nuestras relaciones intersubjetivas a partir de un conocimiento objetivo del otro —la cual también es rechazada, ya que el otro como objeto me revela su existencia como solamente probable—. Para salir de dicha incerteza debemos vincular su objetividad con la trascendencia que lo constituye. Para abordar esta cuestión, Sartre centra su análisis en la experiencia de la mirada. La peculiaridad de la mirada radica en que revela de manera inmediata la presencia del otro en tanto que otro para-sí, pagando con ello el arrebató de la subjeti-

vidad propia bajo la forma padecida de la objetividad. De esta forma, esta experiencia revela una dimensión de mi ser que Sartre denomina lo «no revelado», una dimensión profundamente perturbadora, ya que niega la libertad del para-sí. Es en la vergüenza de ser objeto donde se experimenta de forma inequívoca la presencia del otro como sujeto. Por otro lado, basta con que la mirada del para-sí se dirija hacia otro y lo cosifique, para que este último se convierta, a su vez, en objeto: pierde su trascendencia y sus posibilidades quedan congeladas. Por lo tanto, solo hay dos situaciones posibles: o bien el otro es un objeto para mí, siendo yo sujeto, y entonces su existencia es únicamente probable, o bien yo soy un objeto para él, lo que asegura su existencia como sujeto, pero me hace perder mi propia trascendencia. En consecuencia, no es posible una coincidencia entre las dos subjetividades en tanto que subjetividades, ni pueden ser experimentadas simultáneamente como sujeto y objeto.

Una vez establecido este marco intersubjetivo, Sartre introduce la cuestión del cuerpo. Aunque, a diferencia de Merleau-Ponty, no es el cuerpo lo que nos conduce al otro, sigue siendo imprescindible dar cuenta de la presencia concreta del otro en el mundo. Como escribe Sartre: «cet objet qu'autrui est pour moi et cet objet que je suis pour autrui, ils se manifestent *comme corps*» (Sartre, 1995: 341). Sin embargo, antes de abordar el cuerpo como objeto, y para poder conceptualizarlo como tal, Sartre propone primero una fenomenología del cuerpo para-sí, es decir, del cuerpo tal como lo experimentamos en primera persona (Moran, 2011: 269-270). Sartre distingue tres aspectos del cuerpo. En primer lugar, el cuerpo como centro de perspectiva: es lo que me permite tener un punto de vista sobre el mundo, dado que todos los objetos se dirigen implícitamente hacia él, aunque yo no pueda adoptar un punto de vista directo sobre mi propio cuerpo. En segundo lugar, el cuerpo es también el punto de partida y la condición de la acción: mantengo una relación instrumental con el mundo porque *soy* mi cuerpo. Sin embargo, mi cuerpo no es un instrumento en el sentido de una herramienta; no lo utilizo como uso un utensilio, ya que mi ser está intrínsecamente ligado a él. Toda acción emprendida en el mundo instrumental remite implícitamente al cuerpo propio. Este cuerpo que soy no se presenta como un objeto ni se me da con la inmediatez de la presencia del para-sí. Por el contrario, se manifiesta de forma indirecta, lateral y retrospectiva como «la forme contingente que prend la nécessité de ma contingence» (Sartre, 1995: 368).

Mi presencia en el mundo —en la medida en que lo percibo y actúo en él— remite a mi cuerpo como manifestación de mi contingencia: yo habría podido no ser, haber surgido dentro de una situación distinta y, sin embargo, existo necesariamente en una situación contingente. Mi cuerpo, que Sartre identifica como «el otro nombre de la facticidad», testimonia la gratuidad de mi existencia. Este testimonio se refleja de manera privilegiada en una afectividad originaria que no se refiere a ningún objeto del mundo. Ejemplo de ello es la experiencia de la náusea, que me hace sentir mi existencia como contingente, ligada indisolublemente a mi inscripción corporal en el mundo.

