

“LOS OBJETOS NO DEBERÍAN TOCAR”: LA EXPERIENCIA DE LO ASQUEROSO COMO LÍMITE DE LA SUBJETIVIDAD

“Objects should not touch”: the experience of the disgusting as a limit of subjectivity

Sergio González Araneda (CEFC).¹

sgonzalezaraneda@gmail.com

Artículo Recibido: noviembre de 2023

Artículo Aprobado: abril de 2024

Resumen:

El artículo se propone exponer y analizar el desplazamiento de la subjetividad ante la experiencia de lo asqueroso. Para esto, iniciaremos la argumentación desde un pasaje de Kant donde el asco se presenta como irrepresentable. A partir de allí, revisamos la relación entre la experiencia del asco y la subjetividad corporeizada, con especial énfasis en el desborde de la sensibilidad que caracteriza a esta particular experiencia. El asco, finalmente, encuentra sentido solamente como acontecimiento que invade la subjetividad y la dispone afectiva y perceptivamente.

Palabras claves: Asco; corporalidad; percepción; sensibilidad; subjetividad.

Abstract:

The article aims to expose and analyze the displacement of subjectivity before the experience of the disgusting. For this, we will start the argumentation from a passage of Kant where disgust is presented as unrepresentable. From there, we review the relationship between the experience of disgust and embodied subjectivity, with special emphasis on the overflow of sensibility that characterizes this experience. Disgust, finally, finds meaning only as an event that invades subjectivity and disposes it affectively and perceptively.

Keywords: Disgust; corporality; perception; sensibility; subjectivity.

¹ Sergio González Araneda, Profesor de Filosofía por la Universidad de Santiago de Chile y Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile. Miembro investigador de Centro de Estudios Filosófico-Culturales (CEFC) y coeditor de *Vorágine, revista interdisciplinaria de humanidades y ciencias sociales*.

Correo electrónico: sergio.gonzalez.ar@ug.uchile.cl/sgonzalezaraneda@gmail.com

Al comienzo de la sección dedicada a la *Estética trascendental*, Kant entrega una precisa definición del concepto de sensibilidad, en relación con la intuición sensible de los objetos del mundo y sus condiciones de posibilidad. Kant sostiene que “la capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad*. Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra intuiciones” (*KrV*, A20; trad. 2010, p. 61). Resulta pertinente volver a esta definición, dado que permite comprender el campo de la estética como horizonte de constitución sensible de los fenómenos percibidos en el mundo.

En este contexto, el esquema de una estética trascendental se abre como *aisthesis* en cuanto teoría acerca de la sensibilidad que, a su vez, apunta directamente hacia la relación constituyente entre sujeto y mundo fenoménico. Dicho de otro modo, lo que estaría detrás de la fórmula kantiana no solo consiste en la definición de las condiciones de posibilidad de los fenómenos sensibles del mundo, sino, con ello, el modo en que el sujeto constituye dichos fenómenos, en cuanto captación y representación.

De esta forma, la fenomenalidad que envuelve la experiencia del sujeto descansa sobre una condición previa, a saber: la permanente posibilidad de que el fenómeno sea representacional respecto del sujeto. Por lo tanto, el fenómeno inherentemente comporta el halo de representación que, en estricto rigor, lo define a cada momento. Sin embargo, Kant advierte que la sensibilidad, tal como la ha definido, puede verse enfrentada a una experiencia que desbordaría la representación inmediata del fenómeno.

Esta experiencia es la de lo asqueroso o repugnante (*Ekel*), que es constitutivamente diferente a, por ejemplo, las cosas feas y desagradables, puesto que estas pueden representarse por medio del *arte bello*. A propósito de la experiencia de lo asqueroso, Kant afirma que “solo un tipo de fealdad no puede representarse conforme a la naturaleza sin destruir a la vez toda satisfacción estética, es decir, la belleza del arte, a saber, aquella que despierta *repugnancia* [*ekel*]” (*KdU*, B189; trad. 2012, p. 432)².

² Pablo Oyarzún (1991) ha traducido este fragmento en otro registro, pero que sustancialmente no altera el sentido de la concepción kantiana acerca de esta experiencia. En la traducción de Oyarzún leemos: “sólo una especie de fealdad no puede ser representada en conformidad con la naturaleza sin echar por tierra toda complacencia estética y, con ello, la belleza artística: es la fealdad que inspira *asco*” (§ 48).

Ocurre que, en esta experiencia, que descansa en la pura imaginación, el objeto se representa “como si nos apremiara a aceptar un goce contra el que sin embargo nos revelamos con fuerza, de manera que la representación artística del objeto ya no se diferencia en nuestra sensación de la naturaleza del mismo objeto” (*KdU*, B190; trad. 2012, p. 433). Precisamente por este motivo es que la experiencia de lo asqueroso escapa a la representación de lo “bello”, porque su operación consiste en una crisis en la capacidad de representarla inmediatamente.

