

# Cuerpo vivido y actos performativos: Diálogos entre Merleau-Ponty y los estudios de género

Juan Gabriel Luque

*Tú me llamas así, pero lo que yo soy elude el alcance lingüístico de cualquier esfuerzo específico por captarme.*  
Butler y Laclau, 2003

El objetivo del presente trabajo intentará dar cuenta de los posibles aportes que la teoría fenomenológica de Maurice Merleau-Ponty ha realizado a los estudios de género, en particular aquellos relacionados con su descripción de la relación cuerpo-mundo.

Bergson (2006) en su obra *Materia y Memoria*, definió al presente como aquello sobre lo que actuamos, y resulta claro que actuamos con nuestros cuerpos, una relación carnal con nuestros cuerpos, con el mundo a través del cuerpo.

La inscripción del pensamiento de Merleau-Ponty, es decir su filosofía de la existencia, la podemos situar como reacción a la filosofía de corte idealista. La filosofía de la existencia puede explicarse, entonces, por la importancia dada al tema de la *encarnación*. En palabras de Gabriel Marcel se enunciara mediante la expresión “*Yo soy mi cuerpo*” (2012, p. 28).

Siendo un poco esquemático podemos decir que la filosofía de la existencia nos introdujo a los siguientes temas:

- Relaciones con el cuerpo
- Relaciones con el otro
- Relaciones con la historia

Siguiendo a Daniel Mundo, la nada no puede apoyarse sobre sí misma, requiere del sustento de las cosas positivas y existentes, “la nada abreva al ser

y, así, adopta un lugar, una posición en el mundo” (2012, p. 33) la pregunta que se impone entonces es **¿Por qué tengo/tenemos cuerpo?**

Esto que soy/somos necesita un mecanismo positivo y existente para venir al mundo: necesitamos cuerpo.

En 1960, ante la pregunta sobre las ontologías occidentales, Maurice Merleau-Ponty responde lo siguiente:

Una de las grandes ontologías occidentales considera al mundo visible como la única manifestación posible de una productividad infinita. Si algo tenía que ser, no podía no ser otra cosa que este mundo. De este modo, el ser es concebido como ser pleno. No hay un ápice de fluctuación: es manifiesto que el mundo no podía ser de otra manera. Tiene la solidez del objeto. Piense en la idea de un mundo absolutamente transparente en el que todas las propiedades visibles son el resultado de una infinitud fundamental y sustentadora, un mundo en el que se elaboran razones claras para lo que inicialmente parece ser un hecho simple. Una ontología de este tipo ha sido muy favorable para el desarrollo de las ciencias y también para la política de la “ilustración”. En una palabra, le debemos mucho de lo que ha engendrado el proceso occidental. Pero también es evidente que esta ontología ya no justifica ni para nuestra conciencia ni para nuestra vida. Seguir protegiéndola a la fuerza no permite conservar lo que alguna vez protegió. Ya no alienta la investigación como lo hizo en el pasado, más bien la obstruye. Ya no nos inspira: simplemente persiste en los márgenes de nuestra vida” (Chapsal, 1960).

No puede esbozarse una filosofía en pocas palabras. Digamos tan solo que debe ser necesariamente una **filosofía del ser bruto** y no una filosofía del **ser dócil** que nos haga creer que el mundo puede ser comprendido de manera exhaustiva. Debe ser un examen atento del sentido y por lo tanto un sentido ajeno al de las ideas.

Retomando la pregunta sobre qué puede un cuerpo, Maurice Merleau Ponty afirma que pensar y comunicarse a través del cuerpo precede y, en gran medida, siempre permanece más allá del habla.

Siempre que el cuerpo es tiende a ser definido como un medio de expresión o comunicación, no sólo es reducido al estatus de un signo sino también es convertido en un objeto de operaciones puramente mentales, una “cosa” sobre la que se proyectan los patrones sociales. En palabras del filósofo:

El gesto no me hace pensar en el enojo, es el enojo mismo (...). El sentido de los gestos no está dado sino comprendido; esto es, aprovechado por un acto de parte del espectador. Toda la dificultad consiste en concebir claramente este acto sin confundirlo con una operación cognitiva” (1962, p. 184-185).

