Estudios Filosóficos LIII (2004) 45 ~ 58

INTERPRETACIÓN FEMINISTA DE LA CORPORALIDAD. MERLEAU-PONTY REVISITADO

Mª Carmen López Sáenz
Departamento de Filosofía, UNED, Madrid[1]

Resumen: Partiendo de la fenomenología del cuerpo de M. Merleau-Ponty discutimos la tendencia postmoderna a convertir el cuerpo en un simple producto sociocultural y el género en un mero artificio y reivindicamos su comprensión como constancia abierta a infinitas variaciones; lo hacemos reconsiderando el cuerpo como sujeto-objeto, quiasma entre naturaleza y cultura o dialéctica entre materia trabajada interior y exteriormente. El cuerpo, entendido como Leib *y como totalidad, no se opone cartesianamente al intelecto, sino que de él, en tanto ser-en-el-mundo, brota la percepción y una razón encarnada que se va haciendo histórica e interpretativamente y se amplía hasta incorporar las voces y deseos de libertad de las mujeres. Esta razón ha sido dominada por la razón estratégica imperante, pero late todavía en el afán de universalidad y autonomía de los seres humanos. Desde ese logos sentiente y sensible, planteamos la necesidad de profundizar en las diferencias sin abandonar el compromiso por la igualdad y la libertad de los oprimidos. Tal compromiso puede basarse en las experiencias de las mujeres, pero también en una aspiración a la racionalidad como telos universal, una razón dialógica y superadora de los antagonismos y reduccionismos.*

[1] Este trabajo se realizó en el contexto del proyecto "Las aventuras de la razón: entre la unidad y la pluralidad", subvencionado por la DGICYT, PP2000-0095.

INTERPRETACIÓN FEMINISTA DE LA CORPORALIDAD

Desde la fenomenología del cuerpo vivido de M. Merleau-Ponty, discutimos la tendencia postmoderna a convertir el cuerpo en un simple producto sociocultural y el género en un mero artificio[2]. Desde esta fenomenología, reivindicamos la comprensión del cuerpo propio como constancia abierta a infinitas variaciones e influencias. Esto exige reconsiderarlo como sujeto-objeto, como quiasma entre naturaleza y cultura. Frente a la tradición dualista que ve el cuerpo como impedimento para razonar, proponemos una razón encarnada que se va haciendo histórica e interpretativamente y que se amplía hasta incorporar las voces y deseos de libertad de las mujeres.

La hiperdialéctica merleau-pontiana puede aunar el feminismo con la apuesta fenomenológica por la unidad de la razón sin anular la diversidad, sino tan sólo la discriminación en razón de las mismas. Proponemos la lucha por una racionalidad ampliada, la cual no implica la desaparición de sus distintas modalidades, sino el cese de la subordinación de algunas de ellas por el sólo hecho de que se desvían de la razón instrumental. Para ello, no basta con denunciar las opresiones ejercidas por el grupo dominante en nombre de la razón, sino que hay que reconocer que hombres y mujeres son responsables del estatuto de la racionalidad como ideal compartido.

Si la filosofía tradicional ha vinculado la autonomía individual con el autocontrol, tanto de las inclinaciones sensibles y sensuales, como de la tiranía de las pasiones, aquí proponemos hacer de la lucha apasionada por la libertad una dimensión de otra racionalidad, distinta de la establecida. Somos conscientes de que los individuos no pueden inventar autónomamente el contenido de los hábitos y costumbres que guían la deliberación y elegir y mantener la justificación de los mismos, sino que los heredan (a veces inconscientemente) y hasta los introyectan en sus maneras de pensar y de

[2] Estas tendencias se prolongan en el *cyborg*, que asocia la desaparición del cuerpo con la del género y otros sistemas culturalmente organizados de diferenciaciones. El *cyborg* es uno de los efectos del discurso foucaultiano, que reduce el cuerpo vivido a una especie de mapa (pasivo) sobre el cual deja sus marcas el texto del poder. La intención de D. Haraway es extender los análisis de Foucault al *cyborg*, como metáfora para designar un ser máquina-animal, que vive en un mundo natural-artificial y que plantea la reinvención, cuando no la supresión, de la naturaleza. Desde nuestra perspectiva, esta concepción del cuerpo nos parece excesivamente textualista, constructivista y hasta corporativista; desatiende las diferencias individuales sobredeterminando al cuerpo artificioso y reduciendo el espacio de la libertad a una liberación futurista de la naturaleza. La ambigüedad de Haraway respecto al *cyborg* y a la técnica, en general, dificulta la comprensión de las alternativas que nos ofrece. Véase HARAWAY, D., *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature.* (Trad. Cast. De M. Talens, *Ciencia, Ciborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1991). "The cyborg is text, machine, body, and metaphor –all theorized and engaged in practice in terms of communications". Cfr. HARAWAY, D., "Biopolitics of Postmodern Bodies", en PRICE, J. y SHILDRICK, M. (eds), *Feminist Theory and the Body*, Edinburgh University Press, 1999, p. 212. El *Cyborg* es la nueva metáfora de la que se sirven las prácticas culturales para incidir en el cuerpo vivido, cambiar la experiencia del mismo y sus posibilidades. Para que sus efectos no generen más dominación, sería necesario que la tecnología se concibiera como apertura y potenciación de la intercorporalidad, no como tecnologización del cuerpo vivido.

