

MERLEAU-PONTY (1908-1961) Y S. DE BEAUVOIR (1908-1986). RECONCEPTUALIZANDO EL CUERPO Y LA PASIVIDAD DE SU ACTIVIDAD

M^a Carmen López Sáenz¹
UNED (España)

Recibido: 15-07-10

Aceptado: 14-09-10

Resumen: En este artículo se muestran las virtualidades del cuerpo fenoménico para expresar las experiencias vividas. Se discuten ciertas acusaciones feministas a Merleau-Ponty por haber descrito un cuerpo asexuado. Frente a las propuestas que arrancan de él, de re-naturalizar el cuerpo, defendemos su re-conceptualización en el marco fenomenológico, definido por Merleau-Ponty y Beauvoir, la cual desarrolla una fenomenología de la diferencia sexual enfrentada al freudismo y al biologismo y, sin embargo, ajena a la génesis de la pasividad. Concluimos analizando la influencia de Merleau-Ponty en Young.
Palabras-clave: Fenomenología, feminismo, cuerpo, experiencia vivida, diferencia sexual.

Abstract: This article will show the potentialities of the phenomenal body to express the life experiences. We discuss certain feminist charges against the Merleau-Ponty's descriptions of the sexless body. With respect to proposals to re-naturalizing it, we will defend the body's re-conceptualization in the phenomenological framework, as Merleau-Ponty and Beauvoir do. She develops a phenomenology of sexual difference by facing to biologism and Freudianism; however, her phenomenology leaves out the genesis of passivity. We will conclude to analyzing the Merleau-Ponty's influence on Young.

Key-words: Phenomenology, Feminism, Body, Life Experience, Sexual Difference.

[1] Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación subvencionado por el MCI español, FFI2009-11921.

Es preciso reconocer el mérito de la fenomenología al otorgar al *Leib* (cuerpo vivido) un estatuto gnoseológico, como centro de experiencias, ontológico, como integrante del ser, y praxeológico, en tanto foco de intenciones motoras. En los tres niveles, este concepto puede enriquecer nuestro ser sexuado y contribuir a sacar a la luz las constricciones relativas al mismo. No piensan así quienes han acusado a Merleau-Ponty, el filósofo por excelencia del cuerpo vivido, de tomar como paradigma el cuerpo masculino e ignorar las experiencias corporales femeninas. Conviene recordar que, en su *Fenomenología de la percepción* (1945), dedica un capítulo al cuerpo como ser sexuado, en él que se adhiere a las correcciones del freudismo realizadas por eminentes pensadoras rechazando que toda sexualidad fuera masculina, que la situación edipiana fuera el eje de la cultura; etc.². No es cierto, por tanto, que este fenomenólogo conciba el cuerpo asexuado³.

El estatuto que la fenomenología ha concedido al cuerpo vivido ha influido en el feminismo corporal, nacido en los años 90 que comprende el cuerpo como un hecho central para la experiencia⁴ y exige su reconsideración como sujeto-objeto de conductas, en contra de la tradición dualista que únicamente lo piensa como impedimento para razonar. Este feminismo se hace eco de la exigencia de eliminar la discriminación institucional de las experiencias de las mujeres, de expresarlas y convertirlas en objeto de reflexión. Y esto no sólo porque han sido excluidas de los discursos -especialmente de los filosóficos-, sino fundamentalmente porque han sido padecidas en carne propia⁵ y han dejado

[2] He desarrollado con más amplitud esta contrarréplica en «Contribuciones de Merleau-Ponty a la filosofía feminista», en *Phainomenon. Revista de Fenomenología*, n^o 18/19 (2009), pp. 95-125

[3] En el mismo estudio, discuto esta acusación mostrando cómo la fenomenología del cuerpo vivido de este pensador reinterpreta la libido permitiendo comprender la diferencia sexual sin objetivarla, ni absolutizarla, contextualizándola en las relaciones interhumanas y, a la inversa, concibiendo a éstas por analogía con las intersexuales, como papeles complementarios. De ahí su crítica de la noción de Lévi-Strauss del intercambio de mujeres, por tomar como modelo las relaciones amo-esclavo y generalizarlas, no sólo a todas las relaciones sexuales, sino a los fundamentos de la institución. Este último aspecto es uno de los temas de mi reciente trabajo, «Universalidad existencial (M. Merleau-Ponty) frente a relativismo cultural (C. Lévi-Strauss)», en (M^a C. López y J.M. Díaz. *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, pp. 19-108.

