



EL GÉNERO EN LA FENOMENOLOGÍA DE LA EXISTENCIA: M. MERLEAU-PONTY, BEAUVOIR Y YOUNG.

Carmen López Sáenz³

El Género no es una esencia

Maurice Merleau-Ponty y Simone de Beauvoir nacieron en 1908, fueron fenomenólogos de la experiencia, que configura la existencia, y colaboradores de *Les Temps Modernes*. La autora de *Le deuxième sexe* comenzaba su obra preguntándose: ¿Qué es una mujer?⁴. Declaraba que la mujer no nace como tal, sino que se hace⁵ y que la identidad corporal genérica de las mujeres responde a un estilo que se aprende y ejerce a lo largo de la vida⁶.

Merleau-Ponty afirmaba, cuatro años antes, que la esencia del mundo era “lo que él es de hecho para nosotros antes de toda tematización”⁷. Interpretaba, por consiguiente, la esencia, no en el sentido platónico, sustancial e inmutable; tampoco como producto de la subjetividad, sino en un sentido fenomenológico, es decir, habitando únicamente en los hechos como estructura y articulación de la existencia temporal. Las esencias son sensibles, estilizaciones desde una situación particular de lo sedimentado⁸. Lo verdaderamente esencial es la apertura de posibilidades.

Ambos convienen en que incluso las esencias se gestan en la existencia. De este modo, evitan los esencialismos que reducen el género a una entidad dada de una vez para siempre. Éste tampoco consiste en una cualidad secundaria, independiente de la materialidad concreta del cuerpo, sino en una encarnación de signo sociocultural⁹. El cuerpo no es una esencia natural

3 Carmen López es licenciada en filosofía y letras, licenciada en ciencias políticas y sociales y Phd. en filosofía, egresada de la Universidad Autónoma de Barcelona. Es profesora en facultad de filosofía de la Universidad Nacional de Educación a distancia UNED, España.

4 Este trabajo se realizó en el marco del Proyecto de investigación FFI2012-32575 desarrollado por la UNED. BEAUVOIR, de S.: [1949] *Le deuxième sexe*, vol. I. Paris, Gallimard, 1976, p. 13.

5 On ne naît pas femme: on le devient. BEAUVOIR, de S.: [1949] *Le deuxième sexe*, vol. II. Paris, Gallimard, 1976, p. 13.

6 Cfr. Beauvoir, de S., *Le deuxième sexe* II, pp. 13-14; Cfr. Beauvoir, de S., (1960). *La force de l'âge*. Paris, Gallimard, 1995, p. 231.

7 Merleau-Ponty, M.: [1945] *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1979, p. X.

8 De ahí que Merleau-Ponty interprete el método eidético de Husserl como « el de un positivismo fenomenológico que funda lo posible en lo real». *Ib.*, p. XII. He estudiado más a fondo las esencias merleau-pontianas en “La verdad de las ideas sensibles”, en SAN MARTIN, J., DOMINGO, T.: *La imagen del ser humano: Historia, literatura y hermenéutica*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, pp. 341-355.

inmutable, sino un proceso histórico y existencial susceptible de ser descrito en sus manifestaciones fenoménicas. Como el género, se va educando y configurando en cada estilo; éste –al que volveremos más tarde– es una significación indirecta que proviene de cada deformación coherente del mundo, “no es una cuestión de técnica, sino de visión”¹⁰; no tiene que ver con la teoría, sino con la sensibilidad.

Merleau-Ponty sólo se refirió sucintamente a las diferencias sexuales que configuran los géneros; en cambio, desarrollando la fenomenología genética, comprendió el cuerpo vivido (Leib) como distinto del cuerpo objeto (Körper), como portador de un esquema y unas virtualidades irreducibles a su instrumentalización¹¹. Beauvoir le siguió en ello. Estudió, como buena fenomenóloga de la existencia, la experiencia vivida desde la situación femenina. Como hemos desarrollado en otros trabajos¹², analizó el sentido de la diferencia sexual, en continuidad con su coetáneo, tomando el cuerpo como sujeto de experiencia y no como objeto científico, adhiriéndose así a la consideración merleau-pontiana del cuerpo vivido como nuestra situación y como el horizonte desde el que las percepciones se destacan.

9 Para Merleau-Ponty el cuerpo es expresivo, un simbolismo. Incluso en él es imposible establecer una división entre lo natural y lo que proviene de su formación sociocultural: “los dos órdenes no son en realidad distintos, forman parte de un único fenómeno global”. (MERLEAU-PONTY, M.: *Les relations avec autrui chez l'enfant*, p. 13). Refiriéndose a la pasividad que caracteriza a la mujer “femenina”, Beauvoir afirma que “es falso pretender que es un rasgo biológico de ella; en verdad, es un destino que le ha sido impuesto por sus educadores y por la sociedad”. *Le deuxième sexe*, vol. II, p. 66. También en Id., *La force de l'âge*. Paris, Gallimard, 1995, p. 231.

10 Merleau-Ponty, M., *Notes de Cours au Collège de France 1958-9 et 1960-1*. Paris, Gallimard, 1996, pp. 196-7.

11 He desarrollado este tema en “Merleau-Ponty, filósofo del cuerpo vivido”, en *Paideia. Revista de Filosofía y Didáctica Filosófica*. Nº 90, Enero-Abril 2011, pp. 25-51.

12 M. Merleau-Ponty (1908-1961) y S. de Beauvoir (1908-1986). *El cuerpo fenoménico desde el feminismo*, Sapere Aude. Vol. 3, nº 6, (2012), pp.182-199.

Una conciencia corporal de experiencias vividas

Desde estas premisas, no se puede decir, como algunas interpretaciones actuales han destacado, que Beauvoir presente el cuerpo femenino tan sólo como un obstáculo para la auto-realización de la mujer y que esto se deba a su deuda con el voluntarismo de la subjetividad sartreana y con el cartesianismo que continúa objetivándolo. Ciertamente, desde una perspectiva exclusivamente sartreana, es imposible comprender las experiencias femeninas, porque éstas no siempre son vividas por las mujeres ni como instrumentos ni como obstáculos para sus proyectos.

En *El Ser y la Nada*, Sartre se refiere al cuerpo como un ser-en-sí, trascendente a la conciencia. Toda conciencia tética del cuerpo, como la de cualquier en-sí es siempre conciencia no tética de nuestro propio cuerpo como ser-para-sí; éste y el cuerpo-para-otros son dos dimensiones ontológicas radicalmente distintas e incommunicables, a las que se suma el cuerpo para sí en cuanto es para otro. Esta última dimensión manifiesta la imposibilidad de reconciliar las otras dos: experimento mi cuerpo como conocido y alienado por otro, porque Sartre sólo conoce el conocimiento de sobrevuelo (survol). Toda la información acerca de mi cuerpo o viene del otro o bien de mi adopción del punto de vista del otro sobre mi cuerpo, es decir, de mi auto-objetivación del mismo. El cuerpo propio aparece ante los otros como el ajeno ante nuestra conciencia: como una cosa: “mi cuerpo está ahí no sólo como el punto de vista que soy, sino como un punto de vista sobre el que se están tomando puntos de vista que yo nunca podré tomar”¹³. Esto se debe a que mi cuerpo es objeto

13 SARTRE, J-P.: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, Gallimard, 1943, p. 419.

y no conciencia. De ahí, el dualismo sartreano entre la conciencia y el cuerpo. Ambos se oponen como el para-sí y el en-sí, como el espíritu ordenador y la naturaleza inerte. Cuando aquél se desinteresa de ésta, acontece la náusea ante lo carente de contornos y el abismo de la contingencia. Nuestro propio cuerpo se nos aparece, en la náusea, como un en-sí, porque está hecho de esa carne que es la contingencia pura de la presencia¹⁴. Sartre entiende la carne como materialidad óptica del en-sí cuya posibilidad de modificación reside esencialmente en el para-sí¹⁵. Éste rechaza vanamente al en-sí que lo ata a la contingencia. El cuerpo es sólo su situación, la individuación del propio compromiso en el mundo. Sólo caben dos posibilidades: o bien la conciencia se dirige al cuerpo como si éste fuera un objeto o bien lo ignora. El cuerpo o es cosa entre las cosas o es el medio por el que las cosas se me descubren, pero no puede ser ambas cosas a la vez. Sartre parece decantarse por la segunda parte de la disyuntiva: el cuerpo es instrumento de la aparición de las cosas e incluso de la conciencia, porque ésta no es más que un agujero (trou) en el ser; él “es el instrumento que soy”¹⁶, porque es centro de acción, es decir, es mi facticidad de ser en medio del mundo en tanto la supero hacia mi ser-dans-le-monde¹⁷.

Beauvoir prefiere seguir a Merleau-Ponty en su concepción de la conciencia como un hueco (creux), “un pliegue que se ha hecho y puede deshacerse”¹⁸. La conciencia siempre es corporal y perceptiva. La autora no reduce el cuerpo a la conciencia sartreana del mismo que

excluye la exterioridad. No considera que sea el otro quien me enseña a adoptar una actitud alienante hacia mi propio cuerpo; él también puede revelarse como otro cuerpo propio, otra interioridad que se trasciende. No comparte la visión dicotómica sartriana cuando analiza la experiencia de la maternidad, la menopausia, etc. oponiéndose así al feminismo que hace abstracción de la misma. Como Merleau-Ponty, es consciente de que la existencia tiene una dimensión corporal que está implicada en todas nuestras relaciones y acciones.

Beauvoir reseñó la Fenomenología de la percepción valorando su concepción concreta del sujeto como conciencia encarnada. Juzga que lo más importante de la obra es “la elucidación de una experiencia vivida, la experiencia de la percepción”¹⁹. Sin duda, contribuyó a sus descripciones de las experiencias femeninas desde la propia situación encarnada, sin adoptar un punto de vista masculino ni objetivante, sino entendiéndolas como descentramientos de la subjetividad o como aperturas a lo otro desde sí, porque Merleau-Ponty concede estatuto filosófico al cuerpo, lo entiende fenoménicamente y no de manera objetivista. Se concentra en el cuerpo vivido, en esa figura que se destaca de una corporalidad anónima que nos envuelve por todas partes y nos enlaza con lo otro en virtud del esquema corporal, concebido como matriz de habitualidades que, antes que un conocimiento discursivo, proporcionan un saber práctico.

Toda experiencia es corporal y situada; por ello, no puede abordarse haciendo abstracción del cuerpo. Esto es así, en primer lugar, porque el cuerpo es el origen y el centro de toda experiencia vivida; no consiste en un centro estático, sino en el movimiento, la sensación y la intencionalidad del mismo que acompaña todas nuestras

14 Ib., p. 459.

15 Cfr. Ib., p. 503.

16 Ib., p. 427.

17 En cambio, Merleau-Ponty se refiere al être-au-monde que, a nuestro modo de ver, pone de relieve el carácter vivido del ser como apertura.

18 BEAUVOIR, S.: «La Phénoménologie de la perception de M. Merleau-Ponty», Les Temps Modernes nº 2 (1945), pp. 363-367, p. 367.

19 SARTRE, J.-P.: L'Être et le néant, p. 427.

percepciones y orientaciones. Por ello, no puede reducirse a una narración de los efectos discursivos, sino que requiere descripciones fenomenológicas, tanto del acontecimiento en el que la experiencia y su posterior relato articulador tienen lugar, como de las retenciones y pretensiones que provoca en nuestros hábitos o experiencia sedimentada. Hacer visible ésta, sin menosprecio de su crítica, es anunciar la posibilidad de su transformación, así como la de su influencia en la acción que desencadena y que se funda en estructuras pre-conceptuales que quedan inscritas en la situación corporal. Así es como la fenomenología puede ayudar a comprender la experiencia vivida por las mujeres, su profundidad y efectos ocultos, y su relación con el feminismo.