actuar. La toma de conciencia de este estado de cosas es el paso previo para la formación (*Bildung)* del *habitus* de la libertad. Ésta no sólo ha de ser un requisito formal para nuestro ser, sino también un contenido sedimentado a través de la crítica previa del poder patriarcal, así como de la apropiación reflexiva de lo que merezca la pena.

La autonomía moral de la mujer y de los otros grupos oprimidos debería fundarse en la racionalidad y en la libertad, pero éstas están constreñidas por relaciones de dominio que nos impiden darnos cuenta de que lo aparentemente dado es construido y puede cambiar. Se necesita una crítica de la ideología y de la falsa conciencia, pero también una hermenéutica de la familiaridad. Es importante desafiar el discurso filosófico consagrado, aunque otras veces convenga dejarse interrumpir por él. Absolutizar lo primero corre el riesgo de interpretar proyectando sólo nuestros prejuicios sin antes haberlos revisado contrastándolos con ese discurso. Tradición e interpretación crítica de la misma constituyen la libertad, la cual no consiste en oponerse a la sedimentación que afecta a toda experiencia y que es instituida por la actividad de los individuos, sino en imprimirle otra dirección y dotarla de significado desde nuestra situación, reapropiándonos de ésta y recreándola.

La libertad, como la historia en la que acaece, cabalga entre el relativismo y el determinismo absolutos y todo tiene un lugar en ella[3]. No hay ahí yuxtaposición de sujetos, sino intersubjetividad. Una libertad contingente y situada emerge de esta historia que arranca de la corporalidad, tal y como Merleau-Ponty la entiende, como armonía entre lo fáctico y lo deseado, la intención y la realización, como dialéctica entre la *Sedimentierung*[4] del pasado y la*Stiftung*. Así se origina la "institución" o estructura de *habitus* que se manifiesta en todo acto particular. En la institución el sentido de los acontecimientos se posa, no como un residuo, sino como invocación a una continuidad de experiencias[5]. De este modo, la institución es mediación entre lógica y contingencia a través de un acto interior del sujeto instituyente que se imprime en la praxis. Una institución será tanto más verdadera cuanto más inclusiva sea. La intervención activa de los sujetos en ella se plasma en la deformación coherente o estilo que cada ser imprime a lo sedimentado y esto es posible por el cuerpo, puesto que la existencia corporal aprehende los hábitos y los ejecuta mediante reactivaciones. A su vez, la habitualidad corporal se institucionaliza como conciencia del mundo que resignifica lo natural y lo cultural.

S. de Beauvoir se suma en *Le deuxiéme sexe* a esta convicción afirmando que la identidad corporal genérica de las mujeres responde a un estilo corpo-

3 Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 344.

4 Para Merleau-Ponty, la sedimentación es el único modo de ser de la idealidad, es lo invisible, no como opuesto a lo visible, sino como su otra cara, un pliegue en la pasividad y no pura producción. Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 288.

5 MERLEAU-PONTY, M., *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968. p. 61.

ral aprendido a lo largo de sus vidas[6]. Para ella, como para Merleau-Ponty, el género no es una cualidad secundaria, independiente de la materialidad concreta del cuerpo, sino que es una encarnación de signo cultural. Sin embargo, para Merleau-Ponty, el estilo corporal no es únicamente aprendido, sino también natural, una dialéctica entre creación y recepción, que salvaguarda lo particular sometiendo la tradición a una deformación coherente, es decir, a una manera singular de habitar el mundo de los significados invistiéndolo con nuevos sentidos.