[4] Una compilación de estas recepciones, en L. Martin Alcoff. «Merleau-Ponty and Feminist Theory on Experience», en F. Evans and Lawlor. (eds.) *Chiasms. Merleau-Ponty's notion of Flesh*. New York, State University of New York, 2000, pp. 251-273.

[5] Piénsese, por ejemplo, en el fenómeno de la violencia de género, que sólo en tiempos recientes ha recibido nombre, pero que durante tantos siglos ha sido ejercido por unos y sufrido silenciosamente por otras. Tendremos ocasión de ver por qué la carne no sólo padece –como habitualmente se tiende a pensar-, sino que también es sede y motor de acción. Remito al lector a otros escritos en los que he justificado su vinculación con la intencionalidad operante y con la esquematicidad corporal («La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty», en J. Rivera de Rosales y M^a C. López Sáenz (coordinadores). *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid, Estudios UNED, 2002, pp. 179-207), con la razón y a la libertad («El cuerpo como razón y libertad

sus huellas en ese vehículo del ser-en-el-mundo que es el cuerpo que, en las mujeres, ha sido reducido a cuerpo objeto (*Körper*). Dado que toda experiencia es vivida por una conciencia intencional encarnada y situada y que el cuerpo nos abre a las vivencias, éstas —al igual que el cuerpo mismo— no pueden considerarse abstractamente, ni objetivarse.

La reivindicación de las experiencias plenamente vividas por las mujeres ha de ir unida a la de su cuerpo y a la de los valores que les están ligados con objeto de convertirlos en dignos de universalidad. Esta es una de las tareas de la fenomenología de la experiencia vivida que, siendo propia es relacional y permite acceder a lo universal⁶, sin eliminar a los individuos, hasta conseguir que la propia vida se nos aparezca “como absolutamente individual y absolutamente universal”⁷ o como el fruto de la decisión tomada por alguien acerca de algo que le ha sido legado y puede o no reactivar. Toda decisión es tomada por un sujeto situado en el mundo y comprometido carnalmente. A dicho sujeto le corresponde una razón que no es la razón patriarcal, sino una razón ampliada a las emociones y a lo sensible que ha sido colonizado por el *logos* instrumental. Esa razón *élargie* no sólo tiene implicaciones epistemológicas (de *survol*), sino existenciales y se abre a todo el universo de la *aisthesis*⁸. Como la fenomenología nos enseña, la universalidad de esa razón no se impone, sino que se participa de ella sin renunciar a la singularidad y se adquiere en la propia experiencia ampliada y corregida por la ajena. Desde esta convicción, Merleau-Ponty establecerá una racionalidad encarnada, en tanto universalidad concreta cuyo punto de partida será el cuerpo fenoménico como identidad que nos abre a las diferencias y como ejemplo anti-dualista, pues ese cuerpo es natural y cultural. De la misma manera, la razón es teórico-práctica; se va haciendo en la existen-

encarnadas», en F. Birulés, M^a I. Peña, (edras.) *La passió per la llibertat. A passion for freedom*. Ediciones de la Universidad de Barcelona, 2004, pp. 179-186), con la virtualidad del sentido («Del cuerpo fenoménico como origen del *nóema* al cuerpo de carne», en R. Lorenzo. C. Moreno y A. de Mingo (eds.) *Filosofía y realidad virtual*. Zaragoza, PUZ, 2007, pp. 271-284), con el género («Merleau-Ponty's Philosophy of the Flesh Applied to Gender», B. Christensen. (Hg.) *Wissen, Macht Geschlecht. Philosophie und die Zukunft der Condition féminine*. Zürich, Chronos Verlag, 2002, pp. 696-702) o con el habla («La *Parole* as a Gesture of the Originating Differentiation», en B. Penas. M^a C. López Sáenz (eds.) *Interculturalism. Between Identity and Diversity*. Nueva York/ Berna, Peter Lang, 2006, pp. 27-46).

[6] «No alcanzamos el universal desprendiéndonos de nuestra particularidad, sino convirtiéndolo en un medio para alcanzar a los otros, en virtud de esa afinidad misteriosa que hace que las situaciones se comprendan entre ellas» (M. Merleau-Ponty. *Sens et non-sens*. Paris, Gallimard, 1966, p. 113).

[7] M. Merleau-Ponty. op. cit., p. 115.

[8] Véase mi trabajo, «El sentido de la *Aisthesis* en Merleau-Ponty», en J. M. Santos, P.M. Alves, A. Barata. (eds.) *A Fenomenologia Hoje*. Associação Portuguesa de filosofia Fenomenológica. Lisboa, *Phainomenon*, 2003. Pp. 299-311.

