

01058

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA**



**LA TEORÍA DE GÉNERO EN LA PERSPECTIVA  
FENOMENOLÓGICA DEL CUERPO VIVIDO**

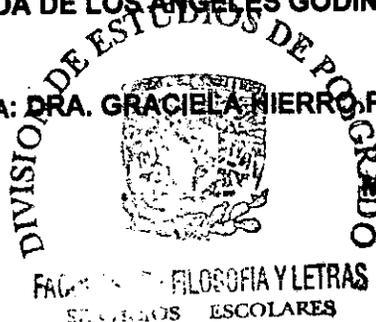
**TESIS**

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
MAESTRIA EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA**

**CÉLIDA DE LOS ÁNGELES GODINA HERRERA**

**ASESORA: DRA. GRACIELA HIERRO PEREZCASTRO**



**México, Primavera de 2001**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Para Ángela, que crece hacia el éter, florece y da frutos  
A Jacinto y Luis Ignacio, que con las raíces en la tierra sueñan utopías*

*Recuerdo que hace años cuando pensé en seguir estudios de posgrado el incentivo de mi madre fue muy importante. Ella, con la dulzura y el tesón que la caracterizó toda su vida, me aconsejó siempre que lo que se comienza debe ser terminado, así no aparecen fantasmas que nos persiguen por lo no hecho. Hoy ella no está físicamente, pero en mi memoria quedaron su rostro y sus palabras, que hoy quiero traer a este escrito.*

*Quiero agradecer a la Dra. Graciela Hierro su estímulo y apoyo constante para la realización de este trabajo. También por abrir espacios donde se lleva a cabo una reflexión sobre la condición de las mujeres que nos conduce a examinar la vida de todos los días.*

*Quiero también expresar mi reconocimiento a Carmen Romano, Guadalupe Gutiérrez y Nan de la Cueva por sus útiles observaciones sobre la redacción de este trabajo.*

*De manera muy especial a Jesús Rodolfo por las hermosas horas que hemos pasado conversando sobre todos estos temas.*

*“Lo mismo para el filósofo(a) que para el psicólogo(a) hay siempre un problema de génesis, y el único método posible es seguir en su desarrollo científico la explicación causal para precisar el sentido y situarla en su verdadero lugar dentro del conjunto de la verdad. Por eso no se encontrará aquí ninguna refutación, sino un esfuerzo por comprender las dificultades propias del pensamiento causal”*

*Maurice Merleau-Ponty*

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>5</b>
<b>Capítulo I. EL GÉNERO COMO NUEVA MANERA DE INTERPRETACIÓN Y LA FENOMENOLOGÍA</b>	<b>13</b>
<b>I.1 <i>El feminismo y los estudios feministas</i></b>	<b>14</b>
<b>I.1.1 El género</b>	<b>35</b>
<b>I.2 <i>Ciencias humanas y fenomenología</i></b>	<b>64</b>
<b>Capítulo II. FENOMENOLOGÍA Y GÉNERO</b>	<b>76</b>
<b>II.1 <i>Maurice Merleau-Ponty</i></b>	<b>80</b>
<b>II.1.1 Sensación asociación y percepción</b>	<b>82</b>
<b>II.1.2 La percepción</b>	<b>89</b>
<b>II.1.3 Fenomenología del cuerpo</b>	<b>95</b>
<b>II.1.4 El cuerpo como objeto</b>	<b>98</b>
<b>II.1.5 El problema de la intersubjetividad</b>	<b>102</b>
<b>II.1.6 La afectividad: sexualidad</b>	<b>104</b>

<b>II.1.7</b> Cuerpo y percepción	106
<b>II.1.8</b> El cuerpo vivido	107
<b>II.1.9</b> El esquema corporal: la espacialidad	117
<b>II.1.10</b> El cuerpo como expresión y la palabra	120
<b>II.1.11</b> La noción del cuerpo-carne	129
<b>II.2</b> Fenomenología, género y cuerpo vivido	133
<b>Capítulo III. LA VIVENCIA FEMENINA DEL CUERPO Y LA EDUCACIÓN</b>	<b>144</b>
<b>III.1</b> <i>¿Cómo vivimos nuestro cuerpo las mujeres?</i>	145
<b>III.2</b> <i>La domesticación de las mujeres</i>	151
<b>CONCLUSIONES</b>	<b>163</b>
<b>ANEXO</b>	<b>179</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>183</b>

## INTRODUCCIÓN

*La filosofía, este audaz intento de penetrar en el inaccesible fondo de la propia certidumbre íntima del hombre (y la mujer).*

*K. Jaspers*

La Filosofía ha tenido como una de sus preocupaciones principales el alcanzar claridad acerca del ser. Toda la comprensión que logra el ser humano acerca de sí mismo(a), como lo que logra alcanzar, se integra inmediatamente a su existencia, la cual sufre un cambio en el intento por comprender su vida y la de los demás.

La Antropología Filosófica, como el espacio teórico en el que es posible mediante una reflexión metódica intentar una respuesta sobre qué es el ser humano, aspira a fundar una serie de manifestaciones humanamente específicas como lo son: el carácter ético, el lenguaje, el habla, la corporalidad, la sexualidad, la subjetividad, la cultura y su actividad productiva, en una estructura humanamente esencial, sin olvidar la diversidad de manifestaciones históricas y culturales. En la Antropología Filosófica no sólo se da razón de la diferencia específica que distingue al ser humano de los demás seres, sino también de la diferencia genérica entre las mujeres y los hombres.

La teoría de género tiene una gran significación para analizar los problemas fuera del terreno biológico, pues la diferencia entre los géneros se comprende a partir del terreno simbólico. Pone en cuestión los postulados sobre el origen de la subordinación femenina, dando cuenta de los mecanismos de ésta, y permite delimitar con claridad y rigor cómo las

diferencias entran en una dimensión de desigualdad, de juego de poderes y contrapoderes. Vemos que la delimitación de la esfera psicosocial mujeres/hombres no está determinada en dicha perspectiva genéticamente, ni se adquiere con rapidez o fácilmente; se construye progresivamente. La categoría de género resulta indispensable para desentrañar los significados de la cultura, para cuestionar códigos heredados sean éticos, sean políticos o de cualquier otra índole.

Con su insistencia en la diferencia, la *teoría de género* nos ha permitido aclarar que las relaciones de género son una dimensión fundamental para la comprensión del cuerpo femenino como *cuerpo vivido*. Al hacer un análisis de los niveles psicológicos, culturales, económicos, políticos y particularmente filosóficos, la teoría de género ha señalado que las mujeres tienen una forma propia de vivir su cuerpo que es diferente a la de los hombres y desconocida para éstos. Solamente la pregunta por el ser humano, por cuál es su posición en el mundo y por el sentido que tiene su existencia, puede abrirnos el horizonte que siempre está más allá de lo que ya sabemos de nosotras(os) mismas(os), al reportarnos nuevas posibilidades.

Simone de Beauvoir en su libro *El segundo sexo* (1949), plantea que las características humanas consideradas como "femeninas" no derivan "naturalmente de su sexo" sino que son adquiridas por las mujeres mediante un complejo proceso individual y social; es decir, no nacemos mujeres, llegamos a serlo. Toda la investigación académica feminista posterior ha tomado como punto de partida este nuevo campo para la interpretación del problema de la desigualdad entre los géneros.

Esta filósofa ha escrito sobre el tema del cuerpo femenino. Sus análisis no sólo han tenido influencia en muchas críticas dirigidas contra el psicoanálisis freudiano, sino que también brinda una fundamentación ontológica del ser de la mujer al defender la particular manera de aprehensión del mundo que ella tiene. Su trabajo permitió la constitución de una nueva teoría crítica que denuncia que la conciencia de la mujer había sido encarcelada en su cuerpo en contraposición con la pretendida plenitud del cuerpo masculino, así como la construcción, al mismo tiempo, de una nueva conceptualización del *cuerpo vivido* por las mujeres desde nuevas ópticas.

Dentro de todo este marco conceptual abordó el problema del cuerpo y más específicamente del *cuerpo vivido*. La palabra "cuerpo" trae consigo, ineludiblemente, un mundo de significaciones, ya sean afectivas o valorativas e históricas o culturales. Sobre la percepción del cuerpo ha influido la religión, el arte y la cultura en general. La filosofía clásica se preocupó por el tema del cuerpo desde Platón y Aristóteles en una perspectiva dualista que pasó a través de Descartes y Spinoza hasta nuestros días. En el pensamiento contemporáneo, o más precisamente, en la filosofía de la existencia, se piensa el cuerpo no como una dualidad sino en el cuadro de la categoría heideggeriana *ser-en-el-mundo*, es decir, la estructura fundamental de la realidad humana. En esta filosofía el ser humano es una *posibilidad* (no en sentido lógico). En la comprensión de la posibilidad que *es*, en cuanto que *existe*, puede el ser humano encontrar cosas, pensar sobre *sí mismo(a)*, encontrarse con los otros(as), relacionarse, comprenderlos y comprenderse, conocer y actuar. La anticipación de la posibilidad que somos abre el sentido y el ser de las cosas

y el de nosotras(os) mismas(os) de una determinada manera, de tal forma que somos lo que comprendemos y comprendemos lo que somos.

Teniendo en cuenta los aportes de Husserl y Heidegger y también los de la Psicología, ha sido Maurice Merleau-Ponty quien, en una perspectiva fenomenológica, va a hacer del *cuerpo vivido* un tema expreso de su reflexión. Dicho filósofo afirma que el cuerpo es el punto de referencia a través del cual se articula el mundo, en donde se ponen en juego toda la constelación de las relaciones subjetivas e intersubjetivas del ser humano en la sociedad. Desde esta perspectiva, el cuerpo es el campo primordial donde confluyen y se condicionan todas las experiencias, las situaciones vividas a través del cuerpo que cada vez se nos va haciendo más personal.

Marcando la diferencia frente a otras disciplinas que reducen el cuerpo a determinados aspectos de su realidad aportándonos información muy valiosa pero insuficiente, Merleau-Ponty pone el acento en el hecho de que el cuerpo, antes de ser un "cuerpo objeto", es un *cuerpo vivido*. Tal afirmación rechaza el enfoque científico corriente que reduce el cuerpo al cuerpo observado sin tener en consideración que es la *experiencia del cuerpo* el origen de nuestras objetivaciones, es decir, el principio del mundo de los objetos.

El primer capítulo de ésta investigación está dividido en dos partes, en la primera parte del capítulo, analizo el feminismo, los estudios feministas; puntualizo que la teoría de género, como nueva manera de interpretación, vino a desarrollar una mirada más atenta de la condición femenina en la cultura patriarcal. La teoría de género abre una dimensión distinta al problema de la igualdad y la diferencia entre los géneros y enmarca el

campo de la investigación teórica de las feministas. Al analizar la construcción y el impacto de la categoría de *género*, muestro cómo en el ámbito académico se ha tenido que hacer una revaloración crítica de las perspectivas interpretativas de las disciplinas sociales y señalo cómo el género es un "filtro" cultural que nos permite interpretar al mundo, constituyéndose como nuestra visión. Con esta percepción analizamos instituciones civiles, estatales, tradicionales, informales y formales, educativas, de comunicación, sanitarias, religiosas, de gobierno, judiciales, así como los tribunales y todos los mecanismos pedagógicos de enseñanza genérica.

Subrayo, también, la importancia de las categorías fenomenológicas tratadas por Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*. Esta filósofa ha jugado un papel relevante en la reflexión sobre la situación de las mujeres; sus análisis han dado fundamento al feminismo con su propuesta radical de transformación de la sociedad. Esta autora, asimismo, vislumbra una visión del ser humano en una perspectiva existencial a través de su situación total, de la cual voy a hablar expresamente.

En la segunda parte de éste capítulo muestro que las ciencias humanas, aunque han enriquecido la comprensión del ser humano, sin embargo, no nos han proporcionado todavía una visión totalizadora del ente humano; nos hablan únicamente de una acción donde se combinan condiciones del tipo psicológico, social e histórico. Me propongo llevar a cabo un trabajo fenomenológico sobre las ciencias humanas que han realizado su investigación sobre las mujeres. En él, analizo a disciplinas como la Antropología, la Sociología y el Psicoanálisis, las cuales expresan

su visión del mundo vivido por las mujeres. Asimismo, justifico la mirada fenomenológica sobre los estudios feministas, puesto que la fenomenología responde a aspectos más esenciales que nos dan un sentido total del ser humano. Para ello, enuncié principios fenomenológicos que explican cuál es el trabajo que desarrolla la fenomenología y el por qué de su importancia.

En el segundo capítulo de esta investigación traté el tema del cuerpo como problema filosófico. Realicé una breve historia del concepto de cuerpo, en la que evocé el problema del *dualismo cuerpo-alma* antes de introducir el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty, para mostrar de qué manera el filósofo francés vio la fenomenología y formuló una crítica, no una refutación, al trabajo realizado por las ciencias humanas, buscando usar las explicaciones causales de la ciencia para llegar a precisar el sentido de una teoría y situarla de una manera justa dentro del panorama de las investigaciones sobre el ser humano.