Merleau-Ponty no hace apenas análisis empíricos, sino fenomenólogicos. No fue exhaustivo en su descripción de los diferentes modos de proyectar un mundo desde el cuerpo, pero tampoco los jerarquizó. Nos enseñó que el cuerpo nos da un mundo al funcionar como medio para la inculcación de hábitos motrices que se van sedimentando en la historia biográfica de los individuos. Tomó como paradigma la actividad corporal *habitual* y el cuerpo humano, en general, pero esto no significa que ignorara las diferencias naturales-culturales inscritas en los cuerpos. Aunque no analizó los estilos corporales relativos a los géneros, ni las diversas formas sociales y culturales por las que construimos nuestros hábitos corporales, demostró que éstos constituyen nuestro estilo, el juego de prácticas significativas inscritas en los cuerpos y en la jerarquía[7] de géneros impuesta sobre ellos. La noción de "estilo" permite conciliar una cierta indeterminación con una constante continuidad entre modos de género y cuerpo; esto no implica, sin embargo, que existan ni diferencias biológicas inmodificables que determinen variaciones supuestamente innatas, ni categorías transculturales inflexibles. Por otro lado, el estilo corporal es una forma singular de apropiación del mundo y, por tanto, es algo más que género.

I. Young se ha propuesto describir el estilo corporal femenino no tematizado por Merleau-Ponty. Afirma que justamente es la situación particular de la mujer la que le priva de subjetividad y transcendencia[8] y esto se plasma en sus comportamientos corporales. Aceptando la concepción merleau-pontiana del cuerpo como inmanencia que nos abre a toda transcendencia (como vida y sentido de la vida), Young considera que la mujer se queda en la inmanencia incluso en sus movimientos[9]. Aunque reconoce la dificultad de hablar de un estilo generalizado de comportamiento corporal de las mujeres[10], Young

6 Cfr. DE BEAUVOIR, S., *Le deuxiéme sexe*, vol. II, Paris, Gallimard, 1949, p. 34.

7 Merleau-Ponty dice que "las jerarquías siempre están fundadas en la distinción entre individuo-esencia". *Le Visible et l'Invisible*, p. 324. De aquí se sigue que, si desaparece la dicotomía individuo-esencia, desaparece la jerarquía y esto es lo que pretende Merleau-Ponty, como veremos, al pensar la percepción, la idea, la afección, el placer y el deseo como diferenciaciones de una única y *masiva* adhesión al Ser que es la carne carente de jerarquías.

8 YOUNG, I. M., "Throwing like a Girl. A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility and Spatiality", en ALLEN, J., YOUNG, I. M., *The thinking Muse. Feminism and modern French Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 1989, p. 55.

9 Cfr. *Ibid.*, p. 59.

10 Cfr. *Ibid.*, p. 58.

lo cifra en la timidez, inmovilidad e incerteza que caracterizan la motricidad femenina y que proyectan un espacio limitado para el "yo puedo" mujer, cuya intencionalidad operante resulta así inhibida. Yo diría que este estilo no es el del cuerpo vivido o fenoménico del que habla Merleau-Ponty, sino el estilo de un cuerpo objetivado.

Merleau-Ponty analizó el primero concediendo un estatuto filosófico al esquema corporal, en tanto intencionalidad operante. Hizo de él un conocimiento latente, una estructuración pre-reflexiva de la que participaban todos los individuos, a la vez que esquematizaban sus propias posiciones. Este esquema es una *pragtognosia*[11] que organiza los datos mediante síntesis corporales de implicación. El cuerpo propio se experiencia gracias a ese esquema corporal que es una particular relación propioceptiva y cinestésica, al mismo tiempo que es participable por todos los cuerpos, porque "es un léxico de la corporeidad en general, un sistema de equivalencias entre el dentro y el fuera"[12]. Al ser una estructura general compartida, es la base de la intercorporeidad, de manera que desde la identidad que inaugura erigimos diferencias[13] hechas de vinculaciones. El cuerpo institucionalizador e institucionalizado presupone el encuentro con los otros, porque el *habitus* se adquiere socioculturalmente. A su vez, los otros participan en la institucionalización del cuerpo; son también comportamientos en el mundo y modos de aprehenderlo, seres que posibilitan las instituciones.

Así pues, el esquema corporal es motricidad situada o intencionalmente dirigida al mundo, origen de todo sentido o existencia. Teniendo en cuenta que ésta está siempre indeterminada y que la sexualidad es una de sus dimensiones, no habrá estructuras corporales inflexibles en la determinación de nuestra sexualidad. Al revalorizar la corporalidad, denostada por la tradición, como clave de la individualidad, y al considerar la intercorporeidad como base de la intersubjetividad, Merleau-Ponty reivindica la sexuación como dimensión de la existencia y componente de la identidad.