El cuerpo humano es él mismo un sujeto, y que este “sujeto” es necesariamente, no sólo eventualmente, un sujeto corporizado. Merleau-Ponty configura una fenomenología de la experiencia corporizada, se opuso a concebir la percepción como el acto intelectual de tomar estímulos externos producidos por objetos preexistentes. En su lugar, argumentó que la síntesis perceptual del objeto es realizada por el sujeto, esto es, por el **cuerpo como campo de percepción y de práctica**. Por esto, la propuesta existencialista de Merleau-Ponty hace colapsar la dualidad sujeto-objeto, ubicando la cuestión de cómo la atención y otros procesos reflexivos del intelecto constituyen a los objetos culturales.

Siguiendo al filósofo no es legítimo distinguir, en el nivel de la percepción, entre cuerpo y mente, dado que el cuerpo es en sí mismo el “poder general de habitar todos los ambientes que contiene el mundo” (Merleau-Ponty, 1962, p. 311).

En 1962, Merleau-Ponty, habiendo demostrado que todas las funciones humanas (por ej. sexualidad, motricidad, inteligencia) están unificadas en una única síntesis corporal, argumenta que la existencia está indeterminada “al menos por ser el proceso mismo por el cual lo que hasta el momento no tenía ningún significado adquiere significación, por lo cual lo que tenía simplemente una significación sexual asume una significación más general, el azar es transformado en la razón; al menos por ser el acto de aceptar una situación de hecho” (1962, p. 186).

De esta manera plantea una trascendencia que no es mística, sino que está basada en el mundo, y como tal la indeterminación existencial se vuelve la base de una libertad humana inalienable.

Plantea, de esta forma, una filosofía que rechaza la idea de un cogito aespacial y atemporal. La percepción, está ligada a lo corporal, por lo que deriva una concepción situacional/perspectivista. El objetivo del filósofo será dar cuenta del sustrato del cual la conciencia nace: el cuerpo en su originaria relación con el mundo.

En su análisis de la percepción explica que puedo ver solamente porque soy un sujeto encarnado y, por ende, situacional. Es decir que ver es ver siempre desde alguna parte. El cuerpo es para el filósofo, antes que un objeto, aquello por lo cual éstos existen: no hay un objeto del mundo sino nuestro medio de comunicación con él. Umberto Galimbertí, retomado esta idea afirmará:

El objeto nace cuando con los órganos de mi cuerpo lo miro, lo toco, lo inspecciono, por lo que el cuerpo no es objeto, sino eso gracias a lo cual son los objetos. Cuando toco un objeto lo siento a través de la exploración de mi cuerpo, cuando toco mi cuerpo me siento explorador y explorado (2003, p. 81).

Si hablar de cuerpo no significa referirse a un objeto del mundo sino a eso que abre un mundo, entonces el cuerpo ya no es mío sino soy yo. Afirmar esto implica desconfiar de las tesis que consideran el entendimiento una mera atribución de la mente y sostener, en consecuencia, una rehabilitación ontológica de lo corpóreo. Maurice Merleau-Ponty argumentará que las formas prácticas de estar-en- el mundo poseen primacía por sobre las formas teóricas o abstractas.

Por ello Merleau-Ponty sostiene que es el cuerpo el que comprende la adquisición del hábito. La comprensión no debe entenderse en el sentido intelectual de asunción de datos, sino en el sentido corpóreo de “experimentar el acuerdo entre aquello a que apuntamos y aquello que nos es dado, entre la intención y la efectucción” (1957, p. 158). Por lo dicho, aprendemos por el cuerpo, y este aprendizaje y esta incorporación reposan en la repetición. Es el cuerpo el que atrapa y comprende el movimiento, mediante la adquisición del hábito. Este hábito no se localiza ni en el pensamiento ni el cuerpo objetivo, sino en el cuerpo como mediador de un mundo. En la filosofía de Merleau-Ponty el cuerpo media todas nuestras relaciones con el mundo, por ello, no podría reducirse a un mero objeto, a algo que está en el espacio y el tiempo, sino que será quien lo habita.