Considerar fenomenológicamente la experiencia propia no es, sin embargo, un ejercicio solipsista, porque es coextensiva con todo ser del que podemos tener alguna noción. La experiencia es relacional y sólo ella nos permite acceder a lo común: “No alcanzamos el universal desprendiéndonos de nuestra particularidad, sino convirtiéndolo en un medio para alcanzar a los otros, en virtud de esa afinidad misteriosa que hace que las situaciones se comprendan entre ellas”²⁰. A lo universal no se llega eliminando a los individuos y sus diferencias (incluidas las diferencias sexuales y de género²¹), sino reactivándolas críticamente desde nuestra propia estilización de lo sedimentado, hasta conseguir que la propia vida aparezca ante sí “como absolutamente individual y absolutamente

universal”²² o como el fruto de la decisión tomada por alguien acerca de algo que le ha sido legado.

La fenomenología existencial de Merleau-Ponty ayuda al feminismo, redefiniendo de esta manera dialéctica la universalidad y la singularidad, rompiendo con la concepción de un sujeto dominante enfrentado a objetos dominados. Por el contrario, las interrelaciones entre lo subjetivo y lo objetivo definen a la conciencia carnal de la vida. Ésta comienza rechazando el solipsismo y aceptando la coexistencia intercorporal. La reafirmación de la encarnación de la conciencia en el cuerpo y en el mundo compartido no implica, sin embargo, la desaparición del yo, sino la toma de conciencia de su constitución inacabada a través de procesos de apropiaciones y desapropiaciones que conducen a la identidad de un yo ampliado o “descentrado”, en tanto reorganización perceptiva vivida del campo de experiencias. Dicho campo no está polarizado, sino que es el proceso de ser-coexistiendo en el cual se producen múltiples diferenciaciones. Desde esta nueva comprensión de la subjetividad, es posible aceptar una cierta identidad femenina que se va configurando en las relaciones que mantiene con su propio ser corporal y con sus múltiples modos de ser y de actuar en situaciones que comparte con otros y otras.

Ninguna experiencia vivida puede objetivarse; tampoco la del cuerpo propio, porque éste es primariamente apertura y movimiento del yo al otro que revela las cosas como fenómenos. Sin embargo, esa experiencia le ha sido impuesta a la mujer desde fuera, al mismo tiempo que su cuerpo ha sido objetivado, abstraído del verdadero cuerpo fenoménico y reducido a sus funciones biológicas. En otras palabras, la mujer ha sido suprimida como cuerpo-sujeto, es decir, como fuente de deseos y clave del Ser Vertical en el mundo. Ha quedado reducida a pura presencia ante

20 Merleau-Ponty, M.: *Sens et non-sens*. Paris, Gallimard, 1966, p. 113.

21 Conviene recordar que, en su persecución de la igualdad, el feminismo no aboga por la eliminación de las diferencias, sino por la supresión de la discriminación en razón de las mismas. Sobre el sentido y las posibilidades de esa nueva concepción de lo universal, véase LÓPEZ SÁENZ, M^a C.: “De la expresividad al habla. Un modelo diacrítico de interculturalidad”, en LÓPEZ SÁENZ, M^a C.: PENAS, B.: (eds.) *Paradojas de la Interculturalidad*. Filosofía, lenguaje y discurso. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2008, pp. 31-61, e “Identidad lateral. Un concepto de la fenomenología”, *Berceo* 153 (2007), pp. 97-129.

22 Merleau-Ponty, M.: *Sens et non-sens*, p. 115.

el logos dominante masculino por la cultura del consumo que sublima la exterioridad corporal. Esa dominación cultural identifica a la mujer con su cuerpo-objeto y paradójicamente le niega la capacidad de ejercer un control moral sobre su cuerpo. Así se posiciona a la mujer corporalmente en sí, más que para sí, se anula su libertad y se la confina en la inmanencia.

Retomando la concepción merleau-pontiana del cuerpo que somos, de ese esbozo provisional de mi ser total, Beauvoir asegura: “La mujer, como el hombre, es su cuerpo: pero su cuerpo es otra cosa que ella”²³, no el vehículo de su ser-en-el-mundo trascendiéndose, sino eso que la ata a la inmanencia de sus funciones. Así queda justificada su exclusión de una racionalidad completa y de toda trascendencia, incluida la de su cuerpo objetivado. Merleau-Ponty reacciona contra esta desviación del verdadero ser subjetivo-objetivo del cuerpo propio proponiendo la vivencia vertical del mismo, que actúa como origen inmanente de todas las trascendencias. Esta verticalidad o “Ser salvaje”²⁴ es previa a las oposiciones. Dicho ser ha de entenderse como profundidad en ejercicio o como una suerte de orientación lineal dinámica hacia la raíz que excluye la distancia horizontal a la que estamos habituados y por la que objetivamos lo que no somos nosotros mismos. De ahí que el modo del ser bruto sea el erigido en y no el postrado frente a.

El concepto de cuerpo de Merleau-Ponty, como algo que no está fijado biológicamente, ayuda, además, a replantear el problema del género haciéndonos tomar conciencia de su importancia para comprender y rehacer las diversas maneras de dar sentido al mundo, de reconfigurar significaciones, hábitos y actitudes heredados y construidos.

Una vez que el feminismo nos ha ayudado a ver que el modo de ser universalmente asumido es el masculino y que las mujeres vivimos en el seno de instituciones que transmiten patrones masculinos y hasta machistas de corporalidad, necesitamos encontrar por nosotras mismas y desarrollar otros modos más apropiados para nuestro ser corporal sin absolutizarlos. De ahí nuestro interés por reconceptualizar²⁵ el cuerpo para vivirlo al margen del dualismo clásico que lo distancia del espíritu y de la situación en la que se inscribe, afrontarlo como cuerpo fenoménico, no sólo como Körper y adscribirlo a todo ser-en-el-mundo, no sólo a la mujer.

El cuerpo del logos

En otros trabajos, hemos considerado la fenomenología de M. Merleau-Ponty como correctivo a la tendencia postmoderna que hace del cuerpo un simple producto sociocultural y del género un mero artificio, porque comprende el cuerpo propio como el punto cero abierto a múltiples variaciones, lo que le permite reconfigurar las significaciones recibidas, la propia imagen corporal y las actitudes hacia el mundo. Estas capacidades tienen importantes repercusiones para el feminismo, porque implican que es posible transformar lo que nos rodea y sus interpretaciones mediante los comportamientos individuales y colectivos, frente al postestructuralismo que se desentiende de la experiencia vivida a favor de diferentes modos discursivos de socialización que nos determinan. Desde nuestro punto de vista, las virtualidades corporales y conductuales de configurar la experiencia, la acción y la identidad procesual, exigen reconsiderar el cuerpo como

23 de Beauvoir, S. : Le deuxième sexe, vol. I, p. 69.

24 Merleau-Ponty, M.: Le Visible et l'Invisible, París, Gallimard, 1964, p. 306.

25 M. Ponty y S. de Beauvoir. Reconceptualizando el cuerpo y la pasividad de su actividad”, Thémata. Revista de Filosofía, nº 46 (2012), pp. 401-413.

sujeto-objeto, como quiasmo²⁶ entre naturaleza y cultura para evadir la tradición dualista que únicamente piensa lo que viene del cuerpo como un impedimento para razonar. De ahí se ha seguido nuestra propuesta de otra razón encarnada, más amplia que la razón dominante que ha acabado instrumentalizando todo lo no cuantificable. Aquélla ha sido denominada “gran razón” por Nietzsche²⁷, invirtiendo el valor tradicionalmente otorgado al espíritu en oposición al cuerpo; supone el reconocimiento de la dinámica y de la motricidad corporal. Instauro, asimismo, un paradigma de la unidad de sentido de la diversidad orgánica sin necesidad de recurrir a un principio metafísico externo a la misma. Merleau-Ponty inspira esta tendencia rescatando el logos tácito como origen de una razón que se va haciendo histórica e interpretativamente y que se amplía hasta incorporar las voces y deseos de libertad de las mujeres²⁸. Esta razón que también siente y crea, no es meramente discursiva, sino experiencial y situada. Por ello, consideramos que la importancia que la fenomenología otorga a la experiencia vivida carnalmente debe continuarse, en contra de las posiciones postestructuralistas que le niegan valor cognoscitivo para concedérselo al lenguaje y a la textualidad.

26 Este concepto empleado reiteradamente por Merleau-Ponty ha sido esclarecido por RAMIREZ, M.T.: La filosofía del quiasmo. México, FCE, 2013.

27 “Pero el despierto y el sapiente dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo.”

El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor.

Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas ‘espíritu’, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón” (Nietzsche, F.: [1883]. “De los despreciadores del cuerpo”, Así habló Zaratustra. Madrid, Alianza, 1980⁸, p. 60).

28 Véase mi trabajo, Feminismo y racionalidad ampliada, Contrastes. Revista Internacional de Filosofía, vol. VIII (2003). Pp. 93-107.

Aunque la fenomenología no desconoce la interacción entre experiencia y lenguaje, no absolutiza la experiencia lingüística, sino que la refunda en otras más originarias y muestra que el lenguaje hablante tiene un componente gestual originario²⁹. Concretamente, en Merleau-Ponty la experiencia siempre es carnal y hasta el lenguaje proviene de ella, porque no es ni algo puramente externo, ni algo predeterminado por la práctica lingüística e hipostasiado después, sino una interiorización de lo recibido y, a su vez, una expresión de lo interiorizado.

La corporeidad merleau-pontiana es, asimismo, un desafío a las teorías del discurso que consideran el lenguaje como un mero sistema de signos y convierten al sujeto en uno de sus productos. El cuerpo vivido es una instancia pre-discursiva y determina, aunque no completamente, nuestra identidad tanto como nuestra diversidad siempre en interacción con el mundo y los otros. El sujeto corporal es, como dice el fenomenólogo, “una diferencia sin contradicción, esa divergencia (*écart*) entre el adentro y el afuera que constituye su secreto natal”³⁰. Esto quiere decir que en la misma carne (*chair*) de la subjetividad se encuentra ya cierta articulación de identidad y diferencia³¹. El hecho de que nuestra situación corporal nunca esté concluida impide que se reconcilie completamente con nuestra identidad; más bien nos recuerda nuestra vulnerabilidad, mientras nos hace tomar

29 He estudiado con más detalle el tema en “La Parole as a Gesture of the Originating Differentiation”, en PENAS, B.: LÓPEZ SÁENZ, M^a C.: (eds.) Interculturalism. Between Identity and Diversity. Nueva York/Berna, Peter Lang, 2006, pp. 27-46.

30 Merleau-Ponty, M.: La Nature. Cours du Collège de France, Paris, Seuil, 1995, p. 135-136.

31 Sobre las potencialidades de la *chair* para el tratamiento del género, me permito citar mi trabajo, “Merleau-Ponty’s Philosophy of the Flesh Applied to Gender”, CHRISTENSEN, B (Hg.): Wissen, Macht Geschlecht. Philosophie und die Zukunft der ‘Condition féminine’. Zürich, Chronos Verlag, 2002, pp. 696-702.

conciencia de que la corporalidad no es una prisión, sino la condición finita que nos abre a lo infinito, la trascendencia en el seno de la inmanencia.