Esta fenomenología del cuerpo para-sí constituye, sin embargo, solo un requisito previo para la descripción del cuerpo del otro. La experiencia de la

mirada es necesaria para interpretar el cuerpo que aparece en mi mundo como el cuerpo de otra trascendencia, mientras que la experiencia de mi propio cuerpo para-sí es fundamental para concebir ese otro cuerpo como expresión de una contingencia. Así, el otro se presenta como una trascendencia-trascendida, es decir, como un otro-objeto más que un otro-sujeto. No obstante, este otro-objeto no es un objeto del mundo como los demás. Dentro de mi mundo, el cuerpo del otro se presenta como una línea de fuga, un punto hacia el cual las cosas y los utensilios del mundo parecen dirigirse. Este cuerpo es percibido como un segundo centro de referencia, cuya facticidad resuena con la mía. Como señala Sartre: «le corps d'autrui, c'est sa facticité comme ustensile et comme synthèse d'organes sensibles en tant qu'elle se révèle à ma facticité» (Sartre, 1995: 382). El otro me es dado como un cuerpo-objeto dentro de mi mundo, pero este cuerpo evoca, al mismo tiempo, la forma contingente que la necesidad de su contingencia toma. En este sentido, el otro es carne, es decir, «contingence pure de la présence» (Sartre, 1995: 384), o bien, «facticité de la transcendance-trascendée en tant qu'elle se réfère à ma facticité» (Sartre, 1995: 384). Así, como cuerpo en situación, el otro significa —en el espacio y en el tiempo— más allá de sí mismo.

Resultaba indispensable situar la cuestión del cuerpo dentro de la problemática del otro (Cabestan, 2015: 124) y, a su vez, la cuestión del otro en el marco más amplio de la ontología sartreana, es decir, la relación entre el para-sí y el en-sí. Esto permite aclarar el sentido de la lógica erótica, que, como se ha señalado, estructura en profundidad la relación concreta con los otros. Ahora comprendemos que el para-sí, en su búsqueda de establecer y justificar su existencia, lo hace siempre en presencia de otros. Su búsqueda ontológica, que en última instancia es una búsqueda de sí mismo, transforma necesariamente su relación con los demás. También sabemos que la aprehensión del otro como trascendencia trascendida se funda en su cuerpo en situación, en su carne como la presencia concreta del otro en el mundo. *La relación con el otro es, por tanto, esencialmente una relación carnal, impulsada por la inquieta necesidad del para-sí de justificar su existencia como necesaria.* Sobre esta base Sartre identifica dos comportamientos eróticos fundamentales que estructuran nuestra relación con los otros: la asimilación o la cosificación como medios para apropiarse de la libertad del otro.

Estas relaciones son profundamente antagónicas y derivan del esquema anteriormente presentado de la mirada. La mirada de cada sujeto equivale a una negación existencial del otro, una «muerte simbólica» que da lugar a una alternativa insuperable: o bien soy objeto para otro sujeto, o bien el otro es objeto para el sujeto que yo soy. Sin embargo, esta aparente condena no es unívoca. La negación del *yo* por parte del otro no solo constituye una amenaza, sino también una oportunidad ontológica que no puede ser ignorada. Al cosificarme, el otro me ofrece la posibilidad de cumplir el más secreto de mis deseos: alcanzar el estatus de en-sí-para-sí. Dado que el otro representa mi exterioridad —el punto de referencia desde el cual puedo constituirme como objeto para mí mismo—, la tarea es intentar recuperar esa exterioridad sin perder la nueva

dimensión de ser que el otro ha sido capaz de otorgarme: la de mi ser en-sí. En este intento se despliega la esperanza de alcanzar mi ideal ontológico: estar justificado en mi ser. Por un lado, la presencia del otro intensifica mi sentido de contingencia, recordándome que mi existencia es un hecho injustificable, desprovisto de fundamento último. Al trascender mis posibilidades, el otro me convierte en dependiente de una alteridad sobre la cual no tengo control y que permanece, en gran medida, opaca para mí. Por otro lado, al fijar mis determinaciones, el otro me abre la posibilidad de alcanzar una definición de mí mismo que estaba fuera de mi alcance en la soledad de mi existencia. Sin embargo, esta esperanza está destinada al fracaso. En primer lugar, porque el estatus de en-sí-para-sí es una contradicción conceptual insalvable: un ideal que, por su propia naturaleza, no puede realizarse. En segundo lugar, porque es imposible apropiarme de la libertad del otro para realizar este ideal, ya que implicaría ser simultáneamente en-sí para el otro y para-sí del otro, con el objetivo imposible de integrar ambas dimensiones: ser para-sí sin dejar de ser en-sí, y viceversa.

