

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
del 3 de abril de 1981



“LA CONDICIÓN FEMENINA DESDE EL CUERPO VIVIDO”.

TESIS

Que para obtener el grado de
MAESTRA EN FILOSOFÍA

Presenta

ILDELISA MAYANÍN CAZARES TORRES

Director: Dr. Fernando Álvarez Ortega
Lectores: Dra. Paula Arizmendi Mar
Dr. Carlos Mendiola Mejía

Ciudad de México, 2019

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO I : EL CUERPO COMO LO OLVIDADO

1.1	Enfoque fenomenológico.....	9
1.1.2	Fenomenología husserliana.....	9
1.1.3	Fenomenología existencial.....	12
1.1.4	Fenomenología descriptiva.....	14
1.2	El problema filosófico del cuerpo.....	17
1.2.1	El dualismo de Platón y Descartes.....	18
1.2.2	El mecanicismo moderno.....	19
1.2.3	Implicaciones en un pensamiento parcial.....	21
1.3	Una visión fenomenológica del cuerpo.....	25

CAPÍTULO II: EL CUERPO COMO SITUACIÓN VIVIENTE

2.1	El cuerpo vivido.....	32
2.2	Las vivencias en la experiencia corpórea.....	36
2.3	Cuerpos vividos frente a otros.....	42
2.4	El cuerpo no nace, deviene.....	45
2.5	Hacia una fenomenología feminista.....	49

CAPÍTULO III: CUERPOS FEMENINOS A PARTIR DE FILOSOFÍAS ENCARNADAS

3.1	El cuerpo es político.....	60
3.2	Cuerpos femeninos al margen.....	64
3.3	Fenomenología de la otra.....	67
3.4	Feminismos filosóficos y resistencia.....	74

CONCLUSIONES.....	81
-------------------	----

BIBLIOGRAFÍA.....	88
-------------------	----

Si la única constante en los albores del tercer milenio es el cambio, entonces, el desafío radica en pensar sobre procesos, más que sobre conceptos. Ésta no es una tarea sencilla, ni bien recibida [...] vivimos tiempos extraños y pasan cosas extrañas.

Braidotti

INTRODUCCIÓN

El tiempo contemporáneo exige que el mundo y todo lo que habita en él sea analizado constantemente, que se piense en aquello que no se ha pensado, que ahondemos en aquello marginado históricamente por la mirada dominante. De ahí la necesidad de hacer un trabajo de investigación que nos ayude a recuperar lo que se ha ignorado y nos permita vislumbrar otras maneras de pensar.

El tema a abordar en el presente trabajo es la corporalidad femenina a partir de una fenomenología merleau-pontiana que nos invita a posar la mirada en aquello que se ha invisibilizado. El objetivo es encontrar las convergencias de la fenomenología ya mencionada y el pensamiento filosófico feminista, para encontrar nuevos sentidos que nos ayuden a tener una mejor comprensión de lo que implica tener/ser cuerpo femenino.

La tradición filosófica occidental nos ha enseñado que hay pensamientos que importan y que otros no, que hay aspectos que importan más que otros, que hay cosas que deben tener mayor peso que otras. Nos ha enseñado que debemos jerarquizar nuestro pensamiento. ¿Pero qué pasa cuando en el pensamiento hay cosas que importan y hay otras cosas que no? El pensar y el actuar no son ajenos. Por eso la gran urgencia de pensar distinto, de pensar que todo importa, que todo se tiene que pensar, para que todos importen y para que no haya vidas más importantes que otras.

El cuerpo siempre ha estado presente en los estudios filosóficos, desde la época antigua hasta nuestro tiempo contemporáneo. Sin embargo, el cuerpo se había pensado como lo inferior.

Según la tradición el humano es cuerpo y alma, es varón o mujer, es libre o esclavo; nuestro conocimiento es *doxa* y *episteme*, la existencia es acto y potencia, en la *fisis* hay unidad y diversidad, hay trascendencia e inmanencia. Según la tradición vale la pena pensar en el alma porque es la razón y es lo que nos hace diferentes a todo lo que nos rodea, no importa el esclavo ni la mujer, quién importa es el varón libre. El conocimiento que hace ciencia es el

que importa porque será aquel que provenga sólo del intelecto, porque en el cuerpo hay error. El aspecto universal será lo sobrevalorado porque lo concreto, la posibilidad, lo diverso es contingente y según el pensamiento occidental dominante hay que pensar en lo que permanece, en lo que trasciende. Según la tradición lo que importa es la razón, el varón libre, la trascendencia y lo uno.

Este trabajo de investigación rescatará aquellos pensamientos que también se encuentran dentro de la tradición filosófica occidental, pero que han vislumbrado otros puntos de reflexión que se habían ignorado.

Como ya lo había anunciado en los primeros párrafos, nos centraremos en el estudio del cuerpo en tanto vivencia femenina. Es importante mencionar que no trataré de juntar dos corrientes de pensamiento que estarán como base en este trabajo: la fenomenología y el feminismo. Sí, revisaré las posibles convergencias entre estos dos pensamientos, pero de lo que se trata es de abrir nuevos horizontes que nos permitan comprender filosóficamente el problema de la corporalidad, luego profundizar en el problema del cuerpo femenino y finalmente vislumbrar las implicaciones políticas que puede tener un pensamiento filosófico que incluya aquellas otras perspectivas que han sido invisibilizadas por la historia.

¿Por qué utilizar a Merleau-Ponty para un estudio sobre los cuerpos femeninos? El pensamiento merleau-pontiano establece el medio por el cual el humano conoce, ya que propondrá que la percepción tiene un papel activo que representa una apertura primordial al mundo, porque la percepción funge como el vínculo entre el sujeto y la realidad. A partir de la afirmación anterior, el autor rompe con la tradición filosófica al restablecer la percepción del cuerpo como momento originario del conocimiento.

Para el autor el conocimiento humano se desarrolla a partir de la relación intrínseca entre cuerpo y conciencia, dicha afirmación permitirá establecer que en la medida que nos apoderamos de las cosas cuando nos relacionamos con ellas, las cosas no constituyen únicamente objetos a los cuales tenemos acceso sólo por vía racional, sino más bien son un conocimiento vivido. Se tratará en general de reinterpretar el cuerpo y la percepción, ya que es el principal medio por el cual el hombre conoce. Razón por la que la percepción del cuerpo se convertirá en condición para que el sujeto realice una apertura al mundo.

El estudio fenomenológico que hace el autor permite abrir la epistemología y la ontología al presentar reflexiones sobre lo que se ve, se percibe, se siente y ya no sólo sobre lo que se piensa como razón pura. Por eso la elección de este autor.

Simone De Beauvoir es una de las pionera del pensamiento filosófico feminista y por esa razón, la he escogido hoy, pues aunque actualmente los feminismos tengan otras problemáticas, me parece que en el fondo hay una necesidad de reivindicar el cuerpo, pues la violencia con la que se vive es directamente a los cuerpos y ahí es el lugar donde habrá que pensar.

Siguiendo lo anterior, he dividido en tres capítulos la investigación: el cuerpo lo olvidado, el cuerpo femenino como situación viviente y cuerpos femeninos desde pensamientos encarnados.

En el primer capítulo pretendo hacer una justificación de porqué estudiar fenomenología hoy, así como vislumbrar cuál es la importancia de este estudio hoy -haciendo énfasis en la fenomenología merleau-pontiana-. Pretendo también explicar la ruptura que hay en el pensamiento de Merleau-Ponty respecto a la fenomenología husserliana o tradicional.

Este capítulo estará dividido en tres apartados: en el primero se justificará porqué utilizar un método fenomenológico en el presente trabajo de investigación, se plantearán los diferentes tipos de fenomenologías que surgieron antes del pensamiento de Merleau-Ponty, qué es lo él rescata y finalmente qué entiende por fenomenología.

En el segundo apartado pretendo hacer un recorrido histórico de las diferentes corrientes filosóficas que han reflexionado sobre el cuerpo; corrientes que concibieron el cuerpo como lo añadido, el compuesto, lo infravalorado, etc. haciendo énfasis en la tradición platónica y cartesiana. También pretendo dilucidar cuáles son las posibles implicaciones políticas al afirmar epistemologías platónicas y mecanicistas, o bien cuál es la consecuencia práctica de pensamientos que solo se enfocan en un aspecto del ser humano: lo racional.

En el tercer apartado quisiera hacer énfasis en la importancia actual que tiene pensar en los cuerpos, o bien, en la necesidad que tiene el tiempo contemporáneo por abrir nuevos horizontes en los que incluya y este presente la reflexión sobre los cuerpos.

Si la fenomenología en sus orígenes pretendía hacer de la Filosofía una ciencia exacta, hacer de la Filosofía matemáticas; hoy la fenomenología pretende hacer de la Filosofía lo más cercano a nuestro pensar, ya no en exactitud, sino en devenires, una Filosofía que rescate y

piense el cuerpo y que al mismo tiempo le otorgue el estatuto filosófico que se desdibujó a lo largo de la historia del pensamiento filosófico.

El segundo capítulo estará dividido en 5 apartados en los cuales pretendo recatar la fenomenología de Merleau-Ponty y Simone de Beauvoir. En un primer momento quiero reflexionar sobre la concepción de cuerpo vivido en Merleau-Ponty, para ver si esta noción nos puede ayudar a tener una mayor comprensión sobre lo que significa *ser* cuerpo. Después siguiendo al autor quisiera adentrarme a la reflexión de las vivencias corpóreas y todo lo que implicaría una vivencia, es decir la sensibilidad, la percepción y qué papel juega el mundo cuando hablamos de vivencias.

Los cuerpos no son aquello que está aislado, por eso en este capítulo quisiera ver qué implicaciones tiene que los cuerpos se encuentren unos a los otros, es decir pensar los cuerpos en términos de alteridad.

Con Simone de Beauvoir pretendo repensar la pregunta ontológica por la mujer, pensando ya no sólo en los cuerpos, sino en los cuerpos sexuado y concretos, en los cuerpos femeninos vistos desde una fenomenología preocupada ya no sólo de lo epistémico, sino ahora de lo existencial. Finalmente en este capítulo pretendo vislumbrar las convergencias de Merleau-Ponty y de Simone de Beauvoir para encontrar una fenomenología más íntegra que no solo tenga como punto de partida que el cuerpo es importante para el conocimiento, sino que el cuerpo es también aquello político.

El tercer y último capítulo titulado *Cuerpos femeninos a partir de filosofías encarnadas* quisiera rescatar pensamientos que también se han preocupado por el cuerpo y que se encuentre en un debate actual constante, me refiero al pensamiento de Foucault y Butler. Pues considero que estos pensadores nos pueden ayudar a vislumbrar ya no sólo que los cuerpos son la apertura al mundo y que constantemente se construyen, sino que pueden ayudar a pensar que los cuerpos se encuentran insertos en un contexto y que éste se encuentra enmarcado por lenguaje, relaciones de poder, discursos.

El capítulo estará dividido en cuatro apartados. En el primero pretendo hacer un estudio del cuerpo pero como aquello que está inserto en la historia y cómo es que el poder juega un papel fundamental para la construcción de los cuerpos. Después pretendo complementar el estudio foucaultiano del poder con Butler, quién nos puede ayudar a tener una mejor comprensión de la dialéctica entre los discursos y los cuerpos, también pretendo en este apartado ver cómo la

vida personal se encuentra atravesada por los discursos, es decir la relación que hay entre conceptos y práctica, entre lo epistemológico y lo político.

Finalmente quiero presentar la importancia de rescatar los estudios fenomenológicos para tener un horizonte amplio a la hora de abordar temas de género. También en este penúltimo apartado pretendo visibilizar la necesidad de presentar pensamientos, discursos, análisis en los que partamos desde otros lugares, desde los lugares en los que no se ha pensado.

En el último apartado del presente trabajo de investigación procuraré visibilizar la tenuidad que existe entre los pensamientos filosóficos feministas y las prácticas de resistencia, esto para ver la incidencia social que tiene el pensar desde otros lugares, para ver también que la epistemología y la política van juntas, en este apartado quiero vislumbrar cómo a partir de ideas, de pensar, se resiste.

CAPÍTULO I: EL CUERPO COMO LO OLVIDADO

1.1 Enfoque fenomenológico

El presente trabajo de investigación tiene una perspectiva fenomenológica. Primero, porque la fenomenología al ser el método que nos permite reflexionar sobre hechos, o bien “volver sobre las cosas mismas”, nos ayuda a romper con todo aquello que pensamos que ya está dado, de tal manera que nos obliga a repensar toda situación. Segundo, un enfoque fenomenológico permitirá dar una explicación más íntegra sobre la relación de cuerpo y conciencia, o bien una explicación que permita vislumbrar a un cuerpo más que mera biología. Finalmente, el enfoque de este trabajo es fenomenológico porque por medio de este método pretendo adentrarme a la reflexión sobre la importancia de reivindicar el cuerpo en una situación tan concreta como lo es la condición femenina.

Lo que se pretende en este primer apartado es ver de una manera breve y general, cómo se ha entendido la fenomenología de Husserl y Heidegger, pues al comprender los antecedentes de nuestros autores -Merleau-Ponty y De Beauvoir- será más fácil vislumbrar lo que ellos entendían por fenomenología. Por lo tanto es importante afirmar desde ahora que el sentido fenomenológico de nuestros autores, que más adelante se explicará, será el sentido del enfoque fenomenológico en el presente trabajo.

1.1.2 Fenomenología husserliana

Edmund Husserl es el padre de uno de los movimientos más importantes que surgieron en el siglo XX, la fenomenología. Walter Biemel, en la presentación del libro *La idea de la fenomenología*, narra la concepción de la fenomenología de Husserl en dos aspectos: como

una ciencia fundamental y como el método por excelencia para la Filosofía.¹ En *Investigaciones lógicas II* la fenomenología es entendida como pura, es decir, las descripciones psicológicas formarán parte de una ciencia ideal, de una ciencia libre de toda experiencia. En palabras del autor:

La fenomenología pura, por ende, la teoría de los fenómenos puros, de los fenómenos de la conciencia pura de un “yo puro” esto es, no se sitúa en el terreno de la naturaleza física y animal [...] dado por apercepción trascendente, ni lleva a cabo ninguna posición empírica ni judicativa que se refiera a objetos trascendentes a la conciencia; no establece, pues ninguna verdad sobre realidades físicas ni psíquicas de la naturaleza [...] ni toma ninguna como premisa, como axioma.²

La fenomenología, por lo tanto, se consideró como la ciencia primera por ser el estudio de la esencia, o bien, la búsqueda de lo puro. También en la fenomenología es importante la noción de la intencionalidad de la conciencia, ésta se refiere a que toda conciencia tiene la característica de tender hacia algo, o bien, de dirigirse hacia las cosas. Por esta razón la intencionalidad será central en todo estudio fenomenológico –no sólo en Husserl-, pues será la síntesis entre el hombre y el mundo.

Ahora bien, existe una diferencia entre las cosas y los objetos, cuando hablamos de las primeras nos referimos a lo que está fuera de la conciencia, de tal modo que cuando las cosas se donan a la conciencia se les dice objetos. Teniendo en cuenta lo anterior, el fenómeno será lo que se muestra a la conciencia, de ahí el lema volver a las cosas mismas, pues todo lo que se pueda saber del mundo se da a través de un sujeto cognoscente -con conciencia-. Así, todo fenómeno se manifestará según los modos de cogitación del sujeto.

Otra noción importante en el pensamiento husserliano es la reducción fenomenológica, ésta se encarga de suspender el juicio, es decir, de poner en paréntesis las creencias para así poder ver el mundo de una manera más pura -por es cuando se estudia la conciencia fenomenológica se refiere al estudio del acceso a la conciencia mediante la reducción-. De tal modo que se da un giro reflexivo al buscar regresar a la conciencia pura, porque se trata de volver a mirar el mundo para así buscar el origen de éste.

¹ Es importante mencionar que dicho libro se escribió a partir de las clases de epistemología que Husserl impartía en 1907. Cfr. Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología* (México: FCE, 1982), 7-19.

² Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica II*, (Madrid: Alianza, 2006) 339.

La actitud fenomenológica que se rastrea en el pensamiento de Husserl es la búsqueda de lo originario, es decir, se trata de una reflexión sobre la génesis de lo otro pero siempre con referencia a la subjetividad del cognoscente. “Ahora bien, el enfocar o re- visar lo recencionalmente dado –y la misma retención- se cumple en la re-actualización propiamente dicha, en la que lo dado que recientemente ha sido se muestra como idéntico con lo rememorado.”³

Dicho lo anterior, se ve cómo el primer Husserl intenta hacer de la fenomenología un método para que la Filosofía se convierta en una ciencia estricta, y también como la intencionalidad se encuentra sólo en la conciencia del sujeto, es decir, el pensamiento husserliano como un idealismo. Sin embargo, tanto en el segundo volumen de *Ideas para una fenomenología pura y para una filosofía fenomenológica* como en *La crisis de la ciencia* se ve como el pensamiento husserliano emprende una nueva tarea, pues se comienza analizar el mundo vivido y la cuestión corporal se convierte en objeto de reflexión filosófica.

De tal modo que el último Husserl fue quien comenzó a proponer la configuración de la estructura del hombre, identificando los fundamentos que la componen y llegando a la distinción del cuerpo físico (Körper) y del cuerpo vivido (Leib). Pero es importante mencionar que tanto el cuerpo vivido como el mundo vivido, siempre estuvieron subordinados a la reflexión trascendental⁴. Así, los primeros discípulos de Husserl darán seguimiento al análisis del cuerpo como objeto de relación con el mundo y fundamento de la existencia. En este sentido, me adelanto a decirlo, destaca Merleau-Ponty.

Es importante lo anterior porque parece que el término fenomenología se reduce a la ciencia de lo puro y deja de lado aspectos importantes para el sujeto como lo es el cuerpo. Es verdad que el pensamiento husserliano desarrolló ampliamente la intencionalidad de la conciencia a diferencia de la cuestión corporal y por eso la fenomenología parece que concibe al cuerpo como mera pasividad⁵. Por la razón anterior, veremos en el siguiente apartado cómo es que la fenomenología comenzó a reivindicarse.

³ Edmund Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, (Buenos Aires: NOVA, 1972) §15, 86

⁴ Con reflexión trascendental me refiero a esa reflexión que viene de afuera y se impone, aquella que trata sobre lo necesario y deja a un lado la contingencia, aquella reflexión en la predomina el acto y no las potencias.

⁵ El cuerpo como pasivo es el cuerpo inmediato del que habla la biología, la anatomía. El cuerpo como pasivo porque sólo está ahí como un contenedor que sólo recibe datos sensoriales.

1.1.3 Fenomenología existencial

Martin Heidegger, alumno y crítico de Husserl, fue quien desarrollo la fenomenología existencial. Heidegger no pretendía que el objetivo de la fenomenología fuera alcanzar la esencia de las cosas mediante la reducción, o bien, mediante una desconexión con la realidad, es decir, para él la fenomenología no se debe limitar ni al análisis de la intencionalidad de la conciencia, ni a buscar una experiencia pura.

La fenomenología existencial será una reivindicación del pensamiento husserliano, pues el punto de partida ya no será la conciencia, sino la comprensión del mundo basada en la interpretación. Es importante mencionar que la fenomenología existencial sigue con la tarea de volver a las cosas mismas, pero se cambiará el sujeto trascendental –sujeto cognoscente- por la vida fáctica. Esta fenomenología parte de la existencia y no del “yo puro”.

La vida fáctica será en Heidegger el punto de partida de la fenomenología, porque es la vida fáctica la que le permite reconocer al sujeto su inseparabilidad con la experiencia⁶. Porque la experiencia en la vida fáctica muestra que el sujeto que experimenta y lo que se está experimentando comprende un experimentar mismo. Es decir, la dicotomía entre la pasividad de lo experimentado y la actividad del sujeto que la fenomenología tradicional nos había enseñado, pareciera diluirse. Por eso la importancia de “regresar” a la vida fáctica porque la filosofía comienza ahí, dónde el humano toma una posición respecto al mundo. En palabras del autor: “la experiencia fáctica de la vida debe ser no sólo el punto de partida del filosofar, sino justo aquello que impide básicamente el filosofar mismo”⁷.

Heidegger critica la fenomenología husserliana principalmente porque concibe al ser humano como mera racionalidad. Por eso afirmará que la relación con el mundo y del sujeto no es por medio de la conciencia, sino por medio de la comprensión. Dicho lo anterior se entiende por qué la fenomenología existencial es conocida como fenomenología hermenéutica. En palabras del autor:

El examen de las posibilidades de la actitud personalista nos ha permitido darnos cuenta correcta de que detrás de todas las cuestiones acerca de lo

⁶ Cfr. Cristian Eduardo Benavides, “La experiencia fáctica de la vida como punto de partida del pensar filosófico en la concepción del Heidegger temprano” *THÉMATA* 49 (Enero-Junio 2014) 79-82.

⁷ Martín Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la Religión*, (México: FCE, 2006) 46.

intencional, lo psíquico, acerca de la conciencia, la vivencia, la vida, el hombre, la razón, el espíritu, la persona, el yo o el sujeto lo que se encuentra es la definición tradicional del hombre –*animale rationale*. Ahora bien, ¿esta definición se ha sacado de experiencias que remitan a la experiencia primordial del ser del hombre?, ¿no surge, más bien, de la experiencia del hombre en cuanto cosa que está ahí en el mundo –*animale*-, y que posee razón –*rationale*?⁸

La fenomenología existencial criticará la búsqueda de una experiencia aislada por medio de la reducción fenomenológica. Afirmará que la existencia del ser humano se compone de la relación o apertura con los objetos y por eso no será necesario analizar una entidad meramente mental para explicar la intencionalidad. Heidegger en *Ser y tiempo* con la noción de *ser-en-el-mundo* afirmará que el ser humano se encuentra situado entre cosas en el mundo, razón por la que será una intencionalidad más existencial a diferencia de la intencionalidad husserliana que está basada sólo en saber científico.

Heidegger considera que el ser humano siempre se encuentra en situación, por eso no existe antes de trascender, existe como trascendencia o bien su existencia tiene una relación intrínseca con todo lo otro que está más allá de él, que está “afuera”. Esta trascendencia es lo que define como ser-en-el-mundo, una relación con las cosas, con el mundo. Así se libra del solipsismo, pues se afirma la existencia entre otros y con otros, incluso este coexistir es lo que permite la comprensión del mundo.

El pensamiento heideggeriano tiene una base en la argumentación del pensamiento husserliano. Sin embargo Heidegger criticó la tradición filosófica por haberse olvidado del ser, esta crítica también la hará a la fenomenología husserliana. Afirmando que Husserl cae en los mismos errores que Aristóteles: la omisión de la pregunta por el ser. Por esta razón Heidegger afirmará el *Dasein* como histórico, pues es la manera en cómo trató de vitalizar la experiencia vivida, que Husserl dejó como mera teorización. En una oración, la fenomenología existencial se apoya de la historia, de la situación y de la contextualización para criticar la fenomenología de Husserl y así eliminar la posibilidad de que se entienda la fenomenología como sinónimo de idealismo.

La pregunta por el ser será de suma importancia para la fenomenología existencial, o mejor, la fenomenología se convertirá en el método que permita replantearse la pregunta por el ser, de

⁸ Martin Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, (Madrid: Alianza, 2006) 76.

ahí que Heidegger afirme que “la ontología sólo es posible como fenomenología”⁹. Porque la fenomenología brinda la posibilidad de ir más allá de lo pre-dado, es decir, no basta con tratar de llegar a la esencia del ser; se tiene que vislumbrar qué sentido tiene el ser. La pregunta por el sentido del ser se convierte en la más universal y, dice el autor, en la más vacía. Pues a lo largo de la historia se ha querido definir el ser, pero no se ha reflexionado sobre el sentido que éste tiene.

Dicho lo anterior se puede vislumbrar cómo es que lo fundamental en la fenomenología consiste en la comprensión de la realidad como posibilidad y no en la realidad como Verdad.

Finalmente, la fenomenología existencial da un giro importante pues a partir de que ésta es el método que permite la búsqueda del sentido del ser, ya no se podría hablar de lo puro, de la Esencia, de la Verdad; sino se tendría que hablar de lo situado, de las verdades, de lo vivido, de las posibilidades, de las diferencias.

Ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes junto a otras disciplinas de la filosofía. Los dos términos caracterizan a la filosofía misma en su objeto y en su modo de tratarlo. La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein, la cual, como analítica de la *existencia*, ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto de donde éste *surge* y en el que, a su vez, *repercute*¹⁰.

1.1.4 Fenomenología descriptiva

El pensamiento francés, tanto de Merleau-Ponty como de Beauvoir, también desarrolló la noción de fenomenología, pues se empleó como el método para la reflexión filosófica. La fenomenología en este pensamiento seguirá los desarrollos tanto husserlianos –volver a las cosas mismas- como heideggerianos – el ser humano en situación. En este sentido, la fenomenología francesa afirma el conocimiento de sí por medio del conocimiento del otro. Este método tendrá como objetivo reflexionar sobre la relación hombre-mundo (en Merleau-Ponty) o mujer-mundo (Beauvoir), razón por la que no sólo se quedan en los desarrollos de Heidegger, sino que también tratan de ampliar sus nociones.

Ahora bien, la fenomenología para Edmund Husserl es el estudio de las esencias. Se trata de un método que permite la descripción de hechos que se encuentran en la conciencia a partir de que ésta vive y es intencional. Es importante mencionar que aunque este filósofo sea

⁹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, (Madrid: Trotta, 2003) 45.