Ahora bien, la experiencia de lo asqueroso se mantiene en la esfera de la sensibilidad definida dentro de la *estética*, puesto que, aunque infructuosamente, sigue presentándose como régimen subjetivo de representación. El objeto donde radica lo asqueroso, efectivamente, continúa presentándose como fenómeno cuyo sentido es el de la exterioridad sensible. Kant vuelve a ofrecer una definición precisa al respecto, afirmando que “por medio del sentido externo [...] nos representamos objetos como exteriores a nosotros y como estando todos en el espacio, dentro del cual son determinadas o determinables su figura, su magnitud y sus relaciones mutuas” (*KrV*, A23; trad. 2010, p. 63).

En este contexto, nos proponemos abordar la experiencia de lo asqueroso, según lo planteado inicialmente por Kant, como experiencia límite de la propia subjetividad, es decir, como experiencia que en cuanto rebasa el escenario de la re-presentación invade el espacio subjetivo constituyente. Para esto, nos detendremos en cuatro momentos, a saber: i) delinearemos la idea de una subjetividad corporeizada en tanto cuerpo intencional y sensible que reconoce los fenómenos del mundo en el tocar-tocarse; ii) así, expondremos el modo en que esta subjetividad corporeizada opera percibiendo su mundo circundante; iii) en este mismo sentido, revisaremos el momento en que las cosas del mundo circundante entran en la subjetividad corporeizada o, en otras palabras, el sujeto-cuerpo siendo percibido por las cosas; iv) y, como consecuencia de esto, observaremos cómo la experiencia de lo asqueroso se realiza en tanto ex-cepción o como desplome de sentido (Kristeva, 1989, p. 8).

I. Subjetividad corporeizada

Plantear la experiencia de lo asqueroso como fenómeno límite en la subjetividad obliga a revisar el modo en que el objeto causante de la experiencia del asco se presenta a la subjetividad. En otras palabras, es necesario revisar la forma en que es vivenciado lo asqueroso, esto es, el medio por el cual lo asqueroso se (re)presenta en la subjetividad, como hemos señalado, más allá de la mera captación de los sentidos.

En este contexto, notamos que la subjetividad abre una comprensión de mundo en tanto se radicaliza como presencia corpórea. Esto no quiere decir que la subjetividad sea equivalente al mero sentir del cuerpo. Más complejo que esto, la modalidad en que la subjetividad (se) hace mundo es en tanto cuerpo vivo que interactúa activa y pasivamente con su mundo circundante. Dicho de otro modo, comprendemos la subjetividad como el espacio de experiencia del cuerpo propio en relación con el mundo.

La subjetividad corporeizada remite a una corporalidad que, en términos fenomenológicos, es dación de sentido donde la relación sujeto-objeto es constituyente del sentido mismo de la relación. Por lo tanto, la cuestión de la representación inmediata que en Kant remite siempre al sujeto, ahora, se abre al aparecer mismo del objeto, quien se presenta efectivamente como constituido y constituyente de su presentarse propio. A partir de este punto, resultará crucial el aporte de Merleau-Ponty quien, desde una fenomenología genética, abre una perspectiva donde la presentación de las cosas del mundo es vivenciada mediante la subjetividad que *es* corporalidad viva.

En este sentido, Merleau-Ponty sugiere que la subjetividad corporeizada se da siempre en situación preconstituida, en la medida que el campo de lo subjetivo es co-constituido por el mundo que lo circunda. De allí que se defina “la coexistencia, no como hecho consumado y objeto de contemplación, sino como acontecimiento perpetuo y como ámbito de la *praxis* universal” (1964, p. 135). Efectivamente, la subjetividad corporeizada devela que el entrelazamiento entre el polo subjetivo y el polo propio del objeto del mundo se da un mismo momento constitutivo del sentido. Por esta razón, tanto el sujeto como el objeto se encuentran próximos materialmente, pero siempre entrelazados en tanto relación de coexistencia.

Con esto, la condición de posibilidad de la subjetividad es su radicalización *corporalizada* que, evidentemente, no es solo el cuerpo material (*körper*), antes que esto, es propiamente modalidad corporal que se trasciende como sentido sensible y anímico. En *Ideen II* Husserl se refiere explícitamente a este punto, en el cual la subjetividad se expresa únicamente bajo la figura de corporalidad:

El sujeto también ‘tiene’ su cuerpo y con el cuerpo están ‘enlazadas’, se dice, sus vivencias anímicas. Pero está claro que el sujeto anímico no está referido primariamente al *cuerpo* corporal en cuanto *cosa* material y mediatamente a las vivencias vinculadas a él, sino a la inversa: el sujeto anímico tiene una

cosa material como su cuerpo porque éste está animado, esto es, porque el sujeto tiene vivencias anímicas que, en el sentido de la apercepción-hombre y de manera peculiarmente íntima, son uno con el cuerpo (2005, p. 160).