En este sentido, el existente busca apropiarse de la libertad del otro como estrategia para reconciliar las dimensiones de su ser, ya sea a través de la asimilación o de la cosificación. En cuanto a la primera actitud, Sartre explora el ideal del amor, entendido como el deseo de ser amado. ¿Cuál es el propósito de este deseo? Para Sartre, ser amado significa tratar de apropiarse de la libertad del otro, asegurando que este renuncie voluntariamente a su propia libertad. El amante busca que el amado acepte «ponerse los grilletes» de manera deliberada, en un gesto que emule el automatismo de la pasión. En esta dinámica, el amante intenta absorber la libertad del otro y convertirlo en un medio para justificar su propia existencia. Como señala Sartre, esta estrategia implica una limitación objetiva de la libertad del otro, que queda subordinada al deseo del amante. En este proceso, el amante despliega todos los recursos del lenguaje y de la seducción, esperando alcanzar un estado de justificación ontológica a través del amor. Para Sartre existe incluso una cierta «alegría de amar» (*joie*), que consiste en el sentimiento de estar justificado en el ser, un sentimiento que implica, entre otras cosas, la puesta en escena del cuerpo (Sartre, 1995: 411).

No obstante, el deseo de ser amado como salida a la contingencia es, en última instancia, una ilusión. Todos anhelan ser el fin último de otro sin convertirse, al mismo tiempo, en su medio. Queremos el compromiso absoluto del otro, pero no estamos dispuestos a comprometernos de igual manera. Esta paradoja revela una contradicción fundamental: para que los demás nos tomen como su fin absoluto, debemos emplear medios que conviertan al otro en un medio para nosotros. En el intento de subyugar su libertad, terminamos por convertirnos en esclavos de su reconocimiento. En consecuencia, la salvación no proviene de los otros, y nos vemos reducidos, una vez más, a la contingencia de nuestra propia existencia. El masoquismo emerge como la consecuencia extrema de esta estrategia fallida de asimilación. Incapaz de absorber al otro, el sujeto se deja absorber por él, resignándose a convertirse en un cuerpo-objeto. Sin embargo, incluso esta postura resulta infructuosa. No tengo acce-

so al objeto que soy para el otro, un conocimiento que necesitaría para fundar mi ser. En última instancia, mi deseo de objetividad se ve frustrado, devolviéndome a la subjetividad contingente que trataba de superar.

Este fracaso del amor lleva inevitablemente a la adopción de una segunda actitud, cuyo fracaso, a su vez, reconduce al sujeto al punto de partida, perpetuando el círculo maldito de las relaciones humanas. Es esta segunda actitud la que merece nuestra atención, ya que introduce la problemática del cuerpo gozante en la filosofía de Sartre. En esta nueva estrategia, el sujeto persiste en su intento de apropiarse de la libertad del otro, pero, en lugar de hacerlo desde el plano de su propia objetividad para el otro, busca reducir la libertad del otro al objeto que este representa para sí mismo. Es en este contexto que Sartre sitúa el deseo sexual, abordándolo a través de una serie de preguntas fundamentales: ¿cuál es su objeto, su sujeto, su meta y su sentido? En primer lugar, Sartre subraya que el deseo sexual no es meramente una cuestión de voluptuosidad o de goce físico. Si bien el placer corporal puede parecer su resultado natural, el deseo apunta, en un nivel prerreflexivo, a un *objeto trascendente*: el cuerpo del otro en su totalidad, considerado en su situación y en relación con el entorno. Este cuerpo no es meramente una entidad fisiológica, sino un cuerpo para la conciencia, un cuerpo dotado de sentido existencial. El sujeto del deseo es, entonces, un *para-sí* que se relaciona con su propia facticidad en el modo del deseo. Esta relación implica que su cuerpo existe en conexión con el cuerpo del otro, lo que introduce un trastorno en la conciencia. Esta, lejos de huir de la contingencia, se sumerge en ella. El deseo impregna la conciencia y la vincula de manera inextricable con la situación corporal. En esta relación con el cuerpo del otro, el sujeto acepta la contingencia de su propia existencia corporal, abandonando momentáneamente la trascendencia para afirmarse como carne.