En la obra merleu-pontiana, descubrimos la necesidad de considerar el sexo y el género interconectados. Este último no se reduce a una mera cobertura abstracta y artificiosa del sexo, sino que es una interacción dinámica con él. Lejos de absolutizar el género o el sexo, Merleau-Ponty nos alienta a buscar una tercera vía entre constructivismo y esencialismo. En nuestra opinión, ésta 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-

[11] Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 164.

[12] MERLEAU-PONTY, M., *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*, p. 178.

[13] Por citar un ejemplo de esta atención a las diferencias y en contra de algunas críticas feministas, digamos que Merleau-Ponty reconoce que el cuerpo es sexuado, ya que la sexualidad es una dimensión de la existencia y una modalidad de la interrelación corporal; sin embargo, la

El cuerpo desencarnado postestructuralista refuerza la metafísica falocéntrica que ha contribuido a la dominación de la mujer y de la naturaleza, a pesar de que deriva de la intención foucaultiana de evitar el fundamentalismo metafísico. Nos adherimos a las críticas de estas tendencias que abandonan completamente la naturaleza a la hora de explicar el género, dejándolo al arbitrio de las producciones culturales de significado[16]. 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.

Los géneros no son, como parece pensar Butler, simples roles intercambiables voluntariamente, sino que están inscritos en el cuerpo por un complejo entramado de factores del que extraen toda su fuerza. Siguiendo a Merleau-Ponty no renegamos de la materialidad de los cuerpos, aunque esté mediada por la cultura, la cual también es carne, es decir, materia trabajada interiormente. La dialéctica merleau-pontiana entre la naturaleza y la cultura permite renaturalizar el cuerpo, aprehenderlo desde un punto de vista fenomenológico, no biológico, para poder comprender la diferencia sexual sin negar su indeterminación ni su apertura a posibles variaciones socioculturales.

Cuerpo humano y naturaleza son distintas modulaciones de la carne primordial, de manera que "no hay dos naturalezas, la una subordinada a la otra, sino un ser doble"[17], que es la misma corporalidad como ser de dos caras o reversibilidad entre lo sentiente y lo sentido. El potencial del cuerpo, así entendido, 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.

En cambio, el postestructuralismo rechaza la razón, confundiendo la razón impuesta con 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 refundar la racionalidad en su autocomprensión, que 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 responsabilidad común[18], a sabiendas de su historicidad y de sus desventuras.

Algunas feministas han visto en el énfasis que la tradición filosófica concede a la razón a expensas de lo material, un reflejo de los valores y de las

[16] 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.

[17] MERLEAU-PONTY, M., *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*, p. 177.

[18] Cfr. HUSSERL, E., *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Husserliana VI, The Hague, M.Nijhoff, 1976, pp. 272-3.

situaciones privilegiadas de los hombres, liberados de los cuidados y las responsabilidades mundanas[19]. Ciertamente el paradigma dominante de la Razón ha marginado lo femenino y la feminidad ha sido parcialmente construida incorporando su exclusión.

No obstante, hace tiempo que esta razón estratégica se ha vuelto irracional, sobre todo porque se ha revelado reduccionista y dogmática. Proviene de la identificación del conocimiento con el poder cuantitativamente concebido y opresivamente ejercido sobre los subyugados. La lucha de éstos y éstas por la libertad no es, por tanto sólo una exigencia de la autonomía racional, sino una apasionada necesidad de afirmación. Esta desviacion de la razón ha determinado la comprensión de la esencia humana en estrecha relación con la masculinidad y ha desvalorizado todo lo corporal y sensible, que se han asociado con la feminidad. Frente a esta concepción objetivista de la racionalidad, proponemos destacar otra anclada en la existencia corporal. Puesto que dicha existencia es compromiso activo y efectivo con el mundo, la razón encarnada tendrá que ampliarse incluso a lo que ha sido considerado irracional[20]. La razón merleau-pontiana se va haciendo históricamente y su primera tarea es la superación de las dicotomías cuya pseudo-función pasa por ser la de clarificar, siendo su verdadero objetivo el de dividir y concentrar el dominio, además de legitimarlo conceptualmente. Reivindicar una razón ampliada a las emociones[21], afectos, sentimientos, sensualidad[22], es luchar contra la colonización de otras formas de pensar y actuar y contra su estigmatización como irracionales. Las emociones son, a la vez, posibilitadas y limitadas por los recursos conceptuales y lingüísticos de cada persona, lo cual significa que son construidas socioculturalmente, que no son meras determinaciones naturales, pura pasividad desligada de la razón.