Thémata. Revista de Filosofía N^o 46 (2012 - Segundo semestre) pp.: 401-411.

cia. Esta concepción acaba con el mito que relega lo corporal exclusivamente a la naturaleza y a la mujer y asocia lo racional con la cultura y con el hombre⁹.

Las experiencias son vividas corporal y racionalmente, porque cuerpo y razón sólo se escinden artificiosamente; si se recupera su alcance, si se viven de modo no reduccionista, pueden contribuir a una sabiduría corporal, a un saber práctico¹⁰ que echa raíces desde las que orientar nuestra singularidad.

Frente al feminismo postestructuralista que ha negado la importancia cognitiva de la experiencia y la ha reducido al discurso, la fenomenología insiste en que aquélla es fuente de verdad, subraya su papel formativo, así como la importancia de los hábitos¹¹ corporales en los que se inscriben los significados culturales. Es preciso detectarlas, porque no siempre actúan de manera explícita; después, habrá que describirlas y modificarlas si son discriminatorias. En cualquier caso, la experiencia vivida corporalmente no puede reducirse a una narración de sus efectos discursivos, sino que requiere descripciones fenomenológicas, tanto del acontecimiento en el que se produce, como de las retenciones y protenciones que imprime a la experiencia sedimentada. Hacer visible la experiencia vivida por las mujeres es anunciar la posibilidad de su transformación, así como la de su influencia en la acción que desencadena y que se funda en estructuras preconceptuales que quedan inscritas en la situación corporal¹². Dichas estructuras de la experiencia y del mundo de la vida son irreducibles al análisis del lenguaje¹³. La fenomenología tampoco se limita a describirlas como si fueran la presentación de algo dado de una vez por todas; es consciente de

[9] Véase mi artículo, «Feminismo y racionalidad ampliada», *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. VIII (2003), pp. 93-107 y «Filosofía feminista y crítica de la racionalidad dominante», en *Investigaciones Fenomenológicas IV* (2005), pp. 29-57.

[10] Merleau-Ponty denomina *praktognosia* (Cfr. M. Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la Perception*. Paris, Gallimard, 1979, p. 401), a esa experiencia motriz que no es un caso particular de conocimiento *a priori* sino un saber instituido progresivamente en el esquema corporal que garantiza la unidad de la experiencia del cuerpo propio y de su intencionalidad hacia el mundo. Aunque haga abstracción de este último, la concepción gadameriana de la *phrónesis* apunta, asimismo, a ese saber cómo comportarse en las diversas situaciones que no es tenido en cuenta por la *episteme* (Véase al respecto mi trabajo, «La aplicación gadameriana de la *phrónesis* a la *praxis*», *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*. Vol. VI (2001), pp.79-98).

[11] S. Bordo, ha insistido en la necesidad de relacionar la teoría con la experiencia corporal y ha propuesto algunos modelos para hacerlo. Véase su obra *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*. Berkeley, University of California Press, 1993.

[12] Así es como la fenomenología puede ayudar a comprender la experiencia vivida por las mujeres y su relación con el feminismo, tal y como lo ha constatado, por ejemplo, M. Nussbaum. «Feminism and Philosophy», *New York Review of Books*, October 20, 1994, pp. 59-63.

[13] Esta influencia de la fenomenología es evidente en I. M. Young, cuando afirma que «El significado no sólo se encuentra en los signos y los símbolos, sino también en el movimiento y las consecuencias de la acción; la experiencia lleva consigo la connotación del contexto y de la acción» (*Throwing like a Girl and other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*. Bloomington, Indiana University Press, 1990, p. 13).

que toda experiencia tiene lugar en la historia, en un contexto material, en un campo cuyo sentido surge en una síntesis inacabada, tras la estilización desde cada posición.

Para Merleau-Ponty, el “estilo” comienza por ser corporal y consiste en la deformación coherente de lo sedimentado, lo que permite entender las diferencias y las identidades, incluidas las sexuales, no como determinaciones biológicas; tampoco como construcciones culturales inflexibles, sino como expresividades del cuerpo vivido en su relación con el mundo. Gracias a esta noción, es posible desarrollar una fenomenología de la existencia femenina encarnada que no sea una simple negación de la masculina¹⁴. Después, podremos proceder a someter a crítica las estilizaciones alienantes y buscar sus motivaciones en la objetivación del cuerpo y en la sobre-cosificación del femenino. A la luz del cuerpo fenoménico es posible desenmascarar la deformación incoherente que supone reducir el cuerpo a una cosa manipulable hasta el infinito.