Las palabras de Husserl develan la íntima relación entre subjetividad y corporalidad donde, de hecho, no se podría hablar de una relación entre continente y contenido, en la cual la subjetividad haría uso de un cuerpo material para abrir su horizonte perceptivo en el mundo. Lo que la perspectiva fenomenológica presenta es, precisamente, el hecho que no hay vacío entre subjetividad y corporalidad, por el contrario, existen como *entrelazo quiasmático*. De allí que el cuerpo sea el horizonte de nuestra percepción y del contenido captado en la percepción. En palabras de Merleau-Ponty (1986) es “el centinela que asiste silenciosamente a mis palabras y mis actos” (p. 11).

Consecuentemente, esta subjetividad corporeizada se reconoce a sí misma no en la autopercepción trascendental de sí misma, sino en el contacto sensible con el mundo que le rodea. Tocar es tocarse, afirma Merleau-Ponty, en el sentido en que “las cosas son la prolongación de mi cuerpo y mi cuerpo es la prolongación del mundo, por él el mundo me rodea” (2010, p. 225). Merleau-Ponty no piensa a la cosa del mundo a la manera de un *en-soi*, cosidad cerrada que aguarda el sentido donado por el *pour-soi*. Para él existe una conexión fundamental entre la cosa del mundo y el sujeto, dado que el horizonte de mundo no es abierto desde una conciencia pura, trascendental, intencional, sino que es presentado como percepción.

Es justamente en la percepción donde la subjetividad corporeizada es abierta al mundo circundante, en el movimiento que al tocar es tocado. En este sentido, y siguiendo la línea de Husserl, Merleau-Ponty dota al cuerpo de una estructura distinta a la del mero objeto físico-material, constituyéndolo como forma característica de toda subjetividad.

Mi cuerpo se distingue de la mesa o de la lámpara porque se percibe constantemente, mientras que yo puedo apartarme de ellas. Es, pues, un objeto que no me deja. Pero, precisamente por eso, ¿es todavía un objeto? Si el objeto es una estructura invariable, no lo es a pesar del cambio de perspectivas, sino en este cambio o a través del mismo. Las perspectivas siempre nuevas no son para él una simple ocasión de manifestar su permanencia, una manera contingente de presentarse ante nosotros (1993, p. 108).

Ahora bien, el hecho que la relación entre subjetividad corporeizada y objeto del mundo percibido (como la mesa o la lámpara) sea dada como relación quiasmática señala, implícitamente, que ambos surgen desde un fondo común, a saber: un espacio donde no solo se muestran próximos, sino también donde se hace posible un “cambio de perspectivas” que comporta, a su vez, el movimiento propio de la percepción. Por lo tanto, la subjetividad corporeizada habita a condición de percibir como próximo el objeto que toca siendo tocado.

Esto resulta crucial en la comprensión de la subjetividad puesta al límite por la experiencia de lo asqueroso, especialmente porque es en la proximidad donde la subjetividad corporeizada vivencia el objeto que remite a lo asqueroso. De hecho, la proximidad opera como puente entre la cosa “asquerosa” y el sujeto “asqueado”, entre lo que percibe *el* cuerpo y lo que percibe *al* cuerpo:

La proximidad es un concepto que ocupa un lugar central en el problema del asco, pues si vamos a hablar con precisión la proximidad no es solamente motivo u ocasión para el asco, sino a la vez un co-objeto del sentimiento de asco. Constituye, como relación, el puente entre la cosa que excita el asco y la persona-sujeto que lo experimenta (Kolnai, 2013, p. 45).

II. Lo que el cuerpo percibe

La experiencia de lo asqueroso, por lo tanto, encuentra su sentido en la proximidad inherente de su aparecer, ya sea en tanto objeto presente materialmente, como un excremento o la podredumbre de un cuerpo, por ejemplo, u objeto presentificado imaginativamente, como el recuerdo de una vivencia asquerosa que invade afectivamente mi presente. En ambos casos, lo que se pone de relieve es el movimiento perceptivo, propio de la subjetividad corporeizada, entrelazado con la experiencia que suscita el asco.

Merleau-Ponty señala que “toda percepción exterior es inmediatamente sinónima de cierta percepción de mi cuerpo, como toda percepción de mi cuerpo se explicita en el lenguaje de la percepción exterior” (1993, p. 222). En esta línea, el percibir de un objeto que suscita asco es, inmediatamente, donación de lo asqueroso dentro de la subjetividad corporeizada, y nunca simple captación de un “afuera” que se me ofrece siendo asqueroso. Como hemos señalado, lo asqueroso pertenece propiamente al ámbito de la subjetividad, en tanto cualidad del sentido que adviene sensiblemente.

En el movimiento perceptivo, por lo tanto, no ocurre que la subjetividad aprehende un componente esencial propio del objeto percibido, no hay, en este sentido, *pour-soi* iluminando el fenómeno. Por el contrario, la percepción devela que tanto subjetividad como fenomenalidad se ofrecen como co-originarias del sentido implícito en la relación que las contiene. De este modo, lo que el cuerpo percibe corresponde al entrelazo perceptivo característico de una subjetividad corporeizada que toca y es tocada por los cuerpos del mundo.