Sin embargo, Sartre insiste en que el objetivo del deseo no es meramente experimentar la corporalidad en contacto con otra carne. Más bien, el deseo busca apropiarse de la carne del otro, entendida como la pura contingencia de su presencia, aislándola de las posibilidades abiertas por su conciencia y desconectándola de su entorno. La caricia desempeña un papel fundamental en esta dinámica: al acariciar, el sujeto encarna al otro, lo reduce a su dimensión de carne mediante su propia corporalidad. Este acto no implica un control físico sobre el otro, sino una estrategia fenomenológica en la que, al deslizarse sobre su carne, el sujeto intenta tocar su subjetividad. Sartre desarrolla aquí una fenomenología del placer carnal, distinguiéndolo del placer físico. El placer carnal genera una emoción que invade la conciencia, haciéndola consciente de su existencia como carne. Este placer, sin embargo, se acompaña de una confusión y de una pasividad que refleja la inercia de la conciencia cuando se complace en su ser corpóreo. En este contexto, el para-sí busca trascender su objetivación a través de la objetivación del otro, manteniendo al mismo tiempo la relación con su trascendencia, con la esperanza de realizar su ideal de su ser en un en-sí-para-sí. Sin embargo, esta esperanza está destinada al fracaso, y el responsable último de este fracaso es el placer. Al concentrarse en el goce,

especialmente en su propio goce, el para-sí se aparta de su objetivo inicial. En lugar de apropiarse de la carne del otro, el sujeto se repliega sobre sí mismo, concentrándose exclusivamente en su propia corporalidad. Este repliegue lleva a una forma de autoerotización que culmina en la náusea, definida por Sartre como la conciencia emocional de la pura contingencia del propio ser en el mundo corpóreo. De este modo, el placer físico, lejos de ofrecer una salida a la contingencia, refuerza la alienación del sujeto en su facticidad, alejándolo de su búsqueda de un sentido necesario para su existencia.

Para Sartre, el goce físico carece de significado intrínseco y, como señala una conocida canción, «el amor físico es un callejón sin salida». Este goce se revela como el resultado de un mecanismo fisiológico de naturaleza mecánica, que obstaculiza la realización del auténtico deseo de ser. Constituye una ilusión en el trayecto hacia nuestro destino existencial², ya que encubre un goce de una naturaleza distinta —ontológica— en el que la conciencia aspira a alcanzar el estatuto de sustancia mediante un goce apropiativo. Este último se ejerce sobre el otro y utiliza el placer carnal (más que físico) como medio para obtener dicho goce. Sin embargo, Sartre reconoce que este goce de ser —al igual que el de poseer al otro— es, en esencia, inalcanzable (Sartre, 1995: 638). Ante esta imposibilidad, cabe preguntarse si la liberación de esta ilusión fundamental no permitiría una redefinición del sentido de la relación erótica y del goce. Si el goce físico resulta insignificante frente al deseo de ser y la promesa de plenitud que conlleva, y si el goce carnal se revela como otra forma de ilusión, ¿no abriría esto la posibilidad de resignificar el deseo sexual desvinculándolo del deseo ontológico de ser? En este marco, también podría resignificarse el cuerpo y el goce físico, liberándolos de la carga existencial que Sartre identifica como una fuente de frustración.

Por otra parte, el fracaso inherente al deseo sexual debido a la imposibilidad de realizar el goce podría no invalidar el ideal del amor; al contrario, podría reforzarlo como una alternativa al fracaso sexual, siempre que también se comprenda como una expresión de nuestro deseo de ser. No obstante, aunque en este caso el goce puramente físico ya no se presente como un señuelo respecto al goce ontológico, persiste la imposibilidad de poseer al otro. La «alegría del amor», por tanto, también se revela como una farsa, pues está sustentada en el mismo deseo imposible de ser que subyace al deseo sexual. Esta reiterada imposibilidad lleva a cuestionar el ideal del amor en la medida en que también este implica al cuerpo y, por tanto, al goce³. Así, la pregunta persiste: ¿es posible alcanzar un goce real del otro únicamente si liberamos al amor de nuestra

2. Véase también, a este respecto, S. VINOLO (2022), «Jean-Paul Sartre and Jean-Luc Marion: For the Love of God», *Journal for Continental Philosophy of Religion*, 4, 36.

3. Ser amado es querer apropiarse de la libertad del otro siendo, a través de mi facticidad —mi corporalidad— su límite. Este deseo conduce a la seducción, es decir, a todos los actos que permiten cautivar la conciencia del otro haciéndose *objeto fascinante*. En ello también se involucra el uso del lenguaje, que no debe entenderse en sentido estricto como un discurso articulado, sino como un conjunto de comportamientos, «fenómenos de expresión» (Sartre, 1995: 413).

visión ontológica? En otras palabras: ¿podría la desvinculación del amor respecto al deseo ontológico de ser abrir el camino hacia una experiencia auténtica del otro que supere las limitaciones del goce carnal y el deseo de posesión?