Estos y otros recursos explican que Bigwood se haya ayudado de Merleau-Ponty para renaturalizar el cuerpo¹⁵, frente a la desnaturalización post-estructuralista del género y hasta del sexo que se sigue del constructivismo del cuerpo vaciado de sentido existencial, alienado de la naturaleza e incapaz de vivirse o sentirse sintiendo. A diferencia de esta concepción, Bigwood ve en el cuerpo, tematizado por el fenomenólogo, el paradigma de una “constancia indeterminada”¹⁶ que permite afirmar la diferencia sexual al mismo tiempo que la apertura a posibles variaciones históricas y culturales. Particularmente, preferimos hablar de la “reconceptualización” del cuerpo que ha tenido lugar en la fenomenología. Desde ella y desde su ampliación en la *Chair*, es posible replantear el problema del género tomando conciencia de la importancia del cuerpo vivido, que no es sólo sexualidad, sino el nudo ontológico del ser con el mundo. Así entendido, es imprescindible para comprender y rehacer las

[14] Así lo hemos confirmado en nuestro «Contribuciones de Merleau-Ponty a la filosofía feminista», op. Cit. Supr.

[15] C. Bigwood, «Renaturalizing the Body (with the Help of Merleau-Ponty)», en T. Toadvine, (ed.) *Merleau-Ponty*, vol. III, New York: Routledge, 2006, pp. 238-258, p. 241.

[16] *Ibidem*. El cuerpo se vive como una constante que posibilita una infinita variabilidad de respuestas a sus diferentes situaciones. En las últimas obras de Merleau-Ponty, encontramos una realización de esta constancia indeterminada en la prolongación de su noción de “estilización” con la del movimiento de *écart* (divergencia) de la *Chair* común (el quiasma de la experiencia del mundo en mí y a la inversa) por el que surgen las diferencias. En otros trabajos, hemos puesto de relieve el potencial que la carne tiene para una filosofía feminista que aspira a reconceptualizar la identidad sin incurrir en reduccionismos y trascendiendo la subjetividad caracterizada por el dominio del objeto y por la autonomía masculina. Véase, «Merleau-Ponty’s Philosophy of the Flesh Applied to Gender», op. Cit. supr. La carne ha sido interpretada como clave de una política para quienes experimentan la contingencia (Cfr. G. Finn, «The Politics of Contingency: The Contingency of Politics – On the political Implications of Merleau-Ponty’s Ontology», en Th. Busch, S. Gallagher, (eds.) *Merleau-Ponty. Hermeneutics and Postmodernism*. State Univ. Of NY Press, 1992, pp. 171-187, p. 171).

diversas maneras de dar sentido, de re-configurar significaciones, hábitos y actitudes heredados y construidos y de tematizar la relación entre el cuerpo, la experiencia y los diversos modos de ser. La carne ha sido interpretada, incluso, como clave de una política para quienes experimentan la contingencia¹⁷ y las mujeres no sólo lo hacemos de modo voluntario, sino también porque se nos excluye de lo que otros han definido como universal. Esta política no se presenta, sin embargo, como una política para las mujeres, sino para las diferentes situaciones. Es una política encarnada, reversible como la carne, en el sentido de que considera que lo personal es político y a la inversa, porque está dirigida a la profundidad de la vida.

Precisamente es la interrelación entre lo personal y lo público lo que define, siguiendo a Merleau-Ponty, la *institucionalización*, «pero la persona misma (debe ser) comprendida como institución, no como conciencia de ...»¹⁸, ya que no es constituida, sino que se instituye activa y pasivamente, reactivando, en el marco de su libertad situada, los sentidos sedimentados. Del mismo modo se gestan las *Gestaltungen* sociales. Sólo aludiremos, como ejemplo, a una nota en la que el filósofo, haciendo referencia a *El Segundo Sexo* de Beauvoir, asegura que la mujer es institución social y no sólo biológica¹⁹. Tal es el sentido del Sujeto puro sartreano, aplicado por Beauvoir a la mujer, que se halla en una situación que no es la suya. Esa conciencia absoluta es voluntarista, ya que puede serlo todo, pero está completamente separada de lo real-objetivo y carece de directrices éticas. Merleau-Ponty recuerda que el proceso institucionalizante es un posicionamiento, no una elección voluntaria, una crítica lateral que inventa la acción²⁰ y que resulta de una conciencia efectiva (no absoluta) de implicación, una conciencia instituida a la vez que instituyente en el seno del mundo, una conciencia encarnada que determina, aunque nunca completamente, el modo de ser, pero que también abre a la transformación. Por eso declara el filósofo: «la mujer no puede luchar contra la opresión sin reivindicarse a sí misma en su diferencia»²¹. La reivindicación feminista de la igualdad no tiene como objeto la identificación con el hombre, sino la eliminación de la jerarquía que sitúa a la mujer en la frontera de la humanidad; por tanto, «no se trata de abolir las diferencias, sino de ver que no van al corazón o a la inteligencia y que, deducción hecha de los talentos y vicios que deben a su condición

[17] Cfr. G. Finn, op. Cit., p. 171.