En la obra *El ojo y el espíritu* (1961) ilustra diciendo que el mundo está hecho con la misma *tela del cuerpo* y que el cuerpo pertenece al *tejido del mundo*.

Mi cuerpo es a la vez vidente y visible. El que mira todas las cosas, también se puede mirar, y reconocer entonces en lo que ve el “otro lado” de su potencia vidente. El se ve viendo, se toca tocando, es visible y sensible para sí mismo (...);

es un sí mismo por confusión, narcisismo, inherencia del que ve a lo que ve, del que toca a lo que toca. Del que siente a lo sentido; un sí mismo, pues, que está preso entre las cosas (...). Visible y móvil, mi cuerpo está en el número de las cosas, es una de ellas, pertenece al tejido del mundo y su cohesión es la de una cosa. Pero, puesto que se ve y se mueve, tiene las cosas en círculo alrededor de sí, ellas son un anexo o una prolongación de él mismo, están incrustadas en su carne, forman parte de su definición plena y el mundo está hecho con la misma tela del cuerpo (1986, p. 16-17).

En gran parte de la obra de Ponty, el filósofo se ocupará de describir la dimensión pre-objetiva del ser, en la cual cuerpo y mundo se comunican a través de la carne.

El ser-en-el-mundo es libre dentro de un estilo o manera de existir que recibe con la misma existencia, no pueden separarse o autonomizarse estas explicaciones por el pasado y el contexto.

Para Merleau-Ponty el mundo está ya constituido, pero nunca completamente, por lo que no hay reproducción mecánica, y aunque con la existencia recibí una manera de existir, un estilo y todas mis acciones y mis pensamientos están en relación con esta estructura al ser-en-el-mundo tendría el potencial de producir otra historia, elegir una dirección que no sea la dictada por sus condiciones pasadas, es un ser constituyente.

En 1999 para Butler la performatividad “es una repetición que logra su efecto mediante su naturalización en el contexto de un cuerpo, entendido, hasta cierto punto, como una duración temporal sostenida culturalmente” (2002, p. 15).

Es decir, un proceso de iteración, de repetición regularizada y obligada de normas. Y no es una repetición realizada por un sujeto; esta repetición es la que habilita al sujeto y constituye la condición temporal de sujeto.

Si bien somos sujetos de discurso no siempre somos plenamente conscientes de ello, terminarán afectando nuestras trayectorias de vida, poseen efectos de sentido que se inscriben en nuestra subjetividad o, mejor dicho, la habilitan, con su condición de posibilidad. La imbricación de los discursos sociales en la materialidad de los cuerpos es uno de los temas que autor\*s posestructuralistas han puesto de relieve. Como afirma Butler, que la misma percepción de sexualidad es producto discursivo:

Las diferencias sexuales nunca son simplemente una función de las diferencias materiales (...), las diferencias sexuales son indisolubles de las demarcaciones discursivas, pero esto no es lo mismo que decir que el discurso causa la diferencia sexual (...), la categoría de “sexo”, es aquello que Foucault ha llamado un “ideal regulatorio”. En este sentido, “sexo” no sólo funciona como una norma, sino que es parte de una práctica reguladora que produce los cuerpos que gobierna, es decir, cuya fuerza reguladora se mantiene como una especie de poder productivo, el poder de producir -demarcar, circunscribir, diferencias- los cuerpos que controla (2002, p. 18).

María Luisa Femenías (2003) plantea que una de las preguntas que constituyen el punto de partida del pensamiento de Maurice Merleau-Ponty es la explicación de nuestro ser en el mundo. Siguiendo a esta filósofa, Merleau-Ponty se dedica a elaborar una teoría de la conciencia comprometida. Para él, la conciencia debe ser una conciencia involucrada en el mundo, hecha una con el cuerpo. En la fenomenología de la percepción, Merleau-Ponty elabora una concepción del ser humano como ser-en-el-mundo, sin solución de continuidad, implicado y sumergido en él, orientado hacia un polo intencional o hacia el mundo. Por lo tanto, el hombre concreto no es un psiquismo unido a un organismo, sino un vaivén de la existencia que tan pronto se muestra como ser corporal se manifiesta en actos personales. La filósofa, considera, que es necesario referirse al cuerpo como una *experiencia actual* en la medida en que somos cuerpo-en-el-mundo. De modo que ser en el mundo es un estado pre-objetivo, relativamente independiente de los estímulos y no una suma de reflejos. El cuerpo es el vehículo del ser-en el mundo y “tener (ser) un cuerpo” es unirse al medio de un modo determinado.