2. Fenomenología del goce carnal según Marion

Precisamente, esta es la empresa filosófica de Jean-Luc Marion en *El fenómeno erótico*. Sartre identifica una lógica⁴ y unidad en lo erótico como estrategia fundamental para fundar el ser del existente, Marion delimita también la lógica del eros y, aún más, subraya la unidad entre el amor y el eros. Sin embargo, se distingue profundamente de Sartre al situar el amor fuera o, más bien, más allá del ser. Nos concentraremos aquí en algunos de los aspectos fundamentales de esta concepción filosófica.

La reflexión de Marion sobre el amor parte de una toma de conciencia de la contingencia. El sujeto se enfrenta a una aguda sensación de insignificancia, expresada como un sentimiento de vanidad. Por sólida que pueda ser su certeza respecto a la naturaleza de las cosas, no puede tenerla respecto de sí mismo. Esto se debe a que no es una cosa, sino un ser de posibilidades, y dichas posibilidades, en sí mismas, no garantizan su legitimidad, sino que más bien son radicalmente vanas. Por ello, el existente solo puede vivir como ser humano si encuentra un sentido para sus posibilidades de existencia, y esta garantía únicamente puede hallarse en y a través del amor. Es en el hecho de ser amado por otro donde el sujeto encuentra el sentido de su existencia y la legitimidad de sus posibilidades. Así, mi ipseidad y la seguridad que esta requiere se sustentan en la premisa de que soy amado. En consecuencia, la cuestión erótica debe abordarse desde la perspectiva de quien se pregunta si puede ser amado por una instancia externa. Este punto de partida guarda cierta analogía con el pensamiento sartreano, ya que, en ambos casos, la relación con la contingencia de la existencia determina la interacción con los demás, instrumentalizándola para aliviar dicha contingencia o, al menos, atenuar su intensidad. Sin embargo, Marion llega a la conclusión de que este amor, entendido de este modo, fracasa en su propósito, lo cual desarrolla mediante una argumentación que no podemos reproducir en detalle aquí (Marion, 2003: 71-109). En última instancia, esta concepción del amor conduce a un odio universal entre los individuos, evocando la tercera actitud fundamental hacia los otros identificada por Sartre: el odio como deseo de abolir la humanidad. Es decir, el amor, cuando se concibe desde el deseo de ser, no logra su objetivo de justificar la existencia del sujeto.

Sin embargo, este fracaso es producto de una comprensión errónea del verdadero significado de *ganar*. Para Marion, ganar en el amor implica perder el ser, de esta forma, la sabiduría del amor radica precisamente en saber per-

4. No podríamos insistir en ello, pero Sartre subraya la secuencia de las figuras de la conciencia erótica (amor, seducción; luego masoquismo y deseo sexual; luego sadismo; pero también podemos pasar del amor o del deseo al masoquismo; etc.).

der. Por ello, Marion propone reconfigurar la manera de abordar el amor, dejando de preguntar si soy amado para reflexionar sobre si puedo tomar la iniciativa de amar sin esperar ninguna retribución. Se trata de romper con una lógica de reciprocidad para describir un compromiso radical y desinteresado en el amor, alejándose de toda lógica económica inherente al horizonte ontológico del ser. Amar, en este sentido, exige renunciar a la idea de intercambio o posesión —ya sea del otro o de cualquier otra cosa—. En particular, implica abandonar la concepción del goce como afecto derivado de la posesión —que tiene un sentido ontológico—. El sujeto enamorado, entonces, renuncia a toda pretensión de ser o de «ser más». Se descentra de sí mismo y ama en favor del otro, de manera desinteresada y contra toda razón.

Así, Marion rompe con la lógica sartreana, que aborda el deseo del otro desde la perspectiva del deseo de ser. Es como si Marion aceptara la crítica de Sartre al fracaso del amor cuando se lo entiende desde este prisma, pero, al mismo tiempo, ofreciera una solución que superara dicho marco⁵. Aunque el sujeto de Marion actúa desde el ser —dado que, a diferencia de Levinas, este conserva la libertad para decidir amar, disponerse al otro y aceptar recibirlo—, logra trascender el horizonte ontológico al renunciar obtener algo a cambio. Más aún, esta renuncia constituye la única vía para acceder a una seguridad de naturaleza distinta a la ontológica: aquella que emana del compromiso radical de amar.