Las mujeres no podemos adaptarnos fácilmente a una idea de racionalidad que ha sido secularmente definida en oposición a lo femenino. Esto no constituye un obstáculo para continuar luchando por la igualdad de la racionalidad femenina y de sus derechos de acceso a los espacios públicos en los que se cultiva y distribuye la racionalidad. Ahora bien, esa lucha por la igualdad debe aunarse con la reivindicación de las diferencias, de manera que el objetivo último no sea otro que la redefinición de la razón. La razón así

19 Cfr., por ejemplo, LLOYD, G., *The Man of Reason: Male and Female in Western Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984.

20 "La tarea es *élargir* nuestra razón para hacerla capaz de acoger lo que en nosotros y en los otros precede y excede a la razón" (MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, p. 154).

21 Las filósofas feministas han argumentado también que la emoción es esencial para el razonamiento y han subrayado cómo la emoción supera la esicisón mente-cuerpo. Si las emociones se asocian a las mujeres es porque las expresan más abiertamente, no porque los hombres no las tengan o porque sean ajenas a la razón calculadora masculina. Tal vez ésta sólo sea una manifestación de la pasión por controlar hasta la libertad de los demás en beneficio propio.

22 El cuerpo estesiológico que tiene sentidos, pero también desea porque es un cuerpo libidinal por el que la sensorialidad se prolonga en la sensualidad. Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Résumés de Cours*, p. 178.

ampliada es eminentemente intersubjetiva, porque la intersubjetividad merleau-pontiana se funda, como hemos mencionado, en la intercorporeidad[23]. Esta comprensión de las relaciones humanas da cuenta también de las interacciones entre géneros, las cuales deben entenderse como papeles complementarios que se necesitan para existir[24]. La mujer y el hombre, como tales, no existen en Merleau-Ponty, sino que se están creando en la praxis de un diálogo incorporado, como la razón misma.

El enraizamiento corporal de toda razón y comportamiento acaba con el mito que relega lo corporal exclusivamente a la naturaleza y a la mujer, pero también contribuye a conceder a éstas un estatuto filosófico y a comprenderlas ligadas a lo que tradicionalmente se les ha opuesto. La racionalidad ampliada es crítica de la pseudouniversalidad de la razón patriarcal[25], pero no desemboca en el particularismo, sino que aboga por la incorporación de lo que ha sido conscientemente relegado y hasta de las potencialidades incumplidas, pero presentes en la racionalidad. Así es como el pensamiento relacional de Merleau-Ponty supera la ontología de los particulares discretos, que algunas feministas han considerado sesgada en favor de los hombres[26]. Frente a ella, desde Merleau-Ponty proponemos la crítica de las oposiciones y la hiperdialéctica[27], encarnada en conceptos fluidos y síntesis provisionales.

La crítica merleaupontiana de la dicotomía cuerpo-espíritu y del desprestigio del primero en favor del segundo, es una apuesta por una filosofía de la vida que subraya el papel central de la conciencia corporal o perceptiva en la existencia y en la coexistencia[28]. Esa filosofía nos recuerda que las sensaciones corporalmente vividas deben ser experienciadas y no simplemente pensadas.

De ahí que la experiencia corporal juegue un papel crucial en el conocimiento. Son muchas las feministas que se nutren de la fenomenología merleau-pontiana para incorporarla[29]. No obstante, abordar las experiencias corporales de las mujeres no implica aceptar la desigualdad, sino las diferencias

23 Véase LÓPEZ SÁENZ, Mª C., *Investigaciones fenomenológicas del origen social*, Zaragoza, PUZ, 1994, pp. 143-173.

24 Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l'Invisible*, p. 274.

25 Véase LÓPEZ SÁENZ, Mª C., "Feminismo y racionalidad ampliada", en *Contrastes* (en prensa).

26 Por ejemplo, HARDING, S., HINTIKKA, M., (eds.) *Discovering Reality*, Dordrecht, Riedel, 1983, p. 146.

27 Merleau-Ponty se declaraba partidario de una hiperdialéctica o dialectización de la dialéctica. Se caracterizaba por sus síntesis de transición, que conservaban superando sin considerarse nunca clausuradas. Véase LÓPEZ SÁENZ, Mª C., *La concepción de la dialéctica de Merleau-Ponty*, Barcelona, UAB, 1990, especialmente pp. 307-389.

28 Para un tratamiento más amplio de la corporalidad merleau-pontiana véase LÓPEZ SÁENZ, Mª C., "La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty", en RIVERA DE ROSALES, J., LÓPEZ SÁENZ, Mª C., *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, Madrid, UNED, 2002.