¹⁰ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, (Madrid: Trotta, 2006) 47.

considerado de la conciencia, fue quien puso las bases para una filosofía del cuerpo con la noción de cuerpo vivido [*Leib*], éste entendido como punto de partida para la constitución de la realidad. En palabras de Husserl:

“Entre los cuerpos propiamente captados de esta naturaleza, encuentro luego, señalado de un modo único mi cuerpo vivido, a saber: como el único que no es mero cuerpo físico, sino precisamente cuerpo vivido: el único objeto dentro de mi estrato abstractivo del mundo al que atribuyo experiencialmente campos de sensación, aunque en distintos modos de pertenencia (...) el único en el que ordeno y mando inmediatamente”¹¹

Sin embargo, la filosofía husserliana pone la intencionalidad y la experiencia como propiedades del fenómeno originario -la conciencia-, frente a eso nuestros autores pondrán el cuerpo como fenómeno originario, por eso la sensación también será intencional. Porque si la esencia y la existencia tienen una relación intrínseca, también podríamos hablar de que la conciencia está encarnada.

No se trata de ahora poner en un primer plano al sujeto corpóreo frente al sujeto cognoscente, de lo que se trata es de vislumbrar que el sujeto no puede pensar sin tomar en cuenta su situación carnal. De lo que se trata es de reconocer que el cuerpo tiene un gran peso en cuestiones epistemológicas y me adelanto: en cuestiones políticas.

Para el pensamiento francés no bastará sólo estudiar las esencias (a pesar que la fenomenología tradicional cree que con la definición de esencias se resuelven todos los problemas), ya que es indispensable resituar la esencia dentro de la existencia. Lo que significa que en la fenomenología descriptiva el mundo está ahí, incluso antes de la reflexión, pues el esfuerzo de la fenomenología consiste en encontrar el contacto con el mundo para sólo así darle un estatuto filosófico.

Ahora bien, nuestros autores aplicaron el método fenomenológico entendiendo a la fenomenología como descripción. Esto se debe a que los dos criticaban el pensamiento husserliano, pues no estaban de acuerdo con que un análisis de corte esencialista pudiera resolver los problemas filosóficos a los que se enfrentaban. De tal modo que tanto Merleau-Ponty como De Beauvoir afirmaran que la fenomenología sitúa la esencia dentro de la

¹¹ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, (México: FCE, 1994), 157.

existencia pues la relación del mundo y del ser humano se debe comprender a partir de su facticidad¹² corpórea.

En el prólogo de la *Fenomenología de la percepción* encontramos la definición de fenomenología:

Es una filosofía trascendental que deja en suspenso, para comprenderlas, las afirmaciones de la actitud natural, siendo además una filosofía para la cual el mundo siempre «está ahí», ya antes de la reflexión, como una presencia inajenable, y cuyo esfuerzo total estriba en volver a encontrar este contacto ingenuo con el mundo para finalmente otorgarle un estatuto filosófico.¹³

En Simone De Beauvoir encontramos una fuerte influencia de Sartre, razón por la que los críticos la consideran como existencialista y no como fenomenóloga; sin embargo, olvidan que la fenomenología en el pensamiento francés no está separada del existencialismo, debido a la gran influencia de Heidegger. Por eso nuestra autora no sólo es existencialista porque tenía la influencia de Sartre, sino que lo es porque en sus ensayos encontramos una primacía en la reflexión sobre la existencia. Y es fenomenóloga porque también se puede encontrar el análisis o la descripción de las vivencias en la existencia humana.

Es verdad que en De Beauvoir no se encuentra una definición de fenomenología como en Merleau-Ponty; sin embargo, es considerada como pionera de la fenomenología porque en sus obras se encuentran descripciones fenomenológicas. Como ejemplo, el estudio del cuerpo femenino que realiza en *El segundo sexo*, la descripción en sus diferentes etapas y en su relación con el mundo implica que la mujer se encuentra situada en un mundo vivido¹⁴.

Nuestros autores conciben a la fenomenología como la descripción de la realidad, ésta no tal y como se presenta, sino con intermediarios. Pues la fenomenología es la que ayuda a vislumbrar que la experiencia humana es meramente intersubjetiva, corporal y con implicaciones culturales. Razón por la que los autores no trataran de dar una respuesta definitiva o de explicar, sino lo que tratarán es de describir, de abrir horizontes de comprensión. Considerando lo anterior, podemos decir que no hay un único y verdadero sentido de la fenomenología, sino que el sentido se encuentra en la medida que el sujeto

¹² Es importante mencionar que el pensamiento de Beauvoir y de Merleau-Ponty tienen puntos de divergencia; sin embargo, parte de la investigación implicará ver los puntos de convergencia.

¹³ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, (Barcelona: planeta-agostini, 1993), 7

¹⁴ CFR. Simone De Beauvoir, *El segundo sexo*, (México: Debolsillo, 2016).

reflexione sobre el mundo en el que se encuentra situado, por eso será un sentido en constante cambio; cabe mencionar que no sólo la definición de fenomenología, sino todo lo que se encuentre puesto en el mundo. De ahí la importancia de no cesar a la reflexión.

Es importante señalar que hay una gran diferencia con el pensamiento husserliano, ya que debido a la influencia del existencialismo de nuestros autores, afirman que el mundo es anterior a la conciencia. El mundo se encontrará ahí antes de cualquier análisis que un sujeto pueda realizar del mismo. El mundo se dará al sujeto porque el sujeto se da a sí mismo, por eso la realidad no se construye o se constituye, sino que se describe.

Esta concepción fenomenológica rompe con el idealismo, pues no se trata de buscar la verdad en el hombre interior, en la idea, en el solipsismo, en la conciencia. Se trata de concebir al ser humano dentro del mundo, pues es en éste donde se conoce y que aun cuando vuelve a sí mismo lo que encuentra es un sujeto donado al mundo.

El mundo fenomenológico no se trata de encontrar lo puro, sino su sentido. Por ello la intersubjetividad y la subjetividad serán una unidad, pues la reflexión se centra en la encuentro de mis experiencia y en el encuentro de las experiencias del otro. Es decir, tratar de pensar al mundo, al otro y a mí mismo para una reflexión más íntegra de las relaciones.

Dicho lo anterior, nuestros autores entienden la fenomenología como descripción directa de nuestra experiencia. Por eso, tanto en el *Segundo sexo* encontramos una descripción de la condición femenina, como en *Fenomenología de la percepción* encontramos una descripción del sujeto perceptor. El presente trabajo tendrá el enfoque fenomenológico en este sentido, pues se describirá la condición femenina como un cuerpo vivido.

1.2 El problema filosófico del cuerpo

Tanto De Beauvoir como Merleau-Ponty fueron lectores rigurosos de Descartes, razón por la que fueron sensibles a las ambigüedades que este pensamiento presentaba. Por eso la crítica va centrada al mecanicismo y al dualismo substancial, pues las dos nociones anteriores dieron pie a que los desarrollos filosóficos posteriores se olvidaran del cuerpo y se centrarán en la noción de una conciencia meramente intelectual.

La tradición filosófica ha olvidado el estudio del cuerpo y le ha dado primacía a la reflexión del intelecto, pues éste es el que nos diferencia de los demás seres. Este apartado tiene como objetivo vislumbrar las corrientes filosóficas que han infravalorado la reflexión sobre el cuerpo y que han afirmado la corporalidad como mera pasividad.

Desde la Antigüedad surgen los pensamientos dicotómicos, como lo es principalmente el de Platón, donde el hombre es alma y cuerpo, el conocimiento es *doxa* y *episteme*, dos mundos, el ideal y el sensible. Pensamiento en el que el cuerpo es cárcel, la *doxa* conocimiento vulgar y el mundo sensible sólo copia del mundo ideal.

Basta con recordar el dualismo de Platón, el rechazo del cuerpo en la patrística con prácticas ascéticas que castigaban y negaban el cuerpo para aspirar a la pureza. La Modernidad, como es el caso del pensamiento cartesiano, que afirma una radical diferencia entre cuerpo y alma, un dualismo sustancial o el mecanicismo que afirma al sujeto como una máquina. Para darnos cuenta que existe un aspecto básico en la tradición occidental hegemónica.

En los siguientes subapartados se revisará la trascendencia del dualismo que el pensamiento platónico heredó a la tradición filosófica y el mecanicismo en la modernidad, para finalmente vislumbrar que implicaciones tienen los pensamientos que no toman en cuenta la corporalidad como algo fundamental.

1.2.1 El dualismo de Platón y Descartes

El dualismo moderno tiene influencia en el dualismo antiguo, o bien, en el platónico. Este pensamiento impone un orden que excluye y jerarquiza, pues se afirma la existencia de dos principios que se oponen y que son supremos. Por medio de este sistema se puede distinguir entre lo verdadero y lo falso, o bien, lo que es real y lo que es una copia.

La oposición de estos principios afirma la primacía por la idea, por la razón. De tal modo que en el plano eidético se encuentran los modelos reales y verdaderos; a diferencia del mundo sensible, pues en éste se encuentran copias de los modelos anteriores. El pensamiento platónico trata de oponer lo ideal con lo material.

La dualidad es aún más evidente cuando Platón por medio del mito del carro alado nos explica la división entre la razón y las pasiones, existe una división clara entre alma y cuerpo, una supremacía por la razón, o bien, por el varón aristócrata que goza de ella¹⁵. De tal modo que en Platón podemos encontrar la influencia de todo el pensamiento dual que surgió a lo largo de la época medieval y moderna.

El pensamiento cartesiano fue quien puso las bases de un pensamiento racional con el objetivo de descubrir certezas. El problema ya no será la relación del cuerpo y alma, ésta

¹⁵ Cfr. Platón, *Fedro*, (Madrid: Gredos, 2010) 793

entendida como movimiento, sino la relación entre cuerpo y alma, pero ésta entendida como razón, mente.

El argumento que Descartes utiliza para el dualismo substancial es que podemos concebir con claridad y distinción que somos una cosa pensante e inextensa, así como también tenemos la idea clara y distinta del cuerpo como cosa extensa que no piensa. Es decir, la esencia del alma es el pensamiento, mientras que la esencia del cuerpo es la extensión.

El sistema cartesiano confirmó la primacía por la razón, gracias a la división de *res extensa* y *res cogitans* en el ser humano. De tal modo que cuando se define hay una centralidad en el intelecto, “Pero entonces ¿qué soy? Una cosa que piensa¹⁶. El cuerpo se define a partir de la relación con el alma. De tal modo que la relación cuerpo/alma será uno de los principales problemas que se plantea la obra *Meditaciones metafísicas*.

El dualismo ontológico que encontramos en Descartes es aún más radical que el que encontramos con Platón. Pues afirma que fuera de la mente no hay nada capaz de actividad psíquica, ésta es expresada por el lenguaje, y niega la vida animal, vegetal, el mundo mismo. Razón por la que ésta no será consecuencia de un principio espiritual, sino sólo se podrá explicar en términos materiales y mecánicos. Pues sólo lo espiritual tiene relación con la actividad psíquica y no con la vida. De tal manera que las explicaciones del mundo físico serán distintas a la realidad mental, los cuerpos sólo se explican cuando se emplea la matemática y la conciencia se explica a partir de la libertad o de las causas finales. El cuerpo, en el pensamiento cartesiano, ocupara el lugar del otro, lo que está en constante lucha con la razón y lo que pone en peligro la coherencia del conocimiento.

1.2.2 El mecanicismo moderno

El mecanicismo comienza con Descartes, ya que es él quien propone que el cosmos es un mecanismo de fuerzas en el que los cuerpos se influyen recíprocamente según leyes mecánicas. Se sustituye las concepciones teológicas que trataban de explicar la totalidad del universo por el mecanicismo que trata de elaborar teorías particulares de un conjunto de fenómenos.

El pensamiento cartesiano, por lo tanto, es central en la concepción mecanicista por su aportación a la teoría física que justifica los cambios en la estructura material de la naturaleza.

¹⁶ Vid. René Descartes, *Tratado del hombre*, (Madrid: Gredos, 2014) 21.

La teoría física de Descartes la podemos encontrar en sus primeras obras como *El mundo*, *El tratado del hombre* y *Los principios de la filosofía* en las que expone principalmente la materia y la propiedad matematizable que constituyen los cuerpos.

Conoceremos que la materia del cuerpo tomado en general, en modo alguno consiste en que es una cosa dura, o pesada, o con color, o de cualquier otro modo que afecte a nuestros sentidos, sino que la naturaleza del cuerpo solamente reside en ser una substancia extensa en longitud, anchura y profundidad.¹⁷

El mecanicismo no sólo afirmará que la materia es extensa, sino que también se caracteriza por ser divisible y tener movilidad. De tal modo, que toda la variación que encontramos en la materia es gracias al movimiento. En palabras de Descartes:

Cuando quema la madera o cualquier otra materia semejante, podemos ver a simple vista que remueve las pequeñas partes de esta madera y las separa una de otra, transformando así las más sutiles en fuego, aire y humo, y dejando las más toscas como cenizas. Que, en esa madera otro imagine, si quiere, la forma del fuego, la *qualidad* del calor y la *acción* que la quema, como cosas totalmente diversas, yo, que temo equivocarme si supongo en ello alguna cosa más de lo que veo que necesariamente debe ser, me contento con concebir en ella el movimiento de sus partes¹⁸.

También se eliminará la concepción del alma como principio de movimiento y se establecerá una distinción radical entre mente y cuerpo. Así, el alma carecerá de extensión y el cuerpo será extenso y se regirá por causas sólo mecánicas, es decir, incapaz de pensar. Alma y cuerpo son dos sustancias de naturaleza distinta y se encuentran separadas.

El mecanicismo que se encuentra en el pensamiento cartesiano es consecuencia del dualismo antropológico, pues al afirmar que “voy a suponer que el cuerpo no es más que una estatua de tierra que Dios, adrede, forma para hacerla lo más semejante posible a nosotros.”¹⁹ se afirma que el ser humano es un compuesto de cuerpo y mente o es una máquina que entre sus múltiples funciones tiene la de sentir.

El mecanicismo concibe el cuerpo como objeto, como relación mecánica por el movimiento que recibe o por el movimiento que transmite. Esta concepción explica, fácilmente, el

¹⁷ René Descartes, *Los principios de la Filosofía*, (Barcelona: Alianza 2002) 73

¹⁸ René Descartes, *El mundo o tratado de la luz*, (México: UNAM 1986) 53.

¹⁹ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, (Madrid: Gredos, 2014) 243-280.

funcionamiento de los sentidos, porque afirma que cada sentido es una manera de acceder a los objetos. Por ejemplo la visión transformará las cualidades del objeto que respectan al ojo.

Es importante lo anterior, porque quiere decir que las concepciones mecanicistas conciben al cuerpo como objeto, ya que toman en cuenta dos cuestiones; la primera, que la única función del cuerpo es vincular datos sensibles y, la segunda, que el mundo sólo es una representación.

De tal modo que esta postura hace de la experiencia del cuerpo un reduccionismo, pues se afirma la experiencia como simple representación y el cuerpo sólo como un objeto capaz de padecer. Así, la representación del cuerpo es una representación como las demás y el cuerpo es un objeto como los demás.

Lo anterior será criticado tanto por Merleau-Ponty como por Simone De Beauvoir, pues en el pensamiento filosófico se ha tenido la obsesión de concebir al cuerpo como objeto. Esto llevó al olvido el análisis de la experiencia subjetiva, pues hay una objetivación del cuerpo y se deduce que su papel es sólo en relación con objetos. De ahí que se considere que el cuerpo es un objeto más en el mundo y todo lo que se percibe es sólo resultado de la relación con un mundo objetivo.

1.2.3 Implicaciones en un pensamiento parcial

Los problemas anteriores fueron motivo para que nuestros autores dieran paso a la reflexión y cuestionaran la unidad del ser humano con la que se solía pensar y las relaciones intersubjetivas que establecían. Urge reivindicar primero la corporalidad para así darle un estatuto a la condición femenina y nos ayude a una mejor comprensión de la situación actual.

Considerando los dos problemas planteados ¿qué riesgos habría en un pensamiento que tiene prioridades por ciertos aspectos (alma o intelecto) y no considera de una manera íntegra²⁰ el mundo o el hombre? Se podría decir que las concepciones que establecen una primacía por el intelecto del ser humano, hacen del análisis de éste un reduccionismo. También se considera

²⁰ Con íntegro no me refiero a unidad, sino a una comprensión que vaya más allá de lo que siempre se nos ha dicho que es el ser humano o el mundo. Pensar de una manera más íntegra me refiero a la posibilidad de crear nuevos horizontes de reflexión, tomando en cuenta aquello que se ha ignorado.

que el ser humano es el centro de toda reflexión y se crea una jerarquía en la que ni siquiera él es el superior, sino que sólo es una parte (la inteligencia) la que se considera privilegiada²¹.

Respecto al mecanicismo ¿realmente se puede concebir al cuerpo como un objeto? En primer lugar, me gustaría remitirme a la etimología de objeto: viene del latín *objecto*, esto es poner adelante, lanzar, enfrente²². Nuestro cuerpo no está frente a nosotros, otra característica de los objetos es que pueden desaparecer del campo visual. Respecto a la etimología, se podría pensar que si podemos lanzar una mano frente a nosotros; sin embargo, no se puede alejar de nuestro campo visual. Nuestro cuerpo es un ser viviente que siempre está ahí, que lo podemos mover directamente y que es condición para una apertura al diálogo con el mundo. Otro argumento para descartar la objetividad del cuerpo es que éste es capaz de reconocerse y tocarse por medio del tacto, por ejemplo cuando juntamos nuestras manos, ¿cuál es la que toca y cuál es la que siente? En cambio cuando tocamos un objeto es claro quien toca y quién o qué está siendo tocado.

Una visión mecanicista de la naturaleza afirma las relaciones sujeto-objeto como externas, pues el objeto es una causa activa y el sujeto es un efecto pasivo; sin embargo, al acudir a los estudios aristotélicos de materia-forma nos damos cuenta que la experiencia consiste en una síntesis de sensaciones físicas que reciben los órganos (la materia) junto con el pensamiento reflexivo (forma) que interpreta lo que fue dado a los órganos.

Es importante también mencionar que el mecanicismo no sólo implicó problemas en cuestión de epistemología, sino que al afirmar que somos mecánicos y que lo que hay en el ser humano son sólo fuerzas materiales ¿dónde queda la libertad y la justicia? El modelo científico que instauró esta teoría, se reprodujo en la sociedad, de tal modo que la política tuvo como base esta misma lógica. La política del estado moderno se hizo para cuerpos mecánicos, para comportamiento humano predecible, de ahí los programas sociales hechos a la medida, pues el humano actúa de una manera determinada. Por eso con el existencialismo surge fuertemente la preocupación por la libertad, porque si no hay libertad en el humano se sigue que el humano no sea un sujeto moral responsable.

²¹ Sin embargo, me gustaría señalar que aunque al ser humano, aún si se considerara no solo la racionalidad y también su ser corpóreo, sería difícil ponerlo en un estatuto superior. Considerando las ventajas biológicas que tienen otras especies frente a nosotros, sería complicado afirmar nuestra superioridad sobre ellos.

²² Tomado de: Julio pimental Álvarez, *Diccionario Latín español* (Argentina: Porrúa 2011), 503

Otra cuestión es la del lenguaje, pues para descartes el lenguaje es la expresión de la actividad mental; sin embargo, el lenguaje es función del cuerpo. Pues la palabra es el vehículo que nos permite la relación con el otro. Las relaciones del cuerpo, la palabra y el mundo quedan así muy estrechas, ya que el cuerpo es también expresión al expresar modalidades de la existencia. De tal modo que no se puede constituir el sentido del cuerpo por medio de un sujeto pensante, porque el sentido sólo surge desde la conexión del sujeto con la existencia²³.

Merleau-Ponty mostrará que tanto una corporeidad de la conciencia como la intencionalidad del cuerpo se pueden poner en contraste con la ontología dualista cartesiana, pues debido a que mi cuerpo es intencional mis decisiones depende de éste. De tal modo que la conciencia no será una sustancia mental contraria a una sustancia física, o un ego trascendental²⁴.

Simone De Beauvoir invertirá el pensamiento cartesiano pues afirmará que la existencia no se deduce del pensamiento, sino que es la existencia la que condicionará el pensamiento. Por esta razón en la introducción de *El segundo sexo* nos explica la necesidad de primero sexuar el ser en el mundo para así reflexionar sobre la condición y ya no se afirmará soy una cosa que pienso, sino soy una mujer. En palabras de la autora:

A un hombre no se le ocurriría la idea de escribir un libro sobre la singular situación que ocupan los varones en la humanidad. Si quiero definirme, estoy obligada antes de nada a declarar “soy una mujer”; esta verdad constituye el fondo del cual se extraerán todas las demás afirmaciones. Un hombre no comienza jamás por presentarse como individuo de un determinado sexo: que él sea hombre es algo que se da por supuesto²⁵.

Nos explica pues que el hombre tuvo necesariamente que situarse primero como hombre para después pensar. Por eso Descartes afirma que piensa porque existe o existe porque piensa, es decir, un ser masculino puede olvidar su sexo, a diferencia del ser femenino. Pareciera que el hombre cuando se coloca en el lugar del pensamiento tiene como objetivo borrar la reflexión sobre el cuerpo sexuado, a diferencia de la mujer porque ella al tratar de definirse reflexiona sobre su condición sexuada.

²³ Cfr. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, (Barcelona: planeta-agostini, 1993) 191-216.

²⁴ Los temas de la intencionalidad corpórea o la reflexión del cuerpo como actividad quedan sólo mencionados, debido a que en el siguiente apartado los abordaré.

²⁵ Simone De Beauvoir, *El segundo sexo*, (México: Debolsillo, 2016) 17.

En este sentido, es importante mencionar que para nuestra autora será necesario repensar el cuerpo femenino porque “el cuerpo del hombre tiene sentido por sí mismo, abstracción hecha del de la mujer, mientras este último parece desprovisto de todo sentido si no se evoca al macho”²⁶ El mismo sentimiento que acompañó la infravaloración del cuerpo en la época antigua, medieval y moderna, ahora se siente y se vive con el cuerpo femenino. Porque al seguir infravalorando aspectos, o bien estableciendo jerarquías, hay cuerpos que tienen valor y otros no.

Así podemos ver que nuestra autora va más allá del existencialismo, pues no sólo afirma la existencia y luego la esencia, sino que ella antes que nada se piensa como mujer. En este sentido afirmará el feminismo que la mujer es aún más existencialista. Aquí radica la importancia del pensamiento de Beauvoir, pues al reflexionar sobre la mujer y poner en primer plano el cuerpo sexuado abrió nuevos caminos de reflexión y potencializó los feminismos de su tiempo.

Nuestros autores conceptualizarán la existencia humana en término de cuerpo vivido [*Leib*]. Término que denota que nuestro cuerpo se vive -a diferencia de un objeto material cartesiano-, el cuerpo vivido es una unidad concreta tanto de aspectos psíquicos como físicos, es la unidad del pensamiento, o como diría Hegel el universal concreto. Pues con la concepción del universal concreto Hegel hará una crítica a las concepciones clásicas que buscan la comprensión de la totalidad. El autor nos explicará en la *Lógica* que la totalidad son las partes, que se trata de pensar un que todo esté en todo de manera que esa totalidad no sea algo separado o abstracto²⁷.

Vemos que la tradición filosófica no sólo se ha centrado en pensar la unidad, lo general, el acto, sino que ha promovido una totalización o un orden centralizado en la razón -en la razón masculina-. Por eso, el cuerpo debe aparecer en la reflexión, pues ya no basta definir características del ser humano sólo como racional, varón, sabio o aristócrata. Sino que ya es tiempo de repensar aquello olvidado, infravalorado, excluido.

Si lo que busca la fenomenología es encontrar la articulación con el mundo o describir las vivencias de la conciencia de una manera concreta, la primera cuestión a tratar debe ser la de

²⁶ Simone De Beauvoir, *El segundo sexo*, (México: Debols!llo, 2016) 18.

²⁷ Cfr. Leonardo Polo, *La unidad en Hegel*, en:

<https://www.uma.es/contrastes/pdfs/MON2010/ContrastesMON2010-109.pdf> el 29/08/2016. (consultado el 18 de agosto de 2016).

la corporalidad. Pues es el cuerpo la realidad más evidente y radical que encontramos en el mundo o en nosotros, ya que es la base de toda relación intersubjetiva. En este sentido, el pensamiento de Merleau-Ponty y de Simone De Beauvoir nos ayudarán a reivindicar el estatuto del cuerpo del cuerpo femenino.

1.3 Una visión fenomenológica del cuerpo

Una recuperación del cuerpo que hace especialmente la fenomenología se debe a la reflexión que hace del *cuerpo vivido*. Este cuerpo no se reduce a la anatomía, sino que es tomado como una realidad subjetiva y concreta. Así el cuerpo se vuelca en un elemento importante de la vida de la conciencia y ya no será concebido como pura exterioridad.

A partir de lo anterior, el cuerpo tendrá una importancia fundamental para el conocimiento del mundo, ya que no puede ser tratado y explicado desde perspectivas externas (como lo hace la ciencia con la anatomía), sino que es algo más complejo –Merleau-Ponty lo llama *cuerpo fenoménico*. Porque el cuerpo se nos muestra como condición que permanece durante la existencia, lo cual permite la apertura con el mundo.

Otra recuperación de Beauvoir sobre la corporalidad se debe a que el cuerpo y la conciencia no son determinados por el sujeto, sino que la vida misma determina. Esto quiere decir que cualquier razonamiento debe hacer referencia a la experiencia vivida, ya que sin la percepción del cuerpo sería imposible la reflexión. De tal modo que el mundo, la conciencia y el cuerpo quedan en un mismo nivel, pues tienen la misma importancia.