Una razón más amplia y menos sesgada que la razón patriarcal³²

No es de extrañar que Merleau-Ponty haya influido decisivamente en el “feminismo corporal”, nacido en los años 90, que considera la corporalidad como un hecho central para la experiencia³³ y critica el predominio patriarcal de la racionalidad³⁴ y la conciencia, así como la dicotomía cuerpo-espíritu, con la consiguiente subordinación del primero al segundo y la asociación del cuerpo con la mujer y del espíritu con el hombre. Estos reduccionismos no dan cuenta de la verdadera realidad, de lo que realmente hay: “un cuerpo del espíritu y un espíritu del cuerpo y un quiasmo entre ellos”³⁵.

El quiasmo no excluye la racionalidad; la fenomenología merleau-pontiana no renuncia a ella, pero, frente a la racionalidad dominante, sesgada y artificiosa, plasmada en un estilo generalizado de pensamiento fragmentario y abstracto que pierde de vista la rica unidad de la vida y culmina en el cientificismo, reivindica una

raison élargie³⁶ (razón ampliada), que está en curso y que no sólo tiene implicaciones epistemológicas (de survol), sino también existenciales. Esta racionalidad no se resigna a la reducción de sus dimensiones al mero uso instrumental de las mismas y se abre a todo el universo de la aisthesis³⁷, la sensibilidad, las pasiones, los afectos... sin considerarlos meros derivados de las sensaciones representativas, sino, como éstas, presencia al mundo por el cuerpo y “la Razón está también en este horizonte -promiscuidad con el Ser y el mundo”³⁸. Naturalmente, Merleau-Ponty no se refiere a la razón del espectador desinteresado, sino a la del sujeto comprometido carnalmente.

Las mujeres no podemos adaptarnos fácilmente a una idea de racionalidad que ha sido secularmente definida por oposición a nuestros hábitos. Los seres humanos no pueden aceptar una razón abstracta y enfrentada a lo sensible, a lo individual. A todos compete, por tanto, la redefinición de la razón, que pasa por el reconocimiento de su encarnación, por la crítica de su patriarcalismo y por la ampliación de sus campos de acción. Para ello, no basta con denunciar las opresiones ejercidas por el grupo dominante en nombre de la Razón, sino que la humanidad debe reconocer su responsabilidad por el estatuto de la racionalidad como ideal universal, y eliminar los estereotipos impuestos y consentidos. Como la fenomenología nos enseña, la universalidad de esa razón no se impone, sino que toma parte en ella sin renunciar a la singularidad; se adquiere en la propia experiencia ampliada y corregida por la del otro, a partir del momento en que aprendemos a ver lo propio como extraño y lo ajeno como algo común. Desde esta convicción, Merleau-Ponty establecerá una universalidad

32 Esta concepción distorsionada de la razón es denominada “patriarcal” y criticada por Celia Amorós en *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona, Anthropos, 1985.

33 Una compilación de estas recepciones, en MARTIN ALCOFF, L.: “Merleau-Ponty and Feminist Theory on Experience”, en EVANS, F., and LAWLOR, L.: (eds.) *Chiasms. Merleau-Ponty’s notion of Flesh*. New York, State University of New York, 2000, pp. 251-273.

34 Esta concepción distorsionada de la razón es denominada “patriarcal” y criticada por Celia Amorós en *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona, Anthropos, 1985.

35 Merleau-Ponty, M.: *Le Visible et l’Invisible*, p. 313.

36 *Ib.*, p. 292. Véase mi estudio “Filosofía feminista y crítica de la racionalidad dominante”, *Investigaciones Fenomenológicas IV* (2005), pp. 29-57.

37 Merleau-Ponty, M.: *Visible et l’Invisible*, p. 292.

38 *Ib.*

existencial –racionalidad encarnada- cuyo punto de partida será el cuerpo fenoménico como configuración de la identidad que nos abre a las diferencias. Por otra parte, intentará superar los dualismos clásicos, especialmente el de la naturaleza y la cultura, estrechamente relacionado con la falsa dicotomía entre sensibilidad y racionalidad.

De nuevo, el potencial de la corporalidad proporciona la base para comprender de un modo no reduccionista las relaciones del ser humano con la naturaleza y para hacer del conocimiento y de la razón complementos de la sensibilidad. El cuerpo como integrante del campo perceptivo es naturaleza, pero naturaleza abierta a los encuentros, a las culturas y al mundo. En sus últimas obras, Merleau-Ponty considerará al cuerpo como modulación de la carne primordial, de manera que “no hay dos naturalezas, la una subordinada a la otra, sino un ser doble”³⁹, la carne como ser de dos caras: la carne del cuerpo y la carne del mundo.

En contra de la oposición entre la materialidad inerte y la forma que la domina racionalmente y le da inteligibilidad, así como frente a la asociación habitual de la primera con lo femenino y de la segunda con lo masculino, Merleau-Ponty articulará ambos principios, valiéndose de otro más originario: la Carne (Chair). Ella conceptualiza lo presuntamente natural otorgándole un rango filosófico, a pesar de la dificultad de definir con los términos tradicionales este concepto que “no tiene

nombre en ninguna filosofía”⁴⁰, porque no es materia pasiva determinada por algo externo, sino elemento activo y auto-engendrado. Como la Tierra referencial, la carne del cuerpo y la del mundo actúan de horizonte (Grund) desde el que todo se destaca. La cultura promueve relaciones significativas entre los seres gracias al cultivo de lo natural; a su vez, “una naturaleza sin testigos no hubiera sido ni sería”⁴¹.

La mujer, al ocuparse preferentemente de la socialización de lo orgánico, tiende puentes entre la naturaleza y la cultura. Lo habitual es considerar a ésta superior a aquélla, porque encarna el logos masculino. La dialéctica de la Ilustración ha mostrado, sin embargo, que éste acaba deviniendo razón estratégica que termina desencantando al mundo y subyugando a la naturaleza. El interés de domino se extiende, entonces, a los otros géneros y aboca a la unidimensionalidad. La necesaria descolonización del mundo así unidimensionalizado necesita una crítica de la entronización de esa razón que, en Merleau-Ponty, como hemos visto, toma la forma de la reivindicación de una racionalidad más comprensiva.

El pensamiento tradicional instauró la polarización que identificaba a la mujer con la naturaleza, y subordinaba a ésta a la cultura que la domesticaba. El feminismo lucha contra esta adscripción, reivindicando la feminización del hombre y la valoración sociocultural de las tareas vitales que desempeñan las mujeres y están asociadas con el cuidado y la naturaleza. Su reconocimiento y generalización permitirán superar los dualismos clásicos (razón/emoción, pasividad/actividad, público/privado, social/individual, etc.) y comprender el valor de la naturaleza por sí misma⁴².

39 Merleau-Ponty, M.: *Résumés de Cours*. Collège de France 1952-1960. Paris, Gallimard, 1968, p. 177. He estudiado las implicaciones de la nueva ontología merleau-pontiana en las relaciones entre cultura y naturaleza en “Pensar y sentir la carne del mundo desde la *ecofenomenología*”, en ALVES, P.: SANTOS, J.M.: SÁ, A.: (Orgs.) *Humano e Inhumano. A dignidade do homem e os novos desafios*. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade, 2006, pp. 161-189. Véase asimismo, “La carne del mundo. Una contribución de la ecofenomenología a la ecología profunda”, *Ludus Vitalis* vol. XIV, nº 26 (2006), pp. 171-187.

40 Merleau-Ponty, M.: *Le Visible et l'Invisible*, p. 193.

41 Merleau-Ponty, M.: *Résumés de Cours*, p. 95.

42 En trabajos previos, hemos justificado, desde estas y otras premisas,

La lucha merleau-pontiana contra los dualismos, que contribuye a una ontología no reduccionista y a una filosofía no logocéntrica, ha sido bien acogida por las feministas de la diferencia, pero debería contribuir también al feminismo de la igualdad y a su detracción de la razón patriarcal abstraída del cuerpo y de las sedimentaciones e intencionalidades horizontales de las que provienen motivaciones y afecciones. Todos estos estratos configuran la experiencia pre-reflexiva, que, junto con el significado pre-lingüístico que envuelve todo sentido, es objeto del interés merleau-pontiano. Tener en cuenta estas dimensiones es tomar conciencia de que no sólo hay poderes lingüísticos y discursivos, sino también determinaciones sociales, económicas, políticas (explicitadas o no) y hasta otras inconscientes.

Éstas y otras reivindicaciones comunes con el feminismo, no eximen, sin embargo, a Merleau-Ponty de ciertas críticas provenientes de él. Éste es un índice del impacto de las virtualidades de su fenomenología de la existencia.

Diálogo con algunas críticas

Las reflexiones filosóficas de Merleau-Ponty sobre el cuerpo vivido son, sin duda, las que más han impactado en los estudios de género emprendidos desde Beauvoir. L. Irigaray es otra de sus lectoras que, sin embargo, piensa que el interés merleau-pontiano por lo corporal, no es óbice para que, como todos los filósofos que le han precedido, siga privilegiando lo visible⁴³, reduciendo lo táctil a éste y recubriendo, en suma, la materialidad con el idealismo de la mirada. Desde su perspectiva, este oclocentrismo

se percibe incluso cuando el fenomenólogo aborda el tacto como sensación doble, adoptando la reversibilidad husserliana de las dos manos entrelazadas. Irigaray sigue pensando que el tacto está repleto de matices solipsistas que excluyen al otro e ignoran la diferencia sexual, de manera que Merleau-Ponty se limitaría a describir lo visible, ahora duplicado⁴⁴. Por ello, según la filósofa, sería otro continuador de la tradición occidental que asocia la razón con la visión; incurriría en la “metafísica de la luz”, que relega a la mujer a la invisibilidad en la reproducción del logos y perpetúa un cuerpo imaginario masculino. Todo esto, a pesar de que Irigaray le reconoce el mérito de haber interpretado la oscuridad de lo maternal como la posibilidad misma de la visión⁴⁵.

Como declara Butler, “para Irigaray, lo ‘femenino’, que no puede decirse que sea algo, que participe de la ontología, consiste en -y aquí nos falta la gramática-situar por debajo de lo que se ha borrado esa necesidad imposible que posibilita toda ontología”⁴⁶. En nuestra opinión, el concepto de Chair de la endo-ontología no dualista merleau-pontiana y su negatividad constitutiva sería aptos para dar voz a las que han sido reducidas al silencio, a las que son silencio, un silencio que también habla y del que procede el habla. Como he mostrado en un reciente trabajo⁴⁷, cuando Merleau-Ponty retoma el fenómeno abordado por Husserl de las manos que se tocan, no solo descubre, como aquél, la localización de las sensaciones, sino la capacidad de cada una de

44 *Ib.*, p. 148.

45 *Ib.*, pp. 144-145.

46 BUTLER, J.: *Bodies that Matter: on the discursive Limits of ‘Sex’*. New York, Routledge, 1993, p. 39.

47 “De Husserl a Merleau-Ponty: del cuerpo propio como localización de sensaciones al movimiento de la chair”, en XOLOCOTZI, A., y GIBU, R. : (coords). *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad*, Madrid, Plaza y Valdes, 2014.

la aplicación de la fenomenología existencial merleau-pontiana al ecofeminismo. Véase, “La continuidad del ecofeminismo con la filosofía de M. Merleau-Ponty”, CAVANA, L., PULEO, A. H., SEGURA, C.: (coords.) *Mujeres y ecología. Historia, Pensamiento y sociedad*. Madrid, ed. Almudayna, Col. Laya, 2004, pp. 213-225.