[18] M. Merleau-Ponty. *L'institution. La Passivité. Notes de cours au Collège de France*. Paris, Belin, 2003, p. 47. Esta obra recoge el curso que este filósofo impartió en el Collège de France en 1954-1955 sobre la institución, al que pertenece esta cita.

[19] Ibidem.

[20] Ibidem, p. 48. Sobre el sentido de este acceso "lateral", véase mi trabajo, «Identidad lateral. Un concepto de la fenomenología», *Berceo* 153 (2007), pp. 97-129.

[21] M. Merleau-Ponty, Op. Cit., p. 48

marginal, las mujeres pueden ser seres humanos»²². En la línea del feminismo marxista, Merleau-Ponty constata que las diferencias entre mujeres y hombres no deben permitir que se tomen como grupos opuestos; por el contrario, deben afianzar sus relaciones para superar la opresión.

La afinidad con Beauvoir es evidente. Ésta, por su parte, reseñó la *Fenomenología de la percepción* valorando su concepción concreta del sujeto como conciencia encarnada²³. Su fenomenología de la existencia comprende que todo ser humano se halla singularmente situado²⁴. Reconoce que un componente privilegiado de esta situación es el cuerpo propio, ya que gracias a él tenemos mundo.

La marca de su situación explica que Beauvoir se ocupara con mucha más intensidad que Merleau-Ponty de la diferencia sexual²⁵, pero lo hizo tomando, como él, el cuerpo como sujeto de experiencia y no como objeto. Recordemos que el subtítulo del segundo volumen de *Le deuxième sexe* es “la experiencia vivida”. Beauvoir se detiene en ella describiendo su acceso a través de los cambios corporales de las mujeres. De ahí sus ricas reflexiones sobre la joven púber, la mujer casada, la maternidad, la menopausia o sobre un impensado²⁶ de Merleau-Ponty como es la vivencia del envejecimiento. A ella, como a nosotras, la fenomenología merleau-pontiana le permite pensar las experiencias propias comparándolas con las imágenes corporales a las que nos someten. Así se da

[22] M. Merleau-Ponty.: «Les femmes sont-elles homes?», *L'Express* 76, 6-11-1954.

[23] S. De Beauvoir, «La Phénoménologie de la perception de M. Merleau-Ponty», *Les Temps Modernes* n° 2 (1945), pp. 363-367. En 1945, acababa de ser publicada esta obra de Merleau-Ponty. En ese mismo año, junto con Beauvoir y Sartre funda *Les Temps Modernes*. *Le deuxième sexe* fue publicado cuatro años después; las influencias de la *Fenomenología de la percepción* son evidentes, especialmente por lo que respecta a la tematización del cuerpo vivido.

(En uno de mis trabajos, he puesto de relieve las diferencias entre Sartre y Merleau-Ponty, así como sus implicaciones antropológicas. Cfr. «Apuntes antropológicos basados en una relación: M. Merleau-Ponty y J-P. Sartre», en J.F. Sellés, (ed.) *Modelos antropológicos del siglo XX*. Navarra, Servicio de Pub. Univ. Navarra, 2004, pp. 83-115, especialmente, pp. 93-95).

[24] Cfr. S. De Beauvoir, *Le deuxième sexe I*. Paris, Gallimard, 2000, p. 12.

[25] Ciertamente, muchos de los ejemplos que pone el autor de la *Fenomenología de la percepción* sobre la sexualidad son masculinos; sin embargo, en su cátedra de psicología en la Sorbona, tras la lectura de *La psicología de las mujeres* de H. Deutsch, puso en entredicho los estereotipos atribuidos a la mujer, p. e. la fragilidad de su naturaleza, la falacia de una esencia femenina, etc. (Cfr. M: Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de Cours 1949-1952*. Grenoble, Cynara, 1989, p. 470), la determinación de lo psíquico por lo biológico, p. e. la identificación del advenimiento de la menstruación con la pubertad (Cfr. *Ibidem*, p. 504) o el “instinto maternal” (*Ibidem*, p. 107). Por otra parte, en *Lo visible y lo Invisible*, concretamente, en el capítulo «El Entrelazamiento-El quiasmo» y en las notas de trabajo con las que finaliza esta obra abundan las imágenes femeninas. Un trabajo que aprovecha estas últimas notas es el de N.J. Holland, «In a diferente ch(i)asm. A Feminist Rereading of Merleau-Ponty on Sexuality», en L. Hass, D. Olkowski, (eds.) *Rereading Merleau-Ponty*. New York, Humanity Books, 2000, p. 325.