Por lo tanto ya no se tratará de una conciencia [*cogito*] que reflexiona separada tanto del cuerpo como del mundo, pues ser conciencia implica ser experiencia, o bien, ser cuerpo. Así se afirmará tanto la unidad del hombre (ya no se tratará de un psiquismo unido a un organismo) como la unidad del sujeto con el mundo. Y sólo en este sentido deberíamos advertirnos como *objeto* entre los objetos. En palabras del autor “Ser una conciencia o, más

bien, *ser una experiencia* es comunicar interiormente con el mundo, al cuerpo y los demás, ser con ellos en vez de ser al lado de ellos.”²⁸

La corporalidad no se puede separar del mundo, incluso el sujeto no aprehende su cuerpo aislado del mundo pues es en éste en el que actúa. Ya que

“tenemos la experiencia de un mundo, no en el sentido de un sistema de relaciones que determinan por entero cada acontecimiento, sino en el sentido de una totalidad abierta, cuya síntesis no puede completarse. Tenemos la experiencia de un Yo, no en el sentido de una subjetividad absoluta, sino indivisiblemente deshecho y rehecho por el curso del tiempo”.²⁹

Por lo tanto el cuerpo no puede ser únicamente objetividad o subjetividad, ya que es lo que movemos y lo que nos mueve. No basta con hacer una inversión simple y decir que ahora la cognoscibilidad queda infravalorada respecto al cuerpo. Se trata más que simplemente tener cuerpo porque “estoy en mi cuerpo, o mejor, soy mi cuerpo”³⁰.

El cuerpo entonces será la condición que me permita tener y ser una apertura con el mundo, pues mi cuerpo abraza y se comunica con el mundo ofreciendo sentido a los objetos. Por eso para Merleau-Ponty el cuerpo se tratará de una conciencia encarnada que accede al mundo, de ahí la relación intrínseca entre sujeto y mundo. Es importante aclarar que esta relación no se trata de un sujeto que está encima (yo que percibe) del objeto (mundo), porque es una relación recíproca (sujeto-mundo) en la que los dos se mezclan y se corresponden.

“El cuerpo es el vehículo del ser-en-el-mundo, y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con cierto proyectos y comprometerse continuamente con ellos.”³¹ Con esto hay una nueva noción de *ser-en-el-mundo*, pues Heidegger lo presentó como una manera de superar el dualismo que hay en la conciencia y en el mundo; mientras que para nuestro autor este ser es un ser que vive, que siente, que es corporal, *cuerpo-en-el-mundo*. En este sentido, el ser que vive en el mundo es la *Carne*³², ésta entendida como el intercambio y la unidad que prevalece entre mi cuerpo y las cosas al ser la *Carne* lo que tenemos en común.

²⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, (Barcelona: Planeta-Agostini, 1993), 115.

²⁹ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, (Barcelona: planeta-agostini, 1993) 235.

³⁰ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, (Barcelona: planeta-agostini, 1993) 167.

³¹ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, (Barcelona: planeta-agostini, 1993) 100.

³² A partir de este momento el término *Carne* lo pondré en cursiva para hacer referencia al término de Merleau-Ponty.

La noción de *Carne* explica por qué el cuerpo no es conciencia ni materia, pues nosotros somos nuestro cuerpo y él permite que haya un mundo para nosotros, al estar abierto a las cosas y al hacerse uno con las cosas. Nuestro cuerpo es el mundo y nuestro mundo es carnal, razón por la que bastaría reflexionar de una manera rigurosa acerca de nuestra experiencia concreta sin suponer un ser espiritual. Así, tanto el cuerpo como el mundo formarán una relación completa y abierta.

Todo es carne pues “mi cuerpo es la textura común de todos los objetos y es, cuando menos respecto del mundo percibido, el instrumento general de mi «compreensión.»³³. Porque lo interior (la reflexión) y lo exterior (la sensación) no son dos mundos diferentes, sino son dos aspectos de un mismo mundo.

Por lo tanto, hay un paso del concepto de *cuerpo* al de *Carne*. Es importante mencionar que *Carne* no es otro nombre para cuerpo, pues los planteamientos de la filosofía del cuerpo son la base para que se pueda pensar en una filosofía trascendente, una filosofía del Ser. Con esto me refiero a que se puede lograr una ontología que vuelva a pensar desde la corporalidad lo que está más allá de ella, como lo son los otros, las cosas o el mundo.

Con la reivindicación del cuerpo que se hizo en los párrafos anteriores no quiero dar a entender que ahora la carnalidad es la primacía y que tomó el lugar del intelecto, porque al afirmar lo anterior se seguirían los argumentos que presentan los pensamientos duales. Lo que se pretende es tener una concepción que no mutile la realidad; razón por la cual se utiliza la noción de *quiasmo*, pues ésta ayudará a pensar la dualidad como unidad.

El *quiasmo*³⁴ es el entrecruzamiento entre dos elementos que tienen un sentido inverso, por eso la filosofía del quiasmo³⁵ lo que busca es pensar la dualidad sin exclusión. Dicha filosofía invita a pensar la dicotomía en términos de reciprocidad, de reversibilidad. Para Merleau-Ponty se trata de una relación entretrejida que permite comprender la dualidad sin caer en el dualismo.

Con lo anterior no quiero decir que ahora se trata de un monismo, ya que el compromiso estriba en pensar la dualidad de una manera rigurosa. Es decir, pensar la dualidad no en

³³ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, (Barcelona: planeta-agostini, 1993) 250

³⁴ Es importante mencionar que este término se utiliza en la óptica como el quiasmo del objeto binocular (la unidad por superposición de las dos imágenes monoculares) y en la retórica donde el quiasmo es una figura del discurso en el que se entrecruzan frases (hay que comer para vivir y no vivir para comer). De tal modo que el término no es propiamente un filosófico.

³⁵ Quién hace un estudio sobre el quiasmo en el pensamiento merleau-pontiano es el Dr. Mario Teodoro Ramírez.

función de elementos que la componen o en función de una unidad, sino pensar la conjunción que hay en cada vivencia en cuanto tal (sujeto-mundo, sensibilidad-pensamiento, conciencia-cuerpo-mundo), el ser de la dualidad como un proceso de diferenciación.

Lo vivido no es plano, sin profundidad, sin dimensión, no es una capa opaca con la cual tendríamos que confundirnos; el llamado a lo originario va en varias direcciones: lo originario estalla, y la filosofía debe acompañar ese estallido, esa no-coincidencia, es diferenciación.³⁶

Finalmente, se trata de un pensamiento que evita fórmulas o estructuras conceptuales, pues cuando se piensa que el ser es evidente y está terminado –ya sea cuerpo o intelecto- ya no tendría caso seguir reflexionando. El quiasmo invita a pensar al ser en función de relaciones, es decir, nos invita a no quedarnos con términos acabados y definidos. Al contrario, nos invita a permanecer siempre abiertos y a volver sobre las cosas mismas.³⁷ En este sentido Merleau-Ponty cumple con la tarea husserliana, pues al volver a la cosa misma no significa volver sobre un supuesto que salve del error, sino es volver sobre ese ser que cambia continuamente. Se trata de volver al ser con abertura.

“Nuestro punto de partida no será: *el ser es, la nada no es* –tampoco: *sólo hay ser-*, fórmulas de un pensamiento totalizador, de un pensamiento de sobrevuelo, sino: hay ser, hay mundo, hay *algo*; en el sentido fuerte en que el griego habla το λεγειν, hay cohesión, hay sentido.”³⁸

Dicho lo anterior es importante mencionar que el pensamiento merleau-pontiano no es antropología o psicología, sino que al ser una filosofía de la *Carne*, de la sensación, es una Filosofía que no se cierra sobre sí misma y que abre la posibilidad de presentar su fundamento en lo contingente. Es un pensamiento que se expande. Por eso, con esta reflexión se presenta una ontología fenomenológica, pues se atiene al mundo tal cual éste se aparece, es decir, se atiene al ser con toda la radicalidad de inmanencia porque el ser es lo que sentimos. Cuando concluimos que lo mostrado o lo que hay es *Carne*, también abrimos a una nueva forma de entender el ser o a un ser fenomenológico, esto es un ser que no sólo se muestra, sino que se vive, se siente, que es carnal.

³⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, (Buenos aires: Nueva visión, 2010) 114.

³⁷ Vid. Mario Teodoro, *La filosofía del quiasmo*, (México: FCE, 2013) 41-51.

³⁸ Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, (Buenos aires: Nueva visión, 2010) 79.

CAPÍTULO II: EL CUERPO COMO SITUACIÓN VIVIENTE

En el capítulo pasado abordé el porqué de un enfoque fenomenológico en este trabajo de investigación, así como los planteamientos de la tradición filosófica que han infravaloran el cuerpo. Se reflexionó sobre las implicaciones de los pensamientos dicotómicos al considerar que el cuerpo es sólo aquello que padece, o que es en tanto objeto. Y finalmente se introdujo a una nueva concepción del cuerpo con ayuda de nuestros dos autores.

Este capítulo tiene como objetivo ahondar más en la concepción del cuerpo inmediato que nos enseña el pensamiento merleauPontiano y el cuerpo como situación del pensamiento de Beauvoir. Así como vislumbrar la importancia de considerar el cuerpo situado, como construcción, como historia, como algo que se va haciendo y no está dado. Para lograr lo anterior, el capítulo estará dividido en tres apartados, en el primero profundizaremos la noción de cuerpo subjetivo, *Carne* o cuerpo fenoménico, ya que en el primer capítulo sólo se hace mención de estos. En el segundo apartado se abordará la importancia de las vivencias en los cuerpos y finalmente se retomará la noción de cuerpo situado y las implicaciones políticas que remiten al hacer tal afirmación.

Antes de pasar a nuestro primer apartado, me gustaría recapitular el capítulo pasado. Para Merleau-Ponty y para Simone De Beauvoir –siguiendo también la crítica que hace Heidegger a la tradición filosófica- no basta estudiar las esencias, ya que es indispensable resituar la esencia dentro de la existencia. Lo que significa que en esta fenomenología –conocida como descriptiva- el mundo está ahí, incluso antes de la reflexión, pues el esfuerzo de la fenomenología consiste en encontrar el contacto con el mundo. La fenomenología que trabajan los dos autores trata, aunque de una manera distinta, de rescatar la experiencia intersubjetiva y librarse de viejos idealismos.

Si lo que pretende la fenomenología es encontrar la articulación con el mundo o describir las vivencias de la conciencia, la primera cuestión a tratar debe ser la corporalidad. Pues es el cuerpo la realidad más evidente y radical que encontramos en el mundo y en nosotros, porque

es la base de toda relación intersubjetiva. En este sentido el pensamiento de Merleau-Ponty y De Beauvoir tratarán de darle al cuerpo un estatuto que había estado ausente en las tradiciones anteriores.

Ahora bien, desde la Antigüedad surgen los pensamientos dicotómicos como lo es principalmente el de Platón, donde el hombre es alma y cuerpo, el conocimiento es *doxa* y *episteme*, dos mundos, el ideal y el sensible. Pensamiento en el que el cuerpo es cárcel, la *doxa* conocimiento vulgar y el mundo sensible sólo copia del mundo ideal. El pensamiento que se desarrolla en esta época principalmente se preocupa por buscar la unidad en la diversidad, una unidad que siempre será superior a lo diverso. Época en la que se considera que lo múltiple es una forma ineficiente de percibir a la realidad y sólo el sabio –el filósofo– es aquel capaz de hacer a un lado la diversidad y llegar a lo uno. No sólo el intelecto era considerado como lo superior, lo óptimo, sino también la unidad que proviene del pensamiento y no del cuerpo.

En la modernidad continúa el dualismo y el pensamiento jerárquico³⁹. Descartes en las meditaciones metafísicas afirma una radical diferencia entre cuerpo y alma, lo que conocemos como el dualismo sustancial. En dicho pensamiento nosotros podemos concebir claro y distinto que somos por un lado algo que piensa (lo inextenso) y por el otro lo corporal (lo extenso).

Lo anterior será criticado tanto por Merleau-Ponty como por Simone De Beauvoir, pues en el pensamiento filosófico se ha tenido la obsesión de concebir al cuerpo como objeto o como lo infravalorado por dar datos sensibles, diversos. Esto llevó al olvido el análisis de la experiencia subjetiva, pues hay una objetivación del cuerpo y se deduce que su papel es sólo en relación con objetos. De ahí que se considere que el cuerpo es un objeto más en el mundo y todo lo que se percibe es sólo resultado de la relación con un mundo objetivo.

Merleau-Ponty mostrará que tanto una corporeidad de la conciencia como la intencionalidad del cuerpo se pueden poner en contraste con la ontología dualista cartesiana, pues debido a que mi cuerpo es intencional mis decisiones depende de éste. De tal modo que la conciencia no será una sustancia mental contraria a una sustancia física, la conciencia no es ego trascendental, sino será una conciencia encarnada.

³⁹ Pensamiento que hace jerarquía, pues considera siempre una parte más importante que otra por ejemplo: la razón es superior al cuerpo, la sustancia es a los accidentes, lo universal es a lo particular, lo uno a lo diverso etc.

Simone De Beauvoir será crítica también del pensamiento cartesiano pues afirmará que la existencia no se deduce del pensamiento, sino que es la existencia la que condicionará el pensamiento. Por esta razón en la introducción de *El segundo sexo* nos explica la obligación de primero sexual el ser en el mundo para así reflexionar sobre la condición del humano y ya no se afirmará soy una cosa que pienso, sino soy una mujer.

El problema entonces con las concepciones dualistas es que conciben el cuerpo como objeto, ya que afirman que su única función es recibir datos sensibles, el cuerpo concebido como mera pasividad. Se hace un reduccionismo de la experiencia del cuerpo, pues se afirma que éste se encuentra en el mundo sólo como objeto capaz de padecer.

Sin embargo hay riesgos de exclusión en los pensamientos que sólo tienen como prioridades ciertos aspectos del sujeto ya sea la racionalidad o la corporalidad. Las tradiciones que establecen una primacía por el intelecto del ser humano, también ponen a éste como centro del mundo. Por esa razón se crea una jerarquía en la que ni siquiera el ser humano es superior, sino que sólo la razón se considera privilegiada. Sin embargo, me gustaría señalar que aunque se tomara en cuenta el aspecto corpóreo del sujeto no tendría por qué ser puesto en un estatus superior. Es importante decir que también de lo que se trata es de romper con pensamientos que hacen jerarquías, para así poder vislumbrar filosofías integrales que incluso tengan la potencialidad de transformar el tiempo actual. Pues creo que ya es claro el problema que ha traído el pensamiento jerárquico o el antropocentrismo, respecto a las cuestiones ecológicas que sufren los territorios que habitamos.

El pensamiento cartesiano nos dice que el cuerpo es objeto; sin embargo el cuerpo no es objeto. Recurriendo a la etimología y a algunos ejemplos, di cuenta de que el cuerpo es algo que rebasa la concepción mecanicista cartesiana. Porque el cuerpo es algo que vive y que no sólo se reduce a estudios de anatomía o biología, sino que está inserto en un discurso, porque tiene historia, está situado y es condición de apertura al diálogo con el mundo.

Una recuperación del cuerpo que hace Merleau-Ponty se debe a la reflexión sobre el cuerpo vivido. Este cuerpo no se reduce a lo que se ve a simple vista, sino que es tomado como una realidad subjetiva y concreta, así el cuerpo será elemento importante de la vida de la conciencia y ya no será concebido como pura exterioridad. El cuerpo tendrá, por lo tanto, una importancia fundamental para el conocimiento del mundo, ya que no puede ser tratado y explicado desde perspectivas externas, sino que es algo mucho más complejo, es un cuerpo

fenomenal, en tanto que se nos muestra como condición que permanece durante la existencia y permite una apertura y diálogo. Carne concebida como aquello que muestra al ego como yo-experiencia que se agrupa en cuerpo, en cuerpo como historia.

2.1 El cuerpo vivido

El autor en la primera parte de la obra *Fenomenología de la percepción* explica que el cuerpo y el alma son una unidad, para esto recurre al ejemplo del *miembro fantasma*, dicho trastorno le ocurre a personas a las que se les ha amputado algún miembro y después de la operación aún siguen sintiendo la parte del cuerpo. Merleau-Ponty afirma que este fenómeno no puede ser explicado ni fisiológicamente ni psicológicamente, debido a que el cuerpo fenoménico no es un dualismo, sino que muestra cómo el cuerpo es una unidad compleja que necesita más que una explicación anatómica.

Dicho problema, para el autor, se puede explicar desde la perspectiva de *etre au monde*⁴⁰, un Yo que se inclina y se lanza hacia el mundo. El miembro fantasma es la clara evidencia de que el Yo es inseparable al mundo y el tener un *miembro fantasma* es estar abierto y guardar *el campo práctico*⁴¹ que el miembro tenía antes de ser mutilado. El cuerpo se da como un entramado con el mundo y por eso es posible el *miembro fantasma*.

La corporalidad del sujeto debe ser posibilidad de la conciencia y se debe plantear el tema del saber y preguntarse por el sujeto que percibe. Ser conciencia implica ser experiencia y esto es una comunicación interior con el mundo que nos rodea y con el cuerpo. De tal manera que debemos advertirnos como objeto entre los objetos, o bien, «ser con ellos en vez de ser al lado de ellos»⁴².

Esta visión será fundamental para pensar en una fenomenología que tenga la potencialidad de romper con los esquemas epistemológicos tradicionales, los cuales nos enseñan que el centro del conocimiento es el sujeto y no los objetos. Es decir que si hablamos de percepción, de saber, de intelección es porque hay un sujeto como centro. Sin embargo, considerar una epistemología o bien una fenomenología que invite a una reivindicación no sólo del cuerpo

⁴⁰ Ser del mundo, estar en el mundo, ser en el mundo; es decir, una propiedad ontológica al mundo.

⁴¹ El campo práctico es el horizonte que tiene el sujeto para develar los objetos que se encuentran en el mundo. Es decir, según Merleau-Ponty este es el campo en el cual los objetos se encuentran a nuestra disposición para ser develados. Justo esta visión también le ayuda al autor a romper con la concepción de “campo trascendental” de Husserl, porque ya no se tratará de un conciencia que abarque todo, sino se pondrá énfasis en que nuestra apertura al mundo tiene límites.

⁴² Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, (Barcelona: planeta-agostini, 1993) 114.

sino del estatuto que tiene el sujeto entre los objetos será fundamental para abrir nuevos paradigmas.

Al dirigirme a un mundo, estrello mis intenciones perceptivas y mis intenciones prácticas en unos objetos que se me revelan, en definitiva, como anteriores y exteriores a las mismas, y que, no obstante, no existen para mí más que en cuanto suscitan en mí unos pensamientos o unas voluntades⁴³.

El cuerpo es el vehículo del *ser-en-el-mundo*. Es lo que nos permite estar aferrados a la existencia, es lo que nos da la posibilidad de vivenciar el mundo siendo lo que media y nuestra herramienta para poseer. La fenomenología merleau-pontiana hace hincapié en la importancia que tiene el cuerpo como apertura al mundo, porque al ser nuestra apertura originaria, también es nuestra referencia preobjetiva e intencional.

Tener posesión de un cuerpo es la única manera que tenemos los sujetos para conectarnos con el mundo circundante, ya que sólo a través de él podemos tener conciencia del mundo. El sujeto no es un psiquismo unido a un organismo, sino que es una unión intrínseca que se da por la misma existencia y esta unión se efectúa con cada movimiento existencial, porque: «Es la existencia lo que encontramos en el cuerpo al aproximarlos mediante una primera vía de acceso, la de la fisiología»⁴⁴.

El cuerpo se reconoce porque tiene “sensaciones dobles”, es decir, las manos pueden ser tocadas y también pueden ser tocantes. El cuerpo así como es capaz de tocar objetos y sentirlos, también es capaz de tocarse a sí mismo y sentirse; sin embargo eso no quiere decir que el sujeto sea tanto sensible como sentiente, debido a que el sujeto en el mismo acto de sentir toma conciencia de la sensación de su propio cuerpo porque éste se encuentra unido y no se puede sentir como si fuera un objeto que asigna sensación⁴⁵.

⁴³ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, (Barcelona: planeta-agostini, 1993) 101.

⁴⁴ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, (Barcelona: planeta-agostini, 1993) 107.

⁴⁵ Cf. Tarciso, Porto Nogueira “Merleau-Ponty y Aristóteles acerca de la sensación”, *Stromata*, 68 (2012) 140-144.

Cuando mi mano derecha oca mi mano izquierda, yo siento esto como una “cosa física”, pero en el mismo momento, si quiero, se produce un acontecimiento extraordinario: también mi mano izquierda se pone a sentir mi mano derecha [...] La cosa física se anima, o lo que es más exacto, continúa siendo lo que era, el acontecimiento no la enriquece, pero una potencia exploradora viene a posarse sobre ella o a habitarla.⁴⁶

Es importante rescatar la permanencia absoluta que tiene la corporalidad cuando nosotros nos adentramos al mundo, pues gracias a los cuerpos los objetos existentes pueden ser develados, porque es el cuerpo quien abraza el sistema del mundo y vislumbra los múltiples sentidos que los objetos lanzan. El cuerpo es el medio por el cual nosotros tenemos comunicación con el mundo.

El cuerpo del sujeto se trata de una conciencia perceptiva, es el medio por el que la conciencia del sujeto está en una relación íntima con el mundo. Por eso, una vez más en esta concepción fenomenológica el mundo no se debe ver sólo como un objeto dispuesto a ser aprehendido y el sujeto no se debe concebir solo como un *cogito* que reflexiona, porque éstos se corresponden⁴⁷ ni uno ni otro son el punto de partida, ni uno ni otro son aquello que tiene más importancia.

El concepto de *cuerpo fenoménico* será clave, pues es aquel que tiende al mundo de una manera natural con una visión preobjetiva en el mundo. Este cuerpo es el que es capaz de percibirse como cuerpo propio⁴⁸ porque se percibe constantemente, a diferencia del cuerpo objetivo, porque éste conserva la norma de cosa, es objeto para ciencia y no se puede percibir constantemente porque se aparta del campo visual⁴⁹. El autor lo menciona de la siguiente manera: “No es nunca nuestro cuerpo objetivo lo que movemos, sino nuestro *cuerpo fenomenal* [...] pues es ya nuestro cuerpo [...] el que se erguía hacia los objetos por coger y los percibía”⁵⁰. El cuerpo fenoménico es el que movemos cuando tocamos o nos dirigimos a

⁴⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Signos*, (Barcelona: Seix Barral, 1963) 203

⁴⁷ Cf. Alicia Pochelú “Maurice Merleau-Ponty: La unidad viviente entre nosotros mismos y el mundo”, *Logos* 78 (1998) 73-79.

⁴⁸ Concebir al cuerpo como propio lleva a descubrir a la conciencia y al cuerpo como dos aspectos que se enlazan mutuamente, razón por la que se exige una nueva concepción del mundo. De este modo comienza un nuevo análisis de la experiencia del sujeto en tanto que es cuerpo en el mundo. Para él la experiencia del yo no es una subjetividad absoluta, sino que el yo a lo largo del tiempo se va configurando, es decir, el sujeto es un ser totalmente abierto e incompleto. Dicha noción de subjetividad reconoce a la existencia y al hombre como un ser arrojado al mundo.

⁴⁹ Cf. Cruz Elena Espinal Pérez, “El cuerpo: un modo de existencia ambiguo” *Co-herencia* 15 (2011) 188-194.

⁵⁰ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, (Barcelona: planeta-agostini, 1993) 123.

cualquier objeto, es el cuerpo que nos brinda la posibilidad de explorar los movimientos, incluso antes de realizarlos.

El cuerpo fenoménico de Merleau-Ponty tiene como base el concepto de *Leib* de Husserl; sin embargo, es importante tener en cuenta que hay distinción entre los autores en cuestión intencionalidad corporal e intencionalidad de la conciencia. En esto consiste la ruptura de Merleau-Ponty con su maestro Husserl. Para nuestro autor la significación del objeto no es una posesión de la mente ni tampoco es un concepto, sino una intencionalidad corporal porque ésta se forma desde el momento en que mi cuerpo tiende hacia las cosas, razón por la cual la concepción de las cosas es el resultado de la relación entre el cuerpo y el mundo. Por lo tanto, Merleau-Ponty entiende ésta intencionalidad en términos de corporeidad.

La intencionalidad corporal no es ni menos ni más importante que la intencionalidad intelectual. Porque el cuerpo tiende al mundo de manera preobjetiva, de una manera natural y esa intencionalidad que se da a nivel del cuerpo será lo que posibilitará que la conciencia – con el cuerpo- se instale en el mundo dando significación a las cosas.

La noción de significación en el pensamiento merleauPontiano descarta el intelectualismo de Husserl, ya que éste propone que el sujeto debe ser quien tenga el poder de otorgar significaciones y la conciencia es la que constituye los objetos, en cambio el autor propone que la intencionalidad corporal es la que nos ubica en presencia de los objetos y funge como unidad en un mundo vivido⁵¹. Razón por la que es fundamento de toda actividad de tipo reflexivo. «Nuestro cuerpo no es objeto para un “yo pienso”: es un conjunto de significaciones vividas que va hacia su equilibrio»⁵².

De tal modo que el cuerpo fenoménico, será el único acceso al mundo que tienen los sujetos y es la condición de posibilidad para la reflexión. Este cuerpo es aquel que nos coloca en un mundo con estructura espacio-temporal de una manera exclusiva, pues todos los objetos

⁵¹ Merleau-Ponty, entiende mundo como Heidegger; es decir, Mundo comprendido en un sentido óntico, como aquello “en que” un “ser ahí” fáctico, en cuanto es este “ser ahí” “vive”. Mundo como una significación pre-ontológicamente existencial. Aquí el mundo es público del nosotros o el mundo circundante peculiar y más cercano, es decir el mundo doméstico. Mundo, también designa el concepto ontológico-existencial de la mundanidad. La mundanidad misma es susceptible de modificarse en los respectivos todos estructurales de distintos Mundos, pero encierra en sí el *a priori* de la mundanidad en general. Las cosas son, pues, ante todo instrumento; sin embargo lo instrumentos siempre están en función de otro, es decir, no están aislados y en esta perspectiva el mundo no es la suma de las cosas sino que es la condición para que aparezcan las cosas individuales y no sólo para que aparezcan sino para que sean. Cf. Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, (México: Trotta, 1999) §12-16, 62- 83.