29 Una alusión a estas recepciones puede verse en MARTIN ALCOFF, L., "Merleau-Ponty and Feminist Theory on Experience", en EVANS, F., LAWLOR, L., (eds.) *Chiasms. Merleau-Ponty's notion of Flesh*, New York, State University of New York, 2000, pp. 251-273.

en el seno de la universal encarnación de todo lo que se manifiesta. La fenomenología feminista no se limita a describir las diferencias entre los cuerpos, sino los diversos modos de vivirlos desde nuestras situaciones. Esta reconceptualización ha de huir tanto del imaginario patriarcal como de las presiones publicitarias.

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. La fenomenología no desconoce la interacción entre experiencia y lenguaje, pero no absolutiza la experiencia lingüística, sino que la refunda en otras más originarias. En Merleau-Ponty la experiencia siempre es carnal y hasta el lenguaje proviene del comportamiento gestual, que no es ni algo puramente externo, ni algo predeterminado por la práctica lingüística e hipostasiado después. El filósofo no ignora las marcas que imprime el lenguaje, pero no lo considera un sistema clausurado, sino algo que se va haciendo paralelamente a la verdad a la que contribuye. Tengamos en cuenta que hay experiencias, como la violación, que no pueden reducirse a efectos discursivos, porque requieren una descripción fenomenológica de la colonización del cuerpo propio, así como de las retenciones y protenciones que el acontecimiento provoca en nuestra 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 de experiencia preconceptuales, en habitualidades inscritas en la situación corporal. En este sentido, la fenomenología puede servir de gran ayuda para comprender la experiencia femenina y su relación con el feminismo[30]. Asimismo, la fenomenología evalúa el puesto de estas experiencias en nuestra cultura dilucidando su fíat, con el fin de que los valores culturales atribuidos a las mujeres emanen realmente de ellas; aclara, así, la deuda de la experiencia común con el colectivo femenino y desafía o responde a los patrones masculinos. Afrontar fenomenológicamente la experiencia propia no es tomarla como unidad de medida de todo ser en sí imaginable, sino como coextensiva con todo ser del que podamos tener alguna noción[31], porque "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"[32]. A lo universal no se llega eliminando a los individuos y sus diferencias (incluídas las diferencias sexuales y las genéricas), sino gracias a ellas, reactivandolas, de manera que "mi vida se me aparece como absolutamente individual y absolutamente universal"[33].

[30] Así lo ha comprendido, por ejemplo, NUSSBAUM, M., "Feminism and Philosophy", en *New York Review of Books*, October 20, 1994, pp. 59-63.

[31] Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1966, p. 114.

[32] *Ibid.*, p. 113.

[33] *Ibid.*, p. 115.

La fenomenología existencial de Merleau-Ponty ayuda al feminismo, redefiniendo de esta manera dialéctica la universidad y la subjetividad, rompiendo con la concepción de un sujeto dominante enfrentado a objetos. Así es como subvierte la conciencia (carnal) de la vida que debe comenzar por el rechazo del solipsismo y la consiguiente apertura a lo otro; para ello, reivindica un yo ampliado o "descentrado", en tanto reorganización perceptiva vivida del campo de experiencias.

Desde esta comprensión de la subjetividad, es posible aceptar una cierta identidad femenina si afirmamos las relaciones entre el cuerpo de la mujer y sus múltiples modos de ser. Esa identidad se abre a las diferencias desde su cuerpo, pero no está determinada por un cuerpo biológico, el cual, como el cuerpo objetivado, es una abstracción del verdadero cuerpo fenoménico.

En vista de que el modo de ser universalmente asumido, es el falocéntrico, y de que las mujeres somos obligadas a vivir en el seno de instituciones que favorecen modos masculinos y hasta machistas de corporalidad, necesitamos encontrar y desarrollar otras maneras de ser en el mundo apropiadas a nuestro ser corporal y que no se nos impongan del exterior, sobre todo, de la atención exclusiva al cuerpo-objeto de las mujeres, pero que tampoco resulten asbolutizadoras de la subjetividad, pues, como dice A. Valcárcel, "mientras los cuerpos de las mujeres sigan sobre-significados e hipernormados existirá un sobreesfuerzo de presentación del yo correspondiéndose con una marca de genericidad potencialmente ahogadora de ese yo"[34], por eso, es preciso reconceptualizar el cuerpo 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.