[26] Un impensado, siguiendo a Merleau-Ponty, no es la negación de lo ya pensado, sino el residuo de todo pensamiento, eso que está latente en él y sigue incitando a pensar.

cuenta de que la experiencia de su cuerpo le ha sido impuesta a la mujer desde fuera, al mismo tiempo que su cuerpo era objetivado, abstraído del verdadero cuerpo fenoménico y reducido a sus funciones biológicas. En términos merleau-pontianos, diríamos que la mujer ha sido suprimida como cuerpo-sujeto, es decir, como fuente de deseos y clave del Ser Vertical²⁷. La dominación que identifica a la mujer con su cuerpo-objeto le niega la capacidad de ejercer un control moral sobre el mismo. Así se posiciona a la mujer corporalmente en-sí, más que para-sí, se anula su libertad y se la confina en la inmanencia. Así se justifica su exclusión de una racionalidad completa. Debido a ello, a diferencia de Merleau-Ponty que dice “yo soy mi cuerpo”, Beauvoir afirma que el cuerpo de la mujer es algo otro para ella. No lo vive como suyo; sólo es cuerpo para otros sin ser para-sí²⁸, lo que determina su manera de existir. Mientras el hombre toma su cuerpo como una relación directa y normal con el mundo que él cree aprehender en su objetividad, el cuerpo de la mujer está sobrecargado por todo lo que la especifica: se le aparece como una prisión²⁹. La existencia masculina es más afirmativa que la femenina debido a que «en la humanidad las ‘posibilidades’ individuales dependen de la situación económica y social»³⁰, no del sexo. Éste, por otra parte, no es una esencia inmutable, sino que responde a un estilo aprendido y ejercido a lo largo de la existencia³¹. Merleau-Ponty estaría plenamente de acuerdo: masculinidad y feminidad son variaciones de nuestra manera básica corporal de relacionarnos con el mundo, estilos que expresan un sentido de la vida encarnada. Convendrían en que la diferencia sexual no es ni una oposición radical, ni lo Otro absoluto, como sugiere Lévinas, tan dis-

[27] El Ser Vertical es el característico de la *Chair* (carne), el concepto central de la ontología merleau-pontiana del que forma parte el cuerpo. Este Ser englobante es Vertical, porque es trascendente desde la inmanencia de cada uno de sus componentes; su modo de ser en el mundo es el erigido *en* y no el postrado *ante* un sujeto dominador. La verticalidad merleau-pontiana no es orientación lineal, tampoco representación, sino ejercicio de profundización hacia la raíz. («El ser vertical está de pie ante mi cuerpo de pie». M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 28-29).

[28] Este handicap de la vivencia de su cuerpo por las mujeres podría explicar algunas de sus discriminaciones no sólo en razón de sus funciones biológicas, sino incluso de la sobresignificación objetivante de sus cuerpos. Algunas de las consecuencias de ella se manifiestan en fenómenos como los trastornos alimentarios, la obsesión por la imagen corporal, etc.

Allen, siguiendo en esto a Beauvoir, ha declarado que, cuando Merleau-Ponty sentencia que no tenemos un cuerpo, sino que somos nuestro cuerpo, la referencia de éste es el cuerpo masculino, no el femenino. Es interesante su estudio sobre la influencia de la introyección del silencio en los cuerpos femeninos en la pérdida de identidad y libertad. (Cfr. J. Allen, «Through the Wild Region: An Essay in Phenomenological Feminism», en *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, 18, nº 1-3, (1982-1983), pp. 241-256, p. 245.

[29] S. De Beauvoir, *Le deuxième sexe I*, p. 15.

[30] Cfr. *Ibidem*, p. 75.