Cuanto toco la taza de café, ejemplifica Merleau-Ponty, lo hago mediante mi cuerpo sensible que reconoce otro cuerpo próximo -la taza de café-, y al reconocerlo no solo percibe este “cuerpo otro”, sino que ocurre una modificación del esquema corporal propio debido a este otro cuerpo. Es decir, cuando percibo este objeto taza, es mi corporalidad la que se comunica modificándose, por ejemplo, respecto de su figura que conduce a una determinada posición de mi mano. El rodear la taza con mi mano y mis dedos no solo pone en contacto próximo al objeto con mi cuerpo, sino que comporta una serie de afecciones conectadas a la percepción: sensibilidad, afección o recuerdo. Notamos con esto que la “percepción es una comunicación o una comunión, la continuación o consumación por nuestra parte de una intención extraña o, inversamente, la realización acabada al exterior de nuestras potencias perceptivas, y como un acoplamiento de nuestro cuerpo con las cosas” (Merleau-Ponty, 1993, p. 334).

La subjetividad no remite ni a una estructura de ego trascendental que suspendiendo su conexión con la validez del mundo de la vida corriente se reconoce como intersubjetividad, ni a la figura de un sujeto cognoscente lógico que haría del fenómeno un aparecer ajustado a sus propias categorías trascendentales. Por el contrario, la subjetividad se revela sensiblemente como corporalidad perceptible, corporalidad que, insistimos, no es solo su cuerpo físico-material, sino también el campo apresente de sentido y afección abierto en el contacto con el mundo percibido.

El cuerpo es sensibilidad, es decir, límite o más bien, frontera; membrana, relación (la finitud como posibilidad). Entonces, no es nunca del todo interioridad ni exterioridad. Acaso pueda pensárselo como un conducto. ¿Qué es lo que ‘comunica’ dicho conducto? Tal vez el sentido sea solo un efecto de la materia relacionándose consigo misma, re-sintiéndose (Rojas, 2000, p. 99).

Efectivamente, plantear al cuerpo como “conducto” es índice del entrelazo sensible entre subjetividad corporeizada y cuerpo cósmico del mundo. Lo que es preciso notar en este

punto, es que los cuerpos del mundo se ofrecen según diversas determinaciones, componentes materiales y distintas características que afectan la propia subjetividad corporeizada. Aquí, la experiencia de lo asqueroso resulta paradigmática, debido a que, como hemos visto según el planteamiento kantiano, lo asqueroso no deja apresarse como representación en los esquemas subjetivos. La experiencia de lo asqueroso, entonces, es un desborde de la propia sensibilidad, impuesta no por un “objeto asqueroso”, sino por el aparecer mismo de “lo asqueroso” como presencia subjetiva encarnada.

En *Le persone e le cose* (2014) Esposito afirma que la relación entre objetos y cuerpo existe solamente a modo de resistencia mutua. Esto no solo respecto a objetos materiales que el cuerpo percibe (la taza de café), también ocurre con el objeto que aparece imaginativamente, en tanto le ocupa temporal y afectivamente al sujeto que lo presentifica (el recuerdo de la taza de café). Entonces, la resistencia opera como co-extensión donde “ambas perspectivas [la del cuerpo y el objeto] deben ser sobreimpuestas una a otra en un solo bloque de significado. Mover nuestros cuerpos significa extenderse hacia las cosas, pero esto solo es posible si el cuerpo no es una de ellas” (Esposito, 2017, p. 96).

La resistencia significativa entre cuerpo y cosa que propone Esposito es posible solamente porque el cuerpo del ser humano, en estricto rigor, es subjetividad encarnada. De este modo, el percibir de esta subjetividad se da como retro-relación entre lo percibido y lo percipiente que, en cualquier caso, es cuerpo y cosa indiscriminadamente. Del planteamiento de Esposito resulta interesante notar que pareciera existir un límite de la subjetividad encarnada, corporeizada afectivamente, que correspondería al advenimiento de la cosa (presente o presentificada) hacia la frontera del cuerpo propio.

Notamos entonces que la subjetividad encontraría su límite en la frontera de su percibir, es decir, en tanto lo percibido cesa la retro-relación constituyente de sentido y se vuelve un “objeto percipiente”, diremos, un objeto que no es posible de capturar dentro del esquema perceptivo. Este límite coincide, según lo planteado, con la experiencia de lo asqueroso cada vez que la representación propia del sujeto se ve atestada de presencia fenoménica propia del objeto que suscita la experiencia de lo asqueroso. Más precisamente, el límite de la percepción característica de la subjetividad corporeizada correspondería a la fenomenalidad inmediata de lo asqueroso dada *en la propia subjetividad* como un irrepresentable.

Las reflexiones de Kristeva al respecto resultan esclarecedoras, especialmente por presentar la experiencia de lo asqueroso no como un dato del objeto que me amenaza³, sino como acontecimiento que *invade* la subjetividad y que, incluso, rebasa la capacidad significativa que pueda otorgarse al aparecer de esta experiencia. A propósito de las emociones de lo abyecto leemos en el pensamiento de Kristeva (1989):

Cuando me encuentro invadida por la abyección, esta torsión hecha de afectos y de pensamientos, como yo los denomino, no tiene, en realidad, objeto definible. Lo abyecto no es un ob-jeto en frente de mí, que nombro o imagino [...] Lo abyecto no es mi correlato que, al ofrecerme un apoyo sobre alguien o sobre algo distinto, me permitiría ser, más o menos diferenciada y autónoma. Del objeto, lo abyecto no tiene más que una cualidad, la de oponerse al yo (p. 8).