⁵² Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, (Barcelona: planeta-agostini, 1993) 170.

que hay en él se encuentran según la orientación de mi cuerpo. Los cuerpos serán aquellos que nos muestran el mundo de manera específica, de ahí la importancia o la reivindicación epistemológica de ellos, pues son nuestro medio de comunicación con el mundo.

La conciencia no está formada por manchas, colores o sonidos, sino que se forma a partir de objetos reales. La conciencia está encarnada en un cuerpo que está situado y comprometido en un mundo que se nos presenta como un campo para vivir. «El cuerpo es el vehículo del ser-en-el-mundo, y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos»⁵³. El tener cuerpo implica conectarse con un determinado medio. Los cuerpos y el mundo son una unidad activa y un intercambio constante y, sobre todo, permanente entre mi cuerpo y las cosas. El sujeto ya no sólo será ser-en-el-mundo, sino *cuerpo-en-el-mundo*, porque sólo a través de él hay mundo para nosotros, mundo encarnado.

2.2 Las vivencias en la experiencia corpórea

Antes de analizar las vivencias, me adentraré a la sensibilidad y a la percepción. Es importante mencionar que revisaremos dichos conceptos en el pensamiento de nuestro autor: Merleau-Ponty.

A pesar que para el sujeto lo más claro, lo primero, lo inmediato y lo evidente sea lo sensible, la tradición filosófica nos ha enseñado que es la sensibilidad aquello que no vale la pena pensar. De ahí también la importancia del pensamiento filosófico que se desarrolló en Francia, pues impulsó la reflexión en torno a la sensación y uno de los principales fue Merleau-Ponty.

El prólogo de la obra *Lo visible y lo invisible* comienza explicando que el mundo es aquello que nosotros vemos y que por eso habrá que aprender a verlo. A partir de esta afirmación Merleau-Ponty expone el problema de la sensación, pues ya no sólo será el cuerpo una apertura al mundo, sino que la percepción será la manera que tenemos de acceder a él; sin embargo, antes de repensar la percepción se tendrá que repensar el sentir.

Para el autor hay dos maneras de entender la sensación según la tradición: la primera se podría entender como aquella manera que me afecta o lo que yo puedo vivir desde mí mismo – una impresión pura- y la segunda es entenderla como posesión de cualidades. Sin embargo la

⁵³ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, (Barcelona: planeta-agostini, 1993) 100.

primera postura se olvida de tres cosas: que la sensación siempre refiere a un objeto, que tiene sentido y que se realiza dentro de un campo, por lo tanto sería imposible tener impresiones puras porque un dato que se percibe aislado es inconcebible. La segunda concepción también tiene un error, pues las cualidades son propias de los objetos y sería imposible poseerlas. La sensación por lo tanto no es aquello que poseemos de lo otro que está frente a nosotros, ni es aquello que se puede dar separado del campo, o bien del mundo.

Para Merleau-Ponty pensar en la sensación implica también, de nuevo, romper con la idea de que por un lado está el sensor y por otro está lo sensible. La concepción de sensibilidad en este pensador tiene que ver con una manera de congeniar y no de poseer, tiene que ver común intercambio entre un sujeto sentiente y el objeto sensible. No se debería decir que uno actúa y el otro recibe porque:

Lo sensible me devuelve aquello que le presté, pero que yo había recibido ya de él. Yo que contemplo el azul del cielo, no soy ante el mismo un sujeto acósmico, no lo poseo en pensamiento, no despliego ante el mismo una ideal del azul que me daría su secreto; me abandono a él, me sumerjo en este misterio, él “se piensa en mí”, yo soy el cielo que se aúna, se recoge y se pone a existir para sí, mi consciencia queda atascada en este azul ilimitado.⁵⁴

Se trata de insistir en la unidad, de unificar el dualismo de las filosofías anteriores, porque el cuerpo, la sensación, el mundo deberían entenderse como articulación. Porque no hay cuerpo que no proyecte sensaciones, porque cuerpo y mundo son conjuntos, no se pueden pensar por separado.

El sentir no se funda solo en el testimonio de la consciencia o de los sentidos, sino en la experiencia del mundo. Todos creemos saber qué es oír, ver, sentir, gustar, oler, porque la percepción nos da objetos con estas cualidades y al tratar de analizar estos objetos los transportamos a la consciencia. El sentir permite al sujeto una comunicación fundamental con el mundo y permite que el mundo se nos presente como un lugar que podemos habitar⁵⁵.

El cuerpo y el sentir están sincronizados, lo sensible no es posible sin el sujeto, y el sujeto sin lo sensible tampoco es posible ya que no hay apertura. La sensación es comunión con el mundo es “la capa primordial donde nacen las ideas los mismo que las cosas”⁵⁶.

⁵⁴ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, (Barcelona: planeta-agostini, 1993) 229.

⁵⁵ Cfr. Brenda Daney, “Intencionalidad, reversibilidad y sentir: Merleau-Ponty y el replanteo fenomenológico en pos de una ontología de la carne” XXIII Encuentro nacional de fenomenología y hermenéutica, en <http://goo.gl/vB1SYy>, (consultado el 15 de enero de 2017): 3.

⁵⁶ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, (Barcelona: planeta-agostini, 1993) 235.

Otro concepto fundamental en Merleau-Ponty es la percepción, antes de indagar en ella, es importante mencionar que este concepto tiene una fuerte influencia de la psicología moderna *Gestalt*, pues ésta defendía que la percepción es un proceso cognoscitivo que nos presenta a cada objeto de una forma unida y total. O bien, que el sujeto es el único capaz de unificar y dar distintos sentidos a imágenes que estén incompletas.

El centro de esta fenomenología es la percepción como fenómeno que funda al cuerpo vivido, porque es a partir de este cuerpo que la experiencia se revela, se aferra a la existencia y la conciencia se encarna. Hay un giro con gran significado en el desarrollo de la fenomenología merleau-pontiana, porque si para Husserl toda conciencia es conciencia de algo para nuestro autor toda conciencia es conciencia perceptiva. De ahí la importancia de volver a examinar lo que la historia de la Filosofía ha especulado, pues ahora es tiempo de pensar a través de una Filosofía encarnada⁵⁷.

La percepción y toda forma de experiencia se encuentran dentro de los límites de la conciencia, porque la conciencia no es algo trascendental, sino que está encarnada. La conciencia se encuentra unida al mundo de manera íntima por medio del cuerpo, quien brinda la herramienta para que la conciencia se instale en el mundo.

La percepción es el encuentro del sujeto con el mundo, no hay dicotomías, no hay visible y vidente, sintiente y sensible, el sujeto y el mundo son reciprocidad, unidad. Aunque habrá que tener cuidado, pues tampoco se trata de un monismo porque es justo en las diferencias en donde radica la complementariedad de los dos.

Tener experiencia de la percepción es tener una experiencia del ser, porque la percepción nos coloca ante las cosas mismas. Nos damos cuenta de que existimos en el mundo porque la percepción comprende al mundo y al sujeto.

Es importante tener en cuenta que la percepción es por una parte experiencia subjetiva y por otra es una apertura al mundo público. La concepción de público y privado en nuestro autor no son contradictorios, sino que se apoyan, porque la apertura al mundo consiste en una experiencia privada que se aparece en el mundo, incluso el carácter privado es condición para que el sujeto acceda al mundo.

⁵⁷ Cf. Fabio B. Dasilva, "El pensamiento de Merleau-Ponty: la importancia de la percepción" *Miriada*, No.6 (2010) en <http://p3.usal.edu.ar/index.php/miriada/article/view/25/47>, (consultado el 17 de octubre del 2017).

Esta fenomenología encarnada insiste en que es necesario analizar y considerar el origen de la percepción, tomando a una conciencia encarnada y no a la conciencia pura. La percepción tendrá que ser el tema principal y la razón de la reflexión filosófica, porque la percepción no sólo es un hecho que tiene que ver con antropología, epistemología y psicología, sino que tiene que ver con aspectos ontológicos en tanto permite que la experiencia tenga apertura con el ser.

Ahora bien, la experiencia que tenemos de nuestro cuerpo es la de un ser que se nos da de golpe en una realidad: «mi cuerpo no es para mí un aglomerado de órganos yuxtapuestos en el espacio. Lo mantengo en una posesión indivisa, y sé la posesión de cada uno de mis miembros gracias a un esqueleto corpóreo en el que todos están envueltos»⁵⁸. Dicho esqueleto se envuelve entre sí y con el mundo, porque es la manera en la que el cuerpo se expresa como un *ser-en-el-mundo*. Con la noción de esqueleto corpóreo, el cuerpo se presenta fundido en la conciencia y los dos como una unidad que se abren de una manera intencional al mundo.

El cuerpo es un esqueleto corpóreo y no se puede reducir sólo a experiencia objetiva, ya que es una experiencia de mi cuerpo pero que está en el mundo⁵⁹. El cuerpo es un modo privilegiado de conocimiento, ya que gracias a éste los objetos cobran sentido, por esta razón la experiencia vivida no es equivalente a la operación intelectual.

Dicho lo anterior se puede afirmar que la intencionalidad se entiende como operante o existencia y se manifiesta en terreno de la percepción, ya que posibilita la intencionalidad originaria que permite que el cuerpo pueda proyectarse en el mundo, es decir, gracias a la intencionalidad el sujeto se constituye en unidad que abarca la percepción. El descubrimiento de la intencionalidad como existencia se da al mismo tiempo con el descubrimiento del mundo vivido⁶⁰.

Ahora bien, como quedó establecido, el cuerpo como subjetividad encarnada es el único acceso al mundo. La experiencia demuestra que el mundo que se encuentra frente a nosotros es dinámico, cambiante, razón por la que no podría ser un objeto, ya que al afirmar lo anterior se afirmarían que tiene una estructura fija. Por esta razón la experiencia se enriquece gracias a nuestros sentidos, porque éstos nos ayudan a encajar en el mundo de una manera única, ya que

⁵⁸ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 115.

⁵⁹ Cf. Mario Teodoro Ramírez, *La filosofía del quiasmo*, 88-95.

⁶⁰ Cf. A. Pochelú «Maurice Merleau-Ponty: Una filosofía sobre el fundamento de toda actividad humana», 102-103

cada sentido es un modo singular que se nos ofrece el mundo. El mundo es lo que vivimos y lo que sentimos⁶¹.

Para Merleau-Ponty la filosofía se encuentra frente a dos opciones: a) considerar al sujeto en medio del mundo e inserto en éste, donde el cuerpo se deja llevar por las relaciones de causalidad y tanto el cuerpo como los sentidos sólo son aparatos materiales. Respecto a esta, el autor no está de acuerdo. b) considerar un mundo que se comprende desde un sujeto, es decir un mundo en el que para comprender el objeto primero se conoce al sujeto, ya que para que el objeto pueda existir respecto al sujeto no sólo basta el sujeto, sino que se requiere que el sujeto sea consciente de que capta o mira el objeto.

En palabras del autor:

Mi acto de percepción me ocupa, y me ocupa lo bastante como para que yo no pueda, mientras percibo efectivamente la mesa, advertirme como percibiéndola [...] Es a partir de lo vinculado que tengo, secundariamente, conciencia de una actividad de vinculación [...] En la percepción no pensamos el objeto ni pensamos en el pensante, somos del objeto y nos confundimos con este cuerpo que sabe del mundo [...] vivo la unidad del sujeto y de la unidad intersensorial de la cosa⁶².

El sujeto es relación perceptiva hacia el mundo y al mismo tiempo un diálogo corporal con el mundo, por eso la tarea de la reflexión sería hacer una formulación acerca de la experiencia del mundo en contacto con el mundo. De tal forma que la filosofía se convierta en existencial, ya que el hombre no es una conciencia que tenga una claridad total de sus pensamientos, sino es una vida que todo el tiempo busca comprenderse. Por esta razón el autor dice que el hombre no es conciencia pura, sino que es un sujeto inmerso en el mundo, es un sujeto encarnado porque no existe más que a partir de su cuerpo⁶³.

La idea que defiende el autor acerca del mundo no es la de entender a éste como un conjunto de cosas que nada tienen que ver entre sí, por el contrario, el mundo es para él una estructura dinámica que vincula sus diversas partes mediante leyes que lo complementan, el mundo que se nos presenta es infinitamente explorable. En palabras de Merleau-Ponty:

⁶¹ Cf. M. Teodoro Ramírez, *Merleau-Ponty viviente*, 223-232.

⁶² Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 252-253.

⁶³ Cf. Silvia Solas, «Contingencia y ambigüedad en la filosofía de Maurice Merleau-Ponty. Fenomenología, ontología, arte, política», *Revista de filosofía y teoría política* No. 37 (2006) 4-7.

Tenemos la experiencia de un mundo, no en el sentido de un sistema de relaciones que determinan por entero cada acontecimiento, sino en el sentido de una totalidad abierta, cuya síntesis no puede completarse. Tenemos la experiencia de un Yo, no en el sentido de una subjetividad absoluta, sino indivisiblemente deshecho y rehecho por el curso del tiempo⁶⁴.

Toda percepción nos remite al mundo y a la experiencia en la que el cuerpo vive los fenómenos, pero el sistema de la experiencia es vivido por mí desde cierto punto de vista, de tal manera que el sujeto no es un espectador, sino que forma parte del mundo y esta inherencia posibilita la finitud de la percepción y la apertura a un mundo total como horizonte de toda percepción. Lo que funda la realidad son las relaciones que se conocen y descubren por el cuerpo «La cosa es grande si mi mirada no puede envolverla; es por el contrario, pequeña si la envuelve de sobra»⁶⁵.

De tal forma que el sujeto se encuentra situado en el mundo físico y se encuentra comprometido con un horizonte radicalmente humano⁶⁶, por eso se pretende descubrir la originalidad del sujeto partiendo de su contacto con el mundo⁶⁷. El mundo como objeto de nuestra “fe” perceptiva⁶⁸ porque nuestro contacto con él es previo a toda posición racional, ya que la percepción no es mera adecuación con el objeto, sino la descripción de su sentido originario. Para el autor el mundo es lo que percibimos y la única manera que tiene el sujeto para dar cuenta de un mundo real es la percepción⁶⁹.

Las cosas se dan al sujeto en la experiencia primordial del mundo en la medida en que mi percepción está abierta al mundo yo percibo las cosas, en palabras del autor: «la constancia de las cosas se funda en la constancia primordial del mundo como horizonte de todas nuestras experiencias [...] en la medida en que mi percepción está de sí abierta a un mundo y a unas cosas»⁷⁰.

⁶⁴ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 235.

⁶⁵ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 317.

⁶⁶ Carrascoso, el autor del artículo, se refiere a radicalmente humano, ya que Merleau-Ponty pretende tomar a las cosas por la raíz y ésta para el hombre es el hombre mismo.

⁶⁷ José Luis Arce Carrascoso “M. Merleau-Ponty: el hombre como unidad ontológica proyectiva”, *Convivium* No. 14 (2001) en <http://goo.gl/S751Qv>, (consultado el 21 de mayo de 2017): 144-150.

⁶⁸ Cuando Merleau-Ponty habla de fe es porque para él percibir es empeñar todo un futuro de experiencias en un presente, es creer en un mundo, o bien, se confía en el mundo porque en la experiencia de percibir algo se presume la concordancia que se mantiene en una observación.

⁶⁹ Cf. C. López Saens “Cuerpo y naturaleza en la filosofía de Merleau-Ponty”, 450.

⁷⁰ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 327.

Dicho lo anterior podemos afirmar que el mundo de la percepción es aquel que el cuerpo fenomenal es capaz de revelar, es el mundo vivido. A primera vista se podría afirmar que el mundo es lo mejor que conocemos, ya que no se necesitan teorías complejas para acceder a él y aparentemente lo único que necesitamos es abrir los ojos y dejar que el mundo nos penetre, sin embargo para Merleau-Ponty eso sería tener una actitud meramente utilitarista. Por eso es necesario redescubrir el mundo en el cual vivimos a pesar que todo el tiempo estemos tentando a olvidar⁷¹. Para Merleau-Ponty la percepción será la apertura a un mundo vivido, este acceso nos mostrará horizontes olvidados por la fenomenología tradicional.

2.3 Cuerpos vivos frente a otros

Sí, el cuerpo, la percepción es apertura al mundo. Sin embargo, cuando el sujeto se encuentra situado en el mundo y el mundo no sólo son cosas, sino que también son otros sujetos. El sujeto que percibe se encuentra con otros sujetos, haciendo del mundo un lugar común que pertenece a todos y a la vez a nadie, lugar en el que los sujetos se enlazan, actúan no individualmente, sino con otros en comunión compartiendo cultura, sentidos.

Los cuerpos de los otros funcionan como intermediarios en mi encuentro con los otros. De tal manera que los otros se hacen presente en mi mundo a través de su corporalidad y a la vez esa corporalidad debe presentarse en el mundo para que yo pueda encontrarlo. Los cuerpos de los otros sujetos me hacen participar en su mundo y me da la posibilidad de que entren al mío. Incluso a partir de otros cuerpos yo me afirmo y me comprendo como un “yo”.

[...] como cuando el cuerpo de otro se anima ante mí, cuando estrecho la mano a otro hombre o hasta cuando la mira. Al conocer que mi cuerpo es “cosa que siente” que es excitable –no solo mi consciencia” sino también él- me he preparado para comprender que hay otros *animalia* y posiblemente otros hombres⁷².

Mi yo está en el mundo y encuentro a los otros en mi mundo. El encuentro se devela como otro, como otro inmediato lo distinto de las otras cosas que hay en el mundo, porque en ese otro yo percibo una fuente de sentidos y significados, percibo otra existencia, percibo una corporización de subjetividad. A diferencia de las otras cosas, este otro es inagotable y lo

⁷¹ Cf. Maurice Merleau-Ponty, *El mundo de la percepción siete conferencias*, trad. Víctor Goldstein, (México:FCE, 2003) 9-15.

⁷² M. Merleau-Ponty, *Signos*, 205.

siento como perceptor de mi mundo. Tener apertura a otra subjetividad encarnada es la intercorporalidad y ésta permite descubrir y vivenciar con los otros, como otros cuerpo vividos desde que podemos coexistir, correlacionarnos. El mundo, nuestro mundo no es sin la existencia de los otros, nuestro mundo es mundo con el otro.

El concepto de intercorporalidad es un concepto más originario que la intersubjetividad. En *Signos* el autor habla del cuerpo como extensión y reverso, en esta obra se puede ver una radicalización de las tesis que se encuentran en la *Fenomenología de la percepción*. Pues en la primera obra se vislumbra que el mi cuerpo se presenta como partes de una misma intercorporalidad con el cuerpo del otro.

Desde el punto de vista “solipsista” pues, lo ajeno no es imposible, porque la cosa sensible es abierta. Se convierte en algo actual cuando otro comportamiento y otra mirada toman posesión de mis cosas, y esto se lleva acabo, esta articulación de otra corporeidad sobre mi mundo se efectúa sin introyección, porque mis sensibles, por su aspecto, su configuración, su disposición carnal, realizaban ya el milagro de cosas que son cosas por el hecho de que se ofrecen a un cuerpo, hacían de mi corporeidad una prueba del ser⁷³.

El solipsismo deja de ser problema en la fenomenología con el planteamiento anterior, porque a partir de que se afirma que la carne es un elemento originario y que tiene que ver con la ontología, la intercorporalidad queda como lo anterior a la corporalidad. Todos los sujetos que habitamos el mundo, no encontramos envueltos por esto que es común y que precede a toda constitución de subjetividad.

Dicha noción de intercorporalidad no es posible en tradiciones clásicas de pensamiento filosófico, sobre todo si hablamos de cuestiones metafísicas. Porque el ser ya no será lo que se encuentra más allá, lo que es trascendente, de los entes; tampoco será aquello que está más allá del mundo. El ser en esta fenomenología se define como una “carne universal”⁷⁴. El ser que es carne deja de ser aquel que se encuentra por encima, alejado de la existencia cómo la Idea platónica.

Cuando hablamos de la carne de lo visible no pretendemos hacer una antropología, describir un mundo tapizado con nuestras proyecciones, con la salvedad de lo que pueda ocurrir detrás de la máscara humana. Queremos decir, por el contrario, que el ser carnal, ser de varias hojas o varias caras, ser de latencia y presentación de ciertas ausencias, es un prototipo del ser, del que

⁷³ M. Merleau-Ponty, *Signos*, 207.

⁷⁴ M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, 185.

nuestro cuerpo, el sintiente sensible, es una variante muy notable, pero cuya paradoja constitutiva se haya en todo ser visible: ya que en el cubo se juntan *visibilidad* incompuestas, así como mi cuerpo es justamente cuerpo fenoménico y cuerpo objetivo: si el cubo es como mi cuerpo, lo es por prodigio extraordinario⁷⁵.

A lo largo de este trabajo he estado insistiendo en la no dualidad del pensamiento merleau-pontiano y en la necesidad de romper con todo tipo de dualismo, con esto no quisiera decir que si no hay dualidad entonces tendríamos que afirmar el monismo. Porque sí, el autor presenta su ontología⁷⁶ y el concepto de carne como unidad en el humano y como unidad con el mundo; sin embargo, es importante tener en cuenta que en una ontología monista el ser se presenta como un en-sí puro y positivo. En la ontología del autor el ser que es la carne, el ser natura o le ser salvaje, se distingue porque siempre está en movimiento, no solo es positivo, sino también es negativo, porque hay un entrecruce entre lo latente y lo presente⁷⁷.

Hemos visto que la corporalidad posibilita un entramado de relaciones que incluso pueden gestar formas de vida. El cuerpo no solo se convierte en la realidad que se observa, sino que es la única manera en cómo nosotros podemos estar en el mundo, por eso también afirmé el acierto que tuvo Merleau-Ponty al decir que no sólo somos ser-en-el-mundo, sino que somos cuerpo-en-el-mundo.

Lo anterior será importante para entender que el cuerpo, al ser nuestra apertura al mundo y nuestra manera de existir en él, no es algo aislado, sino que todo el tiempo está en relación, creando vínculos que tiene que ver con la intercorporalidad. Si somos cuerpo en relación, si la existencia se entiende como experiencias individuales y colectivas, entonces la cuestión de la corporalidad, ya no sólo será epistemológica u ontológica, sino que también es política.

La intercorporalidad se puede considerar como la apropiación que cada sujeto hace de su mundo a través del cuerpo. Esta manera de existir, de vivir, no se puede reducir a la subjetividad del yo ni a la subjetividad del otro; sin embargo, cada sujeto vive a su modo y el mundo se convierte en lo común al promover formas de comunicarnos con los otros, se trata de un mundo compartido. De tal manera que la vida es siempre con otros, porque el otro nos permite comprender y encontrar sentido a nuestra experiencia.

⁷⁵ M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, 186.

⁷⁶ Aunque como sabemos la obra en la cual postula su ontología quedó inconcluso.

⁷⁷ Maximiliano Basilio Cladakis, "Merleau-Ponty y la ontología de la naturaleza" *Dianoia*. No. 77 (2016) 83-108.

Repensar y redescubrir la existencia, el mundo y el sujeto como encarnados, corporalidades en relación o como intercorporales nos adentra a reflexionar las problemáticas actuales. Pues, como anteriormente afirmé, la corporalidad es cuestión política y desde que la existencia -la vida- se convirtió en algo problemático, la corporalidad se convirtió en territorio fundamental para comprender lo actual. De ahí la necesidad de una filosofía encarnada, pues a partir de ella podemos vislumbrar nuevos horizontes de comprensión y nuevos modos de vivir.

2.4 El cuerpo no nace, deviene

En los apartados pasados traté de reflexionar sobre la fenomenología merleau-pontiana, haciendo énfasis en la crítica hacia el dualismo, hacia el mecanicismo y también rescatando la amplia noción de corporalidad que el autor menciona. En este apartado reflexionaré sobre la noción del cuerpo en la obra de Beauvoir.

Es importante mencionar que la pensadora tiene una gran influencia del existencialismo, por tal motivo afirma que el humano no es algo acabado, fijo, delimitado, con destino etc. Sino que es algo que todo el tiempo se está construyendo, se está haciendo a través de proyectos que él puede o no realizar. El ser humano se afirma en esta corriente como situación, como lo que está situado en el mundo y puede esbozar proyectos.

Simone de Beauvoir no sólo retoma el existencialismo, sino que retoma el estudio fenomenológico ya explicado anteriormente, para profundizar ya no en la relación sujeto-mundo, sino en la relación mujer-mundo. Esto será relevante para la tradición filosófica pues antes de ella, no se había llegado a tal reflexión: al aspecto histórico de la mujer, no se había tomado en cuenta la reflexión sobre el cuerpo como un devenir (recordemos la frase tan peculiar: la mujer no nace, se hace). A partir de Beauvoir los cuerpos femeninos son hechos socioculturales y ya no sólo como biología o como clásicamente se conoce: “determinación o limitación de una esencia”.

La obra *El segundo sexo* muestra una vasta investigación sobre cómo socialmente las mujeres históricamente han sido siempre lo inferior, “lo otro”, la otra. La primera parte del estudio de esta obra tiene como objetivo analizar si el aspecto biológico tiene que ver en la discriminación que han sufrido las mujeres en la historia. Aquí hay un estudio muy preciso de todo lo que implica parir, menstruar y cómo estos aspectos a primera vista hacen notar una gran desventaja si lo comparamos con el cuerpo masculino.