El gran interés de recurrir a este filósofo para acercarnos al problema de este estudio se debe a que marca la diferencia entre pensar al cuerpo como objeto y pensar al cuerpo como *cuerpo vivido*. Merleau-Ponty habla del *cuerpo vivido* desde la perspectiva abierta por su concepción fundamental de la percepción. Esta perspectiva deja afuera la idea del cuerpo como objeto, como algo positivo, duro, indeformable y, por lo mismo, intemporal y extraño a la experiencia que de él tenemos. Es en la percepción donde se nos revela el cuerpo y nos es imposible decir que únicamente estamos en el mundo, pues tenemos que agregar que el mundo está en nosotros. Merleau-Ponty escruta la infraestructura de la experiencia, el paso de la experiencia al mundo para nuevamente pasar del mundo a la experiencia, es decir, la cadena de percepciones que se interiorizan y se exteriorizan. La

fenomenología del cuerpo desarrollada en este trabajo toma en consideración aspectos desarrollados por el filósofo tales como la percepción, la sensación y la asociación, el problema de la intersubjetividad, la sexualidad y el esquema corporal: la espacialidad, el cuerpo como expresión y la palabra, y concluyo con la noción del cuerpo-carne.

Finalmente, describo el fenómeno que ha servido de base para la construcción de la noción de género, aclaro por qué el género es una representación y un constructo de identidades y termino bosquejando un incipiente estudio fenomenológico sobre la categoría de género, partiendo de la postura de Merleau-Ponty.

Sobre esa base, en el tercero y último capítulo estudio la vivencia femenina del cuerpo, porque no basta señalar el carácter esencial del cuerpo vivido, también es preciso mostrar que el cuerpo es el cuerpo de cada uno, de una mujer o de un hombre. Este análisis nos llevará a preguntarnos cómo vivimos nuestro cuerpo las mujeres y qué papel juega la "educación" para que no retornemos a él y nos sea siempre cuerpo exterior. Muestro que por la "educación" recibida en la sociedad muchas mujeres no llegamos a vivir nuestro cuerpo desde dentro. Nuestras vivencias, al ser interpretadas de manera enajenante, olvidan al cuerpo vivido por cada cual, los derechos que tenemos sobre nuestro cuerpo, y simplemente llegamos a verlo de manera externa. La fenomenología puede ayudarnos a recuperar nuestra experiencia original del cuerpo y de esa forma liberarnos de la "domesticación", no educación, que hemos recibido.

Tomando como fundamento lo anterior, esbozo los principios de una *educación* que contenga un horizonte de sentido para nosotras las mujeres,

que mire muy de cerca la *apropiación* del cuerpo como cuerpo vivido y, que ponga el acento en las diferentes maneras en que vivimos nuestro cuerpo las mujeres con respecto a los hombres, diferencia que conduce a unas y a otros a encarar nuestra vida y nuestras relaciones de maneras diferentes. Finalmente me dirijo a una propuesta educativa que quiere coadyuvar a que las mujeres tomemos conciencia de nuestro cuerpo vivido y definamos un comportamiento positivo frente al mismo.

## CAPÍTULO I. EL GÉNERO COMO UNA NUEVA MANERA DE INTERPRETACIÓN Y LA FENOMENOLOGÍA

*La cultura no se aprende sino que se vive*

*Nelly Schnaith*

El presente capítulo consta de dos puntos. En el primero analizo los diversos feminismos existentes y los estudios feministas y explico qué es la perspectiva de género; apelo al pensamiento de Simone de Beauvoir (1908-1985) para subrayar su influencia en el pensamiento feminista, pero, sobre todo, la importancia de su trabajo elaborado con la mirada fenomenológica. Beauvoir, en su obra *El segundo sexo*, intenta desconstruir el aparato conceptual que durante siglos trazó el lugar de las mujeres en nuestra tradición y elabora rigurosamente los fundamentos para tratar de comprender cuando preguntamos "¿qué es ser mujer?" Como mi propósito es un acercamiento a las problemáticas tratadas por la fenomenología, me ocupo, en un segundo punto, de las ciencias humanas que examinan los problemas humanos, para luego hablar de qué manera la fenomenología y el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty<sup>1</sup> hacen una crítica, no una refutación, al trabajo realizado por las ciencias humanas y señalan que es siguiendo en su desarrollo científico las explicaciones causales como se puede llegar a precisar el sentido para situarlo en un lugar justo dentro del panorama de las investigaciones sobre el ser humano. Esto exige partir de qué es la filosofía para la fenomenología, delimitar lo que entendemos por fenomenología y los principios que presupone para realizarse.

---

<sup>1</sup> En adelante me referiré a este filósofo con las abreviaturas M.-P.

## ***1.1 El feminismo y los estudios feministas***

Puede afirmarse que el feminismo siempre ha existido. Si tomamos en un sentido amplio el término feminismo, podemos decir que cuando las mujeres, individual o colectivamente, se reúnen para dialogar sobre la injusticia de su situación bajo el patriarcado y reivindican sus derechos a una vida mejor, crean una articulación teórica-práctica, un conjunto coherente de reivindicaciones y una organización para conseguir las. Además, como dice Victoria Camps (1998), el feminismo no es un movimiento que comprenda únicamente a quien milita en él, pues la sociedad en su conjunto es afectada por sus consecuencias y sus planteamientos; el feminismo es parte de políticas que quieren democratizar, así como también un indicador de desarrollo social y un conjunto de políticas de gestión. El feminismo es también una propuesta alternativa de valores y de discursos que altera de manera radical las formas tradicionales de comprender las relaciones sociales.

Abordo la historia del movimiento feminista considerando distintos feminismos como son: el feminismo premoderno, en que se recogen las primeras manifestaciones de "polémicas feministas"; el feminismo moderno, que arranca con la obra de Poulain de la Barre y los movimientos de mujeres y feministas de la Revolución Francesa, para resurgir con fuerza en los grandes movimientos sociales del siglo XIX, y por último, el feminismo contemporáneo, en que se analiza el neofeminismo de los años sesenta-setenta y las últimas tendencias.

## **Feminismo premoderno**

A la genealogía del feminismo cada día que pasa se le añaden nombres nuevos. En las investigaciones aparecen nuevos datos en torno a la larga lucha por la igualdad sexual. En general, puede afirmarse que ha sido en los periodos de ilustración y en los momentos de transición hacia formas sociales más justas y liberadoras cuando ha surgido con más fuerza la polémica feminista. Algunas estudiosas del feminismo rastrean signos de esta polémica en los principios mismos del pasado clásico.

De la misma forma, en la época del Renacimiento se nota que el nuevo paradigma de autonomía no se extiende a las mujeres. La obra de Christine de Pisan, *La ciudad de las damas* (1405), es un importante precedente para la polémica feminista, cuyo discurso ataca la inferioridad de las mujeres y al mismo tiempo ofrece una alternativa a su situación.

## **Feminismo moderno**

Autoras como Geneviève Fraisse y Celia Amorós han coincidido en señalar la obra del filósofo cartesiano Poulain de la Barre, *Sobre la igualdad de los sexos* (1673), y los movimientos de mujeres y feministas que tuvieron lugar durante la Revolución Francesa como dos momentos clave -teórico uno, práctico el otro- en la articulación del feminismo moderno. El texto de Poulain de la Barre sería la primera obra feminista que se centra explícitamente en fundamentar la demanda de igualdad sexual. Amorós encuadrará la obra de Poulain en un contexto más amplio de la Ilustración, pues el continuo feminista radicaliza, universaliza la lógica de la razón

(racionalista primero, ilustrada después). Asimismo, mantiene que el feminismo, como cuerpo coherente de vindicaciones y como proyecto político capaz de constituir un sujeto revolucionario colectivo, sólo puede articularse teóricamente a partir de premisas ilustradas: premisas que afirman que todos los hombres nacen libres e iguales y, por tanto, con los mismos derechos. Aun cuando las mujeres queden inicialmente fuera del proyecto igualatorio -tal y como sucedió en la susodicha Francia revolucionaria y en todas las democracias del siglo XIX y buena parte del XX-, la demanda de universalidad que caracteriza a la razón ilustrada puede ser utilizada para demostrar la irracionalidad de sus usos interesados e ilegítimos, en este caso patriarcales.

Uno de los momentos más lúcidos en la paulatina toma de conciencia feminista de las mujeres está en la *Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana*, en 1791, cuya autora fue Olympe de Gouges. En 1792, la inglesa Mary Wollstonecraft redactará en pocas semanas la *Vindicación de los derechos de la mujer*. Las mujeres habían comenzado exponiendo sus reivindicaciones en los cuadernos de quejas y terminan afirmando sus derechos. La transformación respecto a los siglos anteriores significa el paso del gesto individual al movimiento colectivo.

Sin embargo, la Revolución Francesa supuso una amarga y seguramente inesperada derrota para el feminismo. Los clubes de mujeres fueron cerrados por los jacobinos en 1793, y en 1794 se prohibió explícitamente la presencia de mujeres en cualquier tipo de actividad política. Las que se habían significado en su participación política, fuese

cual fuese su adscripción ideológica, compartieron el mismo final: la guillotina o el exilio

### **Feminismo decimonónico**

En el siglo XIX, siglo de distintos movimientos sociales emancipatorios, el feminismo aparece, por primera vez, como un movimiento social de carácter internacional, con una identidad autónoma teórica y organizativa. Por un lado a las mujeres se les negaban los derechos civiles y políticos más básicos, segando de sus vidas cualquier atisbo de autonomía personal. Por otro, el proletariado -y lógicamente las mujeres proletarias- quedaba totalmente al margen de la riqueza producida por la industria y su situación de degradación y miseria se convirtió en uno de los hechos más sangrantes del nuevo orden social. Estas contradicciones fueron el caldo de cultivo de las teorías emancipadoras y los movimientos sociales del siglo XIX.

*El movimiento sufragista.* Para contextualizar qué fue el movimiento sufragista diremos que el capitalismo alteró las relaciones entre los sexos. El nuevo sistema económico incorporó masivamente a las mujeres proletarias al trabajo industrial -mano de obra más barata-, pero, en la burguesía, la clase social ascendente, se dio el fenómeno contrario. Las mujeres quedaron en el hogar, que era, cada vez más, símbolo del status y éxito laboral del varón. Las mujeres, mayormente las de burguesía media, experimentaban con creciente indignación su situación de propiedad legal de sus maridos y su marginación de la educación y las profesiones liberales, marginación que, en muchas ocasiones, las conducía inevitablemente, si no contraían matrimonio, a la pobreza. En este contexto, las mujeres

comenzaron a organizarse en torno a la reivindicación del derecho al sufragio, lo que explica su denominación como sufragistas. Su movimiento era de carácter interclasista, pues consideraban que todas las mujeres sufrían en cuanto mujeres, e independientemente de su clase social, discriminaciones semejantes.

En Estados Unidos el movimiento sufragista estuvo inicialmente muy relacionado con el movimiento abolicionista. Gran número de mujeres unieron sus fuerzas para combatir en la lucha contra la esclavitud y, como señala Sheyla Rowbotham, no sólo aprendieron a organizarse, sino a observar las similitudes de su situación con la esclavitud (ROWBOTHAM, 1980: 68) . En 1848, en el Estado de Nueva York, se aprobó la *Declaración de Seneca Falls*, uno de los textos fundacionales del sufragismo. Los argumentos que se utilizan para vindicar la igualdad de los sexos son: la ley natural como fuente de derechos para toda la especie humana, la razón y buen sentido de la humanidad. Todas ellas como armas contra el prejuicio y la costumbre, como se puede ver, son de corte ilustrado.

### **El feminismo socialista**

El socialismo como corriente de pensamiento siempre ha tenido en cuenta la situación de las mujeres a la hora de analizar la sociedad y proyectar el futuro. Esto no significa que el socialismo sea necesariamente feminista, sino que en el siglo XIX comenzaba a resultar difícil abanderar proyectos igualitarios radicales sin tener en cuenta a la mitad de la humanidad. Fueron los socialistas utópicos los primeros en abordar el tema de las mujeres.

Flora Tristán, en su obra *Unión obrera* (1843), dedica un capítulo a exponer la situación de las mujeres. Tristán mantiene que "todas las desgracias del mundo provienen del olvido y el desprecio que hasta hoy se ha hecho de los derechos naturales e imprescriptibles del ser mujer" (TRISTÁN, 1977: 125). En sus proyectos de reforma, la educación de las mujeres resulta crucial para el progreso de las clases trabajadoras, aunque, eso sí, debido a la influencia que como madres, hijas, esposas, etc., tienen sobre los varones. Para Tristán, las mujeres "lo son todo en la vida del obrero", lo que no deja de suponer una acrítica asunción de la división sexual del trabajo.