43 Cfr. IRIGARAY, L.: *Éthique de la différence sexuelle*. Paris, Minuit, 1984, p. 164.

sentirse, alternativamente, sentiente y sentida, como fenomenalización de la profundidad de la carne o expresión de su ontogénesis. La reversibilidad potencial de ambas manos, a diferencia de Husserl, se extiende a la de lo visible y lo tangible abriendo el dominio a lo intercorporal e incluso a lo que está más allá de lo que vemos o tocamos actualmente. Esto es lo que determina que la expresividad del cuerpo no proceda, como en Husserl, de la conciencia que lo constituye, sino de las relaciones carnales que entabla. Por otra parte, cuando la mano que tocamos mientras nos toca es la de otro Leib, se produce una reciprocidad asimétrica.

Irigaray no ha explorado suficientemente estas posibilidades; no ha comprendido que, siguiendo al fenomenólogo, lo que sucede con el tacto se extiende a lo visible, y no a la inversa, como afirma ella. Merleau-Ponty no ofrece –como ella declara– una metafísica de la luz, porque, además de lo dicho, su nueva ontología se quedó inacabada y nos compete continuarla. No hay que olvidar que este fenomenólogo nos ha legado un concepto central para la misma que es la carne o la visibilidad: la presentabilidad original y diferenciadora del vidente y de lo visible. La carne reúne al cuerpo estesiológico y al mundo, superando así los residuos dualistas que todavía pudieran quedar en sus obras tempranas. La fenomenología merleau-pontiana no absolutiza lo visible, sino que describe la génesis de la visibilidad, el quiasmo entre lo visible y lo invisible, la reversibilidad carnal entre el ojo y el espíritu, en contraposición a la horizontalidad visual del sujeto dirigido a objetos. No encontramos, por consiguiente, en su obra esa prioridad de lo visible a la que se refiere Irigaray. Él entiende lo visible como lo pre-objetivo y pre-subjetivo; por tanto, puede aplicarse tanto al sujeto como al objeto; ambos se forman en el medium de la carne.

Cuando Merleau-Ponty analiza la visión, no es para absolutizarla, sino para internarse en su significación vital en contacto con el mundo visible e invisible. Es preciso añadir que el papel de la visión no es exclusivamente activo, no consiste únicamente en hacer visible; como acabamos de ver sólo es un componente de la visibilidad; llega a las dimensiones visibles de las cosas, que ya están ahí, pero también profundiza en ellas, y hasta es interrogada silenciosamente por ellas. Finalmente, la visión no es, para Merleau-Ponty, la culminación del sentir. El sentir carnal merleau-pontiano es la reversibilidad del sentirse sintiendo y, por lo tanto, es mucho más que el acto de ver; obedece a la unidad sinestésica de los sentidos realizada desde cada esquematicidad corporal y a la conciencia de que toda síntesis está en transición, es inacabada como el deseo que la motiva. El sentir opera por analogía con la concepción afectiva del conocimiento en la que intervienen todas las facultades⁴⁸.

Otro argumento que rebate la acusación de olocentrismo dirigida a Merleau-Ponty es que éste ha superado el énfasis que Sartre puso en la mirada como relación primaria y negadora de la otra subjetividad. Aunque hemos desarrollado esto con mayor detenimiento en otro trabajo⁴⁹, digamos sucintamente ahora que, para Merleau-Ponty, el otro no se reduce a su mirada y menos aún a la mirada nihilizadora en la que piensa Sartre. Merleau-

48 En mi libro, *Dos filosofías del sentir*. M. Merleau-Ponty y M. Zambrano. Perspectiva fenomenológica. Saarbrücken, AV. Akademikerverlag, Editorial Académica española, 2013, he estudiado las implicaciones del logos sumergido zambraniano y del logos tácito merleau-pontiano para una fenomenología del sentir, que no es en absoluto una metafísica de la presencia.

49 Véase, LÓPEZ SÁENZ, M^a C.: “Apuntes antropológicos basados en una relación: M. Merleau-Ponty y J-P. Sartre”, en SELLES, J.F.: (ed.) *Modelos antropológicos del siglo XX*. Navarra, EUNSA, pp. 83-114, especialmente pp. 97-99.

Ponty sabe que la mirada que le dirigimos al otro no es un acto objetivante de la conciencia, sino una apertura a la visibilidad de la que ambos participamos. Desde esta nueva aproximación, el otro no me anula cuando me mira, sino que aporta a la visibilidad, desde la que ambos nos destacamos, una parte de lo visible que el yo no era capaz de ver.

Si bien, uno de los ejemplos empleados por Merleau-Ponty hace referencia a la mirada presuntamente masculina que objetiva a una mujer, mientras ésta se siente mirada, sintiendo así su cuerpo para-otro⁵⁰, esta breve ilustración no sólo no coincide con la mirada sartreana a la que acabamos de referirnos, sino que tampoco ratifica el estereotipo de la mujer-objeto. En primer lugar, es preciso contextualizar el ejemplo en su nota de trabajo titulada “Telepatía-ser para otro-corporeidad”. Dicha anotación comienza constatando que los seres humanos percibimos cada parte de nuestro cuerpo como visible para otro; paralelamente, la presencia de otro es posible porque cada fragmento corporal está envuelto en un halo de visibilidad⁵¹. Esto implica que la visibilidad de mi cuerpo produce telepatía, es decir, hace que cualquier indicación de la conducta ajena active su posibilidad de hacerse visible. Con el ejemplo propuesto, Merleau-Ponty muestra que una mujer siente que su cuerpo es deseado sin mirar siquiera a los que la miran, porque sentir el cuerpo propio es también sentir su aspecto para otro. Lo que quiere poner de manifiesto no es tanto la cosificación del cuerpo femenino ante la mirada masculina, como el hecho de que cada perspectiva sobre el cuerpo ajeno es un punto de vista apropiable e incluso reversible. Esto puede apreciarse ya

en el deseo, que no sólo surge cuando percibimos a otros y a otras, sino en la experiencia de ser vista, cuando la mirada ajena se implica en la situación de su cuerpo-en-el-mundo. Merleau-Ponty no está reactivando, por consiguiente, el tópico del cuerpo femenino como un objeto de deseo, sino ilustrando la intercorporeidad de la intersubjetividad⁵². Lo que realmente interesa del ejemplo que propone es que la otra sensoriedad está ya implicada de alguna manera en la propia, que ver no es ser vista, sino también ver a otros y a otras, verse desde el punto de vista de otros mundos y culturas y ver de otra manera.

Insistiendo en sus críticas a Merleau-Ponty, Irigaray se detiene en la pieza clave de la nueva ontología merleau-pontiana, en la carne y en su reversibilidad. La filósofa considera que esta última anula las diferencias y, en concreto, la diferencia sexual. En nuestra opinión, Irigaray no ha sabido aprovechar las potencialidades de la reversibilidad de la carne. Se apresura a apostillar que las diferencias sexuales no son reversibles, pero Merleau-Ponty no afirma que lo sean. La carne es, para él, una categoría ontológica, no una adjetivación. Su reversibilidad no implica que una diferencia pueda sustituirse por otra y menos aún que se pueda eliminar⁵³. Bien entendida, la reversibilidad carnal conduce a la premisa ética de la necesidad de salir de sí para verse desde fuera y no absolutizar lo propio, para ponerse en el lugar del otro relativizando la propia posición. Por consistir en eso, la reversibilidad siempre es inminente⁵⁴, es decir, una virtualidad que nunca se halla realizada por completo, positivizada. Ciertamente, la carne remite a una anonimidad originaria, pero también a una progresiva

50 “Por ejemplo, una mujer siente su cuerpo deseado y mirado por signos imperceptibles y sin necesidad de mirar a quienes la miran”. (MERLEAU-PONTY, M.: *Le Visible et l'Invisible* p. 299)

51 *Ib.*, p. 298.

52 Vease sobre este concepto, mi trabajo, “Intersubjetividad como intercorporeidad”, *La lámpara de Diógenes*. vol. 5 (2004), pp. 57-71.

53 Véase un desarrollo de esta problemática, en LÓPEZ SÁENZ, M^a C.: “Hermenéutica fenomenológica de la existencia intercultural”, *La Lámpara de Diógenes*, nº 12-13 (2006) pp. 126-152.

54 MERLEAU-PONTY, M.: *Le Visible et l'Invisible*, p. 194.

diferenciación desde ella misma por écart. Podemos entender este término como divergencia ontogenética, e incluso, como lo diacrítico producido por la diferenciación significativa.

El pensamiento francés, incluida Irigaray, lo ha heredado de Merleau-Ponty. No parece tenerlo presente cuando le acusa de concebir el cuerpo vivido como cuerpo masculino y de no marcar positivamente el cuerpo femenino. Olvida que el concepto merleau-pontiano de “carne” va más allá del cuerpo propio, que se extiende al mundo y a la naturaleza. Esta última es relegada o antropologizada por Irigaray.

Es cierto que Merleau-Ponty no analizó el cuerpo en términos de género, pero el hecho de que otorgara un estatuto filosófico al cuerpo vivido y lo distinguiera del cuerpo-objeto permite estudios de experiencias vividas desde perspectivas y situaciones diversas. Su propia fenomenología no nos ayuda demasiado a aislar los gestos y acciones que vienen determinados por el género, pero sí a tomar conciencia de la indeterminación de la existencia, que siempre es corporal. Por su parte, Irigaray, al centrar su atención en las diferencias, no sólo ha postergado la lucha por la igualdad y por el esclarecimiento de la identidad femenina como sujeto de derechos, sino que ha incurrido en la personalización de las diferencias únicamente en la mujer.

Uniéndose a las acusaciones que Irigaray ha dirigido al fenomenólogo, J. Allen ha declarado que, cuando Merleau-Ponty sentencia que no tenemos un cuerpo, sino que somos nuestro cuerpo, la referencia de éste es el cuerpo masculino, no el femenino⁵⁵. De nuevo, hemos de insistir

en que el filósofo nunca ha dicho esto explícitamente. La sospecha interpretativa es legítima, pero no ha de preceder a la comprensión de lo que los textos dicen. Como hemos visto, Beauvoir recogió y prolongó sus investigaciones describiendo la experiencia vivida teniendo en cuenta la diferencia de género. La fenomenología es una tarea inacabada que invita a su continuación no sólo por esta vía, sino por todas aquéllas que juzguemos importantes para el desarrollo de la humanidad.

Lo cierto es que la fenomenología merleau-pontiana nos permite a las mujeres reflexionar sobre nuestras experiencias vividas, a favor o en contra de las imágenes corporales a las que nos someten. Es verdad que casi todos los ejemplos que el filósofo pone en Fenomenología de la percepción sobre la sexualidad son masculinos y heterosexuales, a excepción del caso de la muchacha a la que se le ha prohibido ver a su amante y reacciona perdiendo la voz y el apetito. Con ella, muestra que determinadas disfunciones no son voluntarias, ni fisiológicas, puesto que la mujer recobra el habla cuando la prohibición desaparece. La realidad es que hasta las prohibiciones se encarnan como rupturas traumáticas de la coexistencia y que las mujeres **introyectan** el silencio en sus cuerpos; éste se traduce en la pérdida de la memoria de la identidad corporal⁵⁶, que posibilita cierta libertad de comportamiento. Años después, en *Lo visible y lo invisible*, concretamente, en el capítulo “El Entrelazamiento-El quiasmo”, Merleau-Ponty supera cualquier residuo dualista. En las notas de trabajo con las que finaliza esta obra abundan las imágenes femeninas⁵⁷.