¿La mujer? Es muy sencillo, dicen los aficionados a las fórmulas simplistas: es una matriz, un ovario; es una hembra, y basta esa palabra para definirla. En boca del hombre el epíteto “hembra” suena como insulto.⁷⁸

La posibilidad de maternidad es un rasgo biológico característico de la mujer, y filosóficamente no se había tratado el tema. El análisis fenomenológico que hace la autora sobre ello implicará una reflexión de la vivencia interna de la diferencia en el cuerpo femenino. Porque la mujer al poder gestar, crea múltiples vidas a partir de una unidad, en este sentido parece que el cuerpo femenino puede reconciliar la diversidad y la unidad al tener una vivencia de la diferencia interiorizada.

Aquí parece que la tesis de Merleau-Ponty: “el cuerpo como apertura” alcanza en el cuerpo femenino la radicalidad. Pues estos cuerpos no solo están abiertos a lo otro, sino que eso otro, eso diferente se encuentra en la pura interioridad de los cuerpos mujeres, el otro está dentro de su carne.

Tener una apertura al mundo implica nacer sexuado, y a partir de que el ser se dota de sexualidad es cómo se articulan las vivencias. La relación sujeto-mundo tiene como punto de partida el propio cuerpo sexuado, por eso la importancia de hacer no sólo teorías sobre lo corporal “neutro”, sino teorías sobre lo corporal sexuado, situado⁷⁹.

Siguiendo con el legado existencialista, Beauvoir dirá que a pesar de la limitación biológica, la mujer no puede estar determinada solo por eso, porque no está acabada y todo el tiempo hay devenires. Así, el aspecto biológico no puede ser lo único si pensamos en términos de dominación, porque esos componentes biológicos si tienen estructura es porque se encuentran en función de un sentido, y ese sentido lo ha creado la mirada dominante. Por lo tanto, el cuerpo es sentido y no sólo biología.

El sentido es creado por los varones, será la crítica principal de la autora. Porque la sociedad y la política están en manos de varones y no sólo han dictado leyes, sino que han dicho qué es una mujer, o cuál es el sentido de ser mujer. El cuerpo femenino solo tiene sentido en función del varón, al convertirse en objeto de deseo, porque no será la mujer la que

⁷⁸ Simone de Beauvoir, *Segundo sexo*, (México: Debolsillo, 2016) 35.

⁷⁹ Olaya Fernández Guerrero, “Fenomenología del cuerpo femenino”, *Investigaciones fenomenológicas*, Vol. 2 (2010) en: file:///C:/Users/mya16/Downloads/Dialnet-FenomenologiaDelCuerpoFemenino-4846471.pdf.

se desea, sino su cuerpo. El cuerpo femenino tiene sentido sólo cuando satisface las pulsiones sexuales del varón⁸⁰.

El hombre olvida soberbiamente que su anatomía comporta también hormonas [...] Considera el cuerpo de la mujer como portador de una pesantez dada por todo aquello que lo especifica.⁸¹

El cuerpo constituye un problema más allá de lo biológico, pues tiene que ver más con la interpretación social que recibe por el poder dominante; sin embargo como es interpretación hay posibilidades de transformarla. Si los cuerpos femeninos son oprimidos debido a los significados que le ha impuesto el orden masculino, entonces no hay impedimento para tratar de repensar ese significado volviendo al cuerpo femenino y siendo narrado a partir de voces femeninas. De tal forma que se podrán instalar otros modos posibles para pensar los cuerpos femeninos. Hay una tensión clara entre el cuerpo biológico y la interpretación social; sin embargo, no queda claro los límites entre el cuerpo como natural y como social.

En la obra de la autora aparecen dos discursos en tensión, por un lado propone que el cuerpo es lo que socialmente se ha construido –lo que la mirada dominante, masculina, o bien el patriarcado ha construido- y por otro la idea de que el cuerpo desde su morfología marca la pauta para la opresión social, al obstaculizar y poner muchas veces en problemas (dolores, por ejemplo) la situación femenina.

La esclavización del organismo a la función reproductora, al referirse a crisis de pubertad y de menopausia, “maldición” mensual, largo y a menudo difícil embarazo, parto doloroso y en ocasiones peligroso, enfermedades, accidentes, son características de la hembra humana: diríase que su destino se hace tanto más penoso cuanto más se rebela ella contra el mismo al afirmarse como individuo.⁸²

En el cuerpo parece encontrarse la clave de la dominación de las mujeres. Por eso si en su especificidad está la clave, ahí es el lugar dónde habrá que construir, politizando esa dominación. Porque si la biología ha sido tomada para destinar a las mujeres o ha sido puesta como pretexto para objetivar el cuerpo, pues es en el cuerpo, en la carne dónde habrá que reescribir nuevos caminos que liberen.

⁸⁰ Cfr. De Beauvoir, *Segundo sexo*, 33-53.

⁸¹ De Beauvoir, *Segundo sexo*, 41.

⁸² De Beauvoir, *Segundo sexo*, 43.

Él sueña quietud en la inquietud y una plenitud opaca que habitaría, sin embargo, la conciencia. Ese sueño encarnado es justamente la mujer, ella es el intermediario deseado entre la naturaleza extraña del hombre y el semejante, que le resulta demasiado idéntico. Ella es una conciencia y sin embargo parece posible poseerla en su carne⁸³.

Hay en este pensamiento la clara pugna entre cuerpo y subjetividad en función de un marco patriarcal. En esta obra en particular, la autora abre la posibilidad de entender a la mujer más allá de su cuerpo, debido a que es una construcción social. Es esto el legado que nos ha dejado Beauvoir

El cuerpo femenino, así como el cuerpo en las epistemologías criticadas por Merleau-Ponty, solo es algo pasivo. Los dos autores convergen en esto, aunque en ámbitos distintos cabe mencionar desde ahora que lo epistémico y lo político no son cosas separadas. Sin embargo, es importante vislumbrar que se reconoce que el cuerpo está lejos de ser una cosa, un objeto. Al contrario, el cuerpo es nuestra condición para la experiencia al estar siempre abierto a la percepción, al mundo, a los otros.

El cuerpo puede ser fácil de cosificar cuando toda la tradición lo ha infravalorado, pero hasta aquí es importante afirmar su no pasividad, pues en esto ha consistido la historia de las mujeres; sin embargo los sujetos se proyectan siempre hacia la libertad

El cuerpo es situación y está condicionado por la libertad, habrá que romper con la idea de cuerpo-objeto, rescatando la subjetividad de los cuerpos femeninos. La autora rescata el estudio fenomenológico; sin embargo no bastará reivindicar el estatuto filosófico epistémico del cuerpo, sino que es necesario situarlo, sexuarlo y así repensarlo⁸⁴.

Ahora bien, el cuerpo es tomado en la autora como dador de sentido y la experiencia vivida se vislumbra como parte de una red de situación en la que se encuentra el cuerpo inmerso. Es importante mencionar que esta red abarca desde la normatividad, las prácticas sociales hasta los esfuerzos individuales. Porque el rol de una conciencia encarnada y el alcance de nuestras vivencias ponen de relieve los significados culturales, es decir, no hay nada dado ni preestablecido. De tal modo que se tratará por medio de un estudio fenomenológico buscar esas experiencias que no son explícitas para reivindicar la condición femenina.

⁸³ Simone de Beauvoir, *Segundo Sexo*, 189.

⁸⁴ Cfr. Alejandra Ciriza, "Simone de Beauvoir. De la fenomenología del cuerpo a la utopía de la libertad", *Nomadías*, no. 16 (Noviembre 2012) 11-21.

El cuerpo considerado ya no sólo como espacialidad, sino como temporalidad brindará a la reflexión feminista una descripción de la idea de género como situación histórica antes que natural. Pues la fenomenología no sólo se interesará por lo evidentemente manifiesto, sino que también buscará los diversos modos en lo que algo se puede manifestar y la diversidad de sentidos que puede tomar.

La fenomenología merleau-pontiana y el pensamiento de Beauvoir nos permite analizar nuestras capacidades corporales, éticas y sociales, porque los estudios epistemológicos, ontológicos y políticos no están separados. De tal forma que el cuerpo ya no será una cosa más que observar, sino será un cuerpo en tanto vivencia, en tanto se encuentra sumergido en una red de sentido. Un cuerpo fenómeno que se vive como actividad nos obliga a resignificarlo y hablar de corporalidad significa hacernos conscientes de que somos cuerpo, que nos pertenecemos y que con él podemos reivindicarnos a cada momento. Porque el cuerpo es como texto bíblico, es como aquello que todo el tiempo requiere interpretación.

2.5 Hacia una fenomenología feminista

Hasta aquí hemos visto el pensamiento de Merleau-Ponty y de Beauvoir, quisiera ahora antes de pasar al último capítulo ver las convergencias entre la fenomenología de Merleau-Ponty y el feminismo, expondré las posibilidades que brindan la interrelación entre estas dos corrientes.

La fenomenología tiene un gran interés por las experiencias vividas, el cuerpo, el mundo de la vida, el sentido y la intencionalidad. Por eso un estudio fenomenológico permite tomar conciencia de lo otro, de la diferencia. También hace una crítica clara al objetivismo o naturalismo. La intersubjetividad en esta corriente exige que se considere a todos los sujetos, a todo lo otro, porque cada sujeto es experiencia y da y tiene sentido.

La fenomenología afirma que la experiencia humana es principalmente corpórea e intersubjetiva y está cubierta de sentidos personales, sociales y culturales. Beauvoir asume que las diferencias entre varón y mujer no son inmodificables porque son vivencias, de ahí que incluso el segundo tomo del *Segundo sexo* se tituló “La experiencia vivida”. Porque las vivencias son modos diversos en las que los sujetos se experimentan en múltiples situaciones que incluso determinaciones raciales, sociales y culturales.

Beauvoir ha llevado el estudio de la fenomenología a la existencia concreta, logrando desarrollar más la cuestión de la corporalidad, porque ya no se afirmará un cuerpo en apertura

al mundo, sino un cuerpo sexuado, temporal y determinado por construcciones sociales que se abre al mundo.

Podemos decir que la teoría de *Leib*, que inaugura Husserl y más tarde desarrolla Merleau-Ponty en Beauvoir logra un mayor desarrollo al comprender que la identidad corporal responde a constructos que se aprenden y se ejercen a lo largo de la vida porque es un proceso histórico y existencial.

Aprender a mirar de otro modo, ver más allá de lo que se universaliza, tener mirada y pensamiento crítico es en algo que convergen los feminismos. Y la fenomenología se interesa, también, por hacer visible lo invisible, porque si interés no sólo está en lo que se manifiesta, sino también en todos los modos en los que se hace manifiesto y todos los sentidos que puede adquirir.

Reivindicar las vivencias a partir de las mujeres, tiene que ver con una reivindicación fenomenológica feminista. Por eso el valor del cuidado, por eso las experiencias de menstruar, parir, lactar recuperan un estatus no sólo a nivel social; sino se desarrolla una sabiduría corporal, se vuelca la mirada a un saber práctico que se había ignorado por considerar el cuerpo femenino como objeto. Los feminismos reivindican las vivencias corporales el “esquema corpóreo” y llevan a las últimas consecuencias el análisis fenomenológico, pues la razón patriarcal ha definido qué es el cuerpo femenino y ha dirigido y seleccionado las experiencias que cada una debe tener.

La fenomenología no ni materialismo ni espiritualismo, es decir, no se queda sólo en la cuestión corporal ni en el *ego*. Es una corriente, método, descripción, análisis, que pone de manifiesto que ni el cuerpo ni la mente son pasividades que están recibiendo, sino que son intencionalidades que operan, que están activas y que están todo el tiempo dirigiéndose al mundo, a los otros. Ella enseña que el sujeto con toda su unidad es capaz de sentir y de sentirse sintiendo, haciéndose junto con el mundo y reflexionando lo que lo constituye a él y al mundo. Esto permite no sólo considerar a la fenomenología como discurso teórico, sino que también discurso práctica, porque no sólo refiere a facultades, sino a que va dirigida al humano en todas sus dimensiones.

Merleau-Ponty hace frente a la racionalidad que solo se queda en fragmentos del yo y que pierde de vista la unidad del sujeto y de la vida, reivindicará la corporalidad no solo teniendo implicaciones epistemológicas, sino existenciales porque se extiende a toda la presencia del

mundo por el cuerpo. Reivindica la racionalidad ampliándola a las emociones ¿no es acaso luchar con re la colonización de otras formas de pensar y actuar?

Al feminismo no le basta denunciar las opresiones ejercidas por los dominantes en nombre de la Razón universal, sino que también lucha por romper con estereotipos impuestos y consentidos que hombres y mujeres participan. Así como la fenomenología enseña, pues la universalidad no solo se impone, sino que se participa de ella, al adquirirse en la propia experiencia; sin embargo, ésta se amplía con las experiencias de los otros ¿cómo? Desde el momento en que reaprendemos a ver lo propio como extraño y lo extraño como algo común.

Por eso también la fenomenología merleauPontiana abre la posibilidad de comprender nuestra corporalidad como ética⁸⁵ porque va más allá del *ego* y posibilita una comprensión ontológica de los otros. Una ética basada en la corporalidad es una ética que comprende las potencialidades de los cuerpos, de sus proyectos, deseos, que no podría concluirse en mera normativa, sino que abre el espacio ara una ética situacional.

Simone de Beauvoir rechazó, también, los absolutismos éticos porque para ellas los valores dependen de las actividades, por eso los sexos si se alcanzan a definir es por sus relaciones, porque cuando los sujetos “hacen” dan sentido y valor.

Con lo anterior abrimos paso al aspecto político fenomenológico que apuesta por lo contingente, es decir, una política dirigida y creada para quienes experimentan contingencia.⁸⁶ Desde este punto de vista, son las mujeres quienes han experimentado -y lo siguen haciendo- lo contingente, porque incluso se nos ha excluido de la universalidad. Pero es importante mencionar que esta política de Merleau-Ponty no es para las mujeres, se trata de una política encarnada que considere que lo personal es político.

Ahora bien, un estudio fenomenológico-feminista visibilizará las contribuciones de pensadoras fenomenólogas a la filosofía, también hará hincapié en nuestro ser corporal y las experiencias en las diferencias de género, podrá reflexionar sobre la potencia que tiene la corporalidad, tanto sus distintos modos de realizarse hasta la discriminación y la objetivación que sufren los cuerpos femeninos. Finalmente, tratará de romper con la razón patriarcal impuesta que se ha impuesto.

⁸⁵ Cfr. Carmén López Sáen, “Merleau-Ponty, filósofo del cuerpo vivido” *Paideia*, No. 90. (2011), 39-51.

⁸⁶ Cfr. Finn Geraldine. “ The politics of contingency: The Contingency of Politics –On the political Implications of Merleau-Pontys Ontology”. En: Busch, Th., Gallagher, S. *Merleau-Ponty. Hermeneutics ans postmodernism* (New York: State Univ press, 1992)

Estos estudios nos permiten vislumbrar que la razón no es opuesta al cuerpo y que la racionalidad no es lo abstracto y lo que tiene que dominar. No solo se trata de rechazar la neutralidad y la universalidad, sino de una labor que nos compete a todos por estar situados y siempre en relación con los otros humanos y con los otros no-humanos. Hay una gran reivindicación a las experiencias vividas, porque al ser narradas en primera persona se reconoce a las mujeres como sujetos, sí diferente, pero sin exclusión.

CAPÍTULO III: CUERPOS FEMENINOS A PARTIR DE FILOSOFÍAS ENCARNADAS

Después de reflexionar y concebir a la fenomenología como método descriptivo, o como un método que nos ayuda a vislumbrar la apertura que tiene el mundo, la ontología y nuestra corporalidad – primer capítulo-. Después de reflexionar más allá del cuerpo inmediato y considerar el cuerpo como situación sexuada, como construcción discursiva y como potencialidad; así como de revisar las posibles convergencias/aportes entre la fenomenología y el feminismo de Beauvoir –segundo capítulo- en este tercer y último capítulo vislumbraremos una filosofía encarnada con base fenomenológica que sea pensada a partir de los feminismos con la ayuda de distintos autores clave para poder pensar lo contemporáneo.

Considero que posar la mirada en nuestra corporalidad, en los cuerpos femeninos, podría dar pie a una reflexión que urge en este momento de la historia y que esas reflexiones no solo se queden en edificios gnoseológicos, sino que también nos puedan ofrecer alternativas ante los problemas que vivimos.

La tradición filosófica se ha centrado en discursos abstractos que ponen en primer plano el *logos*, el acto, la unidad, lo trascendente. De ahí que ya sea tiempo de reivindicar el estatuto del cuerpo, de romper con viejos idealismos, porque los cuerpos que son vulnerabilidad están siendo violentados y habrá que repensarlos.

En este tercer y último capítulo pretendo rescatar y visibilizar la reflexión sobre el cuerpo con ayuda ya no sólo de Beauvoir y la fenomenología de Merleau-Ponty, sino de los diversos pensamientos filosóficos que han surgido debido a la preocupación del cuerpo. Para así tener horizontes de comprensión que me permitan una reflexión más íntegra sobre el problema corpóreo situado en la feminidad.

Antes de abordar los contenidos propios de este tercer capítulo, quiero vislumbrar las implicaciones políticas que tiene un estudio fenomenológico, pues en los capítulos pasados he reflexionado sobre el cuerpo –en su mayoría- como ámbito epistémico; sin embargo en este

capítulo se abordará el cuerpo como ámbito político. Es importante considerar lo expreso en el capítulo II respecto a que la Ontología, la Epistemología y la Política no son saberes ajenos.

La lectura merleau-pontiana sobre la fenomenología de Husserl rescata y radicaliza la fórmula “volver a las cosas mismas”, frase que implica encontrar el origen de los problemas filosóficos, origen que estará necesariamente en el humano. Al hacer, entonces, un estudio fenomenológico implica ver las diversas dimensiones en las que el ser humano está implicado. Es imposible para el autor hacer una dicotomía entre la fenomenología y la política, pues siempre que se quiera abordar cualquier problema, habrá que considerar el contexto en el cual ha sido desarrollado.

Ahora bien, quisiera poner dos ejemplos de cómo la fenomenología tiene implicaciones políticas. En primer lugar rescatando la visión de qué es política en Hannah Arendt y después mostrar el pensamiento político marxista de Merleau-Ponty.

La filosofía de Hannah Arendt ha tenido grandes aportes al pensamiento político, ya que consideró que éste nace de la acción. Por lo que creó nuevas categorías para pensar, configurando la acción política como el lugar donde realmente se es libre. Es importante señalar que su reflexión es considerada fenomenología de la acción política. A pesar que la autora hace críticas a Descartes, Hegel y Husserl, reconoce que la tarea husserliana de volver a las cosas mismas se reivindicó con el pensamiento heideggeriano.

La insistencia en Husserl en “las cosas mismas”, que cortaba con tales especulaciones vacías y hacía hincapié en separar el contenido y la génesis de un suceso fenomenológico dado, obró en un sentido liberador, por cuanto ahora el hombre podía volver a ser tema de la filosofía; el hombre, no el curso de la Historia o de la naturaleza, ni el curso del devenir biológico o psicológico, en todos los cuales está enredado⁸⁷.

La fenomenología de Arendt no sólo se quedará en descripción, sino en interpretación, es decir, hace fenomenología hermenéutica. Por eso cuando realiza fenomenología del mundo político no afirma descripciones puras, neutras o absolutas, al contrario presenta una reflexión que invita a tener apertura.

La autora presenta tres actividades fundamentales en el ser humano: labor, trabajo y acción. La labor se asocia con la necesidad, el ciclo natural, la reproducción, la repetición, por lo que no genera mundo. El trabajo se asocia con la fabricación, multiplicación, mundo

⁸⁷ Hannah Arendt, *Ensayos de comprensión*, (Madrid: Caparros, 2005) 206.

artificial, por lo que crea mundo pero no libertad. La acción se asocia con libertad política, sentido, inicio, irrupción, por lo que requiere un espacio público de aparición en donde la acción permita la aparición de quién –sujeto- y no de qué –cosa. La acción se encuentra en las relaciones existentes donde hay interacción “en el sentido más literal de la palabra, algo del *inter-est*, que se encuentra entre las personas y por lo tanto puede relacionarlas y unir las”⁸⁸.

El mundo será un concepto importante pues será el lugar de la acción y de la operación del sentido, pues el primer dato evidente que tenemos es que el mundo no está solo, sino que co-pertenece al mundo. En esto se puede ver clara la influencia de Heidegger; sin embargo, es importante señalar que no sólo es *ser en el mundo* sino *mundanidad*, el lugar donde el sentido opera.

Lo político partirá de la acción, ésta entendida como capacidad de comenzar, de nacer. La autora ya no hablará del *ser para la muerte*, sino de la natalidad o del nacimiento político; no será *el arrojado*, sino *el recién llegado*. Pues es éste el que ejerce su capacidad de empezar y de actuar. En palabras de la autora: “El nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar”⁸⁹.

La *vita activa* como condición humana. Arendt menciona que hay tres actividades en la vida: labor trabajo y acción. Es importante mencionar que el texto se centra en la acción pues ésta permite la pluralidad; razón por la cual, la acción será la actividad política por excelencia.

La autora señala que al hablar de condición humana no se refiere a la esencia humana. El problema principal de la existencia humana es responder quiénes somos, y, las tres condiciones anteriormente mencionadas no absolutizan, no responden a la esencia del hombre. Sin embargo, el problema que se intenta resolver es la relación que existe entre *vita activa* y *vita contemplativa*, considerando que la primera está cargada de tradición.

Al analizar la *vita activa* desde la tradición Arendt pretende tomar su significado desde la *vita contemplativa*, pues defiende que la primera no es contraria la tradición, sino al orden jerárquico inherente desde su principio. Son los medievales quienes hacen la distinción de las dos vidas mencionadas, razón por la que el texto mencionará que se debe regresar a la concepción antigua para no separar los dos ámbitos. Respecto a lo anterior me parece que la

⁸⁸ Hannah Arendt, *La condición humana*, (Buenos Aires: Paidós, 2009) 206.

⁸⁹ Arendt, *La condición humana*, 23.

vida política exige aún más que volver a explicar la acción desde la tradición, aunque claro es importante saber de qué trata esta condición.

Las implicaciones éticas y antropológicas del planteamiento de la autor tiene una fuerte incidencia política porque al concebir las condiciones no como esencias, no como lo definitivo en el hombre, se rompería con jerarquías, ya que éstas al no ser fragmentadas en la práctica se convierten en totalitarismo y en exclusión.

La *vita activa* será acción, creación de mundo, participación directa, pues para adquirir identidad y existencia habrá que actuar. Hay dos tipo de acción: la acción isonomía y la acción isegoría; en la primera, hay igualdad jurídica, ante la ley todos son tratados como personas; en la segunda, hay igualdad de palabra, se tiene derecho hablar en público y se crean juicios en el espacio público. Son necesarias las dos para lograr irrumpir el ciclo natural de lo mismo.

Se trata de actuar en el mundo, pues la autora afirma que el mal proviene de no pensar, de no hacer crítica a cada acontecimiento, por eso sugiere el estado de aparición. En el cual por medio del juzgar adquirimos, creamos y actuamos en el mundo. La capacidad de crear mundo es la condición humana.

La condición humana más auténtica será la condición política. Ésta supone el mundo de la acción en donde cada individuo manifiesta su singularidad, su diferencia. De ahí que los seres humanos deban recuperar la condición política alejando la violencia y afirmando la pluralidad. Cuestión que el totalitarismo olvidó, despotencializando la libertad y la acción.

La política, por lo tanto en el pensamiento de la autora, es la forma de vida más plena del ser humano. Porque es en la política donde cada sujeto desarrolla la capacidad de actuar y de discutir ante otros, es decir, donde desarrolla la capacidad de pensar, amar y hacer. La política:

Es una necesidad ineludible para la vida humana, tanto individual como social. Puesto que el hombre no es autárquico, sino que depende en su existencia de otros, el cuidado de ésta debe concernir a todos, sin lo cual la convivencia sería imposible [...] Es ella quien hace posible al individuo perseguir en paz y tranquilidad sus fines⁹⁰.

Ahora bien, el planteamiento sobre lo político que presenta Merleau-Ponty parte del *ser-en-el-mundo*, es decir, de una fenomenología existencial que le permite la reflexión política, reflexión que se centrará en la descripción del fenómeno político en la realidad contingente. A pesar que los textos más característicos en donde escribe sobre lo político sean

⁹⁰ Hannah Arendt, *Qué es la política*, (Barcelona: Paidós, 1997), 67.

Las aventuras de la dialéctica y Humanismo y terror, es importante señalar que lo sustancial de su pensamiento se mantiene en toda su obra.

Merleau-Ponty afirma que “el cuerpo es el vehículo del ser-en-el-mundo, y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos”⁹¹. Con esto hay una nueva noción de *ser-en-el-mundo*, pues Heidegger lo presentó como una manera de superar el dualismo que hay en la conciencia y en el mundo; mientras que para nuestro autor este ser es un ser que vive, que siente, que es corporal, *cuerpo-en-el-mundo*. En este sentido, el ser que vive en el mundo es la *Carne*, ésta entendida como el intercambio y la unidad que prevalece entre mi cuerpo y las cosas. La carne lo que tenemos en común.

La noción de carne explica por qué el cuerpo no es conciencia ni materia, pues nosotros somos nuestro cuerpo y él permite que haya un mundo para nosotros, al estar abierto a las cosas y al hacerse uno con las cosas. Nuestro cuerpo es el mundo y nuestro mundo es carnal, razón por la que bastaría reflexionar de una manera rigurosa acerca de nuestra experiencia concreta sin suponer un ser espiritual. Así, tanto el cuerpo como el mundo formarán una relación completa y abierta.