*El socialismo marxista.* A mediados del siglo XIX comenzó a imponerse en el movimiento obrero el socialismo de inspiración marxista o "científico". El marxismo articuló la llamada "cuestión femenina" en su teoría general de la historia y ofreció una nueva explicación del origen de la opresión de las mujeres y una nueva estrategia para su emancipación. Tal y como desarrolló Friedrich Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884), el origen de la sujeción de las mujeres no estaría en causas biológicas -la capacidad reproductora o la constitución física- sino sociales. En diciembre de 1908 tuvo lugar en San Petersburgo, y convocado por las feministas "burguesas", el Primer Congreso Femenino de Rusia. Alejandra Kollontai, feminista, fue quien puso en un primer plano teórico la igualdad sexual y mostró su interrelación con el triunfo de la revolución socialista. Pero también fue ella misma, ministra durante sólo seis meses en el primer gobierno de Lenin, quien dio la voz de alarma sobre el rumbo preocupante que iba tomando la revolución feminista en la Unión Soviética. La igualdad de los sexos se había establecido por decreto, pero

no se tomaban medidas específicas, tal y como ella postulaba, contra lo que hoy llamaríamos la ideología patriarcal. Clara Zetkin (1854-1933), organizó la Conferencia Internacional de Mujeres en 1907 y publicó la revista femenina *Die Gleichheit (La Igualdad)*.

*El movimiento anarquista.* Lo que destaca es la participación de numerosas mujeres que contribuyeron a la lucha por la igualdad. Una de las ideas más recurrentes entre las anarquistas -en consonancia con su individualismo- era que las mujeres se liberarían gracias a su "propia fuerza" y esfuerzo individual. Así lo expresó, en los años cuarenta del siglo XX, Emma Goldman (1869-1940), para quien el acceso al trabajo asalariado vale poco si las mujeres no son capaces de vencer todo el peso de la ideología tradicional en su interior.

### **Neofeminismo: los años sesenta y setenta**

El lograr el derecho al voto y las reformas que ello trajo consigo, produce un clima de relajamiento. Sin embargo, se fue acercando un nuevo momento de este movimiento social. La obra de Simone de Beauvoir es la referencia fundamental del cambio que se avecina, del nuevo resurgir del movimiento. Tal y como ha contado la propia Simone, hasta que emprendió la redacción de *El segundo sexo* apenas había sido consciente de sufrir discriminación alguna por el hecho de ser una mujer. ¿Dónde estaba, pues, la desigualdad, la opresión? Iniciar la contundente respuesta del feminismo contemporáneo a este interrogante es la impresionante labor llevada a cabo en los dos tomos de *El segundo sexo*. Al mismo tiempo que Simone de Beauvoir

constituye un ejemplo de cómo la teoría feminista supone una transformación revolucionaria de nuestra comprensión de la realidad.

Betty Friedan va a hablar de las dificultades que experimentaron las mujeres para descubrir y expresar los términos de su opresión en la época de la "igualdad legal". Friedan, en su obra *La mística de la feminidad* (1963), analizó la insatisfacción de las mujeres estadounidenses consigo mismas y su vida, y su traducción en problemas personales y diversas patologías autodestructivas: ansiedad, depresión, alcoholismo. Sin embargo, el problema es para ella un problema político: "la mística de la feminidad" - reacción patriarcal contra el sufragismo y la incorporación de las mujeres a la esfera pública durante la Segunda Guerra Mundial-, que identifica mujer con madre y esposa, con lo que cercena toda posibilidad de realización personal y culpa a todas aquellas que no son felices viviendo solamente para los demás.

### **Feminismo liberal**

Betty Friedan contribuyó a fundar en 1966 la que ha llegado a ser una de las organizaciones feministas más poderosas de Estados Unidos, y sin duda la máxima representante del feminismo liberal, la Organización Nacional para las Mujeres (NOW). El feminismo liberal se caracteriza por definir la situación de las mujeres como una de desigualdad -y no de opresión y explotación- y por postular la reforma del sistema hasta lograr la igualdad entre los sexos. Las liberales comenzaron definiendo el problema principal de las mujeres como su exclusión de la esfera pública y propugnaban reformas relacionadas con la inclusión de las mismas en el mercado laboral. También desde el principio tuvieron una sección destinada a formar y

promover a las mujeres para ocupar puestos públicos. Pero bien pronto la influencia del feminismo radical empujó a las más jóvenes hacia la izquierda y la organización de grupos de autoconciencia, dos componentes básicos del feminismo radical que inicialmente rechazaban. Más tarde, con el declive del feminismo radical en Estados Unidos, el reciclado "feminismo liberal" cobró un importante protagonismo hasta convertirse en la voz del feminismo como movimiento político. Sin embargo, fue al feminismo radical, caracterizado por su aversión al liberalismo, a quien correspondió el verdadero protagonismo en las décadas de los sesenta y setenta.

### **Feminismo radical**

En 1967 y 1975 se desarrolló el feminismo radical norteamericano, el cual, pesar de la rica heterogeneidad teórica y práctica de los grupos en que se organizó, parte de planteamientos comunes. Respecto a los fundamentos teóricos, cito dos obras fundamentales: *Política sexual* de Kate Millet y *La dialéctica de la sexualidad* de Shulamith Firestone, publicadas en el año 1970. Con las herramientas teóricas del marxismo, el psicoanálisis y el anticolonialismo, estas obras acuñaron conceptos fundamentales para el análisis feminista como los de *patriarcado*, *género* y *casta sexual*. El *patriarcado* queda definido como *un sistema de dominación sexual que se concibe, además, como el sistema básico de dominación sobre el que se levanta el resto de las dominaciones, como la de clase y raza*. El *género* expresa *la construcción social de la feminidad y la casta sexual alude a la común experiencia de opresión vivida por todas las mujeres* (DE MIGUEL, 1999: 15). Las radicales identificaron como centros de la dominación patriarcal a esferas de la vida que hasta entonces se consideraban

"privadas". A ellas corresponde el mérito de haber revolucionado la teoría política al analizar las relaciones de poder que estructuran la familia y la sexualidad; lo sintetizaron en un *slogan: lo personal es político*.

Las feministas, además de crear espacios propios para estudiar y organizarse, desarrollaron una salud y una ginecología no patriarcales y animaron también a las mujeres a conocer su propio cuerpo. Fundaron guarderías, centros para mujeres maltratadas y centros de defensa personal. Otra característica de los grupos radicales fue el exigente impulso igualitarista y antijerárquico: ninguna mujer está por encima de otra. Asimismo defendieron la tesis de *la hermandad o sororidad* de todas las mujeres unidas por una experiencia común, que más tarde se vio amenazada por la aparición dentro de los grupos de la cuestión de clase y del lesbianismo. Las disensiones internas, más el desgaste de un movimiento de estas características, trajo a mediados de los setenta el fin del activismo del feminismo radical.

### **Feminismo y socialismo**

Hemos observado, que el feminismo iba decantándose como la lucha contra el patriarcado, un sistema de dominación sexual, y el socialismo como la lucha contra el sistema capitalista o de clases. Sin embargo, numerosas obras de la década de los setenta declaran ser intentos de conciliar teóricamente el feminismo con el socialismo y defienden la complementariedad de sus análisis. Así lo hicieron, entre otras muchas, Sheyla Rowbotham, Roberta Hamilton, Zillah Eisenstein y Juliet Mitchell. Ellas han reconocido que las categorías analíticas del marxismo no fueron "cuestiones feministas", al mismo tiempo que consideran que el feminismo

no da importancia como se debe a la historia, a las experiencias de las mujeres trabajadoras, las emigrantes o las mujeres de color. De ahí que sigan buscando una alianza entre los análisis de clase, género y raza.

### **Feminismos de la diferencia**

El feminismo radical estadounidense evolucionó hacia un nuevo tipo de feminismo: el feminismo cultural. La evolución radica en el paso de una concepción constructivista del género a una concepción esencialista. Pero la diferencia fundamental está en que, mientras el feminismo radical -y también el feminismo socialista y el liberal- lucha por la superación de los géneros, el feminismo cultural parece afianzarse en la diferencia. En Europa, especialmente en Francia e Italia, también han surgido al hilo de diferentes escisiones o disensiones dentro del movimiento feminista de los setenta, feminismos que se autoproclaman defensores de la diferencia sexual. De ahí su designación como "feminismos de la diferencia" frente a los igualitarios.

*Feminismo cultural.* Para este feminismo, los hombres representan la cultura y las mujeres, la naturaleza. Ser naturaleza y poseer la capacidad de ser madres comporta la posesión de las cualidades positivas, que inclinan en exclusiva a las mujeres a la salvación del planeta, ya que son moralmente superiores a los varones. La sexualidad masculina es agresiva y potencialmente letal, la femenina difusa, tierna y orientada a las relaciones interpersonales. Se deriva la opresión de la mujer de la supresión de la esencia femenina.

Este feminismo mantiene que únicamente las mujeres pueden ser evaluadas por mujeres, en ningún caso por hombres, del mismo modo que

los hombres pueden ser evaluados por hombres y nunca por mujeres. Se le define como la ideología de una naturaleza femenina o esencia femenina, en donde se trata de revalorizar los atributos femeninos. Su política busca crear un ambiente en donde los valores masculinos desaparezcan. La teoría feminista, el sexismo y el poner en evidencia las demandas feministas se basan en el concepto de mujer esencial. Las principales representantes son Mary Daly, Charlotte Perkins, Gilman, Adrienne Rich. Esta última sostiene que "nuestra base biológica, el milagro y la paradoja del cuerpo femenino y sus significados espirituales y políticos, contienen la clave para nuestro rejuvenecimiento y reconexión con nuestros atributos específicamente femeninos, que ella enumera como nuestra capacidad mental; nuestro sentido táctil altamente desarrollado; nuestro físico complicado que puede soportar el sufrimiento y brindar múltiples placeres"(ALCOFF, 1989: 5).

La crítica que se ha dirigido a este feminismo busca valorar los atributos de las mujeres que son considerados en el patriarcado como "atributos positivos" y sostener, al mismo tiempo, la creencia de que lo femenino es innato. Sin embargo, si este feminismo tuvo sentido, fue porque a partir de él se revalorizaron rasgos femeninos históricamente devaluados

*Feminismo francés de la diferencia.* Parte de la constatación de las mujeres como lo absolutamente otro. Instalado en dicha otredad, pero tomando prestada la herramienta del psicoanálisis, utiliza la exploración del inconsciente como medio privilegiado de reconstrucción de una identidad propia, exclusivamente femenina. Entre sus representantes destacan Annie Leclerc, Hélène Cixous y, sobre todo, Luce Irigaray. Esta pensadora y Julia Kristeva forman el llamado feminismo posestructuralista, el cual se opone al feminismo cultural haciendo un fuerte cuestionamiento a la falta, en este

último, de una crítica al mecanismo fundamental del poder opresivo que se ha utilizado para perpetuar el sexismo. Este mecanismo es la "construcción del sujeto", es decir que el sujeto auténtico es en realidad una construcción del discurso humanista que presenta al sujeto bajo una cubierta cultural e ideológica. Según la corriente cultural, todo lo referente a la supuesta esencia femenina, deja fragmentada a las mujeres en su identidad femenina; según el posestructuralismo no da una solución al sexismo. De acuerdo con la postura posestructuralista, el sujeto no está determinado por la biología, tal afirmación observa que las intenciones individuales poseen una dimensión social y subrayan la diferencia total -no a partir de lo esencial que apela a estructuras oposicionales como cultura/naturaleza, positivo/negativo- sino a aquello que no se es, que no puede ser restringido a lo dicotómico. Se trata de desconstruir el sujeto femenino sin caer en construcciones abstractas (la humanidad, las mujeres, los hombres), se trata de desconstruir el engranaje del poder que constituye al sujeto en un discurso que lo confina a su propia identidad en forma restrictiva (HIERRO, 1998a: 13).

*Feminismo italiano de la diferencia.* Sus primeras manifestaciones surgen en 1965, ligadas al grupo DEMAU. Otro hito importante será la publicación en 1970 del manifiesto de *Rivolta femminile* y el escrito de Carla Lonzi, *Escupamos sobre Hegel*. Las italianas, muy influidas por la tesis de las francesas sobre la necesidad de crear una identidad propia y la experiencia de los grupos de autoconciencia de las estadounidenses, siempre mostraron su disidencia respecto a las posiciones mayoritarias del feminismo italiano. Así lo hicieron en el debate en torno a la ley del aborto, en que defendían la despenalización frente a la legalización, finalmente aprobada en 1977, y, posteriormente, en torno de la propuesta de ley sobre

la violencia sexual. Se organizaron diferentes movimientos de liberación feminista que reivindicaban, entre otras cosas, que la violación se persiguiera de oficio, aun contra la voluntad de la víctima, para evitar las frecuentes situaciones en que las presiones sobre ésta terminaban con el retiro de la demanda. Mantienen que la ley del hombre nunca es neutral y que la idea de resolver a través de leyes y reformas generales la situación de las mujeres es descabellada. Su crítica al feminismo reivindicativo es por ser éste victimista y por no respetar la diversidad de la experiencia de las mujeres. Plantean, además, que de nada sirve que las leyes den valor a las mujeres si éstas de hecho no lo tienen. A cambio, parecen proponer trasladarse al plano simbólico y que sea en ese plano donde se produzca la efectiva liberación de la mujer, del "deseo femenino". Ligada a esta liberación, muy volcada en la autoestima femenina, están diversas prácticas entre mujeres, como el *affidamento*, concepto de difícil traducción, en que el reconocimiento de la autoridad femenina juega un papel determinante. Lo que sí se afirma con claridad es que para la mujer no hay libertad ni pensamiento sin el pensamiento de la diferencia sexual, que es la determinación ontológica fundamental.