55 Cfr. ALLEN, J.: “Through the Wild Region: An Essay in Phenomenological Feminism”, *Review of Existential Psychology and Psychiatry* 18, nº 1, 2 y 3 (1982-3), p. 245.

56 Cfr. MERLEAU-PONTY, M.: *Phénoménologie de la Perception*, pp. 188-189.

57 Un trabajo que aprovecha dichos ejemplos es el de HOLLAND, N.J.: “In a different ch(i)asm. A Feminist Rereading of Merleau-Ponty on Sexuality”, en HASS, L.: OLKOWSKI, D.: (eds.) *Rereading Merleau-Ponty*. New York, Humanity Books, 2000, p. 325.

Sin embargo, Merleau-Ponty sólo aspiraba a marcar positivamente el cuerpo vivido como tal, a comprender la esquematicidad corporal como base de la intercorporeidad y estructura general compartida, por la cual la génesis de cada cuerpo es co-generación de otros en el seno de la carne. Esta relación intrínseca entre los cuerpos reclama un desarrollo de las relaciones con los demás que nos aproxima a la ética. De ahí que la fenomenología merleau-pontiana del cuerpo ofrezca interesantes recursos para comprender la dimensión corporal del cuidado y también para investigar los aspectos corporales de la moralidad.

El cuerpo como ser sexuado

El hecho de que Merleau-Ponty dedique a la sexualidad el capítulo de su Fenomenología de la percepción, “El cuerpo como ser sexuado”, revela, por otra parte, su rechazo del dualismo alma-cuerpo que olvida la diferencia sexual y, en general, toda diferencia, al presuponer que el sujeto es neutro y universal. Para Merleau-Ponty, el cuerpo es sexuado, pero no es eso exclusivamente. Si, como estamos viendo, en su obra, el cuerpo pierde su carácter puramente físico dado y pasa a ser considerado como campo de posibles acciones, de manera análoga, la sexualidad no sólo se enraíza en lo biológico, sino también en las motivaciones, en las actitudes y en los deseos compartidos. De ahí que, en este capítulo, Merleau-Ponty interprete a Freud sustituyendo sus determinismos por la intencionalidad. Entiende la sexualidad como una relación intencional entre un sujeto corporal y una situación concreta, como una forma de intersubjetividad, un medium para realizar los proyectos existenciales. Sus diferentes expresiones son posibilidades inherentes a la existencia corporal y ninguna tiene prioridad.

Desde la corporalidad, entendida como poder universal de incorporación, siguiendo a M. Klein⁵⁸, Merleau-Ponty interpreta el freudismo corrigiendo su determinismo sexual, entendiendo que la libido freudiana no es una entelequia en la que hubieran cristalizado todas las fases del desarrollo, sino que depende de la experiencia del sujeto.

Se adhiere a las concepciones de M. Mead sobre la masculinidad y la feminidad. Con posterioridad, volverá a insistir en el valor de su generalización del psicoanálisis, que, aun reconociendo con Freud que masculinidad y feminidad dependen de las relaciones interpersonales, rechaza su convicción de que toda sexualidad sea masculina, que la situación edipiana sea el eje central de la civilización, y que la sexualidad femenina se reduzca a una simple variante suya: “Para M. Mead: la situación edipiana descrita por Freud no es más que una solución particular de un problema que parece universal”⁵⁹, pero que no lo es; el auténtico problema al que se enfrentan todas las culturas es el de las relaciones entre padres e hijos, entre sociedad y naturaleza y entre el yo y el otro.

Merleau-Ponty acepta, asimismo, la diversidad de la tipología de las relaciones del niño con la madre definida por Mead y las diferentes posibilidades culturales de la relación masculinidad-feminidad que se siguen de ellas, pero que también son efectos de las últimas, porque los niños se convierten en adultos y tienden a reproducir la misma estructura de la relación entre masculinidad y feminidad: “Ninguna de las categorías se encuentra realizada en estado puro. Pero sentimos que la relación

58 Sobre las contribuciones del psicoanálisis de esta autora al feminismo, véase SCHEMANS, N.: “Feminismo y psicoanálisis: A partir de Melanie Klein”, en FRICKER, M., y HORNSBY, J.: (dirs) Feminismo y filosofía. Barcelona, Idea Books, 2011, pp.81-101.

59 MERLEAU-PONTY, M., Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de Cours 1949-1952, p. 489.

masculinidad-feminidad es solidaria de toda una técnica de relaciones de la madre con el hijo y de las relaciones del hombre con la naturaleza”⁶⁰. Así es como el filósofo se opone al dualismo masculinidad-feminidad conviniendo con la antropóloga en que los caracteres femeninos y masculinos difieren según las configuraciones de cada cultura y las relaciones mantenidas con la naturaleza. Además, las conformaciones culturales no se adquieren de una vez para siempre, sino que son *Stiftungen* o “institucionalizaciones” que permiten la intervención del sujeto en los sentidos **sedimentandos**. Esta capacidad de reactivación individual de lo que se ha conservado entra en contradicción con el pansexualismo derivado de Freud, porque la sexualidad no es ni el centro de la existencia, ni un estrato de ella que pueda obviarse, sino otra de sus dimensiones en devenir. Por su parte, el sexo no es una causa única y total, sino una dimensión ineludible, fuera de la cual nada humano puede permanecer, “porque no hay nada humano completamente incorporal”⁶¹. La sexualidad es tan fundamental para la existencia porque es una de las manifestaciones del cuerpo vivido, una prolongación de su intencionalidad operante (*Fungierende*) que, a su vez, revierte sobre dicha intencionalidad y permite pensarla como deseo de aquello hacia lo que tiende. La experiencia del deseo nos hace tomar conciencia de nosotras mismas como subjetividades autónomas y, a la vez, como seres dependientes⁶².

El diálogo en la coexistencia comienza ya en la percepción del otro y de la otra como cuerpos vividos desde el mío, que caracteriza a la percepción erótica; no consiste en una simple cogitatio hacia un cogitatum, ya que parte del cuerpo, apunta a otro y tiene lugar en el mundo,

60 *Ib.*, p. 492.

61 MERLEAU-PONTY, M. : *Résumés de Cours 1952-1960*, p. 178.

62 Cfr. MERLEAU-PONTY. : *Phénoménologie de la perception*, p. 195.

no en la conciencia. Si añadimos que el cuerpo vivido no es el mero cuerpo biológico, sino el que siente, es capaz de enfatizar (*Einfühlen*) y desea, podemos concluir, sin incurrir en determinismos, que “la estructura estesiológica del cuerpo humano es una estructura libidinal, la percepción un modo de deseo, una relación de ser y no de conocer”⁶³.

Merleau-Ponty identifica el cuerpo libidinal con el deseo, entendido éste como intencionalidad operante, como apertura direccional de la carne del cuerpo a la del mundo. Las estructuras vitales que habitamos están investidas de esa libido que permite experimentar el afuera y encontrarse con un extraño que deviene familiar. Como dice R. Barbaras, Merleau-Ponty no concibe la diferencia sexual como una determinación intrínseca; tampoco como una donación del otro cuerpo como sexualmente diferente, sino como la inscripción de ambos en un mundo, como un proceso que tiene lugar en el seno de una relación; por ello, en su opinión, no habría mujeres y hombres, sino un solo eje del Deseo en cuyo seno estos dos polos se constituyen⁶⁴. El Deseo sería el campo de la existencia desde el que se destacan otras dimensiones.

El enfermo Schneider, estudiado por K. Goldstein, no es capaz de esa experiencia, según Merleau-Ponty⁶⁵. No tiene ningún defecto orgánico, sino un déficit que afecta a su cuerpo vivido, una desintegración de la globalidad, que es la existencia. Una de las estructuras de ésta es la erótica. Scheneider carece de esa integración funcional y vital que es la esquematicidad corporal y en la que la

63 MERLEAU-PONTY, M. : *La Nature*, p. 272.

64 Cfr. BARBARAS, R.: *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble, J. Millon, 1991, p. 311. En una de sus últimas obras, el autor se ocupa del deseo, no como una categoría psicológica, ni como una afecto, sino como clave de la vida para una nueva ontología fenomenológica (Véase, BARBARAS, R. : *Introduction à une Phénoménologie de la vie*. Paris, Vrin, 2008, pp. 255-367).

65 *Ib.*, p. 182.

sexualidad no es ni una simple función, ni un instinto, sino una intencionalidad motora, “el poder general del sujeto psicofísico de adherirse a medios diferentes, de atenerse a diferentes experiencias, de adquirir estructuras de conducta”⁶⁶. La sexualidad está conectada con la vida total del sujeto, pero no como un mero epifenómeno de ella. Es una de las expresiones existenciales de la intencionalidad hacia el otro, pero no es algo privado, sino una dimensión de la co-existencia intercorporal, una atmósfera⁶⁷ presente en nuestra vida que proporciona un carácter erótico a todo lo que somos y hacemos. Pone de manifiesto la anonimidad que anida en la sensibilidad experimentada universalmente en la encarnación, en la indistinción entre conciencia y corporalidad. Pero la sexualidad no se limita a ser una modalidad de la intencionalidad, sino que, a su vez, es modalizada y recreada por nuestra vida intencional, hasta el punto de que “si la existencia se difunde en la sexualidad, recíprocamente ésta se difunde en la existencia”⁶⁸. En suma, “hay ósmosis entre sexualidad y existencia, es decir, que si la existencia irradia sobre la sexualidad, recíprocamente, la sexualidad lo hace en la existencia, de manera que es imposible asignar por una decisión o acción dada, la parte de motivación sexual y la de las otras motivaciones, es imposible caracterizar una decisión o acto como ‘sexual’ o ‘no sexual’”⁶⁹. Esta imposibilidad obedece a la indeterminación esencial de nuestra existencia.

El cientificismo desconoce esta condición existencial de la sexualidad, como ignora las constantes de la conducta y las actitudes que van más allá del comportamiento propiamente sexual y reflejan las diferencias entre los

géneros. En cambio, en la vida cotidiana, las tenemos en cuenta. Merleau-Ponty considera que es poco probable que se constituyan en la experiencia de cada uno por aproximaciones inductivas o generalizaciones imprudentes; más bien, cree que “se revelan en una expresión facial, en un gesto. El descubrimiento de correlaciones causales -por ejemplo, las influencias endocrinas que determinan el conjunto de las características sexuales- no sólo tiene como efecto ‘cumplir’ la noción común; también puede conducirnos a modificar nuestra idea del ser macho y hembra para integrar en ella ciertas actitudes parciales que se le habían escapado al conocimiento común”⁷⁰. Incluso la comprensión de entidades biológicas exige superar el mecanicismo en busca de significaciones. No sólo las diferencias entre los géneros son irreducibles a las sexuales, sino que hasta la comprensión de lo biológico requiere la superación del mecanicismo y del determinismo para sacar a la luz la relación de los hechos con sus significaciones, descubriendo una actitud general hacia las cosas que les confiere sentido. Carece de él, tanto la reducción de la sexualidad a la genitalidad, como su relegación al ámbito de la conciencia pura, puesto que se manifiesta en todo el sujeto corporal (en sus gestos, sus movimientos, su voz, sus aspectos visuales, motores, táctiles, etc.). Solo si las ciencias abandonan el mecanicismo explicativo, coadyuvarán a la comprensión del significado sexual porque éste surge del diálogo entre la propia existencia corporal y las otras subjetividades encarnadas.