Femenías afirmará que el supuesto butleriano de que Beauvoir fue una mera seguidora acrítica de los análisis fenomenológicos y metafísicos de Sartre es insostenible o al menos cuestionable. De ese modo plantea que Simone de Beauvoir se basó más en la fenomenología de Merleau-Ponty que en la de Sartre.

Simone de Beauvoir parte de la concepción merleauPontyana de estar en el mundo y, este estar en el mundo para las mujeres se le revela como singularmente marcado. En línea con Merleau-Ponty, Simone entiende que el sujeto de la experiencia no es una conciencia separada del mundo, sino un cuerpo viviente que se desarrolla en el mundo junto con otros cuerpos. Para ella el cuerpo es el locus de las experiencias vividas concretamente, el cuerpo

no es, en consecuencia, el cuerpo objeto de la descripción de la ciencia sino el cuerpo sujeto de cada cual, es decir, el cuerpo en situación. Simone de Beauvoir parte de la concepción merleau-pontyana de estar en el mundo y, este estar en el mundo para las mujeres se le revela como singularmente marcado. De esta manera Simone se aparta de dualismo cartesiano que separa la mente del cuerpo como de otro dualismo que oponga el sujeto al mundo.

Para Simone es ante todo “cuerpo vivido”. No se trata ni del cuerpo-objeto de la ciencia, ni del cuerpo-en-sí. El cuerpo natural no es un lugar a partir del cual se construye el cuerpo-generizado, sino que se trata de una ficción heurística que permite mostrar que el género no es natural, sino un aspecto culturalmente contingente de la existencia: el instrumento/vehículo a partir del cual captamos el mundo. Y el mundo se presenta bajo una forma diferente según apprehendido desde un cuerpo de varón o de mujer.

En la interpretación de Butler las mujeres son sólo y exclusivamente sus cuerpos. La conciencia y la libertad son permutaciones disfrazadas de las necesidades y las urgencias de sus cuerpos. En este sentido y siguiendo a Femenías (2003), Butler (1989) explica que los varones desposeen sus cuerpos porque los proyectan como “lo Otro”, haciendo de sí mismos un “yo” descorporizado. Se identifican con una realidad no corpórea, habitan sus cuerpos convencidos de que no son en verdad el que habitan. Por eso, su propio cuerpo les parece extraño, ajeno, suyo sin ser de ellos mismos. En un análisis realizado por Spelman (1982) sobre Butler, dirá que el yo masculino se cree un fenómeno no corpóreo y el cuerpo, entendido como Otro, es reprimido, negado o proyectado para reemerger como “lo Otro corpóreo” que no es un yo; es Otro-mujer, un Otro-negro, Otro-minoría étnica o sexual; aquello que se opone al YO-UNO.

Para Butler, el cuerpo en Beauvoir tiene un doble significado: por un lado es el locus de las interpretaciones culturales del sexo y, a la vez, es el locus de las reinterpretaciones del conjunto de las interpretaciones recibidas.

De esta manera, y siguiendo a López Pardini (1994), el cuerpo es un campo de posibilidades interpretativas, un campo dialéctico abierto a nuevas interpretaciones. En esta misma línea, entender el cuerpo en tanto modalidad interpretativa Butler considera que Simone amplió las doctrinas de la elección encarnada. Ya que elegir un género es mudarse a un género reinterpretando la historia cultural del cuerpo que lo usa. El cuerpo mismo, se torna

una elección, un modo de actuar y reaccionar las normas del género recibidas, sufriendo muchos estilos de piel.