Defendido por las feministas italianas, aparece el Feminismo de las Genealogías, representado principalmente por Teresa de Laurentis. Este feminismo trata de no caer en el nominalismo ni en el esencialismo. Partiendo de la experiencia de las mujeres, encuentran la subjetividad femenina y construyen su teoría (de la subjetividad femenina) oponiéndose a la descripción de los atributos que tradicionalmente se han utilizado en las teorías de la diferencia sexual y explorando la subjetividad femenina, hasta entonces desconocida por todos –porque las mujeres eran conocidas sólo por sus comportamientos exteriormente observables-. La tesis principal es

que aquello que “-se percibe y concibe como subjetivo- es construido a través de un proceso continuo, una renovación constante basada en una interacción con el mundo, que se define como experiencia”(ALCOFF, 1989: 11). El feminismo de las genealogías ha encontrado otros atributos: en lugar de ver a las mujeres por separado ve la relación de una mujer con otra. Está atento a su genealogía, es decir, a su origen femenino. En las historias donde las mujeres cuentan su relación con otras y otros señalan una posibilidad simbólica que puede ser actualizada por cualquier mujer mediante la lectura o relectura de lo escrito.

En este feminismo se plantea relacionar lo femenino con las mujeres ya que ellas son seres históricos reales. Los fines de este feminismo se encaminan a: 1) la construcción de un concepto de identidad de género que se base en la práctica de la diferencia sexual; 2) inquirir en la práctica política, teórica, y de autoanálisis; 3) aclarar cómo se determina la “experiencia femenina” y cómo evitar explicaciones que caigan en lo general, lo universal o lo esencial. De este modo llega a elaborar una construcción de identidad de género en la cual se subraya el papel del lenguaje sexista y se cuestiona el poder político. Se propone el *affidamento*, que significa la relación entre mujeres, el cual tiene su equivalente en el “pacto masculino”, o pacto social masculino, del que habla Celia Amorós (HIERRO, 1998a: 20). Es así como se analiza la relación entre mujeres, sus percepciones, actitudes, valores y su manera de tratarse, creando así una comunidad simbólica a partir de historias de las propias mujeres.

La hipótesis central de Teresa de Laurentis radica en que el feminismo es necesario para todas aquellas corrientes antihumanistas debido a la prioridad epistemológica que el feminismo ha asignado al

cuerpo, lo personal, lo subjetivo, lo sintomático y lo cotidiano, como el sitio en que lo ideológico se inscribe en la materialidad, es decir, como el terreno en que las determinaciones sociopolíticas cobran realidad y donde se hace posible percibir las (LAURENTIS, 1991: 181). Al mismo tiempo, esta feminista sostiene que el cuerpo es uno de los intereses fundamentales de las mujeres porque el cuerpo está "permanentemente atrapado en representaciones" sean estas visuales (artes), médicas, de los medios de comunicación y las prácticas sociales relacionadas con la industria capitalista. Pero todas estas representaciones se sostienen dentro de una idea: la definición central de la diferencia sexual.

### **Últimas tendencias**

Hoy las feministas se cuestionan sobre si existe un declive del feminismo y la respuesta a la que han llegado es negativa. Si se analiza insuficientemente los distintos frentes y niveles sociales en que se desenvuelve la lucha feminista se puede cuestionar su vigencia. Los años ochenta ha mantenido Yasmine Ergas (1993), sufrió profundas transformaciones, transformaciones en las que tiene que ver el pasado histórico de las luchas feministas y el presente, en el cual cada vez más mujeres toman conciencia de su situación. Por ejemplo, el consenso entre las mujeres sobre las demandas de igual salario, medidas frente a la violencia o una política de guarderías públicas, es prácticamente total. Vemos con agrado que mujeres que se declaran feministas ocupan puestos de importancia, cargos políticos en partidos o en el Estado.

Cabe destacar también que cada vez más en las universidades existen centros de investigaciones feministas. En décadas como los ochenta

y noventa, la teoría feminista despliega una vitalidad impresionante, consigue dar a su interpretación de la realidad un estatuto académico. En definitiva, los grupos de base, el feminismo institucional y la pujanza de la teoría feminista, más la paulatina incorporación de las mujeres a puestos de poder no estrictamente políticos -administración, judicaturas, cátedras- y a tareas emblemáticamente varoniles -ejército y policía-, han ido creando un poso feminista que simbólicamente cerraremos con la *Declaración de Atenas de 1992*. En esta Declaración, las mujeres mostramos un claro deseo de firmar un nuevo contrato social y establecer de una vez por todas una democracia paritaria.

El feminismo es un acontecimiento determinante en el plano político y en el plano teórico. Político por su desafío a la dominación masculina y epistemológico porque ha quebrado el sistema hegemónico de representaciones que priva en Occidente y que promueve la imagen de una humanidad fundamentalmente mixta, que piensa la cultura, el lenguaje, el arte, la experiencia y el conocimiento mismo, que redefine la naturaleza y los límites de lo político, se dirige a las mujeres como sujeto social y, al mismo tiempo, engendra y asigna género a un sujeto de orden político (LAURENTIS, 1991: 178).

Debemos tomar en consideración la existencia de tradiciones de pensamiento femenino, de cultura de las mujeres y de conciencia femenina que no son feministas, ya que lo femenino somos nosotras con nuestros cuerpos, y nuestra experiencia socialmente construida. Pero eso no es lo que entendemos por feminismo. El feminismo es "una interpretación polémica y una lucha política que de ninguna manera se ha generalizado entre las mujeres", diría Linda Gordon. (IDEM: 171).

El feminismo, como lucha política por la *equidad* en un mundo desigual, descubre que lo político es algo personal, que la subjetividad tñe la política (para llegar a esta afirmación se tuvo que haber pasado primero por la *identidad*, ella es el punto de partida de la autoconciencia; éste es el proceso a través del cual se descubre que lo personal es político). De manera que la historia deja de ser algo extraño, una acción exterior a nosotras; se entra, entonces, en los límites del espacio subjetivo y se encuentran por doquier "las configuraciones de la subjetividad, los patrones por medio de los cuales los contenidos emocionales y de la experiencia, los sentimientos, las imágenes y las memorias se organizan para formar la autoimagen, el propio sentido de una misma y de los demás, y la conciencia de nuestras posibilidades de existencia" (*IBÍDEM*); en suma, la contribución del feminismo es un discurso crítico a lo social y la práctica política, a la experiencia socialmente construida de las mujeres. Asimismo, podemos decir que el feminismo no es únicamente una política sexual, sino sobre todo una experiencia de la vida privada cotidiana que ingresa posteriormente a lo público, provoca una revisión crítica de las categorías genéricas, una revisión crítica de las jerarquías estéticas, y establece los fundamentos sobre los que descansan las diferencias sexuales que caracterizan a los seres humanos, como son: la desigualdad, la inequidad y la asimetría entre los géneros. Estas tres diferencias se expresan en la posición subordinada que sufren las mujeres en diversos planos de las relaciones sociales. Hoy vivimos el desarrollo y la transformación de los estudios feministas, las redefiniciones substanciales de conceptos empleados, vivimos el surgimiento de un feminismo más abierto a un proyecto de liberación humana, en tanto que el feminismo siga siendo una crítica política de la sociedad.

La mirada retrospectiva del feminismo nos permite observar la existencia de temas que aún siguen siendo temas de análisis, como por ejemplo la subjetividad, el papel central del género en las descripción de los procesos sociales, el cuerpo. Pero también es necesario señalar que el desarrollo y transformación en estos mismos temas, al mismo tiempo que otros conceptos igualmente importantes, están siendo revisados.

La aparición de *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, obra considerada clásica dentro del feminismo, vino a dar un fuerte impulso a la lucha de las mujeres por su reconocimiento. El trabajo intelectual de Simone permitió comprender la desigualdad existente entre mujeres y hombres en la civilización occidental. Con esta obra hemos aprendido a reconocer nuestra propia condición de mujeres al ver sistematizada la experiencia vivida de nuestro género tanto en los aspectos individuales como en los históricos, en los literarios como en los antropológicos, en los sociológicos como los biológicos, en los psicológicos como en los filosóficos y en los religiosos. La obra tuvo un impacto decisivo en el movimiento feminista. Las militantes y estudiosas del feminismo encontraron en ella indicaciones para seguir su lucha y sus investigaciones. De esta manera la obra suscitó una gran cantidad de trabajos. Como ya he señalado, es a partir de Simone de Beauvoir que surgen otras obras de lo que se denomina el feminismo clásico. Teóricas del feminismo como Betty Friedman (*La mística de la feminidad*, 1963), Juliet Mitchell (*Las mujeres: la revolución más larga*, 1966), Karen Horney (*Psicología femenina*, 1967), Kate Millet (*Política sexual*, 1969), Germaine Greer (*El eunuco*, 1970), Sheila Rowbotham (*Mundo de hombre, conciencia de mujer*, 1972), Shulamith Firestone (*La dialéctica del sexo*, 1976) y Ann Foreman (*La feminidad como alienación:*

*marxismo y psicoanálisis*, 1977), por mencionar algunas, han contribuido también para que los estudios feministas se convirtieran en lo que ahora son: reflexión seria y sistemática sobre la condición de las mujeres.

La evolución del feminismo ha traído consigo el desarrollo de diversas teorías feministas. Por teoría feminista se entiende el creciente número de discursos críticos sobre la cultura, la ciencia, la subjetividad, la escritura, la representación visual y las instituciones sociales y, particularmente, la elaboración del movimiento feminista mismo y la consiguiente definición o redefinición de su diferencia específica (LAURENTIS, 1990b:89). Los estudios feministas que develan la cultura femenina, al mismo tiempo persiguen un objetivo político: la revolución de la vida cotidiana. Estos estudios centran su interés en temas como por ejemplo: empleo, trabajo y familia; cuerpo, maternidad, sexualidad, subjetividad e identidad, política, poder y dominación. Los trabajos de investigación, así como los debates, congresos, coloquios, encuentros, en diferentes partes del mundo, atienden a estas cuestiones.

Las feministas han contribuido para el cambio de perspectiva de la situación de las mujeres con sus análisis rigurosos en los campos de la historia, la ciencia, la crítica, la filosofía, la antropología, la psicología y otras disciplinas. Es innegable la presencia intelectual del feminismo en el ámbito académico durante más de veinte años. Esta presencia intelectual ha traído consigo aportes a la crítica social y ha formulado con claridad postulados que fundamentan el por qué de la opresión de las mujeres en una sociedad desigual.

El escribir la historia de las mujeres es uno de los logros más importantes reconocido a los estudios feministas. Su propuesta ha sido el pensar la cultura en general con otra mirada: la de las mujeres. Es así como el lenguaje, la moralidad o el conocimiento mismo son revisados, intentando comprenderlos desde un marco más amplio.

Ligado a un gran movimiento político reivindicativo, el feminismo empezó haciendo la crítica, en un primer tiempo, de la construcción cultural de las mujeres como sujetos sociales, incitando, como diría Sheila Rowbotham, a "volver la mirada hacia nosotras mismas a través de nuestras propias creaciones culturales, de nuestras acciones, nuestras ideas, nuestros panfletos, nuestras organizaciones, nuestra historia, nuestra teoría" (*IDEM*: 169-170). Fue así como pudo llegar a sensibilizar a la sociedad, y, en un segundo tiempo, darse cuenta que no bastaba con destruir la imagen tradicional de las mujeres sino que necesariamente se debía proponer otra imagen. El problema era saber cuál era esa imagen, si acaso había alguna imagen disponible ya preparada para sustituir a la anterior o bien, si esa imagen debía ser inventada.

Hoy vemos que las mujeres queremos seguir siendo mujeres pero lo que no queremos es que se nos vea y se nos identifique exclusivamente como mujeres. No queremos masculinizarnos (para triunfar", como tampoco queremos el sacrificio de las "supermujeres". Apostamos a que la sociedad acepte otras formas de mirar y de actuar. Tal vez no se pueda diseñar *a priori* la sociedad ideal para todas y todos, pero sí somos capaces de saber qué aspectos de nuestro mundo deberían evitarse e intentar cambiar de rumbo (*CAMPS*, 1998: 134).

### 1.1.1 El género

El feminismo afronta al pensamiento que habla únicamente sobre la mitad de la humanidad (desterrando a la otra mitad: las mujeres) y a todas las demás formas de vida; el feminismo quiere mirarse y cuestionarse desde lo no pensado, reconociendo que hubo una voluntad sexuada de filosofar sólo desde la perspectiva de la separación de la naturaleza y la historia, asignando a lo que se somete el rango de natural. El feminismo genera la reflexión de la diferencia sexual que postula el dejar de hablar -en términos universales- construido sobre la especificidad masculina constituida en paradigma de la humanidad.