66 Ib., p. 185.

67 Ib., p. 196.

68 Ib., p. 197.

69 Ib., p. 127.

70 MERLEAU-PONTY, M. : [1942]. *La Structure du Comportement*. Paris, PUF « Quadrigue », 2002², p. 171

La institución: interrelación de lo personal y lo público

En el curso que Merleau-Ponty impartió en el Collège de France en 1954-1955 sobre la institución, define a ésta por la dialéctica entre universalismo y particularismo y como una relación entre la persona, la historia pública y la institución anónima, “pero la persona misma (debe ser) comprendida como institución, no como conciencia de...”⁷¹. Esta interrelación entre lo personal y lo público que define a la institución, pone de manifiesto que, para nuestro filósofo, no hay causalidad entre los términos, ni determinismo absoluto del individuo, sino ecos particulares de los sistemas simbólicos comunes. Como ejemplo de ello, entre las notas de este curso, encontramos una que hace referencia a la concepción beauvoiriana de la mujer como una institución social y no sólo biológica. Merleau-Ponty añade que entre lo social-objetivo y la institución biológica habría conciencia de una situación⁷² que no nos determina desde fuera, sino que nos acompaña constantemente. En la convicción de Beauvoir de que la mujer es una parte de la dinámica de la sociedad que, es fundamentalmente masculina, Merleau-Ponty descubre el prejuicio sartreano ante la mujer como conciencia o sujeto puro en una situación que no es la suya, cuando, en realidad, “la mujer no puede luchar contra la opresión sin reivindicarse a sí misma en su diferencia”⁷³. De ello podemos deducir que la fenomenología merleau-pontiana permite comprender la diferencia sexual sin objetivarla ni esencializarla; resguardando sus diferencias.

71 MERLEAU-PONTY, M.: L'institution. La Passivité. Notes de cours au Collège de France 1954-1955. Paris, Belin, 2003, p. 47.

72 Ib.

73 Ib., p. 48.

Es cierto que no problematiza ni las diferencias ni las analogías entre la sexualidad femenina y la masculina, pero comprende filosóficamente que la sexualidad forma parte, tanto de las esferas pasivas como de las activas de nuestra vida de individuos en sociedad. De ningún modo niega las diferencias sexuales, sino que, en todo caso, pone entre paréntesis la determinación dualista por las que se rige el establecimiento de las mismas. De esta manera, deja abierta la posibilidad de pensar las diferencias sin oponerlas y sin abocar a la indiferencia ante las mismas. Esto es así porque Merleau-Ponty no sólo entiende, como acabamos de ver, las diferencias genéricas contextualizadas en las relaciones interhumanas, sino que, también a la inversa, concibe las relaciones intersubjetivas por analogía con las intersexuales, es decir, como papeles complementarios que no existen cada uno por separado: masculinidad implica femineidad y a la inversa.

Esta reversibilidad relacional es la que le separa de las explicaciones deterministas y le lleva a considerar, por ejemplo, que el pensamiento de Lévi-Strauss, que basa las relaciones sociales en el intercambio de mujeres, es una construcción artificial desde el punto de vista de un hipotético “kosmotheoros”. Merleau-Ponty critica esta postura en una nota de sus cursos por considerarla, además, androcéntrica, debida a su injustificada absolutización de una situación concreta: “Postulado de interpretación por intercambio [implica] masculinísimo. Lo que el psicoanálisis tendría que decir (contra Freud) de este masculinísimo. Quizás es adecuado para las sociedades existentes, no para sociedades posibles. ‘Mujeres’, ‘hombres’ [implica] a priori del esquema de Lévi-Strauss, -que el psicoanálisis contesta (postulado de naturaleza)”⁷⁴.

74 MERLEAU-PONTY, M.: L'institution. La Passivité. Notes de cours au Collège de France 1954-1955, p. 117 (nota al pie).

En esta nota Merleau-Ponty sospecha que este intercambio no es una verdadera interacción, ya que presupone que las mujeres sólo son intermediarias entre hombre y hombre, mercancías en su mercado, no verdaderos sujetos coexistentes con ellos. Dicho intercambio cuyo centro es “masculinista”⁷⁵ no es generalizable a todas las sociedades. Para pensar lo social, se necesita una noción más universal de interacción entre sujetos: la coexistencia en la que se funda la intercomprensión. Esta última va más allá de las relaciones sujeto-objeto o dominante-dominado.

Asegurar que la sociedad se basa en el intercambio de mujeres es generalizar de manera imprudente las relaciones sexuales y tomar como paradigma de las mismas el de la dialéctica del amo y del esclavo. En contra de la misma, Merleau-Ponty aborda la sexualidad como una dialéctica concreta e inacabada, como tensión de una existencia hacia otra que la niega y sin la cual no se sostiene, una dialéctica que sólo arroja síntesis de transición, porque cada uno de los elementos no es anulado por el otro, siendo fundamental la transitividad, la matriz de la que nace el universo vertical o carnal.

Beauvoir utiliza las pruebas de la tesis de Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, para demostrar que las relaciones asimétricas entre los sexos caracterizan todas las sociedades humanas. El papel de la mujer es el de abastecedora, pero no creadora; está confinada en la inmanencia, mientras que el hombre encarna la trascendencia. “La devaluación de la mujer representa una etapa necesaria en la historia de la humanidad: porque no saca su prestigio de su valor positivo, sino de la debilidad del hombre”⁷⁶. El hombre quiere poseerla, porque es otra que él. Paga por ella como “signo de la alteridad, que es la consecuencia de determinada posición en una

estructura y no de un carácter innato”⁷⁷. Lévi-Strauss le ayuda a descubrir que la mujer no es, por esencia, el Otro, sino lo otro del varón que la sociedad patriarcal necesita para reproducir su dominio.

Merleau-Ponty va más allá y piensa otras posibilidades de coexistencia. De la misma manera que la sociedad no se reduce al comercio de las mujeres realizado por los hombres, la masculinidad no constituye ante sí la feminidad, sino que ambas se van formando en la praxis de seres humanos situados e interrelacionados, por analogía con el sujeto, que se constituye desapropiándose de sí y apropiándose de lo otro hasta producir una intersección en la que lo masculino implica lo femenino y a la inversa. De aquí se sigue que las identidades sexuales no son constantes en la multitud de comportamientos, sino que se desarrollan y cambian con el tiempo. Masculinidad y feminidad son variaciones de nuestra manera básica corporal de relacionarnos con el mundo, estilizaciones que expresan un sentido de la vida encarnada, potencias expresivas del cuerpo vivido, formas de habitar el mundo y darle significado desde el presente y la singularidad reactivando o no lo adquirido.

Estilos de apertura al mundo. Más allá de los estereotipos

El término “estilo”, en Merleau-Ponty, es similar al husserliano⁷⁸. Lo emplea para comprender las diferencias y las identidades, incluidas las sexuales, no como determinaciones biológicas; tampoco como construcciones culturales, sino como expresividades del cuerpo vivido en su relación con el

75 Ib.,

76 BEAUVOIR, de S.: *Le deuxième sexe I*, p. 128.

77 Ib., p. 129. Nota.

78 Merleau-Ponty atribuye a Husserl la introducción del término “estilo” como traducción de nuestra relación original con el mundo (Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *La prose du monde*. Paris, Gallimard, 1969, p. 79).

mundo. Vivenciada así, nuestra existencia queda marcada por estilos femeninos y masculinos. Ambos son una mezcla de actividad y pasividad. No se puede aventurar que el masculino sea un estilo eminentemente activo, mientras que el femenino sea pasividad, ni tampoco comprender la actividad como espontaneidad pura contraria a la receptividad y a la afectividad, porque todo estilo implica algo que se hereda deformándolo coherentemente.

La diferencia sexual forma parte de cada estilo, pero no marca una ruptura radical; en esto, Merleau-Ponty y Beauvoir estarían de acuerdo y discreparían con respecto a Lévinas, que considera que la alteridad se cumple en el misterio de lo femenino, en lo Otro opuesto a la mismidad de lo masculino, a la conciencia. Beauvoir echa en falta, en Lévinas, la reciprocidad; ve en su posición un indicio de esos dualismos inconscientes que jerarquizan el punto de vista masculino: “Cuando escribe que la mujer es misterio, sobreentiende que es misterio para el hombre. Aunque esta descripción que se pretende objetiva es de hecho una afirmación del privilegio masculino”⁷⁹, distanciado de la reciprocidad de la que goza la intersubjetividad fenomenológica, del reconocimiento de hombres y mujeres como sujetos interrelacionados.

Esto no significa que Beauvoir y Merleau-Ponty conciban la identidad sexual como una cuestión de elección voluntaria. Dicha identidad se forma y experimenta en nuestros posicionamientos, en nuestros hábitos inscritos en el cuerpo, pero susceptibles de ser reescritos, porque vivimos nuestro cuerpo como una constante que posibilita una infinita variabilidad de respuestas a sus diferentes situaciones. En otras palabras, el ser humano de carne y hueso no está dado, sino que se hace, es una idea histórica y no una especie natural. Se forma sobre unas bases

naturales, aunque siempre trascendiéndolas. Por lo que respecta a la mujer, las determinaciones sociales han convertido sus diferencias en discriminaciones quedando subordinadas a las diferencias que marcan positivamente al hombre.

Merleau-Ponty comprende, sin embargo, ya en 1954 que la lucha de la mujer por la igualdad no tiene como objeto la identificación con el hombre, sino la eliminación de la jerarquía establecida que la sitúa en la frontera de la humanidad; por tanto, “no se trata de abolir las diferencias, sino de ver que no van al corazón o a la inteligencia y que, deducción hecha de los talentos y vicios que deben a su condición marginal, las mujeres pueden ser seres humanos”⁸⁰. Aunque son diferentes y no viven la misma vida, mujeres y hombres han de dejar de verse como grupos opuestos y afianzar sus relaciones. En la línea del feminismo marxista, Merleau-Ponty propone, en este artículo, que las mujeres se unan entre sí y con los hombres que viven también oprimidos, sin verse abocadas a imitarlos negando así sus propios rasgos. Como hemos visto, éstos se manifiestan en estilos de ser en el mundo. Es lógico, por tanto, que Merleau-Ponty sospeche de los estereotipos sexuales de masculinidad y feminidad y los considere prejuicios que dificultan la investigación de los cometidos que hombres y mujeres pueden realizar en común.