Si bien es cierto que únicamente la renuncia a la reciprocidad permite concebir el amor en su sentido pleno, también es necesario reconocer que no puede haber amor si este permanece unilateral. El fenómeno de amor exige, por tanto, un cruce de compromisos que, sin embargo, no constituye un voto de reciprocidad. Para conceptualizar este cruce, Marion recurre al análisis del rostro en Levinas. Es a través del rostro como el otro se manifiesta desde sí mismo y se dirige a mí en un choque de exterioridad. La aparición del otro ocurre sin que yo constituya su sentido; tiene, así, la estructura de un acontecimiento. El fenómeno erótico implica, entonces, tanto la decisión de amar como la aparición de un significado exterior que fija y fundamenta esta decisión. No obstante, para que el fenómeno amoroso sea completo, es decir, cruzado, es imprescindible que cada uno se comprometa a estar presente para el otro, decida amar y reciba al otro como se recibe un acontecimiento. De

5. De hecho, el propio Sartre se lanzará a la búsqueda de una moral capaz de convertirnos a la generosidad. La relación con los demás no es necesariamente conflictiva si la entendemos como condición para la revelación de mi libertad en su objetivación finita (que implica mi cuerpo) y que siempre puedo trascender. Hay entonces una positividad de la existencia de los otros en la medida en que son la condición de la revelación de mi libertad concreta y frágil. Pero mi exposición gustosa a la mirada del otro no está exenta de su propia exposición a mi mirada, y por tanto de su objetivación, que puede expresar al amor auténtico cuando quiero la libertad del otro en la medida en que es inseparable de su cuerpo (Mouillie, 2011: 33-34). En este nivel, ¿no podría existir la posibilidad de un goce del otro por sí mismo en la medida en que combina trascendencia y cuerpo? Pero esta conversión presupone una clara distinción entre ontología y moral, para no contaminar secretamente esta última con la primera (Riquier, 2022: 228 y s.).

este modo, ambos comparten un mismo sentido —un «aquí estoy», un «estoy aquí para ti»—, aunque esta decisión sea específica de cada uno.

Sin embargo, este análisis sigue siendo demasiado formal y no da cuenta de la realidad ni de la singularidad del encuentro amoroso. Por ello, Marion complementa su reflexión con una fenomenología de la carne⁶, entendida aquí como el lugar de un sentirse a sí mismo acósmico. Es en el mutuo experimentar de los cuerpos carnales donde se produce la erotización. El fenómeno erótico se concreta sin necesidad de aludir al fenómeno de la caricia, a diferencia de Sartre, ya que este último, según Marion, evoca excesivamente la idea de un contacto físico mundano. En contraste, el encuentro carnal tiene lugar fuera del mundo. En este contexto, cada uno da al otro algo que no puede darse a sí mismo: la posibilidad de aparecer en «la pantalla» de carne que el otro le ofrece. Ambos se sienten sintiendo y, a través de la mediación del otro, se revelan a sí mismos, mientras sienten el sentir del otro. Cada uno, entonces, es la fuente de la fenomenalización del otro, no en términos de una percepción objetiva mundana, sino en el sentido de un sentir acósmico. La carne, en esta fenomenología, posibilita la individuación, algo que el rostro no podría ofrecer. Esto se debe a que en la carne se inscribe el registro completo de los afectos que constituyen el verdadero yo. Este nivel es el de la desapropiación radical, en el cual el sujeto busca al otro por sí mismo, no para apropiárselo. Si el sujeto se revela en esta interacción, no lo hace como un fin en sí mismo, sino como consecuencia involuntaria. Este análisis rompe, así, con la lectura ontológica sartreana del fenómeno amoroso.

¿Cambia esta fenomenología del eros el sentido que se otorga al goce del cuerpo preparado por la erotización de la carne? Recordemos que, para Sartre, el goce poseía un sentido estrictamente físico y carecía de significado propio. Se presentaba, más bien, como un señuelo en relación con el goce de ser al que aspiraba el deseo de ser. Además, el goce existencial del otro, buscado en el amor o en el deseo sexual, era imposible de alcanzar, aunque se percibiera como un medio para satisfacer ese deseo. Marion, en cambio, consigue describir una auténtica fenomenología del goce, al emanciparlo de la cuestión del ser. En la sección 25 de *El fenómeno erótico*, Marion describe el goce como resultado del encuentro de la carne, donde cada individuo, preservando su individualidad y sentir propio, se une al otro al compartir una realización erótica común, un sentirse a sí mismo por medio del sentir del otro que él siente. En este contexto, el otro se encuentra más cerca de mí que yo mismo, ya que constituye la condición de posibilidad de mi propio acceso a mí mismo. Este goce no se deriva de la apropiación ni de la instrumentalización del otro, sino del deseo de unirme a él, de gozar de su placer más que del mío. El goce se subordina, así, al cruce de las carnes. Sin embargo, para comprender plenamente este fenómeno, es necesario abordarlo desde su dimensión erótica, ya