III. Lo que al cuerpo percibe

Resulta pertinente insistir en que lo fundamental de una subjetividad corporeizada es que la experiencia de lo asqueroso tiene como condición de posibilidad la corporalidad perceptiva. Esto no implica que dicha experiencia se le presenta, ni sea experimentable, como signos propios del cuerpo, es decir, como respuesta corporal ante un “objeto asqueroso” como lo podría ser el vómito o la náusea. La experiencia del asco, como hemos señalado, se dona su sentido en tanto presencia inmanente del *sentido de lo asqueroso*; presencia que desborda la representación sensible. Por esto, el asco se mantiene en el halo de la subjetividad, incluso como afección o temple anímico entrelazado perceptivamente con el mundo.

Como consecuencia de esto, notamos que el campo afectivo que le ocupa al sujeto nunca se ofrece desconectado de su mundo circundante, en tanto este opera como suelo desde donde se abre la comprensión y el sentir del mundo. Husserl (2005) ha puesto de manifiesto este punto al describir el entrelazamiento cuerpo-cosa efectuado en el campo de la afectividad:

La analogía de la unidad anímica con la unidad de la *cosa* material llega tan lejos que podemos decir que, en cuanto a lo formal, existe analogía plena entre las propiedades materiales que se manifiestan en el comportamiento físico cambiante de las *cosas*, y las propiedades anímicas que se manifiestan

³ Resulta pertinente señalar que esta característica es presentada anteriormente por Kolnai, quien afirma que “lo asqueroso es, por principio, algo que no amenaza, sino que simplemente perturba” (2013: 47).

en vivencias correspondientes como maneras de comportamiento anímicas (p. 160).

Existe co-determinación entre las cosas del mundo y el campo afectivo constituyente de la subjetividad corporeizada. Esto, una vez más, revela que la experiencia de lo asqueroso no puede resumirse como efecto corporal ante lo repugnante, sino como disposición presentativa que ocupa el lugar de la subjetividad. Sobre este punto reflexiona Kolnai en su análisis fenomenológico de los sentimientos hostiles, intentando demarcar el sentido de lo asqueroso como intencionalidad que desborda la representación del “dato puro” y que trasciende los efectos que se resolverían en un cuerpo físico (*körper*).

La hipótesis de que el asco es una mezcla de desprecio y ganas de vomitar, sería una broma barata y contraria a los datos fenomenológicos. También hay ascos que, en su efecto físico, más se aproximan al espeluzno que al vómito (ascos semejantes a la angustia, sentidos más bien ante algo que se ve) (Kolnai, 2013, p. 39).

La tesis de Kolnai sugiere que la experiencia del asco no remite a una corporalidad física-material, ni a un dato propio del objeto dado *como* asqueroso. El planteamiento de Kolnai apunta hacia una experiencia que deja en suspenso la validez de la propia intencionalidad perceptiva. Esto se debe a que lo asqueroso adviene como vulnerabilidad de la subjetividad en tanto se muestra impotente ante la presencia que la invade. Como leíamos en Kristeva, lo abyecto, lo repugnante, lo asqueroso invade el lugar de la subjetividad y lo ocupa disponiendo tanto su campo afectivo-anímico, como su capacidad perceptiva.

Esta subjetividad “invadida” no es sino el lugar de la corporalidad que, abriéndose al mundo, se ha puesto a sí misma como cosa disponible al movimiento de la percepción. Es el devenir cosa del sujeto, no en el sentido del dualismo *en-soi* y *pour-soi*, sino en la relación sensible de una experiencia que, apuntándose a sí misma, suprime el lugar del sujeto y se ofrece como no capturable, como un no-representable.

Dicha invasión de la subjetividad es índice, a su vez, de la suspensión del espacio de la subjetividad y de su cosificación. La imposibilidad de la representación devela la impotencia misma del sujeto, su límite como subjetividad corporeizada y, por lo tanto, su exponerse vulnerable ante una experiencia que lo desborda, lo *usa* y lo *dis-pone*. De cierto modo, la experiencia de lo asqueroso surge en medio del entrelazo sensible entre subjetividad

corporeizada y cosa del mundo, en la medida en que, esta vez, el sujeto es ex-puesto, sacado de su lugar propio como consecuencia de la invasión de *lo asqueroso*.