En su cátedra de psicología en la Sorbona puso en entredicho, por ejemplo, la fragilidad atribuida a la naturaleza femenina. La consideraba una mera representación cultural, una falacia⁸¹. Un investigador debe desprenderse de ella y reintegrar a los seres humanos a

80 MERLEAU-PONTY, M.: “Les femmes sont-elles homes?”, L'Express 76, 6-11-1954.

81 Cfr. MERLEAU-PONTY, M.: Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de Cours 1949-1952, p. 470.

79 BEAUVOIR, de S.: Le deuxième sexe, vol. I., p. 18. Nota.

sus relaciones sociales, históricas y educativas. Así pues, lo que determina las diferencias de las mujeres con respecto a los hombres no es esa supuesta “naturaleza”, sino la socialización recibida. Ésta no sólo afecta a los cambios físicos del individuo, sino a la comprensión de los comportamientos a través de los cuales se experimentan. Esto significa que lo que determina la conducta individual es la interrelación entre el nivel fisiológico, el psíquico y el social. Merleau-Ponty se niega a identificar, por ejemplo, el advenimiento de la menstruación con la pubertad⁸². Desde su perspectiva, la primera sólo se convierte en un elemento de la segunda cuando es aceptada por la joven cuyas conductas, a su vez, han madurado en el contexto social; entonces, adquiere sentido. La menstruación no es un mecanismo automático que introduzca a la niña en la pubertad; primero, ha de integrarla en su ser, y esto no se logra acumulando conocimientos sobre su proceso. El desarrollo de la adolescente no se cifra en una serie de fenómenos cognitivos o intelectuales superpuestos a los fenómenos de orden corporal; sólo se cumple cuando las transformaciones fisiológicas y las funciones nuevas han sido integradas en el conjunto de su vida: “Existe, pues, una relación singular entre el cuerpo y el sujeto total. El cuerpo debe ser considerado como un espejo, como expresión de la historia psicológica. El desarrollo anónimo del cuerpo no es nada mientras no esté integrado en su historia psicológica”⁸³. Ni el desarrollo corporal se explica por el psíquico aislado, ni éste se sigue únicamente de aquél. El individuo no tiene ni una causa mecánico-corporal ni un fin determinado por la conciencia; más bien, realiza una reprise de las posibilidades brindadas en su campo corporal, recortándose desde él para establecer así

relaciones y darles significado⁸⁴. Por eso el desarrollo no es ni un destino ni una libertad absoluta.

La interacción entre ambos le resulta útil al fenomenólogo para explicar, asimismo, el embarazo analizando los sentimientos de la mujer que se halla en cinta. Ésta se siente alienada de su propio cuerpo debido a los cambios corporales que experimenta y a que éstos tienen que irse acomodando a otro modo de habitar el mundo, que pronto compartirá con el bebé. Vive su embarazo participando en un proceso anónimo y ambivalente, porque no es el mero resultado de una decisión suya, “su embarazo no es un acto como otros que se cumplen con su cuerpo: es más bien un proceso anónimo que toma forma a través de ella y del que ella es sólo la sede”⁸⁵. Por eso es por lo que la futura madre experimenta que su cuerpo ya no le pertenece y, a la vez, que el niño que lleva en sí es una prolongación de su propio cuerpo; le invade una sensación de vida ampliada, de reversibilidad de la carne, en tanto claustro materno, sujeto-objeto previo a las diferenciaciones, materia interiormente trabajada: “Durante todo su embarazo, la mujer vive un gran misterio que no es ni del orden de la materia ni del orden del espíritu, sino más bien del orden de la vida”⁸⁶, entendida ésta como auto-engendramiento e integración de los diferentes órdenes (psíquico, vital y humano) que hacen de la ella un fenómeno global.

El filósofo no sólo pone en práctica, una vez más, su tesis holística de La estructura del comportamiento, sino que hace suyos los planteamientos de La psicología de las mujeres de H. Deutsch. Desde la óptica merleau-pontiana,

84 *Ib.*, p. 506.

85 *Ib.*, p. 101.

86 *Ibidem*. Precisamente esto mismo es lo que Merleau-Ponty valoraba más de la fenomenología: “no es ni un materialismo ni una filosofía del espíritu” (MERLEAU-PONTY, M.: *Signes*. Paris, Gallimard, 1960, p. 208).

82 Cfr. MERLEAU-PONTY, M.: *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de Cours 1949-1952*, p. 504.

83 *Ib.*, p. 505.

estas experiencias vividas en el embarazo reproducen la “buena” ambigüedad con la que experimentamos todas las relaciones humanas. La complejidad del sentido de las mismas incluye sentimientos negativos y positivos: la madre posee al niño y es poseída por él. Naturalmente, la situación diversa de cada mujer determina la configuración de sus experiencias. Merleau-Ponty constata también la ambigüedad de la actitud del padre en relación con sus hijos⁸⁷. De todo ello concluye que el denominado “instinto maternal” no sólo es bastante débil, sino que, además, la identificación de cualquiera de los progenitores con su hijo o hija es construida, pero no arbitraria: “Es una realización humana creada por la vida común”⁸⁸. De aquí se sigue el rechazo merleau-pontiano del complejo de Edipo del niño y del de castración de la niña, por no considerarlos determinantes de las diferencias de género. Ya hemos visto que éstas no se construyen como deficiencias respecto a un ideal, sino como estilos. Desde ellos, es posible desarrollar una fenomenología de la existencia femenina encarnada que no sea puramente una negación de la masculina. En nuestra opinión, I. M. Young ha sido pionera en ello.

Como Merleau-Ponty y Beauvoir, parte de la constatación de que es la situación particular de la mujer la que le priva de subjetividad y trascendencia⁸⁹. Esto se pone de relieve en sus comportamientos corporales: la mujer se queda en la inmanencia incluso cuando se mueve⁹⁰; vive su cuerpo como si fuera una cosa, manteniéndose a distancia de cualquier compromiso con las posibilidades que le ofrece el mundo. La razón

es que su estilo, su intencionalidad motora se define por la timidez, la postura estática y la inseguridad⁹¹. La contrapartida temporal de esta situación apenas es analizada por Young⁹². Sólo cuando, en continuidad con Merleau-Ponty, se detiene en el descentramiento del sujeto que se produce en la mujer embarazada, en su experiencia vivida del cuerpo como propio y ajeno, añade que esto se produce en una única temporalidad como si fuera la que marcara la experiencia de la individualidad.

Según la filósofa, la experiencia de la mujer embarazada es el paradigma de la realidad corporal subjetiva-objetiva, idéntica y diferente al mismo tiempo, porque es la vivencia de la dehiscencia del cuerpo⁹³, la experiencia de otra vida y la anticipación y preparación para ella. Las resonancias de la Chair merleau-pontiana y de sus propiedades son evidentes.

Young ha encontrado en la fenomenología corporal merleau-pontiana un buen correctivo para el nuevo dualismo entre el sexo y el género, que se ha impuesto haciendo abstracción del cuerpo vivido. Desde el horizonte merleau-pontiano, la autora pretende teorizar la subjetividad sexual evitando caer tanto en el reduccionismo biológico como en el esencialismo del género⁹⁴. Compartimos esta intención,

87 MERLEAU-PONTY, M.: Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de Cours 1949-1952, p. 106.

88 Ib., p. 107.

89 Cfr. YOUNG, I.M.: “Throwing like a Girl. A Phenomenology of Feminine Body comportment, Motility and Spatiality”, ALLEN, J., YOUNG, I.M.: The thinking Musa. Indiana University Press, 1989, p. 55.

90 Ib., p. 59.

91 Ib. Mientras que la intencionalidad corporal es expresada por Merleau-Ponty como un “yo puedo”, como la proyección virtual del cuerpo y el cumplimiento mundano de sus objetivos, la intencionalidad corporal femenina está, según Young, inhibida, es decir, se orienta por un fin proyectado desde su “yo puedo” y, simultáneamente, un “yo no soy capaz” auto-impuesto niega su dirección hacia él; por eso, generalmente, su motricidad es inefectiva y no consigue cumplir sus objetivos. (Cfr. Ib., p. 148).

92 En 2004, ha estudiado el fenómeno de la vejez en relación con el cuidado y la privacidad. “A Room of One’s Own: Old Age, Extended Care, and Privacy”, en Privacies: Philosophical Evaluations. ROESSLER, B.: (dir.) Standford, S. University Press, 2004.

93 Cfr. YOUNG, I.: Throwing like a girl and Other Essays in feminist Philosophy and social Theory. Bloomington, Indiana University Press, 1990, p. 161.

94 Cfr. YOUNG, I. M.: “Lived Body vs Gender: Reflections on social structure

porque pensamos que la fenomenología que hemos de continuar aplicando a los problemas que nos conciernen, no ha de perder de vista las desigualdades en razón del género, ni la reeducación crítica de éste. Asimismo, la fenomenología permite al feminismo pensar el cuerpo vivido, que no es sólo sexualidad vivida, sino el nudo ontológico del ser con el mundo. La corporeidad nos pone en relación con el mundo y se expresa en nuestras conductas, pero al mismo tiempo ella es modulada por patrones culturales e identidades sociales. Por otro lado, el estilo corporal es esa forma singular de apropiación del mundo y, por tanto, es algo más que género. Estilizamos conservando en las apropiaciones individuales algo que ha quedado sedimentado. El estilo caracteriza al individuo y lo une a otros afines. Con él, desaparece la dicotomía esencia-individuo borrando toda jerarquía⁹⁵.

A pesar de su apropiación selectiva de las ideas de este filósofo, Young no ha reparado en estas posibilidades. Se ha enfrentado a la propuesta de Moi⁹⁶ de abandonar completamente el concepto de “género”, en provecho del de cuerpo vivido derivado de la fenomenología existencial, para tematizar la subjetividad sexual sin caer ni en reduccionismo biológico, ni en el esencialismo de género. Young considera que las estructuras de género no se reducen al cuerpo vivido. Se viven a través del cuerpo, como respuestas experienciales, pero no como un conjunto de atributos comunes a los individuos. Piensa que la teoría del cuerpo vivido de Merleau-Ponty será fructífera si conecta más explícitamente con las estructuras de género que limitan las elecciones, fundamentalmente con la estructura social

de la división del trabajo, y con la normativa heterosexual⁹⁷. Afirma que la fenomenología existencial no lo hace; es una continuación del humanismo de la filosofía moderna que trata al sujeto como neutro y universaliza la experiencia masculina⁹⁸.

Aun reconociendo el interés de las aportaciones de Young, consideramos que el estilo por ella descrito no es el del cuerpo vivido o fenoménico del que habla Merleau-Ponty, sino el de un cuerpo objetivado que vive su corporalidad tal y como se le impone y que, en el caso del cuerpo femenino, se está enfrentando a la amenaza constante de invasión de su espacio corporal y de su tiempo. Sus descripciones de las particularidades de la orientación corporal femenina son interesantes ejercicios de psicología o sociología fenomenológica, pero no pueden generalizarse a todas las mujeres. En cambio, Merleau-Ponty no hace apenas análisis empíricos, sino fenomenológicos; aquéllos son necesarios, pero no suficientes. No analiza apenas las deformaciones coherentes de la realidad que realizan los hombres y las mujeres concretos, ni las formas sociales y culturales por las que construimos nuestros hábitos corporales, pero ha sabido mostrar que éstos no son cualidades secundarias, sino constituyentes del estilo: un juego de prácticas significativas inscritas en los cuerpos y en la jerarquía de géneros que nos es impuesta.

En lugar de subrayar las carencias de Merleau-Ponty, Young podría haber empleado su herencia para someter a crítica sus propias descripciones fenomenológicas; por ejemplo, para poner en cuestión su concepción

and subjectivity”, en PROUDFOOT, M.: (ed.) *The Philosophy of the Body*. Oxford, Blackwell Publishing, 2003, pp. 94-130, p. 94.

95 “No hay jerarquía de órdenes o capas o planos (siempre fundada en la distinción entre individuo-esencia”. (MERLEAU-PONTY, M.: *Le Visible et l’Invisible*, p. 324).

96 Cfr. MOI, T.: “What is a Woman”, in *What is a Woman and Other Essays*. Oxford, O. University Press, 2001.

97 Cfr. YOUNG, I. M.: “Lived Body vs. Gender. Reflections on Social Structure and Subjectivity” [2002], *On Female Body Experience. ‘Throwing like a Girl’ and other Essays*. Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 12-26, p. 26.