Al principio se pensó que la mujeres éramos así por naturaleza, que desde que se nacía teníamos un cerebro inferior y que lo único que nos importaba eran los hijos. Más tarde se vio que no existe una naturaleza femenina, que hay una naturaleza humana (los hombres y las mujeres somos iguales). Entonces, se habló de condición social, aquellos aspectos de la sociedad que nos determinaban para actuar de cierta forma. Poco después hemos podido observar que las cuestiones de género también eran un condicionamiento social, es decir, lo que nuestra cultura espera de nosotras. Muchas veces se nos ha señalado que los hechos de la cultura son más fuertes que la naturaleza misma.

La consolidación de la investigación de la situación social de las mujeres por parte de distintas disciplinas que las han tomado como objeto de sus estudios, dan origen a lo que hoy conocemos como estudios de género o de la relación entre los géneros. Dichos estudios no podemos verlos separados del desarrollo del movimiento feminista, de los cambios en la

condición de las mujeres que se afirman cada vez con más ímpetu como sujetos de derechos y responsabilidades, de la presencia femenina en el trabajo -en campos de trabajo que antes no se pensaba para ellas- y, en Latinoamérica, del intento por descender los niveles de fecundidad.

Teresita de Barbieri en su artículo *Las Mujeres y los Géneros* (1992) considera de gran importancia la decisión de las Naciones Unidas al declarar 1975 como Año Internacional de la Mujer, porque trajo consigo el sensibilizar a la opinión pública, a los gobiernos y a distintos sectores de mujeres sobre las consecuencias de la subordinación femenina en el mundo. El estar abiertos a tratar el tema de la condición de las mujeres desarrolló un sin fin de temas de investigación en universidades y dependencias gubernamentales o bien de carácter privado.

La investigación se realizó a niveles cada vez más profundos con el fin de abarcar el fenómeno de la subordinación femenina con mayor amplitud. Las condiciones de vida de las mujeres tomaron fuerza en los análisis sobre educación, situación jurídica y modalidades de creación. Asimismo, se estudiaron las condiciones de vida de mujeres campesinas, obreras agrícolas, trabajadoras industriales, empleadas, amas de casa de distintas clases sociales. Con estos estudios cobran fuerza los análisis de unidades domésticas y la familia. Se requirió, como método, considerar lo individual y lo familiar a la vez, para proporcionar las situaciones individuales de inserción y responsabilidades de las mujeres.

En las décadas de los ochenta y noventa se trabajó en las líneas antes mencionadas, pero se agregan preocupaciones políticas, de salud

física y mental, derechos reproductivos; relaciones entre género y ciencia, género y ecología; variables que interactúan con la de género, como son el desarrollo, país, la raza, la etnicidad y la preferencia sexual. En concreto, ha sido especialmente notable la aportación realizada por mujeres negras. Se reconocen la simultaneidad de opresiones y que estos desarrollos enriquecen enormemente al feminismo. Y sin embargo se debe preguntar: ¿Cómo podemos justificar generalizaciones sobre las mujeres afroamericanas, sobre las mujeres del Tercer Mundo, o las mujeres lesbianas? Se dimensionan las temáticas sobre la subordinación femenina, al cuestionar a todos aquellos que sostienen que el feminismo es únicamente ideología y carece de especificidad. Con esto da inicio la revisión de paradigmas a nivel teórico-metodológico, de distintas disciplinas que mayoritariamente dejan fuera o bien minimizan la diferencia sexual. Siguiendo a Barbieri, podemos observar que el tema de las mujeres se altera teórica y metodológicamente cuando ya no se piensa en términos de la variable sexo y se conceptualiza la sociedad dividida en géneros. Es decir, cuando el fenómeno que se busca estudiar es la construcción social del sexo y cuando la dominación masculina y la subordinación femenina requieren de análisis de las relaciones hombre-mujer, mujer-mujer y hombre-hombre (De Barbieri, 1992b: 10).

Los estudios de género han añadido una nueva voz y otra jerarquía de valores para considerar su trabajo y su manera de responder a la construcción social que le ha sido impuesta. Ahora se educan entre sí y adquieren otra dimensión de sí mismas. Ahora hay una manera distinta de responder a la construcción social que le ha sido impuesta a las mujeres, quienes han adquirido otra dimensión de sí mismas. Por eso podemos decir que hacer visibles a las mujeres es obra de las propias mujeres.

Independientemente del matiz feminista, la crítica al patriarcado es fundamental. En la crítica se mira la reivindicación de las mujeres en la historia de la humanidad. La asunción de que mujeres y hombres construyeron conjuntamente la civilización es el principio de sus análisis, así como el ver al patriarcado como la manifestación e institucionalización "del dominio masculino sobre las mujeres y los niños de la familia y la ampliación de ese dominio sobre las mujeres a la sociedad en general" (LERNER, 1990: 341).

Es con la crítica al patriarcado que las feministas se percataron de que sus propios escritos estaban atados al lenguaje patriarcal. Su reflexión las llevó a afirmar que el pensamiento crítico feminista estaba constreñido dentro del marco conceptual de una oposición universal de los sexos (las mujeres como la diferencia respecto a los hombres y ambos términos universalizados; o las mujeres como diferencia simplemente y, por lo mismo, igualmente universalizada).

El hablar de la diferencia sexual fue un elemento central para crítica de la representación, la lectura de las imágenes culturales y la narrativa, el cuestionamiento de las teorías de la subjetividad y la textualidad, el ejercicio de la lectura y la escritura y el análisis de la acción del espectador. La noción de género, como diferencia sexual, ha sido el fundamento y soporte de las feministas en distintos ámbitos del conocimiento. La diferencia sexual ha sido planteada en términos de la oposición entre naturaleza y cultura, biología y socialización; sin embargo, ha sido muy discutida pues lleva a pensar en la idea anatomía-destino. Otro caso es cuando se limita la diferencia sexual a lo cultural, la cual no ha permitido comprender mejor la subjetividad femenina y las diferencias reales, únicamente ha propiciado la

creencia de que la diferencia es natural. La premisa de la cual parten estas dos posiciones es que la diferencia sexual es la diferencia con respecto a los hombres, es decir, frente a los hombres, que hace de estos la medida, la norma, el término de referencia de todo discurso; es decir, se muestra la diferencia sexual como dogma, sea político o de cualquier otra índole.

El objetivo de la teoría feminista es el definir la diferencia sexual con respecto a las mujeres, comprender cómo se llega a ser mujer y qué es lo que confiere al ser mujer más que a la femineidad su significado en tanto experiencia de un sujeto femenino. El punto de partida ya no es "los hombres", "la mujer", tampoco los hombres, tampoco la Mujer, puesto que estos términos son parte de un discurso androcéntrico. Lo anterior equivale a afirmar que, no existe un marco de referencia feminista que posea usos múltiples o bien fabricados a la medida. Se requiere de un marco de referencia flexible, adaptable, que parta de la experiencia que las mismas mujeres tenemos de la diferencia.

La pregunta planteada por las teóricas del feminismo parte de cuestionarse sobre la diferencia que conforma la identidad femenina. Sabemos que esa diferencia históricamente ha tratado de ser explicada por la filosofía, la ciencia occidental y la literatura. En cada una de estas esferas se notan motivos comunes como es el concebir a las mujeres como hombres parciales (Aristóteles, Freud, Lacan), como el afirmar la existencia de dos principios semejantes en la naturaleza humana, uno femenino y uno masculino el cual es considerado superior al primero -por ejemplo Aristóteles. En general en la ontología dualista y en gran parte de la historia de la psicología, se ha considerado lo femenino definiéndolo en términos de

los intereses y las necesidades masculinas, como numerosos ejemplos de la mitología y la religión lo señalan (HIERRO, 1998a: 10).

Los análisis que el feminismo teórico ha realizado de la identidad femenina se basan en el cambio de la experiencia vivida por las mismas mujeres en la cultura contemporánea, así como en la reevaluación de la teoría y la práctica social a partir de la mirada de las mujeres (*IDEM*: 11). La identidad ha sido, ayer igual que hoy, un concepto clave que ha tenido presencia dentro de la estrategia feminista, por eso al hacer cualquier intento de análisis de movimientos y de las luchas emancipatorias es necesario retomar el tema de la identidad enfocando la mirada hacia lo que se entiende por ésta, hacia el papel que ha jugado y hacia las implicaciones de este quehacer de identidad para el logro de esa sociedad de libertad, justicia y respeto por la que el feminismo ha trabajado.

La discusión acerca de la identidad y de lo que ésta representa ha ido tomando vigencia dentro de la teoría social y, en específico, dentro de la teoría feminista. Hablar de identidad lleva a cuestionamientos, como por ejemplo, los que se hace una mujer de color cuando se pregunta: "Cuando yo digo soy mujer o soy negra, o soy las dos cosas, ¿a que sistema de representación de mí misma estoy apelando?, ¿qué mecanismos de inteligibilidad estoy poniendo en marcha?, ¿qué significado tiene para quien me escucha el ser negra, el ser mujer?, ¿hay como tal un ser "negro", una esencia negra?, ¿podemos en República Dominicana, en El Caribe hablar de una identidad negra?" (YUDERKYS, 1999: 2).

Ciertamente el quién soy, el quiénes somos, ha sido objeto de grandes preocupaciones del pensamiento filosófico occidental. No se puede

presuponer la posibilidad de un sujeto sin identidad, en realidad el "sujeto" es identidad, presupone una definición a priori, una claridad de lo que es, construida dentro de una lógica binaria de oposición donde yo soy en la medida justa en que no soy lo otro. Como ejemplifica Judith Butler (1990) con respecto a la identidad de género "...la experiencia de una disposición psíquica del género o identidad cultural se considera un logro. [...] Este logro requiere del género contrario. Por tanto una individua/o es su propio género hasta el punto que no es el género contrario". Extrapolado a la identidad étnica o racial, habría entonces que presuponer que una es una etnia, una raza, en la medida que no es la otra(s), una es negra en la medida en que no es blanca o "todo lo que no es blanco es negro" como nos ha querido hacer ver con mucho éxito la política racial de primacía "blanca", si hay algo hoy en día que se pueda llamar así, legitimadora y beneficiaria directa del concepto binario y excluyente de raza. De ahí entonces que como señala Diane Elam la identidad "no es natural ni estable" (ELAM, 1997: 6).

Como hemos podido observar, la construcción de la identidad se ha llevado a cabo por la construcción de estereotipos de identidad, que se asignan a las/os individuos de acuerdo a determinadas características regularmente físicas que comparte con un grupo determinado. Así, ser de un sexo determinado presupone que se deberá tener un género determinado, tener un determinado color de piel y tener determinadas facciones; es decir, si se asigna una raza, se presupone que se deberá tener una forma particular de comportamiento, de mirar el mundo, de relacionarse, de espiritualidad. Que esto sea cierto o no, no es sólo el problema, también lo es el comprender que la existencia de estos elementos comunes tiene que ver con una historia común de opresión, más que con una naturaleza común.

El sistema de construcción binario de identidades ha operado en detrimento de la posibilidad de opción de las personas, en detrimento de la necesidad de búsqueda y construcción de subjetividades distintas, múltiples. Ha sido una camisa de fuerza para la expresión mayúscula y el respeto a la diversidad, en tanto sólo son aceptadas y permitidas determinadas identidades, prefijadas por el sistema. Digámoslo así: las diferencias pugnan por salir dentro de un sistema que no las acepta, ni siquiera reconoce su existencia. Se convierte entonces esto de la socialización y el proceso idílico de constitución de las identidades de genero, raza, etnia, etc., en un verdadero ejercicio de represión, de regulación y sujeción de los sujetos, que, como señala Teresa de Laurentis (1991) "es sujeto en los dos sentidos del termino: sujeto a las restricciones sociales y, no obstante, sujeto en el sentido activo de hacedor y usuario de la cultura, empeñado en la autodefinición y la autodeterminación." Así, como continúa señalando Lauretis, "la conciencia no es el resultado sino la condición de un proceso. La conciencia de sí, tanto como la conciencia de clase o la conciencia de raza (por ejemplo mi conciencia de ser blanca), es una configuración particular de la subjetividad o de los límites subjetivos, que se produce en el punto de intersección entre significado y experiencia" (LAURENTIS, 1991d: 18). Hay entonces que llegar a la conclusión de que la identidad nunca es el fin sino el principio de la autoconciencia. Apelar a identidades prefiguradas, señalizadas, polarizadas, no es más que contribuir a la perpetuación de la lógica de opresión.

Más allá de estas similitudes, se ha vivido dentro del movimiento feminista tensiones muy fuertes producidas por la necesidad de reconocimiento de las múltiples opresiones que viven las mujeres, que las hacen ser sujetas de múltiples identidades. La ilusión de una identidad

común entre las mujeres ha llevado a una política de representación que reproduce el sistema de exclusión y privilegio entre las propias mujeres. de acuerdo al grupo de identidades de otro tipo (raza, etnia, clase, opción sexual) que asuman las mismas.