El momento de la ex-posición del sujeto es la inversión de la fórmula intencional, es la evidencia de que “tener un cuerpo es ser mirado [y] es ser visible” (Merleau-Ponty, 2010, p. 170). Por lo tanto, es traspasar el límite de la subjetividad y dejarse percibir a modo de presencia excéntrica, desplazada por la experiencia de lo asqueroso. Sartre ha descrito esta experiencia mediante la figura de la *náusea*, experiencia donde el sentido del mundo se ha invertido y, desde este punto, es el sujeto (*pour-soi*) quien es dis-puesto a la percepción de las cosas (*en-soi*). Precisamente *La Nausée* (1938) describe el modo en que su personaje principal, Antoine Roquentin, se experimenta como expulsado de sí o, más precisamente, expuesto ante el percibir *de* las cosas que le rodean. Allí Sartre (2003) escribe:

Los objetos no deberían tocar, puesto que no viven. Uno los usa, los pone en su sitio, vive entre ellos; son útiles, nada más. Y a mí me tocan; es insoportable. Tengo miedo de entrar en contacto con ellos como si fueran animales vivos. Ahora veo; recuerdo mejor lo que sentí el otro día, a la orilla del mar, cuando tenía el guijarro. Era una especie de repugnancia dulzona. ¡Qué desagradable era! Y procedía del guijarro, estoy seguro; pasaba del guijarro a mis manos. Sí, es eso, es eso; una especie de náusea en las manos (p. 8).

Hacer una descripción de lo que percibe *al* cuerpo es posible como consecuencia de la descentralización del sujeto ante la experiencia del asco. Descentralización no como desplazamiento hacia “otro lugar”, sino impotencia ante la proximidad irrepresentable de lo asqueroso. Su vivenciar en tanto contacto de las cosas (presentes ante la percepción o presentificación que las trae afectivamente a la percepción) con el cuerpo vivo. La experiencia de lo asqueroso manifiesta al cuerpo su constitutivo carácter de expuesto⁴, solo que esta vez la exposición coincide con el percibirse percibido por la cosa, más precisamente, por la disposición que le adviene como sentido cuya validez se muestra sin posibilidad de ser suspendido.

⁴ Recordando las reflexiones de Merleau-Ponty, comprendemos que “percibir una parte de mi cuerpo es también percibirla como visible [...] Y, en efecto, ella adquiere ese carácter porque efectivamente alguien la mira. Pero ese hecho de la presencia de otro no sería posible si previamente la parte del cuerpo en cuestión no fuera visible, si no hubiera, alrededor de cada parte del cuerpo, un halo de visibilidad” (2010, p. 216).

En la inmediatez de la experiencia, el asco invade la subjetividad corporeizada trascendiendo los aspectos fisiológicos de esta estructura: el sujeto *siente* la experiencia que lo invade, no le adviene como dato puro a la espera de la donación de sentido, ni como sentido que surge de un ejercicio categorial aséptico. Al contrario, la subjetividad se despliega como corporalidad que vivencia sensiblemente la experiencia del mundo. Por este motivo, la invasión del asco en la subjetividad es el desplazamiento hacia el límite de esta. El relato de Sartre vuelve a ser esclarecedor: “me dio la Náusea [señala Roquentin]: me dejé caer en el asiento, ni siquiera sabía dónde estaba; veía girar lentamente los colores a mi alrededor; tenía ganas de vomitar. Y desde entonces la Náusea no me ha abandonado, me posee” (2003, p. 15).

La posesión o invasión de lo abyecto, lo repugnante, lo asqueroso vuelve sobre un tema fundamental respecto de la particularidad de esta experiencia. Y es que lo asqueroso se da en estrecha relación con la proximidad que co-habita su aparecer. Puntualmente, la experiencia de lo asqueroso suprime la proximidad entre el sujeto que percibe y la cosa percibida, incluso como dinámica quiasmática. Dado que, esta vez, el sujeto no solo se ve envuelto por la presencia inmediata de lo asqueroso, sino que él mismo es suspendido como polo representacional en el contacto con el mundo⁵. Lo asqueroso se impregna en la constitución misma del sujeto, en palabras de Kolnai (2013), “todo lo asqueroso tiene la intención de pegarse al sujeto, lo incluye en su proximidad, en su atmósfera” (p. 63).

La sensibilidad que constituye al sujeto corporeizado, a partir de la experiencia de lo asqueroso, invierte cualquier tipo de operatividad intencional. Como señala Esposito (2017), de una “forma similar a como los cuerpos dan vida a las cosas, las cosas moldean los cuerpos” (p. 99), sin embargo, en lo asqueroso se presenta un aspecto aún más fundamental que un mero moldear. Esta vez, lo asqueroso se inserta en la subjetividad, excediéndola en tanto experiencia inmediata que, en su vivenciar, ocupa y *hace ser* al sujeto en un contexto de irrepresentabilidad, de no captura y de inmediatez del sentido de su propio advenimiento.

IV. Lo asqueroso como excepción

La experiencia de lo asqueroso, en este contexto, constituye un acontecimiento que adviene próximo, al punto que su sentido es ocupación del lugar íntimo del sujeto. El objeto

⁵ En *La Nausée* leemos de Sartre que es el sujeto mismo quien se encuentra *en* la náusea, habitándola al momento de percibir su mundo circundante: “La Náusea no está en mí; la siento allí, en la pared, en los tirantes, en todas partes a mi alrededor. Es una sola cosa con el café, soy yo quien está en ella” (2003, p. 15).

que hace del sujeto la experiencia misma de lo asqueroso se “presenta, inmediatamente, como ‘este objeto lleno de proximidad’. De aquí la reacción defensiva, de repugnancia contra él, y la referencia intencional a su manera de ser” (Kolnai, 2013, p. 91).