## A modo de cierre

A lo largo del texto se ha intentado sistematizar algunos aportes que la filosofía merleau-pontyana ha realizado a los estudios feministas y de género. Podemos decir que la fenomenología aporta al feminismo nuevas descripciones de que es el género, ya que permite que la teoría se construya a partir de experiencias vividas mediatizadas por el mundo. Asimismo la filosofía merleau-pontyana ayuda a dismantelar concepciones de sujetos universalistas.

Antes mencioné que Merleau Ponty (1993) sostiene que es el cuerpo el que comprende la adquisición del hábito, y que dicha comprensión no debe entenderse en el sentido intelectual de asunción de datos, sino en el sentido corpóreo de “experimentar el acuerdo entre aquello a que apuntamos y aquello que nos es dado, entre la intención y la efectuación”. En esto podemos encontrar posibles cruces con la teoría de la performatividad de Judith Butler, en el marco del paradigma de la política de la deconstrucción antiesencialista. Para la teoría de la performatividad de género, el sujeto excluido, innombrable, abyecto, anormal es el efecto de la producción de una red de dispositivos de saber/poder, que Judith Butler, en términos modernos y apoyándose en el concepto lingüístico de John Austin, reelaborado por Jacques Derrida, de enunciado performativo, caracterizará de la siguiente manera: El ‘sujeto’ es el resultado del proceso de subjetivación, de interpretación, de asumir performativamente alguna ‘posición fija del sujeto’ (Butler y Laclau, 2003, p. 15) por esto el fracaso de cualquier articulación en particular para describir a la población que representa dada la ‘incompletud’ de cualquier posición del sujeto.

Por último, es sabido que Butler ha sido criticada por cierto supuesto de carácter discursivo de lo corporal y en *Cuerpos que importan* (2002) hace referencia a la noción de *carne* desarrollada por Merleau-Ponty, profundizando la reflexión en torno al vínculo entre cuerpo y discurso. Siguiendo a Mabel Alicia Campagnoli (2013), Butler reconsidera la materia de los cuerpos como el efecto de una dinámica de poder, de modo tal que la materia de los cuerpos resulta indisociable de las normas reguladoras que gobiernan su materialización y la significación de aquellos efectos materiales (Butler, 2002). Demostrando que lenguaje y materialidad no se oponen, porque el lenguaje es y se



refiere a aquello que es material, y lo que es material nunca escapa del todo al proceso por el cual se le confiere significación.

## Bibliografía

- Bergson, H. (2006). *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Butler, J. (2001). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México-Buenos Aires-Madrid: Paidós.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J., y Laclau, E. (2003). *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Campagnoli, M. (2013). La noción de quiasmo en Judith Butler: para una biopolítica positiva. *Nómadas, octubre*. Recuperado de <http://www.redalyc.org/html/1051/105129195004/>
- Chapsal, M. (1960). *Les Ecrivains en personne*. Paris: R. Julliard.
- Citro, S. (2009). *Cuerpos Significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.
- Citro, S. (2010). *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos.
- De Beauvoir, S. (2014). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Debolsillo.
- Femenias, M. L. (2003). *Judith Butler. Introducción a su lectura*. Buenos Aires: Catálogos.
- Galimbertí, U. (2003). *Il Corpo*. Milán: Feltrinelli.
- López Pardinás, M. T. (1994). El feminismo de Simone de Beauvoir. En Amorós, C. (Comp.) *Historia de la Teoría Feminista* (pp. 119-124). Madrid: Universidad Complutense.
- Merleau-Ponty, M. (1957). *Fenomenología de la percepción*, E. Uranga (Trad.). México: FCE.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Fenomenología de la Percepción*. Londres: Routledge.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1986). *El ojo y el espíritu*. Barcelona: Paidós.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la Percepción (1945)*. Buenos Aires: Planeta.

Mundo, D. (2012). *Merleau Ponty Existencialista*. Buenos Aires: Ediciones Gadot Argentina.

Mundo, D. (2012). *Merleau-Ponty Existencialista*. Argentina: Ediciones Godot.