Las limitaciones que presenta la noción de diferencia sexual (podríamos hablar en plural) tienen que ver con: a) el encasillar al pensamiento crítico feminista dentro del marco conceptual de una oposición entre los sexos, y b) la tendencia a retener o recuperar el potencial epistemológico del pensamiento feminista, esto es, la posibilidad de concebir de otra manera al sujeto social y las relaciones entre subjetividad y sociabilidad (LAURENTIS, 1990a: 233).

El hecho de hablar de diferencias sexuales trae como consecuencia el estrechamiento de la discusión. Al no observarse una perspectiva más amplia de relación entre mujeres y hombres, no se considera a las mujeres como sujetos sociales quienes no se diferencian sólo sexualmente, y menos aún se puede comprender que se trata de un sujeto ciertamente constituido en el género, pero no en exclusiva de la diferencia sexual sino a través de distintos lenguajes y representaciones culturales.

A partir de este marco conceptual ya podemos llegar a hablar más expresamente de la teoría de género. Más que una categoría, la teoría de género es una teoría amplia que engloba categorías, hipótesis, interpretaciones y conocimientos relativos al conjunto de fenómenos históricos construidos en torno al sexo. El género está presente en el mundo, en la sociedad, en sus relaciones, en la política y en la cultura. Dicha teoría ubica a las mujeres y los hombres en su circunstancia histórica

y por ello da cuenta también de las relaciones de producción y de reproducción social como espacios de construcción de género. La perspectiva de género se encuentra ligada a la teoría de género, ésta perspectiva permite analizar a las mujeres y los hombres no como seres dados, eternos e inmutables, sino como sujetos históricos, contruidos socialmente, productos de un tipo de organización social de género prevaleciente en su sociedad (LAGARDE, 1997: 26-31-32).

Las raíces históricas del concepto de género algunas teóricas las definen a partir de los argumentos que han empleado las mujeres para defender sus derechos. Por ejemplo, en el siglo XVII Poulain de la Barre (1670) defendía la idea de que la inferioridad de las mujeres es social y no natural; en el siglo XVIII, el pensamiento de la ilustración habla de construcciones sociales y Mary Wollstonecraft va a ser quien denuncie el pensamiento patriarcal de Rousseau; en el siglo XIX se desarrolla el movimiento sufragista; y en el año 1949 del siglo XX Simone de Beauvoir se aproxima al concepto de género cuando afirma "No se nace mujer se llega a serlo". Tal sentencia precede en más de veinte años los estudios de género que se realizan en los Estados Unidos en la década de los setenta.

La teoría de género tiene como objeto principal separar las construcciones sociales y culturales de la biología, así como también supone el análisis de las preocupaciones conceptuales temáticas y metodológicas que se derivan del concepto de género. Crea la necesidad de hacer la diferencia entre el sexo, que es un hecho biológico, y *el género, que es un concepto que connota una construcción social que se confiere a un cuerpo sexuado*. En otras palabras, el género es la interpretación del significado social del hecho biológico de haber nacido hombre o mujer. Los sistemas de

género suponen prácticas, símbolos, representaciones, normas morales y jerarquías de valores. se ocupan de este ámbito de conocimiento, y en ese sentido, *el concepto de género es la herramienta heurística central para desentrañar la diferencia entre sexo y género*. El primero como fenómeno natural y el segundo como condicionamiento cultural (HIERRO, 1993: 17).

La palabra "género", aplicada ya no al sexo mismo sino a la representación simbólica de la diferencia sexual, ayuda a distinguir que los rasgos de comportamiento atribuidos a los sexos femenino y masculino, y erróneamente entendidos como propios, naturales y esenciales del sexo, son tan aprendidos como todas las costumbres culturales. La configuración genérica de los humanos, relacionada con su configuración sexual pero no determinada estrictamente por ella, e influida por factores culturales -el lenguaje en primer lugar, como materia, lugar y condición del pensamiento, la educación, la ideología, la religión, el ambiente familiar, social y económico- es, además de impuesta, necesariamente estereotipada y limitada por esos condicionamientos externos, sostendría Martha Lamas. Afirmación incompleta porque, si bien los modelos culturales que nos forman necesariamente nos limitan, eligen por nosotros, son tan contradictorios como el medio que los induce, tan complejos como quien los experimenta, y pueden producir manifestaciones tan singulares y tan variadas como cada ser humano. Hay quienes reproducen total y pasivamente los moldes impuestos, quienes los asumen contradictoria o ambiguamente y quienes los subvierten, en parte o en todo. Si no fuera así no habría cambio social, y lo hay; tampoco habría cambios en el imaginario genérico, y los hay.

Teresita de Barbieri mantiene que la determinación de los contenidos genéricos, de sus significados y formas de apreciación, dependen del hecho

de pertenecer biológicamente a uno u otro sexo y de cubrir esta pertenencia con una serie de signos y símbolos que serán leídos de muy distintas formas que se corresponderán con una cultura, su historia particular y la carga de sentido que le otorgue el observante. Aquí intervendrán el sexo, la edad, la posición de parentesco y el parentesco mismo (DE BARBIERI, 1992: 48), el lugar en la sociedad y, por qué no, la trayectoria personal que definirá dentro de ciertos parámetros y con cercana predecibilidad las reacciones, prácticas e interpretaciones efectuadas y otorgadas a un evento o situación.

Si el género es, como afirma Butler, "el significado cultural que el cuerpo sexuado asume", no puede entonces afirmarse que un género necesariamente sea la consecuencia de un sexo. Entonces podríamos decir, asumiendo el concepto de raza social propuesto por Ochy Curiel (1998), por ejemplo, que la raza no es tampoco la consecuencia de unos determinados rasgos fisonómicos. En realidad, tanto la raza como el género son constructos culturales, que sólo tienen sentido dentro de un marco de regulación de los cuerpos y de sus significados para su control.

Las teóricas feministas han propuesto hablar del "sujeto del feminismo", que gira en torno a un sujeto femenino que, despojado de su sexo, difiere de las representaciones que definen a las mujeres, como: la naturaleza, la madre, el misterio, la femineidad, el objeto del deseo. El sujeto del feminismo es una construcción teórica que permite analizar y comprender procesos no de las mujeres en su individualidad, sino de las mujeres en sociedad permitiendo conocer genuinamente la línea que separa un género de otro.

Por medio de "la sexualización del cuerpo femenino" cuya imagen se encuentra en la publicidad, en el cine, en la televisión, las mujeres son propuestas como objetos de contemplación. La perspectiva de género nos hace ver el "uso" que la cultura hace del cuerpo dejando su marca, es decir, al dotarlo de significados. Su interés estriba en ayudarnos a descubrir cómo opera la simbolización de la diferencia sexual en las prácticas, discursos, y representaciones culturales sexistas homófobos (LAMAS, 1996a: 362).

La teoría de género interviene en el cambio de la percepción de lo social, de lo cotidiano, de los actores históricos. Con ella se analizan las formas que la cultura utiliza para institucionalizar las diferencias entre hombres y mujeres. Al mismo tiempo que señala las formas en que produce significados, valores, conocimiento y prácticas, advierte también, que el lenguaje es el camino para estructurarnos culturalmente y volvernos seres sociales. Asimismo muestra cómo la dominación de género ha dejado su marca en la "violencia simbólica" y en ella se ha construido la identidad de género a través de los procesos simbólicos que en una cultura dan forma al género. Esta identidad genérica se construye históricamente distinguiéndose de la identidad sexual que es la estructuración psíquica de una persona en su preferencia sexual, pues esta identidad es el resultado del posicionamiento imaginario ante la castración simbólica y de la resolución personal del drama edípico (*IDEM*: 351).

En la experiencia es donde la subjetividad vive y se conforma en la historia personal y en el compromiso con la realidad social. En este proceso, la subjetividad de cada persona se vuelve propia de su género, subjetividad no sobredeterminada por la biología ni por una "intencionalidad libre,

racional", sino por la experiencia de una reflexión, en la cual el ser humano vuelve su mirada a sí misma/ o y se autoanaliza.

Si bien el género es una toma de posición a partir de que se puede actuar políticamente –como lo hemos podido ver con las mujeres europeas, quienes con su empeño lograron conquistas en aspectos sociales-, también es cierto que cuando se teoriza la experiencia en relación a las prácticas, se aprende a ver la realidad con otra mirada. A partir de que se reflexiona sobre las diferencias sexuales dentro de una concepción dual del ser (ser-mujer y ser-hombre), se subvierten las categorías del pensamiento occidental, se rompe epistemológicamente con la continuidad de este pensamiento que no toma en cuenta las diferencias sexuales en tanto hechos primarios.

El tema de la igualdad entre los géneros ha requerido aceptar que las mujeres somos seres humanos con los mismos derechos y responsabilidades que los hombres; que los dos géneros somos iguales en las cuestiones más importantes y diferentes unos de otros, no como sexo sino como individuos; es decir, que las diferencias individuales son más importantes que las de género; que las cualidades tradicionalmente asociadas a las mujeres, lo que puede llamarse "el principio femenino", es por lo menos igualmente valioso que el principio masculino, igualdad que debe ser públicamente reconocida.

El género como representación de una relación implica la pertenencia a una clase, a un grupo, a una categoría; asigna una posición a una entidad dentro de una clase, entidad que puede ser un individuo y crea la relación de una identidad con otras entidades ya constituidas como clase. El concepto de clase se entiende como un grupo de mujeres y hombres

vinculados entre sí por determinaciones e intereses sociales comunes, en un sentido análogo al de clase social en Marx. De esta manera vemos que el género no representa a un individuo, sino a una relación social, en tanto que pertenece a una clase (HIERRO, 1998a: 15).

Dentro de la teoría feminista, el género es la condición para que mujeres y hombres se constituyan en lo político (lo social) y lo privado (reproducción, procreación, familia) como individuos pertenecientes a un género determinado. Entre mujeres y hombres no es suficiente hablar de igualdad cuando se trata no de clasificar un individuo, sino de establecer relaciones de justicia, de ahí se desprende que, para seguir el análisis de la diferencia entre mujeres y hombres, sea el concepto de *equidad*, que toma cierta distancia del concepto de igualdad, porque si bien la igualdad es una condición sustantiva que se verifica entre los seres humanos en cuanto son miembros de una clase -o de una etnia o de un sexo-, la equidad es la inclinación a "actuar con justicia según criterios morales y de forma matizada" (ROMERO, 1998: 674).

El tránsito de igualdad a *equidad* se fundamenta en el valor que aún se otorga a los hombres a diferencia de las mujeres. El poder patriarcal domina la política, social y económica de la vida humana, marginando a las mujeres. Es a partir de la revisión histórica de la desigualdad que el concepto de equidad es tomado como eje para la discusión entre los géneros, dejando atrás la igualdad porque "la igualdad no conviene a las y los desiguales, se requiere la equidad que no sólo justifique la igualdad sino que también tome en cuenta las circunstancias que obstaculizan la igualdad" (HIERRO, 1998b: 5). Se necesita de otra circunstancia que garantice el que no sólo se posean derechos a la libre expresión, a viajar, a estudiar, iguales

a los hombres; es indispensable también que se den las condiciones políticas y económicas para poder realizar esa igualdad. Se requiere pues de equidad. El logro de la equidad es el fin que persigue la ideología feminista para la mejor relación entre los géneros y para ello es indispensable que las mujeres se reúnan, dialoguen, discutan cuáles son sus condiciones de género.

Lia Cigarini (1992), para definir la noción de *affidamento*, hablará de la mediación femenina, que es la sustancia, podríamos decir, de la política de la diferencia. *Affidamento* es ponerse en relación con la otra para realizar el propio deseo en el mundo, para potenciarlo y para modificar el orden masculino existente. Se caracteriza por destacar: a) la relación de confianza con la otra mujer que, más que el hombre, es la que puede ayudar a realizar nuestro deseo; b) la autoridad que le reconocemos a la otra, a su palabra y a su saber, y c) el significado de una relación reencontrada y modificada con la madre. La noción de *affidamento* permite entender que la relación entre dos o más mujeres es la base para organizar movimientos sociales, que no es el problema de Laura o de Marcela, sino que el problema pasa por el hecho de ser mujeres o ser hombres. Criticar, tomar conciencia de género; formar una comunidad donde la relación de confianza es esa en la que una mujer le da su confianza o se confía ella misma simbólicamente a otra mujer, como si fuera su "madre simbólica". El reconocimiento simbólico entre mujeres es la valorización del mutuo reconocimiento en conocimientos, actitudes, valores y modos de relacionarse expresados históricamente por mujeres, es decir, el "mundo común de las mujeres" (LAURENTIS, 1990b: 104). Es la lucha para lograr el derecho a la participación equitativa en todas las esferas sociales; la lucha por el derecho a decidir sobre el propio cuerpo, es decir, el derecho a la maternidad libremente asumida, por el derecho a la

salud, por una legislación equitativa matrimonial y de divorcio, así como laboral. Significa la igualdad con respecto a los privilegios de género.