[31] Cfr. S. De Beauvoir, *Le deuxième sexe II*. Paris, Gallimard, 2000, pp. 13-14. También en S. De Beauvoir, *La force de l'âge*. Paris, Gallimard, 1995, p. 231.

tanciado de la reciprocidad de la intersubjetividad fenomenológica³². Evitan los esencialismos que reducen al ser humano a una entidad dada de una vez para siempre. Saben que las determinaciones sociales han convertido las diferencias de las mujeres en discriminaciones. Convergen en que el género que se va adquiriendo no es una cualidad secundaria, independiente de la materialidad concreta del cuerpo, sino una encarnación la cultura, la educación, la socialización, la clase social, etc. Así entendido, el cuerpo es lo que nos sitúa en el mundo, determina nuestras aprehensiones del mismo y esboza nuestros proyectos. Niegan que dicha determinación se convierta en un destino fijo, porque el cuerpo vivido sólo es un componente de un contexto ontológico, económico, social y psicológico³³. Por otra parte, el cuerpo es sexuado, pero no se reduce a ser eso; originariamente es el *rayonnement* de una subjetividad que comprende el mundo a través de todas sus partes³⁴.

Beauvoir valora la concepción freudiana del existente como cuerpo, pero, como Merleau-Ponty, lo existencializa en el mundo³⁵ y denuncia el sesgo masculino de las generalizaciones psicoanalíticas sobre la sexualidad femenina³⁶. Al igual que su coetáneo completa el psicoanálisis, con el marxismo, cuyo reduccionismo del individuo tampoco le pasa desapercibido.

Constata que, a lo largo de la historia, la mujer no se afirma como individuo; este destino del ser humano sólo se cumple en el hombre, el cual es «infinitamente privilegiado: su vida genital no contraría su existencia personal»³⁷. No hay reciprocidad entre los sexos: sólo el masculino se ha afirmado como esencial, mientras define al otro como alteridad pura³⁸. Describe las diferencias entre hombre y mujer tomando al primero como absoluto y a la mujer como

[32] Sobre la relación del pensamiento de Beauvoir con Merleau-Ponty, pero también con otros fenomenólogos como Husserl y Lévinas, S. Heinämaa, *Toward a Phenomenology of sexual Difference. Husserl, Merleau-Ponty y Beauvoir*. Maryland, Rowman, 2002.

[33] S. De Beauvoir, *Le deuxième sexe I*, p. 71. «El cuerpo de la mujer es uno de los elementos esenciales de la situación que ocupa en este mundo. Pero no es suficiente para definirla; sólo tiene realidad vivida cuando es asumido por la conciencia a través de las acciones y en el seno de una sociedad; la biología no basta para dar respuesta a la cuestión que nos preocupa: por qué la mujer es *Otro*. Se trata de saber cómo en ella la naturaleza ha sido retomada en el curso de la historia; se trata de saber lo que la humanidad ha hecho de lo humano femenino» (S. De Beauvoir, *Le deuxième sexe I*, p. 77).

[34] Cfr. S. De Beauvoir, *Le deuxième sexe II*, p. 13. Merleau-Ponty dirá que la sexualidad es una atmósfera de la existencia en la que se conjugan afectividad, intencionalidad motora, deseo y percepción, una dimensión de la co-existencia intercorporal presente en nuestra vida que proporciona un carácter erótico a todo lo que somos y hacemos (Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 196).

[35] «La manera en la que se experimenta como cuerpo entre otros cuerpos traduce concretamente su situación existencial» (S. De Beauvoir, *Le deuxième sexe I*, p. 105).

[36] Véase, *Ibidem*, p. 92, 94-95. La filósofa piensa que el psicoanálisis incurre en la mala fe, p. 94.

[37] *Ibidem*, p. 70.

[38] *Ibidem*, p.17.

relativa a él, incurriendo así en esa deformación que ella misma achaca a los estudios que se han ocupado de la mujer³⁹.

En cambio Merleau-Ponty no se refiere a las diferencias como deficiencias respecto a un ideal, sino como estilos. Desde ellos, es posible desarrollar una fenomenología de la existencia femenina encarnada que no sea puramente una negación de la masculina. I. M. Young ha sido pionera en ello, encontrando en la fenomenología corporal de Merleau-Ponty un buen correctivo para dialectizar el nuevo dualismo entre el sexo y el género y entenderlos como otra de las manifestaciones de la unión entre naturaleza y cultura que somos, evitando así caer tanto en el reduccionismo biológico como en el esencialismo del género⁴⁰. Compartimos esta intención, porque pensamos que la fenomenología que continuamos aplicando a los problemas que nos conciernen, no ha de perder de vista las desigualdades en razón del género, ni el valor de las diferencias para enriquecer lo común. Y, sin embargo, Young no ha reparado suficientemente en las posibilidades que brinda la nueva ontología merleau-pontiana. Todavía afirma que la fenomenología existencial continúa el humanismo de la filosofía moderna que trata al sujeto como neutro y universaliza la experiencia masculina⁴¹.