6. Respecto de la fenomenología de la carne que Marion desarrolla en *Étant donné* y que no se puede desarrollar aquí, me permito remitir a «La donación de la carne» (Pommier, 2017: 67-87).

que la erotización de la carne no es otra cosa que la culminación de la relación entre seres que se dan a través de sus rostros (Marion, 2003: 203).

En este clímax del goce, el sujeto encuentra finalmente lo que parecía buscar desde el principio: una seguridad no fundamentada en la necesidad ontológica, sino en la posibilidad de amar. Marion describe un «mundo del goce» que, paradójicamente, supone la abolición del mundo. En este marco, el espacio y el tiempo adquieren características únicas: el espacio ya no es objetivo ni físico, sino que se organiza en torno a la carne del otro, mientras que el tiempo se redefine a través de los éxtasis del futuro (expectativa del aumento de la erotización recíproca de las carnes), presente (orgasmo) y pasado (memoria de la unión íntima).

Esta fenomenología del goce no sería completa sin tener en cuenta la finitud de la erotización, no solo porque no depende completamente del amante para iniciarla, sino también porque el goce debe llegar a su fin. Desde un punto de vista fenomenológico, no es posible comprender por qué es así, pero podemos dar sentido a este hecho y extraer de él algunas consecuencias. En primer lugar, según Marion, esta suspensión del goce es bienvenida en la medida en que nos permite volver a entrar en el mundo, en lugar de exiliarnos de él junto al otro para siempre. También es una invitación a repetir el cruce de las carnes. Aquí, la finitud no se opone al infinito, ya que es, al contrario, la promesa de repetir sin fin esta entrega cruzada de las carnes. Pero, sobre todo, abre la puerta a la idea de una erotización que no se interrumpe, que superaría la posibilidad de suspensión, que sería por tanto libre y no automática, que podría abrir el camino a un goce ininterrumpido. Es tanto más crucial considerar esta posibilidad cuando la finitud del goce plantea un problema más grave de lo que, a primera vista, podría parecer dentro del dispositivo de Marion. El hecho de que el goce —que permite a cada persona ser ella misma y poder comprometerse en persona— llegue a su fin significa que nadie puede comprometerse sincera, personal y voluntariamente a amar a los demás por sí mismo. ¿Qué es de mi juramento si está a merced de un automatismo de la carne que no depende de mí? Por supuesto, no es posible volver al mero nivel formal del juramento para describir el fenómeno erótico. Le faltaría la validación y la singularización que ofrece el cruce de la carne. Por eso Marion completa su fenomenología del goce liberando a este último de la necesidad de ponerse en contacto con la carne: ¿acaso no es posible gozar —es decir «s'unir à autrui pour autrui lui-même» (Marion, 2003: 226), sentirse sintiendo el sentir del otro, tocarse— sin la mediación del contacto? Según Marion, esta posibilidad surge tanto más fácilmente cuando que, como sabemos, el amor no es primordialmente físico: no tiene lugar entre los cuerpos del mundo, sino entre carnes, autoafecciones que se sienten a través de otra carne. Pero, para hacerlo efectivo, desafiando el automatismo de la carne, se necesita del lenguaje erótico. Este es único en el sentido de que da al otro su carne, le habla a sí mismo, le hace sentirse a sí mismo. No es, pues, un lenguaje apofántico que nos dice algo sobre el mundo, sino un lenguaje performativo que produce un efecto: excita al otro. Es un instrumento en mi poder que me libera del auto-

matismo de la erotización. La erotización vuelve a estar en manos de mi voluntad. Puedo así hacer «l'amour en personne» (Marion, 2003: 281), sinceramente, pero también abrirme a posibilidades de goce más continuas que las que dependen del automatismo.