Esta referencia intencional no es posible dentro de los márgenes de la representación, como aprehensión de un *eidós* asqueroso, sino como pasividad que se deja disponer por la excepción del sentido de lo asqueroso. Es en este punto donde la experiencia de lo asqueroso se expone como liminalidad de la subjetividad, en tanto es sentido excepcional, diremos: antes de ser fenómeno manifiesto, es acontecimiento que invade. Lo asqueroso como excepción, entonces, viene a fundar la eventualidad de su propio acontecer. Siguiendo a Derrida (1998), es preciso comprender que “un acontecimiento solo puede ser acontecimiento, y decisivo, si es excepcional. Un acontecimiento como tal es siempre excepcional” (p. 150).

En tanto excepción, entonces, la experiencia de lo asqueroso se caracteriza por el exceso respecto del sujeto que capta el mundo sensiblemente. Con esto, se patentiza que lo asqueroso no se ajusta a parámetros subjetivos o a esquemas representacionales, al margen de estos, lo asqueroso toca al sujeto desplazándolo de su centro, invadiéndolo e invirtiendo toda constitución de sentido. Dicho de otro modo, en la experiencia de lo asqueroso la relación quiasmática entre el sujeto corporeizado y el mundo percibido es puesta entre paréntesis, dado que el sujeto se ha ex-puesto como desprovisto de cualquier sentido. Al respecto, Kristeva (1989) plantea este exceso de lo asqueroso en clave de un no-sentido aplastante:

Surgimiento masivo y abrupto de una extrañeza que, si bien pudo serme familiar en una vida opaca y olvidada, me hostiga ahora como radicalmente separada, repugnante. No yo. No eso. Pero tampoco nada. Un ‘algo’ que no reconozco como cosa. Un peso de no-sentido que no tiene nada de insignificante y que me aplasta. En el linde de la inexistencia y de la alucinación, de una realidad que, si la reconozco, me aniquila. Lo abyecto y la abyección son aquí mis barreras (pp. 8-9).

Ese “‘algo’ que no reconozco como cosa”, según la línea de Kristeva, expone el carácter excepcional de la experiencia del asco. Especialmente al plantearlo como invasión en una subjetividad corporeizada, la cual, aunque impotente de captar, representar o categorizar el mundo fenoménico, es dispuesta por esta experiencia. En un registro sartreano diremos que es la subjetividad quien ha sido tocada por lo asqueroso, no como fenómeno, sino como acontecimiento dentro de la propia subjetividad.

De ahí la cercanía, pero nunca “reducción a”, de la experiencia del asco hacia la aversión, la negación, la repulsión, el vómito. Pues adviene como experiencia límite, como desborde del lugar íntimo o, aún mejor, siguiendo a Kant el asco adviene como imposición que no deja de señalarse a sí misma en el lugar del sujeto.

La experiencia de lo asqueroso es el movimiento que toca sin dejarse tocar, aquello que percibe al cuerpo desde una excepción irrepresentable, el exceso que cosifica la subjetividad corporeizada. Consecuentemente el asco, la náusea, lo abyecto o lo repugnante adviene como acontecimiento que desagrada, que incomoda en tanto dispone para sí nuestra subjetividad. En palabras de Kolnai (2013), el asco “tiene algo de maldad, de falta de amor, de maquinación contra nuestro ser, de risa burlona que nos insinúa que, en fin de cuentas, tenemos una afinidad incontestable con el objeto asqueroso” (p. 84).

La experiencia de lo asqueroso, por lo tanto, es un no-sentido dado a la imposibilidad de representación, de captura, de captación como fenómeno. El asco se muestra como presencia marginal, acaso epifenómeno que obliga al sujeto y lo desborda al momento de su exposición. De hecho, no solo ocurre que lo asqueroso no se deja capturar, sino que es el mismo sujeto quien, en cierta medida, es captado por lo asqueroso. No como *en-soi* devenido *pour-soi*, sino como afectividad invadida por el acontecer de lo irrepresentable.

El asco es, justamente, este exceso de “las fronteras entre el hombre y el mundo, entre sujeto y objeto, entre interior y exterior. Todo lo que debe ser evitado, separado y hasta eliminado; lo peligroso, inmoral y obsceno entra en la demarcación de lo hediondo y asqueroso” (Figari, 2009, p. 133). “Entra” como excepción, como presencia no capturable en una representación, se da *como si* ocupara el lugar del sujeto, pero sin ser aprehendido por este. Kolnai se refiere a esta excepcionalidad como una intención que diluye los polos de sujeto y objeto, dándose como unidad que se experimenta presuponiendo el lugar de la subjetividad invadida:

En el asco la referencia intencional es más unitaria. En el asco no existen dos polos: uno, el simple aspecto de la cosa; otro, el carácter impresionante, unidos por una situación objetiva muy definida, sino que la intención se refiere a un objeto en su plenitud sensible, el cual precisamente porque la intención se refiere a él [...] pertenece al contorno del sujeto que se presupone en el fondo (2013, p. 45).