98 Cfr. YOUNG, I.M.: *Throwing like a Girl and other essays in feminist Philosophy*, pp. 14-15.

generalmente negativa de la orientación corporal femenina. Desde nuestra perspectiva, se basa en una noción cuantitativa de la espacialidad y de la motricidad; toma como paradigma de esta última al atletismo, una actividad poco habitual que, además, delata que Young está considerando la experiencia corporal masculina como patrón de la existencia. En cambio, Merleau-Ponty adoptaba como modelo la corporeidad habitual que estructura la existencia corporal sin encorsetarla, puesto que la adquirimos y modelamos mediante el aprendizaje, la aculturación e incluso la transformación de las prácticas. Demostraba así que el cuerpo define un espacio topológico, distinto del geográfico, un tiempo subjetivo e incluso un cierto “saber” que se plasma en los hábitos originando un significado encarnado en la biografía de los individuos que siempre permanece abierta a su modificación.

También Butler emplea ocasionalmente conceptos y terminología merleau-pontiana con objeto de evitar el error de pensar el cuerpo como algo puramente natural o como medio pasivo de las inscripciones culturales. Interpreta correctamente que, para Merleau-Ponty, el cuerpo es un lugar de apropiación y un mecanismo de transformación. A pesar de ello, afirma que, en su filosofía, prevalece la sexualidad masculina, la cual se caracteriza por una mirada des-corporalizada que define su objeto como un simple cuerpo⁹⁹. Hasta declara que, para Merleau-Ponty, el sujeto normal vidente es el hombre y el cuerpo visto es el de la mujer¹⁰⁰, que éste denota una esencia mientras que los cuerpos en general denotan existencia. De ahí deduce que la existencia no pertenece a la mujer y que los cuerpos

son masculinos¹⁰¹. Sin embargo, de la lectura de Merleau-Ponty no se sigue esto; para él, todo cuerpo propio es existencia, y ésta es la que hace manifiesta, encubre o recubre cualquier situación concreta. Finalmente, toda existencia se produce en coexistencia, toda subjetividad se gesta en la intersubjetividad y toda corporalidad en la intercorporalidad.

Las apreciaciones de Butler están determinadas por el análisis foucaultiano del cuerpo que le permite desvincular el género de cualquier determinación natural. Desde estas coordenadas, no es capaz de superar ni la alienación de nuestro ser humano de la naturaleza ni el punto de vista androcéntrico que reduce todo a su uso cultural “humano”. Además, Butler incurre en una nueva dicotomía: la del cuerpo-género. Al desnaturalizar el cuerpo, lo desencarna; el género, por su parte, se acaba reduciendo a un mero artificio. Algo parecido ocurre con el sexo, concebido por Butler como una construcción social similar al género¹⁰². Al razonar así, la filósofa se priva de fuentes para distinguir entre normas de identidad que deben ser subvertidas y normas que pueden ser reivindicadas, ya que todas son creadas socioculturalmente y exigen que realicemos nuestra identidad de una u otra manera. Ahora bien, desde esta filosofía, ¿cómo encontraremos los patrones para configurar identidades más positivas?

La identidad no es sólo una construcción social y cultural introyectada por el individuo, sino también una realización individual desde una situación material determinada y el resultado de una interpretación. Concebir el sexo y también el género como realizaciones exclusivamente culturales reproduce la idea hermenéutica de que el sentido reside en el intérprete; sin embargo, la identidad cultural en general y la

99 Cfr. BUTLER, J.: “Sexual Ideology and Phenomenological description. A feminist critique of Merleau-Ponty’s phenomenology of Perception”, en ALLEN, J., YOUNG, I. M.: *The thinking Muse*, p. 86.

100 *Ib.*, p. 93.

101 *Ib.*, p. 94.

102 Cfr. BUTLER, J.: *Gender Trouble*. New-York, Routledge, 1990, p. 7.

identidad de género, en particular, son más bien resultados de una fusión de horizontes entre intérprete e interpretandum, y entre cultura y naturaleza.

Por otro lado, el constructivismo butleriano no aclara las diferencias entre un cuerpo artificial y otro humano ¿Se vivirían ambos como cuerpos subjetivo-objetivos? Desde nuestro punto de vista, ignorando los significados no culturales del cuerpo, estamos aprobando teóricamente cualquier manipulación tecnológica de los mismos que sirva para hacer fluido el género. Esta prepotencia y este sueño de dominación se acercan peligrosamente a la tecnocracia que sólo consiente falsas libertades encadenadas a necesidades impuestas¹⁰³.

Los géneros no son, como parece pensar Butler, simples roles que puedan permutarse, sino que están inscritos en el cuerpo y ligados a un universo del que extraen toda su fuerza. Por eso, la idea de género es útil para comprender la subjetividad y la identidad, pero también lo es el cuerpo vivido en tanto identidad que nos abre a las diferencias. Éste rompe con la tradicional oposición naturaleza-cultura que fundamenta la dicotomía sexo-género. Desde él, entendemos la subjetividad imbricada con la objetividad y a la inversa, porque la persona está condicionada por la cultura y la sociedad, así como por los objetos mundanos con los que forja sus experiencias y comportamientos sin perjuicio de que actúe y tome decisiones en relación (apropiadora o crítica) con estas determinaciones.

Frente a Butler, en la obra merleau-pontiana, hemos descubierto la necesidad de interconectar el sexo y el género. Sin embargo, este último no consiste, a nuestro

modo de ver, en una mera cobertura abstracta y artificiosa de aquél, sino que ambos están en interacción dinámica. En otras palabras, lo que hay es un quiasmo entre el cuerpo en el mundo y la identidad social que ayuda a configurar la corporalidad. De ahí que, lejos de absolutizar el sexo o el género, Merleau-Ponty nos aliente a buscar una tercera vía entre constructivismo y esencialismo. Hemos defendido en este trabajo que esa tercera vía se halla en la continuación de la filosofía merleau-pontiana del cuerpo fenoménico, el cual va más allá del determinismo biológico y del relativismo cultural, porque pertenece a una situación natural-cultural y, por ello, no es ni el resultado de determinaciones esenciales ni una creación social ex nihilo. El cuerpo no es ni estrictamente natural ni complemente construido a voluntad; es el punto de enlace necesario con el mundo ¿Cómo compaginar esta reconceptualización y reivindicación de la naturaleza corporal sin caer en el esencialismo? Por ejemplo, recuperando modos de conocimiento sensibles devaluados por el logos instrumental dominante, maneras corporales de producir conocimientos prácticos, opuestas a las formas dualistas derivadas del cartesianismo que pretenden alcanzar la libertad huyendo del cuerpo; buscando universales concretos o existenciales.

La concepción merleau-pontiana del cuerpo vivido y la centralidad de éste para la experiencia puede ayudarnos a vivir nuestro cuerpo como ser vertical o “Ser salvaje”¹⁰⁴, como motor y movimiento anclado en el suelo (Boden), que engloba todo lugar y lleva a todos los vivientes más allá de la nada. Esta reafirmación del cuerpo propio exige una autovaloración del mismo como unidad interior-exterior. La vivencia vertical del cuerpo es la base de la libertad y el origen inmanente de todas las trascendencias. Esta verticalidad permite a Merleau-Ponty tomar en cuenta la

103 Véase una reflexión más amplia sobre esto en mi artículo, “El cuerpo vivido como nudo de identidad y diferencias. Una alternativa al cuerpo objetivado”, en CHOZA, J., PINTOS, M^a L.: Antropología y ética ante los retos de la biotecnología. *Thémata. Revista de Filosofía*. Nº 33 (2004), pp. 141-148.

104 MERLEAU-PONTY, M.: *Le Visible et l'Invisible*, p. 306.

diferencia sexual sin reducirla a la objetividad del cuerpo, pero pensando la alteridad del otro a partir de su carne.

Desde sus orígenes, las filosofías feministas han tomado al cuerpo como tema, probablemente por haberlo considerado una pieza clave de la construcción socio-cultural del género. Aquí hemos insistido en la utilidad de la rehabilitación merleau-pontiana del cuerpo vivido o fenoménico como uno de los principales factores de configuración de la subjetividad y de la identidad. Él es la clave de la experiencia vivida en la existencia, que permite superar el determinismo y la normativización a la que nos abocan las tesis constructivistas y salvar la libertad del sujeto.

Aunque la concepción procesual de la identidad en Merleau-Ponty anticipa el paradigma de la performatividad del género, hemos destacado sus raíces corporales sin confundir la identidad personal con la sexual y hemos subrayado que ambas no son simples productos del discurso. La fenomenología se remonta a la experiencia pre-predicativa y a la intención significativa que no puede venir por completo al lenguaje, pero que lucha por expresarse.

La estrategia de pensar desde el cuerpo y de encarnar el lenguaje y la racionalidad tiene su raíz en Merleau-Ponty. En cambio, el postestructuralismo rechaza tanto la razón impuesta como la razón comprometida y autorizada. Aunque estemos de acuerdo con su deconstrucción de la primera, pensamos que no es aplicable a la segunda, la cual todavía está por hacer. La fenomenología puede ayudarnos a re-fundar esa racionalidad en su autocomprensión, bien entendido que ésta exige la crítica de sus usos. Esta tarea infinita requiere dejar de entender la racionalidad como el privilegio de un solo género, y afrontarla como una responsabilidad común¹⁰⁵.

Las tendencias postmodernas se han centrado en los discursos olvidando que éstos se fundan en el cuerpo, se reproducen con sus acciones y que, a su vez, el cuerpo es su producto. Por eso nos adherimos a las críticas de dichos movimientos que abandonan completamente la naturaleza a la hora de explicar el género, dejándolo al arbitrio de las producciones exclusivamente culturales de significado¹⁰⁶. En nuestra opinión, la estructura fenomenológica del cuerpo no depende sólo de lo que se ha decidido considerar significativo o del supuesto de que podamos construirlo o manipularlo a nuestro antojo. Los dualismos que le afectan y a los que toda su vida se enfrentó Merleau-Ponty, se encuentran tan enraizados que no pueden ser atribuidos únicamente a la nominación verbal.

En este sentido, nuestra tesis es que la mayor contribución de Merleau-Ponty al feminismo es su trascendencia de las dicotomías; hemos hecho referencia a la que separa al individuo de la esencia; añadamos que el fenomenólogo ha rechazado el dualismo naturaleza-cultura, pero también el que separa la razón de la sensibilidad y hasta la razón teórica de la razón práctica. El feminismo necesita articular ambos polos de una nueva manera. El concepto central de la nueva ontología anti-dualista que Merleau-Ponty nos propone en sus últimos escritos, la Chair, deja de oponerlos y pasa a entenderlos como componentes inseparables del ser humanizado. Esta ontología amplía los poderes motores del cuerpo a las fuerzas centrípetas y centrífugas de la carne, para afianzar la relación de ser del cuerpo con el mundo y abrirlo a los otros seres de carne, sin la distancia horizontal que instaura la relación cognitiva.

1976, pp. 272-273.

106 Un buen ejemplo de esas críticas, inspirado en Merleau-ponty, es BIGWOOD, C.: „Renaturalizing the Body (with the Help of Merleau-Ponty“, en WELTON, D.: (ed.) *Body and Flesh. A philosophical Reader*. Okford, Blackwell, 1998, pp. 99-111.

105 Cfr. HUSSERL, E.: *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana VI. The Hague, M. Nijhoff,