En la obra de Marion encontramos una fenomenología del goce de la carne que parece ausente en *El ser y la Nada*, donde Sartre se centra más en un goce físico desprovisto de sentido. Aunque Sartre menciona el placer de sentir la carne en su análisis del deseo sexual, cabe preguntarse: ¿qué sentido puede tener este placer si la carne, en su concepción, no es capaz de autoafectarse (Sartre, 1995: 343)? ¿Puede realmente sentirse sintiendo, o gozar sintiéndose sintiendo en contacto con otra carne y para el placer de esa otra carne? Al liberarse del marco estrecho de una ontología centrada en el deseo narcisista de ser —marco que presupone la oposición entre el en-sí y el para-sí, haciendo imposible pensar una carne autoafectiva—, Marion abre el camino para describir un goce que resulta de la unión con otro. Este enfoque le permite articular la dimensión carnal y la dimensión personal, situando el eros en la intersección con el rostro.

Sin embargo, esta fenomenología plantea ciertos desafíos. Por un lado, podría cuestionarse si la concepción marioniana de la carne no resulta ambigua, ya que nos exilia del mundo al mismo tiempo que nos permite inscribirnos en él. Por otro lado, dado que el amor de los amantes —y, por ende, su goce— parece, en última instancia, depender de una garantía divina, es posible que la descripción fenomenológica de Marion repose sobre un presupuesto teológico que no se justifica plenamente en el plano estrictamente fenomenológico⁷. En este sentido, la salida del ser que debería posibilitar la descripción del goce carnal podría estar condicionada por una premisa teológica con un carácter más especulativo que estrictamente fenomenológico.

Referencias bibliográficas

- CABESTAN, Philippe (2015). *Qui suis-je ? Sartre et la question du sujet*. París: Hermann.
- MARION, Jean-Luc (2003). *Le phénomène érotique*. París: Grasset.
- MORAN, Dermot (2011). «Revisiting Sartre's Ontology of Embodiment in Being and Nothingness». En: PETROV, Vesselin (ed.). *Ontological Landscapes: Recent Thought on Conceptual Interfaces between Science and Philosophy*. Berlín: De Gruyter.
- MOUILLIE, Jean-Marie (2011). «Le goût d'être: Ontologie et joie chez Sartre». *Études Sartriennes*, 15.

7. Sobre estas dos objeciones, podemos consultar E. POMMIER (2022), *La condition sensible: Chair, Événement, Eros*, París, Hermann, 225-234 y 234-241. Sobre esta misma cuestión, podemos también consultar la perspectiva de J. ROGGERO (2019), *Hermenéutica del amor: La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion en diálogo con la fenomenología del joven Heidegger*, Buenos Aires, Editorial Sb, 488-497.

- POMMIER, Eric (2022). *La condition sensible : Chair, événement, Eros*. París: Hermann.
- (ed.) (2017). *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion*. Buenos Aires: Prometeo.
- RIQUIER, Camille (2022). *Métamorphose de Descartes: Le secret de Sartre*. París: Gallimard.
- ROGGERO, Jorge (2019). *Hermenéutica del amor: La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion en dialogo con la fenomenología del joven Heidegger*. Buenos Aires: Sb Editorial.
- SARTRE, Jean-Paul (1995). *L'être et le néant*. París: Tel Gallimard.
- VINOLO, Stéphane (2022). «Jean-Paul Sartre and Jean-Luc Marion: For the Love of God». *Journal for Continental Philosophy of Religion*, 4.

Eric Pommier es profesor de filosofía contemporánea en la Universidad de Tours. Sus últimas publicaciones son: *La condition sensible. Chair, Événement, Éros* (París: Hermann, 2022), *L'humanisme après Heidegger* (Levinas, Jonas, Arendt, Patočka) (París: Presses Universitaires de France, 2024), y «Jean-Paul Sartre's Philosophical Realism in *Being and Nothingness* versus Jan Patočka's A-subjective Phenomenology on the Crucial Question of the Body» (*Continental Philosophy Review*, 56, 2023).

Eric Pommier is professor of contemporary philosophy at the University of Tours. His latest publications are: *La condition sensible. Chair, Événement, Éros* (Paris: Hermann, 2022); *L'humanisme après Heidegger* (Levinas, Jonas, Arendt, Patočka) (Paris: Presses Universitaires de France, 2024); "Jean-Paul Sartre's Philosophical Realism in *Being and Nothingness* versus Jan Patočka's A-subjective Phenomenology on the Crucial Question of the Body" (*Continental Philosophy Review*, 56, 2023).