La mujer no sólo ha sido suprimida como razón, sino también como cuerpo-sujeto, es decir, como fuente de deseos y clave del Ser Vertical en el mundo; se la ha convertido en cuerpo-objeto para el *logos* dominante. Merleau-Ponty reacciona contra esta tendencia cultural que sublima la exterioridad corporal. En mi opinión, es esa dominación cultural la que reduce a la mujer a pura presencia, es decir, la identifica con su cuerpo y paradójicamente le niega la capacidad de ejercer un control moral sobre el mismo. Así se posiciona a la mujer corporalmente en sí más que para sí y esta supuesta inmanencia justifica su exclusión de una racionalidad completa y de toda transcendencia, incluída la de su cuerpo. Frente a esta imposición cultural, Merleau-Ponty insiste en que el cuerpo tiene una dimensión interior (la *Chair*) de la que todos formamos parte. Además, su concepción del cuerpo, como algo que no está fijado biológicamente, ayuda a replantear el problema del género y nos hace tomar conciencia de su importancia para comprender el status normativo de la constitución del mundo, en tanto reconfiguración de

[34] VALCÁRCEL, A., *La política de las mujeres*, Madrid, Cátedra, 1997, p. 169.

la matriz de significaciones, hábitos y actitudes construídos y heredados; así mismo, contribuye a rehacerlos.

Sin embargo, Merleau-Ponty nos recuerda también que el cuerpo, en tanto ser vertical o "Ser salvaje"[35], excluye la distanciación horizontal y la perspectiva que le es inherente; su modo de ser es el erigido *en* y no el postrado *frente a*. Verticalidad es profundidad en ejercicio u orientación lineal dinámica hacia la raíz. Esta vivencia vertical del cuerpo es la base de la libertad, en tanto que actúa como origen inmanente de todas las trascendencias.

De la relectura de la fenomenología existencial merleau-pontiana podemos extraer, además, una vinculación con el ecofeminismo[36], puesto que hay relación entre la dominación de la naturaleza y la de la mujer, en tanto que ambas son consideradas objetos subordinados a los intereses de una razón patriarcal, empobrecida por sucumbir al reduccionismo que afianza su dominio. Esta razón se plasma en un estilo generalizado de pensamiento fragmentario y abstracto que pierde de vista la rica unidad de la vida y culmina en el cientificismo.

A pesar de los cambios históricos, lo que no varía sigue siendo la jerarquía que conduce a la discriminación en razón del género. Luchar contra ella no sólo requiere posicionamientos políticos, sino también una nueva ontología y otra concepción del conocimiento. La continuación de la intra-ontología que Merleau-Ponty dejó inacabada es necesaria entonces para el feminismo, porque se hace desde dentro del ser-en-el-mundo incorporado; concibe el ser como campo exento de polarizaciones que se va diferenciando en el proceso de ser-coexistiendo y se centra en la reversibilidad del yo y los otros yoes. Gracias al concepto clave de dicha endo-ontología, la carne, toda jerarquía deviene simultaneidad. La carne excede al pensamiento conceptual, ya que es un ser en latencia, una presentación de la ausencia, de lo invisible que acompaña toda manifestación de lo visible[37]. La carne es la absoluta copresencia que todo lo impregna, porque es *Urpräsentierbarkeit* (presentabilidad), potencialidad, en su doble sentido: poder y posibilidad. Aunque es el horizonte originario desde el que surge todo significado, no es ajena a la reflexión; el suyo es un *cogito* tácito (el de la vida corporal) que denota el fundamento, siempre presupuesto, de toda racionalidad emergente, de todo valor y de toda existencia. La carne es institución originaria o siempre ya ahí, porque es la vida anónima sedimentada que nos constituye. Su anonimidad no

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

36 Me he ocupado más detenidamente de esta cuestión en "La continuidad del ecofeminismo con la filosofía de Merleau-Ponty", en PULEO, A., y otras., *Actas del Simposio Internacional, Feminismo y ecología* (en prensa).

37 La cultura occidental asocia la razón con la visión. Así, la hipotética neutralidad de la ciencia se basa en la suposición de un espectador desinteresado, visual, no tactil. En cambio, Merleau-Ponty nos habla del "ojo del espíritu" y se opone a la metáfora visual que sitúa al sujeto frente a la realidad, en vez de envuelto en ella. Defiende una concepción afectiva del conocimiento en la que el perceptor y lo percibido, la visión y el tacto están interrelacionados.

es la de la completa indefinición, no es absoluta, sino el origen de toda diferenciación vertical, es decir, que no sea una simple abstracción. Esa carne no es mera materia pasiva, sino reversibilidad ontogenética, generatividad por apertura y diferencia antes de las diferenciaciones reflexivas. Tal reversibilidad es movimiento que recorre todos los niveles de la realidad para aprehender su articulación y su diferenciación, de ahí que la reversibilidad siempre sea inminente[38], un estado de no coincidencia, sólo una identidad en principio, una pura posibilidad, porque la coincidencia entre las dos caras de la carne nunca es perfecta, porque el *écart* del ser salvaje es la condición de la reversibilidad y del perpetuo incumplimiento de la misma.