Por otro lado, no podemos dejar de señalar que las mismas feministas miran críticamente sus estudios y observan sus propios límites. La polémica sobre los límites la encontramos en diferentes posturas feministas. Una de ellas es la que representa Teresa de Laurentis en su obra *La tecnología del género* (1986). Su crítica va dirigida a la actitud radical, intransigente, separatista en sus posturas políticas sostenida por la organización femenil del Partido Comunista Italiano, cuya intervención, si bien fue para revertir la praxis del partido en relación con la lucha feminista, no ha podido, sin embargo, conjugar los intereses y los compromisos de las mujeres y hombres del partido.

Otra crítica que han señalado las feministas es al esencialismo que fundamenta en lo biológico o sociológico los análisis de la diferencia genérica. Denuncian los supuestos sobre la "naturalidad" que engendran prácticas ofensivas y discriminatorias; estas prácticas requieren de la perspectiva de género para describir la forma de operación de la diferencia sexual. La contradicción en la que cae la señalada teoría feminista, según Teresa de Laurentis, radica en que se habla continuamente de la mujer, pero no de las mujeres, en que permanecemos atrapadas en el género y en la ideología, persistiendo en esa relación imaginaria aunque sepan las feministas, que no somos eso sino sujetos históricos regidos por relaciones sociales reales, entre las que se encuentra el género (LAURENTIS, 1990a: 246).

La aparición, en los ochenta, de los escritos de las feministas de color, por ejemplo, la antología de Gloria Hull y otras autoras, *Todas las mujeres son blancas todos los negros son hombres, pero algunas de nosotras somos valientes* (1982), permitieron la eclosión de otros modos de ser humano, de otras posiciones políticas que dieron lugar a análisis que pusieron al descubierto la "complicidad del feminismo con la ideología" (clasicismo, liberalismo burgués, racismo, colonialismo, imperialismo y "algunos" matices del humanismo).

En debates feministas de cualquier corriente se sigue señalando hoy la esperanza de que continúe la lucha feminista desarrollando teorías y prácticas que tengan como objetivo la transformación sociocultural, aun cuando siguiera subsistiendo la ambigüedad del género, pues "no podemos resolver ni disipar la incómoda condición de estar simultáneamente dentro y fuera del género mediante el expediente de despojarlo del sexo (haciendo del género una simple metáfora, una cuestión de *différence*, un asunto restringido a los efectos discursivos aislados)" (*IDEM*: 248).

El feminismo militante hace una lectura crítica de la teoría feminista respecto del problema de la comprensión del género, para ello sigue el método analítico y crítico del feminismo: la autoconciencia. El comprender desde la propia condición de mujeres en términos sociales y políticos, así como el revisar, reevaluar y reconceptualizar la condición, crea una nueva forma de aprehender lo social vinculado con la conciencia de género.

La crítica al discurso que habla del género no remite únicamente a los discursos que pretenden ser feministas, sino también al movimiento

feminista mismo, el cual, en muchas ocasiones, ha cerrado los espacios de discusión y no permite ver las fracturas, los puntos ciegos en que él mismo ha caído. Estos nuevos espacios discursivos y sociales, logros de un feminismo que quiere revisarse, crea, reconstruye en los márgenes de los discursos hegemónicos, señala a las mujeres el camino que las conduce hacia la comprensión de su propio ser.

La lucha feminista está ligada con la organización de las *Conferencias mundiales de Mujeres* de México (1975), Copenhague (1980), Nairobi (1985), y por último la de Pekín (1995), que han evaluado la necesidad de pensar críticamente la situación de las mujeres. Situación relacionada con la pobreza, con el trabajo y las horas que emplean en realizarlo, con la denuncia al modelo económico dominante, con el apartheid, con el integrista, con la militarización del mundo.

Finalmente, podemos observar que en ésta última década, la invisibilidad de las mujeres se ha perdido desde que los estudios de género han añadido una nueva voz y una nueva jerarquía de valores para considerar su trabajo y su manera de responder a la construcción social que les ha sido impuesta. Hoy cada vez somos más las mujeres que tomamos conciencia y nos educamos mutuamente, que adquirimos otra dimensión de nosotras mismas, luchamos por nuestra dignidad, por el respeto a nuestros derechos humanos y nos resistimos a cualquier forma de violencia.

Así pues, una vez pasado por el trayecto del feminismo y por los estudios de género, quiero comenzar, a partir de este momento, a resaltar la importancia del pensamiento filosófico de Simone de Beauvoir en sus aspectos fenomenológicos, con la finalidad de ir entrando a la

fenomenología como método de conocimiento y como camino que nos lleva a ver al ser humano en su totalidad, al situarlo dentro de la experiencia y el cuerpo vivido.

*El segundo sexo*, obra principal de Simone de Beauvoir, ha sido objeto de numerosos estudios académicos (ver bibliografía), pero ellos han tocado principalmente los aspectos antropológicos, sociológicos, psicológicos, mientras que sus aspectos fenomenológicos han sido menos tratados. Mi intención es ocuparme de esos aspectos, con la finalidad de mostrar su relevancia en la investigación de la situación de las mujeres.

Para introducir al pensamiento de Simone de Beauvoir (1903-1986) es necesario recordar su consigna: *"No se nace mujer, se llega a serlo"*. Simone va a escribir el primer texto filosófico relativo a las mujeres, en él desenmascara los mitos por los cuales se ha mantenido subordinadas a las mujeres. Su análisis habla de que las mujeres viven una existencia degradada porque las posibilidades de realizarse, como ser trascendente que es, le han sido cerradas por la situación de opresión en que se encuentra. *El segundo sexo* está compuesto de dos partes: en la primera, Simone busca un fundamento científico por el que las mujeres merezcan la situación de opresión, su conclusión habla de que no existe tal fundamento. En la segunda parte, muestra cómo se vive en la situación de opresión, cómo existen las mujeres en esa condición que les han adjudicado los hombres. Finalmente, Beauvoir apunta a vías para salir de la situación de opresión.

*El segundo sexo* describe la condición femenina partiendo de entender las imágenes que se han creado de las mujeres en las cosmologías, las religiones, las supersticiones, las ideologías, las literaturas. En todas ellas, afirmará Simone que: "el(los) hombre(es) se ponía(n) como el sujeto y consideraba a la(s) mujer(es) como un objeto, como la Otra" (BEAUVOIR, 1979: 224). Lo expresado por nuestra autora nos lleva a pensar en la serie de prejuicios que la cultura patriarcal sostiene. A las mujeres se les sujeta por medio del trabajo, de los intereses económicos, y de la condición sexual, jurídica y social. A nuestra autora, su investigación la conduce a otras disciplinas como la fisiología, la historia, el psicoanálisis, la biología. Cabe también mencionar que Simone de Beauvoir es novelista, ensayista, polemista y dramaturga; escritora de libros de viaje, de testimonios, escribe su autobiografía, también posee una gran producción literaria. Cabe destacar, por el tema que nos ocupa, las siguientes obras: *La invitada* (1943), *La mujer rota* (1968), *La vejez* (1969), *Memorias de una joven formal* (1958), *La fuerza de las cosas* (1963), *Una muerte muy dulce* (1964).

El marco filosófico de Beauvoir es el existencialismo, particularmente, el existencialismo ateo. En su obra *El existencialismo y la sabiduría popular* (1948) expresará las concepciones que conforman a éste. El existencialismo le permitirá a nuestra autora percibir que no existe ninguna entidad o modelo al cual las mujeres deban adecuarse, que las mujeres pueden, como personas, dejar de tener o de ser una conciencia subordinada. Simone concibe la existencia como existencia que precede a la esencia. Ella hace que el ser sea; la persona es plenamente responsable; la persona es un proyecto que vive subjetivamente, nunca está plenamente

constituida; la persona está condenada a ser libre, la persona es en tanto que es libre, no hay signos en el mundo que determinen su situación, lo que hay es realidad, hay mundo y desde él pensamos; no hay naturaleza humana, la persona es un ser en situación; el existencialismo no promueve estar en un sólo lugar, es necesario trascender a distintos lugares, por ejemplo, el plano político; el punto de partida es la subjetividad humana, es decir la existencia; la persona no se encuentra encerrada en sí misma sino siempre en un universo humano.

Simone de Beauvoir no es ajena a su historia, su presente está abierto a las concepciones del pasado y el futuro. Quiero decir, que ella vive en una tradición de pensamiento y a esta tradición acude para comprender la situación de las mujeres. Por eso entendemos que en *El segundo sexo* encontramos terminología y trabajo fenomenológico, así como también se puede percibir sus fuentes principales en el ámbito de la filosofía fenomenológica. Estas son: Jean Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Martín Heidegger y Emanuel Levinas. De estos filósofos retoma, los analiza y los discute, argumentos que la obligan a revisar nociones, radicalizar y concretar formulaciones que emplearemos para la presente investigación.

"¿Quién eres, de dónde vienes, extraña Esfinge?" Es la pregunta a la que nuestra filósofa parece aludir cuando, en el apartado II de su obra principal, afirma que sólo un punto de vista ontológico permite restituirnos a la unidad del Ser. En esta obra, Beauvoir no menciona como tal a la teoría de género, su adquisición, su formulación como constructo de la cultura, sin embargo, subyace lo que hoy conocemos como perspectiva de género. *El*

*segundo sexo* sugiere esta teoría, dice Judith Butler, pues intenta darle sentido cultural a la doctrina existencial de la elección (BUTLER, 1996: 304).

Simone explicará las características humanas consideradas como "femeninas", dirá que son adquiridas por las mujeres mediante un complejo proceso individual y social en vez de derivarse "naturalmente de su sexo" (IDEM: 305). Toda la investigación académica feminista posterior ha tomado como punto de partida este nuevo campo para la interpretación del problema de la igualdad y la equidad entre los géneros. La introducción al Tomo I de su obra principal, resulta de interés cuando visualizamos cómo va enunciando categorías fenomenológicas fundamentales. Así aparece explicitado el concepto de *situación*: "todo ser humano concreto se encuentra singularmente situado" (BEAUVOIR, 1991: 12) y en esa misma página concluye que ninguna mujer puede situarse más allá de su sexo. Es decir, la situación señala su relación con el mundo, en cuanto limita, condiciona y, al mismo tiempo funda y determina las posibilidades humanas como tales.

Entender el concepto de situación descrito por nuestra autora es entender nuestra condición de mujeres y mostrar cómo nuestra situación nos determina, "la(s) mujer(es) es(son) un ser en situación", afirma, y este argumento se refiere a que no somos libres de elegir por nosotras mismas, sino no estaríamos en la lucha por escuchar nuestra voz interior, por reivindicar nuestros derechos, ni de hablar de discriminación social, ni de la opresión a la que estamos sometidas. Sin embargo, el hecho de conocer el mundo femenino más íntimamente que los hombres -porque en él se encuentran nuestras raíces- nos ayuda a captar mucho más pronto lo que

significa para un ser humano el hecho de ser femenino y además nos preocupamos por saberlo, lo cual nos permite reconocer que "somos un existente en medio de otros existentes" (*IDEM*: 25).

En Beauvoir estamos en situación por el cuerpo, el cuerpo posee el lugar de las interpretaciones culturales, él es una realidad "material" que han localizado y definido dentro de un contexto social. El cuerpo es la situación donde se asume e interpreta el conjunto de interpretaciones recibidas (BUTLER, 1996: 312). El propio cuerpo constituye uno de los elementos esenciales de situación en el mundo, así como también es experiencia vivida.

Beauvoir desprende con la pregunta "¿qué es ser mujer?" una singular referencia al problema de la esencia en sentido fenomenológico, es decir, como algo más móvil, como acto; no como algo fijo que aprisiona los fenómenos. El hecho de retornar al fenómeno original describiéndolo a partir de sí misma nos muestra el camino que va a seguir en su obra, por eso afirma "Soy una mujer" y esta verdad constituye el fondo sobre el cual se yergue toda otra afirmación (BEAUVOIR, 1991: 13).

En Beauvoir, el planteamiento existencial que expresa la condición de las mujeres es *Mitsein*, que significa ser-con. Lo toma de Martín Heidegger, quien lo emplea para designar el concepto de ser-con-los-demás, rasgo fundamental de la existencia humana que posee un carácter social. Para esta pensadora las mujeres han quedado fuera de este *Mitsein*, éste ha sido masculino, los hombres no buscan encontrarse con otro "ser-ahí" sino con un objeto: "El privilegio económico de los hombres, su valor social, el prestigio del matrimonio y la utilidad de un apoyo masculino

comprometen a las mujeres a desear ardientemente el agradar a los hombres. En conjunto, todavía se encuentran en situación de dependencia. Se sigue de ello que la(s) mujer(es) se conoce(n) y elige(n), no tanto en cuanto ella(s) existe para ella (s), sino tal cual el(los) hombre(s) la(s) define(n)" (*IDEM*: 178).