La vimos en el apartado anterior la ontología que presenta el autor es la del ser sensible. Y esto es importante a nivel político porque un pensamiento que encuentra el ser en los seres corporales, que rompe con dicotomías afirmando a un ser que siente, que entiende una ontología sensible y que afirma la multiplicidad y el devenir; se sigue que en ámbito político se afirme la diversidad, la inclusión y se evite lo absoluto, lo totalitario, lo fascista.

Se trata de un pensamiento que evita fórmulas o estructuras conceptuales, que nos invita a pensar al ser humano en función de relaciones y a no quedarnos con términos acabados y definidos para que la reflexión siga, nos invita a permanecer siempre abiertos y a volver sobre las cosas mismas. En este sentido Merleau-Ponty cumple con la tarea husserliana, pues al volver a la cosa misma no significa volver sobre un supuesto que salve del error, sino es volver sobre ese ser que cambia continuamente.

En los planteamientos filosóficos de nuestros autores se puede encontrar conformidad, no sólo porque Arendt en *La vida del espíritu* cita directamente las obras de *Lo visible y lo invisible*, *Signos* y *El filósofo y su sombra* de Merleau-Ponty, sino porque a partir de la

⁹¹ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 100.

fenomenología de la existencia carnal que el autor presenta es como se puede plantear mejor una noción de intersubjetividad que incluya la diversidad humana y la exigencia de referirse al mundo, es decir, lo que el término *acción* -de la autora- debe atender.

Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia.⁹²

En Merleau-Ponty el cuerpo vivido es la condición para que el sujeto pueda constituirse en el mundo, pues en éste no sólo el sujeto hace, sino se hace y es. Él se constituye a partir de la intersubjetividad en el aparecerse de los cuerpos porque sólo en el encuentro corporal “otro ve, que mi mundo sensible es también el suyo, porque soy testigo de su visión, porque ésta se ve en la atención que ponen sus ojos en el espectáculo”⁹³.

Así como para el autor la intercorporalidad y el mundo son los que intermedian toda la interacción de la existencia carnal, en Arendt el mundo es donde se instala la normativa, el lugar de lo político:

El término público significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él. Este mundo, sin embargo, no es idéntico a la Tierra o a la naturaleza, como el limitado espacio para el movimiento de los hombres y la condición general de la vida orgánica. Más bien está relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el hecho por el hombre. Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está localizado entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo.⁹⁴

Otra convergencia que encuentro en los autores es la noción de corporalidad. En Arendt existen dos tipos de cuerpo: en un primer sentido se liga a la vida es un carácter de *zoé*, pues sujeta las necesidades metabólicas como procesos de reproducción y actividades del tipo labor – necesidades vinculadas con la vida. En la otra noción de cuerpo radica la posibilidad de que las existencias puedan aparecer unas ante otras, vida personal carácter de *bio*, pues se manifiestan como seres perceptivos que no sólo son sensibles sino también sentientes. Es decir, el cuerpo en la autora es el ámbito más público y más privado.

⁹² Arendt, *La condición humana*, 201.

⁹³ Merleau-Ponty, *Signos*, 206.

⁹⁴ Arendt, *La condición humana*, 61-62.

Recordemos la distinción que hace la fenomenología husserliana entre *Körper* y *Leib*, en el primero se utilizó la traducción de cuerpo-objeto o cuerpo físico al ser la condición de todos los objetos sensibles y *Leib* se tradujo como cuerpo-sujeto, cuerpo vivido o cuerpo propio al no ser sólo un cuerpo que tengo, sino el cuerpo que soy. Así *Körper* hace referencia al cuerpo material que participa de extensión y *Leib* es el cuerpo que se experimenta interiormente, es la vivencia original que tenemos del cuerpo como un campo de sensaciones, como medio a través del cual el sujeto experimenta el mundo exterior.

De tal manera que ambos autores son relevantes para la reflexión política, es verdad que cuando se trata de reflexiones sobre lo político Hannah Arendt destaca a diferencia de Merleau-Ponty, pues la autora es una de las más influyentes e importantes pensadoras en el tema. Pareciera que el pensamiento de Merleau-Ponty se queda en la fenomenología y que sólo trata lo político en la revista de Sartre en *Les temps modernes*, pues es en ésta donde explicita la empatía con el comunismo soviético. Sin embargo, es importante considerar que su fenomenología no está separada de lo político, al contrario.

Habría que considerar que la mejor forma de la fenomenología existencial es política. Pues la fenomenología al preguntarse por la coexistencia diaria del *ser-en-el-mundo*, describe que en todo momento hay prácticas de poder y conflicto. Merleau-Ponty al asumir el principio de inmanencia, al ser una filosofía de la *Carne* es un pensamiento que no se cierra sobre sí mismo pues presenta su fundamento en lo contingente, por esta razón se presentará una política que afirme pluralidad, diferencia e inclusión.

Dicho lo anterior, se entiende aún más porque la conformidad de los pensadores, ya que para Arendt el totalitarismo es muestra del fracaso de la razón moderna, pues ésta ha hecho del ser humano una cosificación y una crisis a tal grado de perder el sentido humano de la comprensión. En palabras de la autora: “El fenómeno del totalitarismo, el suceso mismo que intentamos y debemos intentar comprender, nos ha desprovisto de nuestras tradicionales herramientas para la comprensión”⁹⁵.

Por otro lado en el pensamiento fenomenológico de Merleau-Ponty se pueden encontrar convergencias explícitas con Karl Marx, por ejemplo cuando hace un análisis del humanismo. Pues para nuestro autor, el marxismo rompe con las clásicas concepciones que retoman al ser humano como objeto o como sujeto epistémico, el marxismo –así como lo que él busca como

⁹⁵ Hannah Arendt, “Comprensión y política” *Daimon* 26: 19.

filosofía- no es ni objetivismo, ni idealismo, es una filosofía concreta y que considera la relación dialéctica del humano con el mundo.

Quando se niega a juzgar al liberalismo en base a las ideas que éste profesa e inscribe en las Constituciones, cuando exige que se las confronte con las relaciones humanas que el Estado liberal efectivamente establece, Marx no habla solamente en nombre de una filosofía materialista, siempre discutible, sino que da con ellos la fórmula para un estudio concreto de las sociedades, formula que no puede ser recusada por el espiritualismo.⁹⁶

Las convergencias con el marxismo que podemos analizar en el libro anterior no sólo se quedan en cuestiones teóricas, sino que Merleau-Ponty refleja un compromiso histórico en la evaluación de los textos marxistas desde una fenomenología que considera las situaciones vividas.

Esta fenomenología considera que los valores son parte constitutiva del sujeto en dialéctica con el mundo y desde ahí, nuestro autor hace una crítica a quienes reducen el materialismo a solo ámbitos ideológicos, pues considera que el materialismo es práctico porque hay una intervención en la vida humana con la materia. Es decir, el cuerpo es lo práctico, es producción y los modos en los que a través el humano se relaciona con los otros humanos y con los otros no-humanos⁹⁷.

Esto solo como ejemplo de la relación que hay entre un pensamiento fenomenológico y político, tomando en cuenta que si la fenomenología exige la concepción del sujeto encarnado, no puede ignorar la dimensión política.

3.1 El cuerpo es político

En el capítulo anterior analicé cómo en la obra de Beauvoir la biología del cuerpo femenino ha sido pauta para la opresión que ha sufrido históricamente. Ahora, quisiera complementar esa afirmación con el estudio foucaultiano sobre el poder. En *Microfísica del poder* Foucault nos presenta dos tipos de poder. Por un lado el poder se entiende como en las teorías contractualistas que surgieron en la modernidad, es decir, el poder es un derecho originario que se cede y que constituye a la soberanía, pero cuando ese poder se excede de los límites del

⁹⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Humanismo y terror* (Buenos Aires: La pléyade) en: <https://www.uv.mx/tipmal/files/2016/10/M-MERLEAU-PONTY-HUMANISMO-Y-TERROR.pdf>.

⁹⁷ Carmen López Sáenz, “Fenomenología y marxismo. El compromiso político de Merleau-Ponty”, *Daimón*, No. 51 (2010). 1-20.

contrato se convierte en opresión. Aquí el poder es un órgano de opresión. Por otro lado, está el poder que se ejerce sobre los cuerpos, o bien, es el poder que se ejerce sobre lo que los cuerpos hacen. Analizar el poder implica analizar las distintas formas de represión que surgen cuando hay relaciones de fuerza, utilizando la represión para dominar.

Pensamos en todo caso que el cuerpo, por su lado, no tiene más leyes que las de su fisiología y que escapa a la historia. De nuevo error; el cuerpo está aprisionado en una serie de regímenes que los atraviesan; está roto por los ritmos del trabajo, el reposo y las fiestas; está intoxicado por venenos – alimentos o valores, hábitos alimentarios y leyes morales todo junto; se proporciona resistencias⁹⁸.

El poder en Foucault requiere un estudio de las técnicas y tácticas de dominación a partir de los discursos, normas y relaciones de poder que están presentes en cómo concebimos el cuerpo, porque el poder alcanza los cuerpos de los sujetos se impregna en sus actitudes, gestos, en la vida cotidiana, en la sexualidad.

Hay un dominio de nuestros cuerpos:

Puede existir un “saber” del cuerpo que no es exactamente la ciencia de sus funcionamientos, y un dominio de sus fuerzas que es más que la capacidad de vencerlas: este saber y este dominio constituyen lo que podría llamarse la tecnología política del cuerpo.⁹⁹

De tal manera que parece que el cuerpo no nos pertenece por la sociedad de control que se desarrolla en la cotidianidad. La sociedad se convierte en operante y performante para nuestro cuerpo. Pues lo obliga actuar a través de normas sociales y crece en la medida que se vuelve invisible. Pareciera que la cultura dispone de nuestros cuerpos, decide por nuestros cuerpos a tal modo que incluso trato de negar mi cuerpo.

El cuerpo existe en tanto varía, así como la vida misma llena de flujos, discontinuidades y derrames, hay variaciones sobre el cuerpo y no un cuerpo puro como tal. El cuerpo por eso está abierto a un sinnúmero de interpretaciones, porque éste es expresión del espíritu y el lenguaje es la condición de posibilidad de toda existencia.

En este caso feministas más actuales como Butler, no sólo llegan al cuerpo como fenómeno a través de las vivencias fenoménicas, sino mediante los discurso porque la palabra es

⁹⁸ Michael Foucault, *Microfísica del poder*, (Madrid: la piqueta, 1979) 18.

⁹⁹ Michael Foucault, *Vigilar y Castigar*, (Argentina: Siglo XXI, 2002) 53

contextualizada y el lenguaje nos constituye “estamos hechos por palabras”. Claramente esta influencia va más allá de la fenomenología pues se ve una influencia foucaultiana; sin embargo, será importante rescatarla.

Pues en Foucault el cuerpo se concibe como resultado de un entramado de poder. El cuerpo ya no serán ni biológico ni vehículo del ser –como la fenomenología afirma-, porque en éste se fundan discursos y prácticas que supone tanto lo económico como lo político porque:

El cuerpo humano, es como sabemos, una fuerza de producción, pero el cuerpo no existe tal cual, como un artículo biológico o como un material. El cuerpo humano existe en y a través de un sistema político. El poder político proporciona cierto espacio al individuo: un espacio donde comportarse, donde adoptar una postura particular, sentarse de una determinada forma o trabajar continuamente. Marx pensaba –así lo escribió- que el trabajo constituye la esencia concreta del hombre. Creo que esa es una idea típicamente hegeliana. El trabajo no es la esencia concreta del hombre. Si el hombre trabaja, si el cuerpo humano es una fuerza productiva, es porque está obligado a trabajar. Y está obligado porque se halla rodeado por fuerzas políticas, atrapado por los mecanismos del poder¹⁰⁰.

El cuerpo tiene un papel político con las relaciones económicas que hay en la sociedad capitalista porque es ahí donde también se insertan mecanismos de regulación y objetivación del cuerpo.

La importancia del estudio foucaultiano en este trabajo de investigación estriba en que se conciben las irregularidades o discontinuidades¹⁰¹ que se nos presentan en los discursos. Lo cual nos permite reflexionar sobre las redes que constituyen los procesos históricos. Redes que configuran no sólo documentos, sino instituciones y las intenciones que se encuentran ocultas en el marco del discurso.

El cuerpo es discontinuidad, no es experiencia pura como lo piensa la fenomenología; al contrario, aparece como narración como lo no-conceptualizado. La arqueología francesa en este sentido nos ayudará a no hacer de la experiencia un concepto. Porque al afirmar que el cuerpo es discontinuo y no conceptualizado es afirmar que el cuerpo es como una especie de abstracción, pues no es algo que se posee sino es algo que se tipifica de muchas formas.

¹⁰⁰ Michael Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, (Buenos Aires: Paidós, 1999) 65.

¹⁰¹ Esta discontinuidad se vislumbra gracias a las operaciones arqueológicas que permiten pensar la realidad en sus límites y visibilizar objetos que aparentemente se encuentran invisibilizados.

Puede existir un “saber” del cuerpo que no es exactamente la ciencia de su funcionamiento, y un dominio de sus fuerzas que es más que la capacidad de vencerlas: este saber y este dominio constituyen lo que podría llamarse la tecnología política del cuerpo. Indudablemente, esta tecnología es difusa, rara vez formulada en discursos continuos y sistemáticos; se compone a menudo de elementos y de fragmentos, y utiliza unas herramientas o unos procedimientos inconexos. A pesar de la coherencia de sus resultados, no suele ser sino una instrumentación multiforme. Además, no es posible localizarla ni en un tipo definido de institución, ni en un aparato estatal. Estos recurren a ella; utilizan, valorizan e imponen algunos de sus procedimientos.¹⁰²

Existen, entonces, relaciones de fuerzas que usan el cuerpo para hacer instituciones determinadas a través de diversos dispositivos de dominación ¿cómo? Por medio de una represión de los placeres y de las técnicas corporales –la manera en cómo la cultura te ha dicho como usar el cuerpo-. Existen condiciones que van formando el cuerpo, lo van sustentando y lo van dominando¹⁰³. De tal modo que son los discursos los que ejercen violencia sobre el cuerpo y el concepto de cuerpo o lo que entendemos por éste es el resultado de esta violencia.

La función del poder estará orientada a encauzar, dirigir y gobernar las conductas de los cuerpos. De tal modo que creará sujetos que sólo serán objetos y herramientas de un saber en el ejercicio del poder ¿cómo? A partir de la vigilancia –organización que tiene la capacidad de ver y ser visto. El pensamiento foucaultiano nos empuja a ser conscientes y a ser pensadores emancipados capaces de descubrir los discursos detrás del cuerpo.

Quizá se trate, con ayuda de la arqueología, de lograr un pensamiento que evite fórmulas, jerarquías o estructuras conceptuales, porque cuando se piensa que algo es evidente o está terminado ya no tendría caso seguir reflexionando. Una arqueología del cuerpo nos invita a pensar el cuerpo en función de relaciones, nos invita a no quedarnos con términos definidos u terminados. Al contrario, la invitación es para permanecer abiertos ante el ser, pues todo aquello que es se encuentra en constante cambio.

De ahí la importancia arqueológica pues nos ayudará a no sólo vislumbrar redes, sino a restablecerlas para formar nuevos discursos que no violenten, nuevos discursos que no imponen sentidos, jerarquías o totalidad; sino discursos inclusivos, y siempre con apertura. La

¹⁰² Michael Foucault, *Vigilar y Castigar*, (Argentina: Siglo XXI, 2002) 53.

¹⁰³ Jorge Fernández Gonzalo, “Arqueología y contra-arqueología del cuerpo: entre Foucault y Nancy”, *Actas del II congreso de jóvenes investigadores en Filosofía* 2 (2009): 58-65.

filosofía, en este sentido, no tendría por qué cerrarse sobre sí misma, al contrario tendría que ser un pensamiento que se expande así como la vida misma un flujo constante.

3.2 Cuerpos femeninos al margen

El apartado anterior mencioné a Judith Butler, pues en ella podemos vislumbrar la dialéctica entre los discursos y los cuerpos. La autora analiza las implicaciones que tiene usar discursos en la vida de las personas, porque los discursos no solo se quedan en ámbitos conceptuales, lingüísticos o simbólicos, sino que tienen la capacidad de insertarse en lo cotidiano, en la carne. Los discursos son aquellos capaces de afectar directamente los cuerpos, e incluso no hay distinción entre un cuerpo y un discurso.

En otras palabras, el “sexo” es una construcción ideal que se materializa obligatoriamente a través del tiempo. No es una realidad simple o una condición estática de un cuerpo, sino un proceso mediante el cual las normas reguladoras materializan el “sexo” y logran tal materialización en virtud de la reiteración forzada de esas normas.¹⁰⁴

Butler afirma que la materia de los cuerpo es el efecto de una dispositivo de poder, por eso el cuerpo no se puede separar de las normas que regulan y que gobiernan la carne, ésta no se entiendo como un lugar, sino como un proceso de materialización que solo a través del tiempo se puede entender la carne como lo superficial.

El cuerpo como materia necesita un mayor análisis conceptual, porque nuestras concepciones de cuerpo/sexo han sido forjadas desde discursos que regulan y desde relaciones de poder. Es así como los cuerpos quedan enmarcados en procesos forzados desde un inicio. Para la autora la idea que tenemos de los cuerpos sexuados es una idea impuesta y obligada por los dispositivos que regulan y que incluso es imposible escapar a la ley que obliga. La materialidad es una forma ideal que captura y constituye el cuerpo¹⁰⁵.

El problema con las leyes que regulan o con la norma social, o bien, el problema con vivir en un sistema que dice qué y cómo es la materialidad o que elige qué o cómo son los cuerpos es que hay cuerpos que quedan fuera de esa materialidad contorneada.

¹⁰⁴ Judith Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, (Buenos Aires: Paidós, 2002) 18.

¹⁰⁵ Cfr. Ariel Martínez, “La tensión entre materialidad y discurso: la mirada de Judith Butler sobre el cuerpo”, *Cinta moebio* <http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/54/martinez.html> (consultada el 27 de Octubre de 2018).

Los sujetos dentro de este esquema interiorizan las normas por medio de la identificación; sin embargo en esa norma no entran todas las identificaciones, éstas serán lo abyecto. Habrá sujetos dentro de lo abyecto, de la zona que se marca como castigo y como la zona en la que no hay reconocimiento.

Y los límites del constructivismo quedan expuestos en aquellas fronteras de la vida corporal donde los cuerpos abyectos o deslegitimados no llegan a ser considerados “cuerpos”. Si la materialidad del cuerpo está demarcada en el discurso, esta demarcación producirá pues un ámbito de “sexo” excluido y no legitimado¹⁰⁶.

Judith Butler nos abre nuevos horizontes epistémicos porque piensa el cuerpo no sólo como construcción discursiva, sino que ve un entrecruce entre sí las normas inscritas en el cuerpo por los discursos y cómo también los sujetos al formarse con lo anterior quedan fuera, quedan como lo abyecto. Es decir Butler se preocupa por aquellos cuerpos que no se identifican con la norma¹⁰⁷, y que por eso no pueden ser nombrados, clasificados. Así como Beauvoir, Butler parte de la idea que los cuerpos y el sexo no es algo dado, que no se encuentra dentro del ámbito natural, sino que es algo construido por las prácticas.

Ahora bien, el cuerpo se materializa por la norma que regula, esa norma opera mediante el sexo. Es el sexo lo que se constituye a partir de los discursos dominantes que producen y materializan a los cuerpos, aquí los cuerpos pueden ser nombrados, clasificados, son cuerpos inteligibles. La autora explica cinco cuestiones que están en juego cuando se hace una materialización de los cuerpos:

(1)[...] la materia de los cuerpos como el efecto de una dinámica de poder, de tal modo que la materia de los cuerpos sea indisociable de las normas reguladoras que gobiernan su materialización [...] (2) la comprensión de la performatividad [...] como ese poder reiterativo del discurso para producir fenómenos que regulan [...] (3) la construcción del “sexo” [...] como una norma cultural que gobierna la materialización de los cuerpos; (4) una reconcepción del proceso mediante el cual *un sujeto* asume, se apropia, adopta una norma corporal [...] como una evolución en la que el sujeto, el “yo” hablante, se forma en virtud de pasar por ese proceso de asumir un sexo; y (5) una vinculación de este proceso de “asumir” un sexo con la cuestión de la *identificación* y con los medios discursivos que emplea el imperativo

¹⁰⁶ Judith Butler, *Cuerpos que importan*, 39.

¹⁰⁷ Es importante mencionar que la norma materializa a los cuerpos por medio de la heterosexualidad o del binarismo.

heterosexual para permitir identificaciones sexuadas y excluir y repudiar otras¹⁰⁸.

Con esto Butler nos abre a nuevas preguntas, pues cómo es que se pueden inscribir o visibilizarse aquellos cuerpos que no se reducen al sexo ideal que entra en la norma regulatoria. Esta nueva mirada confronta la idea de que la cultura construye al género sobre cierta naturaleza biológica o sobre el cuerpo sexuado entendido como lo que se tiene y que tiene significación hasta que la cultura le imprime significados, pues en Butler no hay nada que esté antes del discurso.

El sexo tiene condiciones de posibilidad que están dadas por el saber de cada contexto, es decir, por aquello que se visibiliza y se enuncia. No hay nada natural en el sexo en tanto hay criterios discursivos y políticos. Es decir, aquí ya no sólo importa si la cultura se inscribe y materializa a los cuerpos, sino las prácticas, porque son mediante éstas que ciertas normas se materializan se producen¹⁰⁹.

El pensamiento de Butler tiene una potencialidad de contribuir a la filosofía *queer* debido al trabajo de lo abyecto en los cuerpos. Sin embargo también apunta a desdibujar cuestiones que se inscriben como configuraciones que hacen del cuerpo de las mujeres algo muy específico. Otra cuestión que podemos rescatar de la pensadora es que abre un vía para pensar no sólo en el aspecto epistemológico y lingüístico de los cuerpos, sino que también hace un estudio de la vulnerabilidad de ellos. Retoma a los cuerpos como lo que come, duerme, se enferma, siente dolor, placer, es violentado. La concepción del cuerpo en esta autora no sólo se queda en lo discursivo, como lo es el pensamiento foucaultiano, porque los cuerpos son un conjunto de significantes y éstos no solo son lingüísticos.

En esta autora encontramos una ardiente necesidad de hacer que todos los cuerpos importen, de no negar la materialidad de ellos, pero sí ponerlos en escena de otras maneras, maneras que nos permitan pensar en la vulnerabilidad de los cuerpos.

¹⁰⁸ Judith Butler, *Cuerpos que importan*, 19.

¹⁰⁹ Cfr. Juan Grandinetti, "El cuerpo y lo abyecto" IX jornadas de Sociología <http://cdsa.aacademica.org/000-034/126.pdf> (Consultado el 29 de Octubre de 2018).

3.3 Fenomenología de la otra

Como lo vimos en los apartados anteriores con Foucault y Butler, el pensamiento hegemónico y la mirada dominante hacen de los cuerpos una norma, niegan su diversidad, las distintas fuerzas y la potencialidad que tienen por ser lo que constantemente deviene. De lo que se trata ahora es de reflexionar los cuerpos femeninos, los cuales han estado al margen, a partir de ellos mismo con ayuda de la fenomenología.

Como lo vimos en el primer capítulo de esta investigación, la fenomenología en sus inicios pretendía hacer de la Filosofía un estudio matemático, una ciencia exacta. Más adelante el mismo estudio fenomenológico cuestionó la posibilidad de lo anterior y surge otro modo de hacer fenomenología. Modos en los que ya no es posible el acceso al fenómeno puro, sino que a través de las interpretaciones puede haber un sinnúmero de realidades. Por eso se puede hablar de fenomenología existencial, fenomenología descriptiva y de fenomenología hermenéutica.

En la obra de Butler podemos encontrar fenomenología debido a que no hace estudios de los fenómenos puros, o bien, no hace un estudio directo de los objetos de estudio. Lo que podemos ver en su obra es descripción de cómo es que se usa el lenguaje a partir de las implicaciones que se presentan en la cotidianidad y en cómo esto ayuda a la configuración de las subjetividades.

En el apartado anterior veíamos cómo para Butler los discursos tienen una fuerte implicación en la vidas de las personas porque se inscriben en lo más profundo de la cuerpos, de la carne, y es ahí donde actúan. De ahí que entonces no exista una clara distinción entre los cuerpos y los discursos.

Ahora bien, hay lazos entre los estudios de género y la fenomenología,¹¹⁰ aquí podemos mencionar el *Segundo sexo* donde Beauvoir se plantea la pregunta ontológica femenino ¿qué es ser mujer? y la resignifica haciendo énfasis en la existencia y en la situacionalidad que ésta exige. Vemos claro en la autora una necesidad de romper con la idea esencialista, biológica que se entiende por qué es una mujer y hace hincapié en la noción de experiencia vivida, tiempo vivido que se inspiran del pensamiento de Merleau-Ponty y Jean Paul Sartre.

¹¹⁰ Aquí quisiera mencionar a dos autoras: Sara Ahmed y L. Rodemeyer, quienes hacen un estudio fenomenológico de la diversidad sexual. En el caso de Ahmed hace de la teoría *queer* un estudio fenomenológico y en Rodemeyer podemos encontrar una fenomenología llevada a estudios de género.

Simone de Beauvoir nos deja un legado claro: el género no es una identidad estable, sino que es lo que se constituye en el tiempo. De ahí que los distintos feminismos hagan una crítica a las explicaciones naturalistas del sexo, al distinguir que por un lado existe el sexo y por otro el género. Aquí, las teorías fenomenológicas que estudian el cuerpo del ser humano se preocupan por establecer distinción entre lo fisiológico, lo biológico, la existencia corporal y el significado de esta existencia.