Es cierto que Merleau-Ponty no ha analizado las deformaciones coherentes de la realidad que realizan los hombres y las mujeres concretos, ni las formas sociales y culturales por las que construimos nuestros hábitos corporales, pero ha sabido mostrar que éstos no son cualidades secundarias, sino constituyentes del estilo: un juego de prácticas significativas inscritas en los cuerpos y en la jerarquía de géneros que se forma y experimenta en nuestros posicionamientos, pero que pueden transformarse individual y socialmente.

Aún reconociendo el interés de las aportaciones de Beauvoir y de Young, consideramos que el “estilo” femenino descrito por ambas no es el del cuerpo vivido merleau-pontiano, sino el de un cuerpo objetivado que vive su corporalidad tal y como le es impuesta desde fuera y que tiene que vencer constantemente las invasiones de su espacio corporal y de su tiempo⁴². Sus descripciones de las particularidades de la orientación corporal femenina son interesantes ejercicios de psicología o sociología fenomenológica, pero no pueden generalizarse a todas las mujeres⁴³. En cambio, el cuerpo vivido del que se

[39] Cfr. *Ibidem*, pp. 69 y ss.

[40] Cfr. I. M. Young, «Lived Body vs Gender: Reflections on social structure and subjectivity», en M. Proudfoot, (ed.) *The Philosophy of the Body*. Oxford, Blackwell Publishing, 2003, pp. 94-130, p. 94.

[41] Cfr. I.M. Young, *Throwing like a Girl and other essays in feminist Philosophy*, pp. 14-15.

[42] En el trabajo, «Rehabilitación de la memoria en el concepción del tiempo de Merleau-Ponty», en M.T. Ramírez, (coord.) *Merleau-Ponty viviente*. Barcelona, Anthropos, 2012, pp. 153-177., nos detuvimos a pensar la memoria del cuerpo y la concepción proustiana-merleau-pontiana de éste como guardián del pasado.

[43] Ella misma lo reconoce así. Cfr. S. De Beauvoir, *Le deuxième sexe II*, p. 521.

ocupa Merleau-Ponty puede ser un referente más universalizable que el cuerpo masculino para buscar alternativas al cuerpo objetivado. Es cierto que este filósofo no hace apenas análisis empíricos, sino fenomenológicos; aquéllos son necesarios pero no suficientes. Abogamos por la complementariedad de ambos, así como por la vivencia no discriminatoria, sino intencional de las diferentes estilizaciones. Esto facilitaría que la mujer experimentara su cuerpo como constituido y constituyente (mejor, instituido e instituyente) del Ser Vertical y no como un conjunto de carencias e impedimentos para actuar. Ese Ser no es compulsivamente activo. La fenomenología nos enseña que la vida es también padecer y afección. Beauvoir no parece conocer esta actividad de la pasividad, ni los cursos sobre la misma que Merleau-Ponty impartió y en los que defiende una pasividad sin pasivismo⁴⁴, es decir, una pasividad asumida que, por eso, ya no es pura, sino vinculante. La filósofa asocia a la mujer con la pasividad pura, aunque comprende que ésta no es uno de sus rasgos ontológicos, sino un destino impuesto por sus educadores y por la sociedad⁴⁵. La negatividad absoluta con la que comprende la pasividad le impide entender que hay otra noción operante de “pasividad” en intercambio con la libertad de acción. Tomar conciencia de esta pasividad que interviene en toda actividad no sólo permitiría describir mejor la realidad, sino también reconstruir una subjetividad no dominadora de objetos, sino abierta a lo otro de sí y responsable. De este modo, incorporaríamos a nuestro maltrecho modo de pensar objetivista, el valor de la escucha, del cuidado, del dejar ser y de todos esos modos de existir en los que ha sido adiestrada la mujer, de cuya necesidad universal vamos sabiendo cada vez más por su carencia. Por eso, como dice Beauvoir, es preciso que la mujer tenga acceso al mundo masculino, como el hombre al mundo femenino⁴⁶. Juntos haremos grandes cosas, sin prejuicios, pero olvidándonos un poco de nosotros mismos, apropiándonos de lo que merezca la pena de lo ajeno y manteniendo relaciones recíprocas.

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

[44] Cfr. M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité*, p. 159.

[45] Cfr. S. De Beauvoir, *op. cit.*, p. 29.

[46] Cfr. S. De Beauvoir, *Le deuxième sexe* II, p. 603.