Merleau-Ponty conjuga en la carne los principios opuestos de la materia y la forma; de ahí su convicción de que la materialidad es dinámica, porque está interiormente *travaillé*[39]. La carne es el claustro materno donador de vida o la matriz de toda relación; es fuente de toda diferenciación por su dehiscencia[40], sensibilidad que se transciende por sí misma y debe ser tenida presente por su inseparabilidad de lo discursivo y de lo cultural. La carne no es ni identidad ni no identidad, sino reversibilidad entre ambas que posibilita las distinciones. Toda diferencia es relativa a aquello de lo que difiere y, por ello, Merleau-Ponty emplea el término *écart* o divergencia, que podemos entender como quiasma de identidad y diferencia. Con este término, Merleau-Ponty se esfuerza por comprender la identidad en términos de diferencia y es así como rompe con la tradicional definición de la diferencia sobre la base de una identidad fundamental. *Écart* es la condición de posibilidad de la diferencia, así como de las fronteras entre los cuerpos y, por tanto, de la identidad de cada uno. El respeto de esas fronteras exige el reconocimiento de las relaciones de reversibilidad. Por tanto, podemos decir que no hay identidad en sí, sino como apertura a la diferencia y a la transcendencia y eso es la carne.

Por lo que se refiere a la identidad de las mujeres, en relación a la carne, diríamos que lo importante es que experimentemos la necesidad, lograda, no impuesta, de individuación y autonomía; ahora bien, esa identidad buscada para unificar nuestras prácticas no debe ser exclusiva, sino comunicativa y abierta a las diferencias. Tanto el género como el sexo forman parte de esa identidad hiperdialectizada y generadora de diferencias que es la carne. De

38 "Una reversibilidad siempre inminente y nunca realizada de hecho" (MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et L'Invisible*, p. 194).

39 C. Lefort ha puesto de relieve las connotaciones del término "travaillé"; en francés, significa el momento en que una mujer está para dar a luz. Véase LEFORT, C., "Flesh and Otherness", en JOHNSON, G., SMITH, M., *Ontology and Alterity*, Evanston, Northwestern University Press, 1990, p. 5.

40 Merleau-Ponty toma este término de la biología, en la que designa la apertura natural de las anteras de la flor o del pericarpio del fruto, la escisión de las semillas o de los órganos para que nazca una carne diferente, pero semejante a la originaria.

ahí su utilidad para sentar las bases filosóficas desde las que podamos reconsiderar de un modo feminista la experiencia vivida carnalmente[41].

El cuerpo comparte la reversibilidad de la carne y la incorpora a las cosas, del mismo modo que ellas se incorporan dentro de él. Al afirmar que no sólo hay una carne del cuerpo, sino también una carne del mundo[42], Merleau-Ponty está declarando que el mundo está hecho del mismo tejido que el cuerpo, de reversibilidad. Por tanto, la carne no es una simple propiedad del cuerpo perceptor relativo al mundo, sino que es lo irrelativo, el absoluto de todas las relaciones. La original co-incorporación merleau-pontiana del mundo y el cuerpo en la carne no implica, sin embargo, la desaparición de ambos, sino, en todo caso, una contextualización de las mismas[43]. La carne no es el cuerpo de hecho, sino el ser carnal; es pre-objetiva y pre-subjetiva. Puede aplicarse tanto al sujeto como al objeto; es el *medium* formativo de ambos.

Es necesario seguir trabajando en la línea de una fenomenología que se ocupe de las diferencias de sexo y género. L. Fisher propone una aplicación (yo diría continuación) y ampliación de la fenomenología como fenomenología feminista o feminismo fenomenológico[44]. Cualquiera de ambas opciones enriquecerá el pensamiento feminista y prolongará la fenomenología de la *Lebenswelt*.

41 Véase a este respecto, LÓPEZ SÁENZ, Mª C., "Merleau-Ponty's Philosophy of the Flesh applied to Gender", en CHRISTENSEN, B. (Hg.), *Wissen, Macht, Geschlecht*, Zürich, Chronos, 2002, pp. 696-703.

42 Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l'Invisible*, pp. 302-304. La reversibilidad corporal es instituida en las cosas, de modo que la carne no es una propiedad del cuerpo en relación con el mundo, sino que es el irrelativo primordial.

43 Véase LÓPEZ SÁENZ, Mª C., ""Cuerpo y naturaleza en la filosofía de Merleau-Ponty", en *Pensamiento* 55 (1999), especialmente p. 464.

44 Cfr. FISHER, L., "Phänomenologie und Feminismus", en STOLLER, S. (Hg.), *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, Wien, WUV, 1997, pp. 20-47, especialmente, pp. 30-31.