Por un lado Merleau-Ponty afirma que el cuerpo en tanto sexualidad es más que lo que la biología inscribe en él y por otro Beauvoir siguiendo esta misma línea afirmará la historicidad del ser sexuado femenino, que se puede extender a cualquier género. Es importante mencionar que en ambos autores la existencia y la realidad de los cuerpos y sus dimensiones materiales o las morfológicas no son negadas, sino que se trata de reivindicarlas o decir que la biología no es lo único que piensa los cuerpos, pues la anatomía solo es una parte del todo.

En los dos autores el cuerpo es lo activo, lo encarnado, lo que se encuentra abierto a las posibilidades culturales e históricas, es aquello complejo que cualquiera que pretenda hacer fenomenología debe rescatar. Esto también lo rescatará Butler:

Para describir el cuerpo generizado, una teoría fenomenológica de la constitución precisa de la ampliación de los enfoques convencionales sobre los actos, que signifiquen al mismo tiempo tanto lo que constituye el significado cuanto cómo se representa y actúa este significado.¹¹¹

Por eso Butler es quien hace un estudio más explícito de los actos corporales que construyen los géneros y cuáles posibilidades existen para la transformación cultural del género.

Hacer un estudio fenomenológico de los cuerpos femeninos implica, considerar al cuerpo abierto a toda posibilidad, y esto implica que la apertura que tiene al mundo no esté determinada por la esencia –como lo son en teorías aristotélicas- y las expresiones del mundo se entienden como las manifestaciones de todas las posibilidades que se encuentran dependiendo del estatus socio-cultural.

Así, podemos afirmar que los cuerpos femeninos no son aquella identidad en sí, no son aquellos cuerpos que ya están determinados por alguna esencia o la materialidad inmediata, sino que al ser posibilidad podemos todo el tiempo construirnos, porque siguiendo la

¹¹¹ Judith Butler, *Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista*, 298 en: http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/018_14.pdf (consultado el 02/11/2018).

fenomenología de Beauvoir el cuerpo en situación histórico es aquello que se está haciendo constantemente y produciendo situaciones históricas.

Sin embargo, con ayuda de Butler y Foucault nos damos cuenta cómo este ir haciéndonos no sólo implica agentes corporizados, sino que el ser cuerpo implica también discursos, estrategias que se encarnan y se convierten en estilos o en modos de vida. Estos modos de vida son históricos y es la historia la que va limitando las posibilidades de ser cuerpos.

La distinción clásica que hacen los feminismos entre sexo y género es afirmar la interpretación que la cultura hace de los cuerpos. Ser mujer sí, es un hecho, pero también es un significado que la historia condiciona la idea misma de “ser mujer”. Es decir, la historia limita la idea de “mujer” y esto permite que el cuerpo femenino se convierta en un signo cultural.

Siguiendo a Butler¹¹², es de suma importancia que el punto de partida de las filosofías feministas partan de estudios fenomenológicos, porque éstos al presentar un estudio minucioso sobre la experiencia vivida revela la manera en cómo el mundo produce los actos que constituyen todas las experiencias subjetivas y aquí podemos recordar un lema feminista de “lo personal es político”.

Aquí, las teorías feministas intentan comprender cómo es que las estructuras culturales y políticas reproducen actos y prácticas individuales, así como también vislumbran que las situaciones personales se clarifican cuando se plantean desde un contexto cultural. Por eso los feminismos surgen cuando reconocen ciertas situaciones culturales compartidas y que a partir de ahí se potencian y se organizan.

Cuando los feminismos hablan de que lo personal es político es también decir que lo personal está atravesado por estructuras sociales y que también lo personal ya no pertenece a la dicotomía que ha prevalecido en la política tradicional de que por un lado está lo privado y por otro lo público.

Ahora bien, un estudio fenomenológico desde la otra racionalidad no universal nos ayuda a vislumbrar las diversas articulaciones del mundo, sin excluir a nadie. Es importante mencionar que esta tarea no tiene fin, es decir es lo que constantemente se tiene que repensar, porque exige entender que si todo es contingente la racionalidad también tiene que estar en constante devenir.

¹¹² Cfr. *Ibidem*, 301.

La racionalidad es histórica, encarnada, finita, lingüística, lo que todo el tiempo se construye en situación. Las mujeres no sólo han sido lo suprimido respecto a la razón, sino también como cuerpo-sujeto, las mujeres son la parte no-racional y el cuerpo-objeto. De ahí la fuerte necesidad de reivindicar los cuerpos y de encontrar nuevas maneras de ser cuerpo y nuevas maneras de racionalidad.

Finalmente, el cuerpo constituye un problema más allá de lo biológico, pues tiene que ver más con la interpretación social que recibe gracias a la mirada dominante; sin embargo como es interpretación hay posibilidades de transformarla.

Los cuerpos femeninos han sido oprimidos debido a los significados que le ha impuesto el orden masculino, entonces no hay impedimento para tratar de repensar ese significado volviendo a nuestros cuerpos y siendo narrado a partir de nuestras voces. Para que sólo así se puedan instalar otros modos posibles para pensar los cuerpos femeninos.

Cuando Beauvoir trata de rastrear la clave de nuestra dominación se remite al cuerpo, en ella aparecen dos discursos en tensión, por un lado propone que el cuerpo es lo que socialmente se ha construido –lo que la mirada dominante, masculina, o bien el patriarcado ha construido- y por otro la idea de que el cuerpo desde su anatomía marca la pauta para la opresión social, al obstaculizar y poner muchas veces en problemas, la situación femenina, por ejemplo los dolores propios de nuestro cuerpo (al parir).

En dos palabras: explica que hay una tensión clara entre el cuerpo biológico y la interpretación social; sin embargo, no queda claro los límites entre el cuerpo anatómico y el cuerpo construido socialmente, porque somos más complejas que esa dicotomía y porque somos devenires.

La comprensión de la mujer como un devenir y la comprensión del cuerpo sexuado como punto de partida del ser es una comprensión de Beauvoir, porque con Heidegger se entendía un ser-en-el-mundo, con la fenomenología merleau-pontiana se entendía un cuerpo-en-el-mundo, pero Beauvoir se convierte en la primera que logra ampliar la noción de cuerpo, al afirmar que primero es necesario sexar el ser en el mundo. Porque no solo somos ser o cuerpo situado sino somos un ser femenino situado, somos cuerpo femenino en el mundo.

Hoy las mujeres vivimos en tiempos en las que el discurso hegemónico ha hecho de nuestros cuerpos –de nosotras mismas- un objeto. Parece que la cultura es la que dispone de nosotras, decide por nosotras, camina por nosotras y nos ha puesto en un lugar en el que se

niega, se controla nuestra corporalidad, pero cuando no la niega, la reconoce solo como aquello que está en función del Otro.

Es necesario romper con esta lógica, incluso por cuestiones de supervivencia porque hay mujeres muriendo. Los cuerpos no son una cosa más que observar, los cuerpos nos orillan a una resignificación constante. Pues hablar de corporalidad es hacernos conscientes de que somos cuerpo, que es nuestro y que tenemos la potencialidad de una reivindicación constante.

Siguiendo a Irigaray, ¿Cómo gestionar el mundo en el que nosotras vivimos si nuestra identidad, nuestras relaciones, nuestro orden social y cultura siempre ha sido definido por otros? Habrá que emanciparnos de esos viejos idealismos que consideran a los sujetos como racionales, habrá que afirmar la diferencia, reconstruir ejes de pensamiento en los cuales haya cabida para la diferencia, para lo no idéntico. Habrá que repensar en todo aquello que no ha pensado el discurso falogocéntrico y ¿qué ha estado al margen de este discurso? Nosotras, nuestro cuerpo.

Lo femenino no tiene lugar (...) más que en el interior de modelos y de leyes promulgados por sujetos masculinos. Lo que implica que no existen realmente dos sexos, sino uno sólo. Una sola práctica y representación de lo sexual. Con su historia, sus necesidades, sus reversos sus faltas, su/sus negativos... cuyo soporte es el sexo femenino.¹¹³

El cuerpo femenino es la diferencia por excelencia, porque no somos lo uno, no se nos representa, no nos vemos en el espejo lacaniano. Vislumbrar nuestra corporalidad a partir de la sexualidad y de la experiencia vivida hace que el sistema estalle. Porque la experiencia vivida, siguiendo la fenomenología merleau-pontiana, va más allá de dicotomías como sujeto-objeto, porque como aquí el ser es carne, no hay jerarquías todo está en un mismo plano. La experiencia vivida se convierte en experiencia ontológica, experiencia que hace explícito que no vale más uno que otro, que todo tiene el mismo peso.

¿Cómo decirlo? Que de inmediato somos mujeres. Que no necesitamos ser producidas como tales por ellos [...]. Que siempre hemos sido, sin su trabajo. Y que sus historias constituyen el lugar de nuestra deportación. No se trata de que tengamos un territorio propio, sino que su patria, su familia, su hogar, su

¹¹³ Luce Irigaray, *Ese sexo que no es uno*, (Madrid: Saltés, 1982) 85.

discurso, nos aprisiona en espacios cerrados en los que no podemos seguir moviéndonos.¹¹⁴

La experiencia corpórea es condición de posibilidad para la apertura al mundo. Es decir, la experiencia nos permite acceder al ser, éste entendido como cuerpo, como lo que constantemente deviene. Si el ser son devenires, entonces la experiencia vivida se encuentra inmersa en una red de situaciones que abarca desde la normatividad, las prácticas sociales, nuestros esfuerzos individuales.

Prestar atención a las experiencias vividas de nuestros cuerpos ponen en relieve el significado cultural, haciendo énfasis que no hay nada dado ni preestablecido, habrá que reivindicar, indagar en esas experiencias que no son explícitas para crear nuevas interpretaciones sobre nuestros cuerpos.

Finalmente, quisiera rescatar el pensamiento de Rosi Braidotti, pues ella habla sobre la construcción del sujeto femenino desde un materialismo, pues afirma que el cuerpo representa lo más radical del sujeto. La autora muestra que el género es una construcción sobre la materialidad de lo corpóreo. Es decir, la significación de lo masculino y de lo femenino de los cuerpos que se producen a través de los discursos son procesos materializadores.

Es importante señalar que ella se encuentra dentro del feminismo de la diferencia, por lo que sostendrá la existencia de una subjetividad femenina, una naturaleza situada, específica, corporizada. Porque la única manera que tiene un sujeto para representarse materialmente es por medio del cuerpo y que a la vez, como se mencionó en el párrafo anterior, constituye los códigos que normativizan el género y la diferencia sexual.

La teoría de la diferencia sexual parte de que la raíz del término materialismo es la materia. Es implica que la materia, como lugar de origen, primario y constitutivo, del sujeto también es la instancia que expresa la especificidad del sujeto femenino.[...] El feminismo de la diferencia sexual sostiene que las mujeres han asumido los costes tanto materiales como simbólicos del privilegio masculino de la autodefinición.¹¹⁵

Así como para Foucault el cuerpo es fundamental porque está constituido en y por el poder y así es cómo se constituyen los sujetos, en Braidotti el sujeto es un proceso que se encuentra en condiciones concretas y situadas que estructuran la subjetividad femenina. Los sujetos solo tienen una manera de representarse materialmente y es por medio de su cuerpo. Y este cuerpo

¹¹⁴ Luce Irigaray, *Speculum. Espéculo de la otra mujer* (Madrid: Saltés, 1978) 203.

¹¹⁵ Rosi Braidotti, *Metamorfosis*, (Madrid: Akal, 2005) 39.

al mismo tiempo es parte de un campo de inscripción de la simbología que normaliza el género o el ser mujer.

Lo que Braidotti propone es tomar en cuenta el desajuste que provoca la crisis del sujeto moderno, racional y masculino para plantear la posibilidad teórica y política de construir nuevos órdenes simbólicos partiendo de una epistemología femenina que tenga como punto de partida la no separación entre lo simbólico y lo material. El cuerpo femenino según la autora tiene que ser una

Superficie de significaciones, situada en la intersección de la supuesta facticidad de la anatomía con la dimensión simbólica del lenguaje. Como tal, el cuerpo es un tipo de noción multifacética que cubre un amplio espectro de niveles de experiencia y de marcos de enunciación.¹¹⁶

Afirmar el cuerpo femenino, la diferencia sexual, puede dar cabida a un nuevo universal generizado, con esto me refiero a que se puede establecer nuevos órdenes simbólicos que no sean creados solo desde una oposición de lo masculino, ósea no hacer una inversión simple, sino se pueda crear a partir de la diversas representaciones femeninas.

Para Braidotti no basta con repensar en un sujeto femenino, sino habrá que pensar en un sujeto femenino feminista -sujeto conectado al proyecto político- ,pues es esta sujeto quien puede escapar no solo a lo que ha sido –o le han dicho que sea- sino lo que puede llegar a ser. Ella tiene la capacidad de romper y dismantelar las localizaciones del poder evaluando los lazos que son cómplices entre el conocimiento, la razón, la dominación, el poder, la masculinidad. Es una sujeto liberada que tiene una identidad compleja, múltiple, intensa, discontinua.

También es importante que este sujeto femenino feminista pueda desarrollar una conciencia crítica que tenga la capacidad de resistir a los modos que la sociedad impone de pensamiento y de conducta. De tal modo que siguiendo a Deleuze, ella propone un sujeto nómade. Es decir, un sujeto que aparte de ser capaz de tomar distancia de los modelos de la sociedad es un sujeto que está creando todo el tiempo y que da cuenta de su propia localización.

El punto de partida de mi esquema del nomadismo feminista consiste en sostener que la teoría feminista no es sólo un movimiento de oposición crítica contra el falso universalismo del sujeto, sino también la afirmación positiva del deseo de las mujeres de manifestar y dar validez a formas diferentes de

¹¹⁶ Rosi Braidotti, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*, (Barcelona: Gedisa, 2004) 43

subjetividad. Este proyecto implica tanto criticar las definiciones y representaciones existentes de las mujeres como crear nuevas imágenes de la subjetividad.¹¹⁷

El sujeto nómada es el sujeto feminista por tener la capacidad de desplazarse constantemente y de abrir posibilidades teóricas y políticas. El nomadismo tiene que ver, también, con los diversos modos de resistencia social, tiene que ver con subversión.

Así, el sujeto femenino feminista nómada será el que está abierto a transformar la diferencia en positividades, en afirmaciones, en potencialidades. Será la posibilidad que tienen lo denominado “otro” para constituir la diferencia en positivo y constituir relaciones más horizontales e inclusivas dejando atrás el resentimiento ocasionado por el falogocentrismo.

Este sujeto también tendrá la capacidad de resistir a las críticas que tratarán de hacerlo parte de la hegemonía porque el sujeto femenino nómada es una perspectiva situada, corporizada en donde la biografía es indispensable para que el sujeto se constituya y para que políticamente sea eficaz en la lucha feminista.

De la mano con los feminismos revalorizar nuestro cuerpo es un proyecto que nos libera tanto en colectivo como individual, porque va en contra de las tradiciones que totalizan a los humanos y a sus experiencias y la mirada se posa hacia otros modos en los que nuestra identidad tiene la potencialidad de reconstruirse constantemente. Porque nos permiten volver a ubicar el cuerpo, sacarlo de edificios gnoseológicos y ponerlos en la vida, en lo político y social. Por eso pensar desde la carne, aprender a vivir con él (convivir) de otras maneras será fundamental.

3.4 Feminismo filosófico y resistencia

En este el último apartado del tercer capítulo quisiera reflexionar cómo una filosofía encarnada que se preocupe por responder al tiempo actual es posible. Quisiera vislumbrar cómo los feminismos filosóficos se convierten en resistencia, es decir, cómo el pensar críticamente tiene incidencia social y no sólo se queda en discursos vacíos, sino que van a la vida misma.

Como lo mencioné en los apartados anterior en Beauvoir encontramos las siguientes cinco tesis que han sido fundamentales en el feminismo: primero, que la mujer puede decidir sobre su entorno social y familiar; segundo, tiene la opción de no casarse o de rechazar tareas

¹¹⁷ Rosi Braidotti, *Metamorfosis*, 185.

domésticas; tercero, tiene derecho a tener un trabajo para así independizarse económicamente; cuarto, el hombre y la mujer son igual de capaces para desarrollarse intelectualmente; y finalmente, la mujer no es más mujer por ser madre o esposa. A lo que invita, por lo tanto, el pensamiento filosófico de nuestra autora es a reflexionar sobre las relaciones de poder que a lo largo de la historia han concebido a la mujer como lo otro.

Foucault nos dice que “el poder no es una cuestión teórica, sino que forma parte de nuestra experiencia”¹¹⁸, porque en nuestra experiencia como seres humanos siempre hay dinámicas de poder. Por eso ya no se habla del poder, sino de relaciones de poder concretas.

Para el autor el poder es una forma de subjetivación, entendiendo al sujeto como el que se encuentra sujetado al poder. A saberes -como la economía que define al ser humano como producto de lucha de clases, la biología como animal, la lingüística como lenguaje- que determinan al sujeto. De este modo nada estaría fuera del discurso porque éste se materializa en las instituciones que generan mecanismos de poder. Así, con el método genealógico Foucault busca cómo son estos mecanismos y cuáles son los efectos de poder.

El autor hace un análisis de la racionalización de lo social, nos presenta otra lectura sobre el poder, porque éste se entiende como un universal, porque ayuda al análisis de los eventos de alienación donde el sujeto (sometido al poder) desaparece. El texto citado de “el sujeto y el poder” presenta tiene cinco apartados: en el primero se reflexiona las relaciones de poder en las que se encuentra adentrado el sujeto; en el segundo, se analiza las diferentes maneras de ejercer poder; en el tercer, se define qué es el ejercicio del poder y se afirma que éste se ejerce entre sujetos libres; en el cuarto, se enuncian cinco puntos que debe llevar todo análisis sobre relaciones de poder; finalmente, se afirma que así como toda relación de estrategia pretende ser relación de poder, éste a su vez pretende ser estrategia victoriosa

Lo que el autor pretende es hacer nuevas relaciones de poder a partir de la gestión política de la sociedad. Es decir, nuevas maneras de analizar los vínculos entre racionalidades específicas –diversos campos- y el poder. Pues se afirma en el texto que la tarea filosófica no se debe reducir al estudio de sistemas o edificios gnoseológicos, sino también a los acontecimientos históricos. De tal forma que el poder no sólo se analizará por medio de la abstracción, ya que en toda experiencia del sujeto hay dinámicas de poder.

¹¹⁸ Michael Foucault, “El sujeto y el poder” *Revista mexicana de sociología* 50 (julio-septiembre, 1988): 3-20.

Los alcances que el autor presenta son debido al análisis que realizó sobre los movimientos de resistencia, porque la reflexión sobre las relaciones de poder nos lleva al análisis de las distintas formas de resistencia, de ahí que el autor afirme que para una nueva economía de las relaciones de poder se debe tomar como punto de partida la lucha social contra los diferentes tipos de poder. El alcance, pues se debe a que se afirma que la lucha social es condición para que se adquiera subjetividad; sin embargo, los movimientos de resistencia también fundarán otro tipo de relaciones de poder.

El pensamiento de Foucault tendrá implicaciones antropológicas porque se trata de crear una nueva subjetividad, es decir, ya no preocuparnos por quienes somos sino rechazar lo que se nos ha dicho que somos. También tendrá implicaciones políticas, éticas y sociales porque el objetivo no será liberar al sujeto del Estado, sino librarlo de éste y del tipo de subjetivación vinculada a él. Por eso la necesidad de fomentar nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto.

En Foucault donde hay poder también hay resistencia, estos centros de resistencia están en todas partes porque así como el poder forma redes, también la resistencia lo hace. Razón por la que la resistencia no estará fuera de las relaciones de poder. Foucault nos explicará que pocas veces hay grandes rupturas porque no se busca al enemigo principal, sino al inmediato. Lo que ocurre con estos puntos de resistencia es que son transitorios y se introducen en una sociedad lineal dividiendo y rompiendo las unidades incitando a reagrupamientos.

De ahí que el autor nos diga que “para comprender en qué consiste las relaciones de poder, quizá deberíamos analizar las formas de resistencia y los intentos hechos para disociar estas relaciones”¹¹⁹. Pues a través de los movimientos de lucha sociales se ha adquirido subjetividad

Los feminismos ha adquirido esta subjetividad que ha generado resistencia porque ha codificado el deseo de emancipación. La lucha de las mujeres trata de sujetarse a sí mismas, trata de poder interpretar su propia subjetividad, esa es la resistencia. Un cuidado de sí, una ética de sí, un cuidar la subjetividad para tener la capacidad de producir la propia normativa, o bien, decidir si aceptas o no la normativa.

Una mirada histórica permite encapsular el fenómeno para sólo así poder estudiar desde lo interno. En palabras del autor: “Necesitamos conocer las condiciones históricas que motivan

¹¹⁹ Michael Foucault, “El sujeto y el poder” 6.

nuestra conceptualización. Necesitamos una conciencia histórica de nuestra circunstancia actual”¹²⁰.

Si la resistencia para el autor “Son luchas que cuestionan el estatus del individuo”¹²¹ los feminismos luchan contra la sumisión de la subjetividad, al oponerse a la forma de dominación patriarcal. Es importante aclarar, que con base en Foucault no se tratará de liberarnos del patriarcado, sino de liberarnos del tipo de individualización vinculada con él, o bien, se tratará de fomentar nuevas formas de subjetividad para rechazar el tipo de individualidad que se nos ha impuesto a las mujeres durante varios siglos.

La subjetividad al ser un producto histórico se opone a la idea de una verdad, de una razón, se opone a la universalización, de objetividad que tradicionalmente se ha puesto al servicio de un hombre de una determinada cultura, clase, raza. De este modo Foucault aparte de explicar cómo los movimientos de resistencia crean subjetividad y las relaciones de poder invita al feminismo a enfrentarse a la subjetividad impuesta. Pues es evidente que las mujeres no son sujetos de poder en la misma medida que el hombre.

Etiéne De La Boétie es un autor que nos explica lo difícil que es ser conscientes de nuestra condición a tal grado que incluso servimos fielmente al tirano y “la primera razón por la cual los hombres sirven de buen grado es la de que nacen siervos y son educados como tales. De ésta se desprende otra: bajo el yugo del tirano, es más fácil volverse cobarde y apocado”¹²². De ahí que antes de toda resistencia primero debemos ser conscientes de nuestra opresión, primero debemos pensar, primero se debe sembrar una semilla para que ésta tenga fruto.

Es importante lo anterior, pues aunque vemos y sea evidente la lucha de movimientos feministas en contra de todas las formas del patriarcado, habrá quienes niegan las distintas formas de opresión y de violencia actual sobre las mujeres.

Para De La Botié la situación de opresión permanece porque los seres humanos así lo quieren, pues afirma que el poder sólo existe en el ejercicio, ya que el deseo del poder no puede realizarse sin el deseo de sumisión. Por eso no somos libres, pues nos hemos resignado a vivir sometidos, y amar la condición de siervo. Y también la clave es que no sólo el siervo hace lo que el amo dicta, sino que:

¹²⁰ Michael Foucault, “El sujeto y el poder” 4.

¹²¹ Michael Foucault, “El sujeto y el poder” 6.

¹²² Étienne De La Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria o el contra uno*, (Buenos Aires: Utopía libertaria, 2008) 60-61.

deben pensar lo que él quiere que piensen y, a menudo, para complacerlo, deben incluso anticiparse a sus deseos. No están solamente obligados a obedecer, sino que deben también complacerlo, doblegarse a sus caprichos, atormentarse, matarse a trabajar en sus asuntos, gozar de sus mismos placeres, sacrificar sus gustos al suyo, anular su personalidad, despojarse de su propia naturaleza, estar atentos a sus palabras, a su voz a sus señales y a sus guiños, no tener ojos, pies ni manos como no sea para adivinar sus más recónditos deseos, o sus más secretos pensamientos ¿Es esto vivir feliz? ¿Puede llamarse a esto vivir?

De ahí que La Boétie en toda su obra reflexione en cómo el ser humano prefiere ser siervo a ser libre, para él no sólo por nacer humano se puede ser libre y sostiene que todos hemos nacido para ser compañeros. Esto parece al término de sororidad que utiliza el feminismo contemporáneo, el cual implica una dimensión ética, política y práctica al invitar a que las mujeres por medio de una alianza busquen relaciones positivas para eliminar las formas de opresión, pues a partir del apoyo mutuo se puede lograr el empoderamiento de cada mujer.

En el autor existe la posibilidad de no obedecer al tirano, al injusto, porque esta obediencia se nos ha impuesto primero por la fuerza y después nos acostumbramos a ella. Por eso la salida sería una desobediencia civil no violenta y colectiva con fin en el bien común. Es decir, un movimiento que combine luchas por la justicia social, la ecología, la no violencia, la solidaridad internacional, etc. Para que ese movimiento se convierta en movimientos. Él lo menciona así:

No pretendo que os enfrentéis a él, o que lo tambaleéis, sino simplemente que dejés de sostenerlo. Entonces veréis cómo, cual un gran coloso privado de la base que lo sostiene, de desplomará y se romperá por sí sólo¹²³

Sin embargo, antes de una resistencia auténtica como ya lo he mencionado es necesario primero pensar sobre nuestra condición.

Otro autor que reflexiona sobre estos discursos ocultos como una manera de resistencia es: James Scott, pues a partir de ellos se mantiene un discurso aparente que tiene como objetivo salvaguardar, a veces hasta la propia vida. Es importante mencionar que el discurso oculto ocurre cuando el sujeto subordinado comprende que se encuentra dominado y comienza a resistirse.

¹²³ Étienne De La Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria o el contra uno*, (Buenos Aires: Utopía libertaria, 2008) 50.

El discurso oculto es muestra que no se logra una hegemonía completa o una falsa conciencia entre los subordinados, porque nos explica el autor que aún estando en situación extrema de dominación, el oprimido tiene la posibilidad de crear espacios propios en los cuales al menos puede imaginar que las jerarquías se invierten y allí podemos ver una forma ingenua de resistencia.