Finalmente, el acontecimiento del asco es intrínsecamente exceso y excepción cada vez que adviene sin dejarse apresar, *percibiendo sin dejarse percibir*. De ahí su carácter perturbador, pues su acontecer se radica en el lugar de la subjetividad, en su corporalidad sensible. La experiencia del asco, en consecuencia, no es “la ausencia de limpieza o de salud [...] sino aquello que perturba una identidad, un sistema, un orden. Aquello que no respeta los límites, los lugares, las reglas” (Kristeva, 1989, p. 11).

V. Reflexiones finales

Comprender el fenómeno del asco en un plano distinto al de la afectación fisiológica, permite desconectarlo de la cuestión material donde se reduciría a simple componente o propiedad del objeto. Esto hace posible su comprensión desde otra vertiente, desde una perspectiva dirigida hacia su fundamento como experiencia particular, que encuentra sentido en el campo del lugar propio de la subjetividad. Por lo tanto, el asco se presenta como experiencia tan próxima que se vuelve irrepresentable, escapando de cualquier esquema de captura sensible.

Esto es crucial en el contexto de una subjetividad corporeizada, dado que la “invasión” que realiza el asco al lugar de la subjetividad, como hemos señalado, no ocurre como efecto o experiencia derivada de una captación primera -por ejemplo, el vómito posterior a la ingesta de una comida descompuesta-. Esta vez, el asco se enuncia a sí mismo dentro del horizonte de la sensibilidad intrínseca de la subjetividad corporeizada. En otras palabras, la “invasión” es identificación inasimilable con lo que acontece como *asqueroso*. Como señala Kolnai (2013) hacia el final de su ensayo sobre el asco: “En el asco no se piensa en las ‘consecuencias’ de un contacto más íntimo, sino en el reforzamiento, que entonces se presenta, de la relación de proximidad, la intensificación ‘amenazadora’ del asco mismo por virtud de la sumersión en el objeto” (p. 87).

La experiencia del asco, entonces, juega su particular valor en el movimiento de rebase respecto del límite de la subjetividad, límite que, a su vez, se ve diluido al momento de advenir el asco. Es decir, no solo ocurre que la subjetividad se ve descentrada de su lugar propio, la sensibilidad corporeizada que percibe un mundo circundante, sino que, con esto, ella misma queda puesta como objeto re-presentado por un conocimiento desbordante. Este conocimiento

inmediato que no se deja captar, que jamás se manifiesta como bello, según la línea de Kant, muestra la pasividad que constituye el lugar de la subjetividad.

Por lo anterior, la experiencia del asco lleva a la subjetividad a su propio límite no solo en términos constitutivos onto-fenomenológicos, sino también en términos epistemológicos y éticos. Esto, en cuanto opera como expulsión del sujeto de su centro, lo que: i) para el primer caso, obliga a repensar los límites de nuestro conocimiento de la experiencia sensible, tanto perceptiva como presentificada; ii) para el segundo caso, el asco se presentaría como una revaloración de la afectividad propia del sujeto que, como lo ha mostrado Kolnai, se despliega en el mundo axiológicamente.

Bibliografía

- Derrida, Jacques (1998). *Políticas de la amistad*. Madrid: Editorial Trotta.
- Esposito, Roberto (2017). *Personas, cosas, cuerpos*. Madrid: Editorial Trotta.
- Figari, Carlos (2009). “Las emociones de lo abyecto: repugnancia e indignación”, en Figari, Carlos y Escribano, Adrián (comp.). *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Ciccus-CLACSO: Buenos Aires.
- Husserl, Edmund (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: FCE.
- Kant, Immanuel (2012). *Crítica del discernimiento*. Madrid: Alianza editorial.
- Kant, Immanuel (2010). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Editorial Gredos.
- Kant, Immanuel (1991). *Crítica de la Facultad de Juzgar*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Kolnai, Aurel (2013). *Asco, soberbia, odio. Fenomenología de los sentidos hostiles*. Madrid: Editorial Encuentro.
- Kristeva, Julia (1989). *Poderes de la perversión*. Madrid: Siglo XXI.
- Merleau-Ponty, Maurice (2010). *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Merleau-Ponty, Maurice (1993). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-De Agostini.

Merleau-Ponty, Maurice (1986). *El ojo y el espíritu*. Barcelona: Editorial Paidós.

Merleau-Ponty, Maurice (1964). *Signos*. Barcelona: Editorial Seix Barral.

Rojas, Sergio (2000). “Del re-sentimiento de la materia”, *Revista de Teoría del Arte* (3): 83-106.

Sartre, Jean-Paul (2003). *La náusea*. Buenos Aires: Editorial Losada.