Por eso muchos criticarán al autor diciendo que en lugar de que la clase oprimida esté imaginando o quejándose entre ellos, deberían estar haciendo algo. Sin embargo, el autor argumenta que el subordinado sabe que con una lucha directa puede perder por eso primero el discurso oculto. “Sería más exacto concebir el discurso oculto como una condición de la resistencia práctica que como un sustituto de ella”¹²⁴.

La noción de Infrapolítica, que señala el autor, es la actividad política de los grupos subordinados que ayuda a ejercer presión cuestionando los límites de lo permisible. Es el ámbito del liderazgo informal, de las no élites, de la conversación, del discurso oral y de la resistencia clandestina. De tal modo que:

“la forma de organización es tanto un producto de la necesidad política como una elección política. Puesto que la actividad política explícita está casi prohibida, la resistencia se reduce a las redes informales de la familia, los vecinos, los amigos y la comunidad, en vez de adquirir una organización formal”¹²⁵.

Otro concepto importante en Scott son las formas cotidianas de resistencia, cuando un desafío abierto o directo ocasiona castigo. Él lo explica así: “La voz plebeya es muda. Pero donde sí habla es en las formas cotidianas de resistencia que reafirmaban, cada vez más agresivas y colectivamente, muchas veces de noche y disfrazada, esos derechos”¹²⁶.

Así, la resistencia, la crítica o incluso la aceptación de un proceso de subjetividad impuesto depende del momento político en que se encuentre la participación de los subordinados. Porque en algunos casos la estrategia será resistir y en otros será confrontar. Se tratará, por lo tanto, de momentos políticos colectivos que favorecen la conformación de una subjetividad crítica que puede orientar a la emancipación.

¹²⁴ James Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, (México: Era, 2004) 226.

¹²⁵ James Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, 236.

¹²⁶ James Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, 224

De ahí la importancia de un espacio político de resistencia desde la cotidianidad pues éste ofrecerá y abrirá posibilidades de emancipación. Así las mujeres al ser conscientes de nuestra condición podremos convertir los espacios de opresión en espacios de resistencia.

Las relaciones de género siempre van acorde a los roles que se asignan socialmente a las personas que se reconocen biológicamente por sus genitales. Por eso actualmente estas relaciones se ven cuestionadas gracias a la lucha del feminismo, pues es ésta la que ha logrado cuestionar el patriarcado y no sólo ha criticado al sistema de género tradicional, sino que estas críticas resuenan de manera colectiva tanto en mujeres como en hombres permitiendo una resistencia práctica.

El leer entre líneas cada obra, cada idea plasmada o poder descubrir el discurso oculto de los libros, sobre todo de aquellos que se han escrito en condiciones de poca libertad, nos encontraríamos con que el sentido del texto no sólo es uno, sino que “dice una cosa aquellos que ya saben y otra a los extraños y autoridades”¹²⁷. Por eso el pensamiento filosófico es importante, pues la Filosofía no sólo es una crítica pasiva, sino que también es condición para una resistencia real.

Simone de Beauvoir logró ser una de las pensadoras que inspiraron el movimiento feminista de los años 70, su obra llegó a millones de mujeres de esa época, hoy se sigue leyendo y sigue concientizando de las distintas formas de opresión que vivimos las mujeres.

La obra de Simone De Beauvoir no sólo es una autobiografía, no sólo quedó en un ensayo de su época, sino que sigue vigente. Primero, porque hay aspectos culturales que todavía no se han podido vencer a favor de la emancipación femenina, pero sobre todo porque sigue siendo inspiración para resistir ante situaciones o pensamientos que buscan dominación.

El pensamiento de Merleau-Ponty no sólo es una fenomenología o un constructo epistemológico, sino que al optar por una Filosofía encarnada, la Filosofía se vivifica. Hoy hay una urgencia por pensar a través del cuerpo y visibilizar los discursos que se inscriben en los cuerpos, la violencia actual es expresión de la vigencia y lo pertinente del filosofar considerando todo aquello que no está presente.

¹²⁷ James Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, 218.

CONCLUSIONES

Después de reflexionar fenomenológicamente el cuerpo con el pensamiento de Merleau-Ponty, el cuerpo como aquello que constantemente deviene con Simone de Beauvoir, el cuerpo como aquello que se construye por medio de los discursos con Foucault y Butler y cómo un pensamiento filosófico encarnado tiene incidencias sociales; a continuación mis conclusiones.

El discurso predominante en la tradición filosófica nos ha enseñado la definición de ser humano como animal racional, nos ha dicho que es un compuesto de alma y cuerpo, nos ha señalado que el conocimiento es *doxa* y *episteme*, que existen dos mundos: el ideal y el sensible, que el sujeto es aquello autosuficiente, unitario, estable y soberano. Tradición que enseña que el cuerpo es cárcel, la *doxa* conocimiento vulgar, el mundo sensible como copia del ideal, que somos un yo que solamente razona.

La tradición filosófica occidental nos ha enseñado que hay pensamientos que importan y que otros no, que hay aspectos que importan más que otros, que hay cosas que deben tener mayor peso que otras. Nos ha enseñado que debemos jerarquizar nuestro pensamiento. ¿Pero qué pasa cuando en el pensamiento hay cosas que importan y hay otras cosas que no? El pensar y el actuar no son ajenos. Por eso la gran urgencia de pensar distinto, de pensar que todo importa, que todo se tiene que repensar, para que todos importen para que no haya cuerpos/vidas más importantes que otras.

En el tiempo actual se vive una crisis, una crisis en la que es evidente que el discurso predominante no ha ayudado ni al ser humano, ni al mundo. De ahí la importancia de repensar, de ver nuevas posibilidades, nuevas formas de ser y de habitarnos. Para esto habrá que empezar a reivindicar lo más evidente: los cuerpos.

En Merleau-Ponty el cuerpo tiene una importancia fundamental para el conocimiento del mundo, ya que no es un objeto que pueda ser tratado y explicado desde una perspectiva externa, como la hace la ciencia, si no es algo más complejo, nuestro autor lo llama cuerpo

fenomenal. Porque el cuerpo se nos muestra como una condición que permanece durante la existencia, la cual permite la apertura al mundo, porque gracias al cuerpo la percepción presenta una dimensión activa y constitutiva del mundo, donde todo ser exterior sólo nos es accesible gracias a nuestro cuerpo.

Frente a la filosofía husserliana que pone la intencionalidad y la experiencia como propiedad de la conciencia o incluso en el Yo puro, la fenomenología de Merleau-Ponty responderá que el cuerpo propio y la percepción son fenómenos originarios. A partir del descubrimiento de una corporeidad fenomenal que se muestra gracias a la experiencia, la esencia se aferra a la existencia y la conciencia se encarna. Razón por la cual, la experiencia debe ser pensada a partir de un sentir y percibir intencionales.

El cuerpo no es un objeto, como lo entendía el mecanicismo, sino que es un conjunto de significaciones vividas, razón por la cual mi cuerpo no sólo es quien da sentido al mundo, sino que también funda una unidad del mundo percibido. El cuerpo es una red de significaciones vivientes que organiza el mundo según su proyecto, y a partir de esto nos abre al mundo. Dicha proyección de significaciones nos muestra al cuerpo-encarnado no sólo como apertura, sino como presencia en el mundo.

El sujeto es conciencia corpórea o cuerpo consciente, razón por la que el cuerpo no debe ser considerado como un objeto más en el mundo, debe considerarse como un medio de comunicación con el mundo. El cuerpo es manifestación del ser humano, ya que le permite a éste tener presencia en el mundo, y aún más es el modo en cómo se concreta su ser-en-el-mundo. El autor concluye que el sujeto no sólo es ser, sino cuerpo. El cuerpo y la mediación que tiene respecto al mundo es el medio más básico que tiene el sujeto para conocer el mundo y sobre todo a sí mismo.

La concepción corpórea del sujeto, que tiene el pensamiento merleaupontiano, permite que la conciencia esté ligada al contacto con el mundo que nos rodea, ya que sin este contacto ya sea de los sentidos o del cuerpo, la actividad humana también queda anulada. El sujeto no puede vivir su existencia sino es a través del cuerpo. A través de la experiencia del cuerpo nos podemos dar cuenta que el humano no es la suma de mente y cuerpo, sino es una conciencia corporizada.

La conciencia no es la que tiene la capacidad de percibir, sino el cuerpo porque éste es un campo receptivo. Al mismo tiempo se afirmó que lo percibido no es algo que esté ahí sólo

para ser captado, sino que forma una unidad, una totalidad, una estructura encarnada. El sujeto es un ser racional que siempre está orientado al mundo, a las cosas y a los otros. Razón por la cual vive la experiencia desde su punto de vista, desde su cuerpo que es parte del mundo, porque el mundo se constituye cuando el sujeto le da sentido.

Si algo nos ha dejado el pensamiento merleau-pontiano es la necesidad de explorar en nosotros mismos las cuestiones “preobjetivas”, es decir, hacer un esfuerzo y volver a lo primero, a los cuerpos, a las sensaciones. Tratar de ir a la raíz no sólo en cuestiones epistemológicas o no sólo profundizar en la sensación para comprender el sentir, sino ir a la raíz de todo aquello que nos sitúa: ir a la raíz de nuestra corporalidad.

A pesar que el filósofo Merleau-Ponty hace una extraordinaria reflexión a lo largo de su obra sobre el cuerpo y le da un estatus importante a éste a diferencia de la tradición filosófica, no hizo lo mismo con las experiencias concretas que afectan a los cuerpos. De ahí que defienda arduamente que sí, la teoría de Merleau-Ponty logró reivindicar epistemológicamente el cuerpo, pero quién logró una fuerte reivindicación de los cuerpos fue Simone De Beauvoir, pues al situar, sexuar, y concebir al cuerpo como construcción social logra por primera vez en la historia repensar el cuerpo.

Podemos ver convergencias en el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty y Simone De Beauvoir, pues la autora sigue la línea de la fenomenología mencionada para afirmar la historicidad del ser sexuado femenino. En los dos autores podemos ver que hay una necesidad de reivindicar la existencia y la realidad de los cuerpos, pues los cuerpos en los autores son aquello activo que se encuentra abierto a las posibilidades culturales e históricas.

La fenomenología que nos muestra Beauvoir sobre los cuerpos femeninos implica considerar que los cuerpos están abiertos a la posibilidad, es decir que no son una identidad en sí, no son aquello determinado por esencia o por la materialidad inmediata, sino que tiene la potencialidad de estarse construyendo constantemente, el cuerpo es una situación histórica lo que se hace y produce situaciones históricas.

Con Butler y Foucault vislumbré cómo los cuerpos al estarse construyendo se encuentran limitados por la historia y esto implica que los discursos y estrategias que se encuentran en ella se encarnen y se conviertan en modos de vida. Es decir, con estos autores el cuerpo femenino es aquello que se construye todo el tiempo, pero por medio de los discursos.

Las teorías feministas apoyándose de Beauvoir, parten del hecho que los cuerpos femeninos han sido conceptualizados y enmarcados por el discurso dominante, este discurso es masculino. De tal manera que es necesario volver a pensar los cuerpos femeninos para darles nuevas significaciones, porque ya no pueden seguir siendo lo que se ha dicho de ellos, sino que ahora hay que dejar que los cuerpos mismos se digan.

Los feminismos hoy en día están cada vez más en espacios de cultura popular, de opinión pública y en medios de comunicación. Esto ha traído una parte positiva porque las luchas feministas al tener más visibilidad permiten que nuevas generaciones de mujeres se sumen a ella. Pero también está la otra parte, la que tiene que ver con lo que históricamente les pasa a los movimientos sociales que buscan reivindicarse, cuando el sistema se encarga de vaciar la carga política y se apropia de los movimientos. Por esa razón considero importante reflexionar sobre los feminismos porque está teniendo una centralidad en los debates actuales, es una nueva presencia.

Concluyo también que es importante partir de una fenomenología para poder comprender las situaciones concretas, como lo son los cuerpos femeninos. Porque la fenomenología presenta y nos ayuda a tener una reflexión minuciosa sobre las experiencias vividas y éstas revelan cómo el mundo tiene un papel central en la constitución de subjetividades.

La fenomenología brinda el papel importante del cuerpo en la noción de sentido porque el rol de la conciencia encarnada y el alcance de nuestras vivencias ponen en relieve los significados culturales, ya que las experiencias vividas hacen redes de situaciones y se incluyen: la normativa, las prácticas sociales y los esfuerzos individuales. Lo anterior será de gran ayuda al feminismo porque éste busca estas experiencias pues no son explícitas, ya que se concibe que el cuerpo como posibilidades de movimiento y temporalización que proporciona al feminismo una descripción de los límites infringidos a las potencialidades propias del segundo sexo.

La reflexión que nos ofrece la fenomenología del cuerpo nos explica la reversibilidad entre lo interior y lo exterior, es decir, la proyección del mundo y mi experiencia del mundo. La idea de que el género es una situación histórica antes que natural es fenomenológica. Pues se afirma que el cuerpo es historia al ser el cuerpo aquello que se construye día a día.

La fenomenología se interesa no sólo por lo que se manifiesta –como lo es la forma biológica del cuerpo-, sino por los diversos modos que lo hace y los diferentes sentidos que

toma, de ahí la importancia de cuerpo subjetivo o el cuerpo vivido. La reflexión que nos ofrece Beauvoir nos dice que pareciera que la mujer es cuerpo-objeto [Körper] en lugar de cuerpo-sujeto [Leib] del que habla la fenomenología. Pues es la razón patriarcal la que define el cuerpo femenino y es esta razón la que dirige y selecciona las experiencias.

El concepto de intersubjetividad que también nos ofrece el estudio fenomenológico de las relaciones intersubjetivas. O bien, cuando se afirma que los otros nos constituyen, recordemos cuando Levinas explica que el otro y el yo se constituyen a tal grado de formar unidad en la comunidad. Lo anterior también será importante para el feminismo pues la solidaridad y el compromiso con el otro nos explicará el compromiso intersubjetivo de todo sujeto. Entendiendo ya no sólo la intersubjetividad sólo como reciprocidad de subjetividades, sino como correlato de la objetividad perseguida por la razón.

Para Merleau-Ponty, la racionalidad es extendida a las pasiones a la *aisthesis* (sensibilidad), a tal grado de que llega afirmar que el ser es promiscuo en tanto presencia del mundo. De ahí que la razón no sea propia del intelecto, sino que también se amplía a las emociones. Por eso el feminismo al denunciar todas las formas de opresión también desaprobará aquella opresión ejercida por los dominantes (en nombre de la razón) porque reconoce que ese discurso es el responsable del estatuto de la racionalidad como ideal universal por eso debe eliminar los estereotipos impuestos y consentidos. Así como la fenomenología enseña, porque ésta no renuncia a la singularidad al contrario nos ayuda a permanecer abiertos a la pluralidad y a la contingencia.

También la fenomenología merleau-pontiana abre a la comprensión de nuestras capacidades corporales como ética y política, no se queda en el ego sino profundiza y llega al aspecto ontológico. A tal grado que será necesaria una política que tome en cuenta las potencialidades del cuerpo. En Beauvoir la ética siempre está en relación con el sentido conquistado de las experiencias de las mujeres y sus cuerpos constreñidos.

La fenomenología de Maurice Merleau-Ponty radicaliza la frase husserliana “volver a las cosas mismas” o bien encontrar los orígenes de los problemas y estos estarán en el ser humano. De ahí que se encuentre un compromiso político. Por eso hacer un estudio fenomenológico de cualquier ámbito implica política, implica reflexión sobre diversas dimensiones de la existencia.

Beauvoir sostiene que el cuerpo es historia, sí, pero también son posibilidades que continuamente están en un proceso que se realizan, es decir, que es aquello activo realizable. Que los cuerpos sean un conjunto de posibilidades implica que cuando aparecen en el mundo no estén limitados a la esencia y que las expresiones en el mundo se entiendan como manifestaciones de posibilidades históricas. El cuerpo en la fenomenología no es lo identitario o la materialidad inmediata, sino que es una materialidad abierta a los significados y eso permite que también se encuentre todo el tiempo abierto a posibilidades.

Es importante el análisis fenomenológico porque al hacer la reflexión descriptiva sobre el cuerpo sale del egocentrismo que se suele pensar propio del estudio fenomenológico. El cuerpo ya no sólo es una cosa más que observar, sino que nuestro cuerpo es concebido como vivencia y no como cosa. Lo que da realmente sentido a la fenomenología es el fenómeno – mejor aún, la vivencia de éste- y ya no el sujeto trascendental. El análisis del cuerpo así se convierte en un fenómeno que vive más allá de ser pasividad, por eso la exigencia de resignificarlo.

Hablar de corporalidad significa ser conscientes de que somos cuerpo, que el cuerpo nos pertenece y que con él me puedo reivindicar a cada momento. Este puede ser el vínculo hacia los feminismos porque éstos resisten ante lógicas que dominan los cuerpos femeninos. Porque los feminismos revisan los diferentes roles y significados que se han asignado a los cuerpos de las mujeres y que muchas veces no coinciden con lo que las mujeres se experimentan a sí mismas y que no coincide en cómo percibimos nuestra corporalidad. Por eso las reflexiones filosóficas se enriquecen con nuevos análisis basados en la creatividad y en la potencialidad que tiene la corporalidad.

En los cuerpo femeninos, en la diferencia está la potencialidad de subvertir el pensamiento, porque deja de ser aquello que se adecua y empieza a producir otras maneras de decir.

Nadie sabe lo que puede un cuerpo, nos enseña Spinoza. Somos potencias desconocidas que exceden todo discurso. En el cuerpo podemos encontrar nuevas formas de crear y producir sentidos constantemente. Pensar en el cuerpo permite romper con la falacia de que en el centro del sujeto está la conciencia, permite romper con los solipsismo, permite hacer del pensamiento carne, una filosofía cercana, abierta al otro y dispuesta a dialogar. Porque los cuerpos no cesan de encontrarse y afectarse mutuamente, porque en cada cuerpo al estar

expuesto y abierto a otros, permite darnos cuenta que nos necesitamos, repensar en ello potencia nuevas maneras de vivir.

Si históricamente en el cuerpo parece encontrarse la clave de la dominación de las mujeres. Si en la especificidad está la clave, ahí es el lugar dónde habrá que construir, politizando los cuerpos. Porque si la biología ha sido tomada para destinar o ha sido puesta como pretexto para crear un discurso que domina y en el que los cuerpos femeninos no se reconocen, si los cuerpos han sido tomados como objeto, como lo que está en función de otro, pues ahí, en la carne es dónde habrá que reescribir nuevos caminos que liberen.

Finalmente, este trabajo de investigación me hizo vislumbrar que los cuerpos son mucho más que biología, que superficies, que productos. Los cuerpos son aquello inscrito en relaciones de poder, pero también son el lugar en que las relaciones sociales hacen historia. Son gestos, hábitos, sexo, percepción, son la expresión del devenir, son el punto de control pero también el punto de disputa.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

De Beauvoir Simone, 1993. *El segundo sexo*. México: Debolsillo.

Merleau-Ponty Maurice, 2016. *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Planeta-Agostini.

Fuentes secundarias

Braidotti, Rosi. 2005. *Metamorfosis*. Madrid: Akal.

Butler, Judith. 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.

Foucault, Michel. 2002. *Vigilar y Castigar*. Argentina: Siglo XX.

Heidegger, Martin. 2003. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.

Husserl, Edmund. 1982. *La idea de la fenomenología*, México: FCE.

----- 2006. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica II*. Madrid: Alianza.

Irigaray, Luce. 1982. *Ese sexo que no es uno*. Madrid: Saltés.

Merleau-Ponty, Maurice. 2010. *Lo visible y lo invisible*. Buenos aires: Nueva visión.

Literatura crítica

Arce Carrascoso, José Luis. 2001. "M. Merleau-Ponty: el hombre como unidad ontológica proyectiva" *Convivium* 14. <http://goo.gl/S751Qv> (consultado el 21 de mayo de 2017): 144-167.

Arendt, Hannah. 1997. *Qué es la política*. Barcelona: Paidós.

-----, 2002. Comprensión y política. *Daimon* 26 (mayo): 17-30.

-----, 2005. *Ensayos de comprensión*. Madrid: Caparrós.

-----, 2009. *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós

Basilio Cladakis, Maximiliano. 2011. "Merleau-Ponty y la ontología de la naturaleza" *Dianoía*. 77: 83-108.

Benavides, Cristian Eduardo. 2014. "La experiencia fáctica de la vida como punto de partida del pensar filosófico en la concepción del Heidegger temprano" *THÉMATA* 49 (enero-junio) 79-82.

Braidotti, Rosi. 2004. *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa.

Butler, Judith. 2018. *Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista*. http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/018_14.pdf (consultado el 02/11/2018).

Ciriza, Alejandra. 2012, "Simone de Beauvoir. De la fenomenología del cuerpo a la utopía de la libertad" *Nomadías* 16 (noviembre): 11-21.

Daney, Brenda. "Intencionalidad, reversibilidad y sentir: Merleau-Ponty y el replanteo fenomenológico en los campos de una ontología de la carne" XXIII Encuentro nacional de fenomenología y hermenéutica. <http://goo.gl/vB1SYy> (consultado el 15 de marzo de 2017).

Dasilva, Fabio. 2010. "El pensamiento de Merleau-Ponty: la importancia de la percepción" *Miriada* 6 <http://p3.usal.edu.ar/index.php/miriada/article/view/25/47> (consultado el 17 de octubre de 2017).

De La Boétie, Etienne. 2008. *Discurso de la servidumbre voluntaria o el contra uno*. Buenos Aires: Utopía.

Descartes, René. 1986. *El mundo o tratado de la luz*. México: UNAM.

-----, 2002. *Los principios de la Filosofía*. Barcelona: Alianza.

-----, 2014, *Tratado del hombre*. Madrid: Gredos.

-----, 2014. *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Gredos

Espinal Pérez, Cruz Elena. 2011. "El cuerpo: un modo de la existencia ambiguo" *Co-herencia* 15: 187- 217.

Fernández Gonzalo, Jorge. 2009. "Arqueología y contra-arqueología del cuerpo: entre Foucault y Nancy" *Actas del II congreso de jóvenes investigadores en Filosofía* (octubre): 58-64.

Fernández Guerrero, Olaya. 2010. "Fenomenología del cuerpo femenino" *Investigaciones fenomenológicas* 2 <file:///C:/Users/mya16/Downloads/Dialnet-FenomenologiaDelCuerpoFemenino-4846471.pdf>. (Consultado el 05 de Noviembre 2017)

Foucault, Michael. 1979. *Microfísica del poder*. Madrid: la piqueta.

-----, 1988. "El sujeto y el poder" *Revista mexicana de sociología* 50 (Julio-septiembre): 3-20.

-----, 1999. *Estética, ética y hermenéutica*. Buenos Aires: Paidós.

Geraldine, Finn. 1992. "The politics of contingency: The Contingency of Politics –On the political Implications of Merleau-Pontys Ontology". *Hermeneutics ans postmodernism*. New York: State University Press.

Grandinetti, Juan. 2018. "El cuerpo y lo abyecto" *IX Jornadas de sociología* <http://cdsa.aacademica.org/000-034/126.pdf> (Consultado el 29 de Octubre de 2018).

Heidegger, Martín. 2006. *Introducción a la fenomenología de la Religión*. México: FCE.

-----, 2006. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza.

Husserl, Edmund. 1972. *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*. Buenos Aires: NOVA.

-----, 1994. *Meditaciones Cartesianas*. México: FCE.

Irigaray, Luce. 1978. *Speculum. Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Saltés.

López Sáenz, Carmen. 1999. "Cuerpo y naturaleza en la filosofía de Merleau-Ponty" *Pensamiento*. 213: 441-466

-----, 2010. "Fenomenología y marxismo. El compromiso político de Merleau-Ponty" *Daimón* 51 (Septiembre): 1-20.

-----, 2011, "Merleau-Ponty filósofo del cuerpo vivido" *Paideia* 90 (enero-febrero): 39-51

Martínez, Ariel. 2018. "La tensión entre materialidad y discurso: la mirada de Judith Butler sobre el cuerpo" *Cinta Moebio*

<http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/54/martinez.html> (consultada el 27 de Octubre de 2018).

Merleau-Ponty, Maurice. 1963. *Signos*. Barcelona: Seix Barral.

-----, 2002. *El mundo de la percepción siete conferencias*. México: FCE.

-----, 2018. *Humanismo y terror*. Buenos Aires: La pléyade.

<https://www.uv.mx/tipmal/files/2016/10/M-MERLEAU-PONTY-HUMANISMO-Y-TERROR.pdf> (Consultado en marzo de 2018).

Platón. 2010. *Fedro*. Madrid: Gredos

Pochelú, Alicia. 1998. "Maurice Merleau-Ponty: la unidad viviente entre nosotros mismos y el mundo" *Logos* 78: 73-83.

-----, 2000. "Maurice Merleau-Ponty: una filosofía sobre el fundamento de toda actividad humana" *Logos* 82: 85-105.

Polo, Leonardo. *La unidad en Hegel*.

<https://www.uma.es/contrastes/pdfs/MON2010/ContrastesMON2010-109.pdf> el 29/08/2016.

(Consultado el 29 de agosto de 2016).

Porto Noguera, Tarciso. 2012 "Merleau-Ponty y Aristóteles acerca de la sensación" *Stromata* 68: 123- 145.

Ramírez, Mario Teodoro. 2012. *Merleau-Ponty viviente*. España: Anthropos.

-----, 2013. *La Filosofía del quiasmo*. México: FCE.

Scott, James. *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Era.

Solas, Silvia. 2006. "Contingencia y ambigüedad en la filosofía de Maurice Merleau-Ponty. Fenomenología, ontología, arte, política" *Revista de filosofía y teoría política* 37: 11-43.