Simone se adhiere a la tesis de Sartre (1905-1980) expuesta en *El ser y la nada* (1943). Sartre niega la intersubjetividad y una real comunión de las conciencias, rechazando así la posibilidad de ser-con-otro, posibilidad que es sustento de un mundo humano. Sartre afirma que cuando el Otro me mira, me transforma en objeto, y a su vez, cuando yo lo miro anulo su subjetividad. La base gnoseológica de la cual parte Sartre radica en la relación entre un sujeto que conoce un objeto que es conocido. Mi mirada y la del Otro se niegan mutuamente, perdiendo así la realización de la convivencia existencial y de la libertad individual.

Nuestra autora toma el concepto sartreano del Otro, y sostiene que cada quien es como lo ve el Otro. El Otro por principio es quien me mira y mi relación original con el Otro es mi posibilidad permanente de que él me mire y que yo sea como él me ve. Sartre subrayará que "mi reacción a mi propia alienación para otro se traduce por la aprehensión del prójimo como objeto" (SARTRE, 1993: 329). La categoría del Otro, tema clave del pensamiento de Simone, viene a ser explicitada en cuanto sostiene que las mujeres se determinan y se diferencian en relación a los hombres y no los hombres en relación con las mujeres. Las mujeres son lo inesencial frente a lo esencial: los hombres "el sujeto, él es el Absoluto: ella es el Otro" (*IDEM*: 14). La constitución en lo Otro se da en dos niveles: el histórico y el individual: El

primero se refiere a la pregunta sobre el momento en que las mujeres no fueron identificadas con lo Otro. El segundo tiene que ver con la vida de las mujeres y cómo ellas llegan a ser lo Otro.

Citando a Levinas, nuestra filósofa muestra el desarrollo de esta idea. Levinas, señala Simone, explica la importancia filosófica del concepto de lo Otro y con él comprendemos en qué sentido son Otro las mujeres, el Otro los hombres, cuando expresa que la alteridad se cumple en lo femenino (*IBÍDEM*) al constituirse como lo contrario.

Beauvoir afirmará que "La categoría del Otro es tan original como la conciencia misma" (*IDEM*: 15). Al plantearse la pregunta ¿qué es el Otro?, su respuesta es un retorno a una categoría fundamental del pensamiento humano. Las mujeres son el Otro, mientras los hombres son el sujeto, lo Absoluto; la alteridad está presente en todas partes, vivimos con ella, somos partícipes de sus lucha por el reconocimiento: pobres frente a ricos, negros frente a blancos, se constituyen siempre como oposición pretendiendo afirmarse como lo esencial y constituir al Otro en inessential, en objeto (*IBÍDEM*).

Lo Otro ya no será más absoluto al descubrirse en su relatividad, al reconocer lo recíproco de sus relaciones. Por eso dice Simone que "lo Otro al definirse como Otro, no define lo Uno, sino que es planteado como Otro por lo Uno cuando se plantea como Uno" (*IDEM*: 16).

Para Beauvoir la(s) mujer(es) es(son) un ser-para-sí, una conciencia que existe en reciprocidad del sujeto y del objeto. Ser-para-sí, porque en la dialéctica existencial significa que la conciencia mantiene por sí misma su

ser-consciente y no puede remitir sino a sí misma, constituyéndose en el origen de todo fundamento. Sin embargo, dice nuestra autora, "las mujeres se descubren como lo esencial que nunca vuelve a lo esencial porque ellas mismas no operan la vuelta, al no reconocerse como sujeto y al ser sus acciones meras 'agitaciones simbólicas'" (*IDEM*: 17).

El concepto de proyecto es para Beauvoir el que "cada sujeto se plantea concretamente a través de los proyectos como trascendencia" (*IDEM*: 26). Aquí nuestra autora alude a dos aspectos particularmente importantes en la tradición fenomenológica: el para-sí y el en-sí. El para-sí lo hemos explicado ya como el sujeto determinado en su ser y no por otra cosa, es decir, no me determino por un ser que no soy yo, pues caería en la "plenitud absoluta del en-sí". Es lo que llama Beauvoir "la caída de la trascendencia en la inmanencia", en donde tiene su origen una degradación de la existencia en "un en sí de la libertad en artificiosidad; esa caída es una falta de moral si es consentida por el sujeto; si le es inflingida, toma la figura de una frustración y de una opresión" (*IBÍDEM*).

La libertad autónoma de las mujeres va a descubrirse y a elegirse en el mundo, mundo donde la mirada del Otro, la de los hombres, la conforman y la fijan no como Otro, sino como objeto, consagrándola a la inmanencia. Es lo que llama Beauvoir "el drama de las mujeres es ese conflicto entre la reivindicación fundamental de todo sujeto, que se plantea siempre como esencial y las exigencias de una situación que la constituye como inesencial" (*IBÍDEM*).

Esta pensadora aclara cada una de estas cuestiones en los dos tomos de su obra, describiendo la realidad vivida por las mujeres. Abarca

diferentes ámbitos del conocimiento que estudian al ente humano. Hemos señalado que, en la introducción y en el segundo apartado de su obra, advierte la originalidad del ser humano al tomar en cuenta elementos existenciales como las condiciones de la existencia humana. Ello abre camino a la interrogante ¿qué es ser mujer?. El saber que no sabe pero que tiene apetito de saber es un hilo conductor para la búsqueda de respuestas en medio de la multitud de ciencias cada vez más especializadas que, en lugar de iluminar el camino para encontrar la respuesta a esta pregunta, más bien la ocultan. Simone de Beauvoir observa que la única manera de estudiar la condición de las mujeres es a partir de ellas mismas, fundamentando la importancia de la mirada y la percepción que tenemos las mujeres del mundo. Nuestra filósofa establece las condiciones de posibilidad del conocimiento de lo que es ser mujer; busca establecer, con su afirmación *"No se nace mujer, se llega a serlo"*, la idea de que somos un conjunto de actos intencionales y apropiativos. En términos sartreanos, somos un "proyecto" que no sólo se relaciona con lo que hace la cultura con nosotras sino que, en cierto sentido, nos construimos a nosotras mismas.

Por lo pronto nos hemos podido dar cuenta cómo la descripción fenomenológica nos remite a "las cosas mismas", no "avanza" a ciegas, se pregunta y busca el nivel fundamental del fenómeno. El hecho de volver la mirada hacia nosotras mismas, a nuestra existencia, nos pone en el camino de recuperarnos, de alejarnos del desamparo en el cual hemos estado y nos permite tomar el sendero de la autorealización existencial.

Hemos llegado al final del presente capítulo, quiero señalar que la reflexión sobre el feminismo y su sentido nos permiten pensar en nuestra propia historia y la manera en que los cambios atravesaron nuestra

subjetividad y redefinieron nuestro quehacer político. Como movimiento político, el feminismo nació en el fragor de la lucha y ha ido construyendo su pensamiento desde la práctica. No es un movimiento estático, sino que ha ido redefiniendo y adaptando sus formas de acción a la realidad social y política en la que actúa.

Estudiar la obra de Simone de Beauvoir es comprender el espíritu de su pensamiento que nos llama a reivindicar la vida y nuestra dignidad de personas libres al conocer la genealogía de nuestra situación. La reflexión radical de Beauvoir ha fecundado los debates del feminismo contemporáneo sobre la situación de las mujeres, proponiendo la transformación de la sociedad. De igual manera, señalar el trasfondo fenomenológico de su obra, para nosotras estudiosas de la situación femenina, representa una aportación de gran relevancia porque abarca el fenómeno de la situación de las mujeres en su totalidad. Ahora, es momento de particularizar sobre la forma en que abordan otras disciplinas el fenómeno humano y la diferencia de éstas con la fenomenología.

## **1.2 Ciencias humanas y fenomenología**

En el curso de esta exposición hemos visto cómo las ciencias humanas han expresado la visión del mundo vivido por las mujeres en la cultura patriarcal. Percibimos el interés de la antropología feminista por saber cómo la cultura expresa las diferencias entre mujeres y hombres. Llama nuestra atención los debates que existen entre naturaleza y cultura. También que en otras culturas y sociedades las mujeres ocupan posiciones de subordinación, se preguntan cómo y en qué circunstancias éstas ocupan posiciones de poder y cómo lo ejercen. Ha quedado claro el lugar que ocupan las mujeres en los procesos sociales, la importancia que ellas tienen, más allá de lo reconocido ideológicamente. Detectamos estructuras sociales que facilitan o frenan a las mujeres que quieren modificar su lugar en la sociedad. Este lugar ocupado por las mujeres es variable de una cultura a otra pero su constante es la subordinación política de éstas como grupo, es decir, como género, al poder masculino.

La socióloga Evelyne Sullerot propuso estudiar "el hecho femenino", (*El hecho femenino: ¿qué es ser mujer?*, 1978) a partir de un análisis que incluyera lo biológico, lo psicológico y lo social. Esta socióloga afirmó que se debe aceptar el origen biológico de algunas diferencias entre mujeres y hombres sin perder de vista que la predisposición biológica no es suficiente por sí misma para provocar un comportamiento. De igual modo, hay comportamientos o características de personalidad exclusivas de un sexo, pues ambos comparten rasgos y conductas humanas (LAMAS, 1996b: 107). Se ha subrayado desde esta misma perspectiva que la categoría de género

saca del terreno biológico lo que determina la diferencia de los sexos y lo coloca en el terreno simbólico.

Los trabajos de Sherry B. Ortner (sociología) y Harriet Whitehead (culturalista) (1981) se ocupan de la organización cultural del género y los contextos políticos de este. La pregunta inicial de tales disciplinas pueden formularse así: ¿qué es lo que significan el género y la sexualidad en una cultura dada?. Símbolos, productos o construcciones culturales. El género y la sexualidad son interpretados y analizados simbólicamente, y se relacionan con otros símbolos y con las formas concretas de la vida social, económica y política (*IDEM*: 119).

Para el psicoanálisis feminista existe toda una complejidad de interpretaciones sobre la feminidad. De carácter contestatario y reivindicador, el psicoanálisis feminista ha estado ligado a la influencia de las teóricas feministas marxistas, existencialistas y posmodernas, aunado a un desarrollo propio del pensamiento psicoanalista del feminismo, el cual toma tres vertientes a saber: "un pensamiento psicoanalítico feminista conciliador, recupera los principios de la tradición psicoanalítica freudiana y los extrapola para explicar la feminidad ...una propuesta radical que intenta romper con toda la tradición que representan los planteamientos freudianos... y por último se refiere a la presencia que la propuesta psicoanalista feminista tiene en el nuevo concurso de las ciencias humanas" (*DORANTES*, 1993: 110-111).

Si bien no se trata de revisar las distintas disciplinas que han tomado de estudio a las mujeres, sí debemos resaltar su inercia repetidora en las representaciones de las mujeres frente a la dinámica innovadora en los

espacios en donde se ha reconocido a los hombres. Las mujeres sólo han sido identificadas por su sexo, mientras los hombres han tenido identidad en sus espacios de actividad. Esta descompensación debe ser el punto de partida de un nuevo juego de posibles.

En esta coyuntura de incertidumbres, las mujeres tienen una memoria corporal, una disposición psicológica y una posición epistemológica, depositadas en su experiencia existencial del margen y de la alteridad que les permiten trabajar con peculiar libertad y urgencia creativa .

Ahora bien, preguntemos, si los estudios de las ciencias humanas ya citadas nos proporcionan una visión totalizadora del ente humano o si únicamente nos hablan de una acción combinada de condiciones psicológicas, sociales e históricas exteriores. Asimismo interroguemos si es posible introducir una perspectiva fenomenológica en los estudios de género que -como vislumbró Simone de Beauvoir- nos proporciona la investigación del ser humano en una perspectiva existencial a través de su situación total (BEAUVOIR, 1991a: 26).

La importancia de la investigación fenomenológica nace en nosotros/as mismos/as. El deseo de la fenomenología es descender, tomando un juicio verdadero, a lo efectivamente vivido por la/el que juzga. Esto nos hace pensar en lo indispensable de la reflexión sobre el sentido y significado que tiene la fenomenología en los estudios de género. Pienso que se justifica una mirada fenomenológica en estos estudios pues el camino filosófico de la fenomenología no responde a aspectos exteriores, como lo hacen la mayoría de los tratados de género, que pueden ocasionar dudas de sus verdaderas razones, es decir, tratan de una historia a partir de

los hechos, de textos que han servido para hilvanarlos sin poseer un sentido total, como "historia intencional que habiéndose dado un conjunto de textos y trabajos trata de discernir el sentido legítimo de esos trabajos" (MERLEAU-PONTY, 1977: 17). La fenomenología no queda en lugar de las ciencias que estudian al ser humano, su deseo es dejar bien sentada su problemática, seleccionar cuidadosamente sus resultados y trata de reorientar su investigación.

La filosofía fenomenológica, al estudiar la teoría de género, la estudia no como un hecho externo -a la manera de las ciencias experimentales o las ciencias humanas, como la psicología, sociología, antropología e historia, que responden al cómo, es decir, inducen e infieren- sino lanza la cuestión más profundamente con el único fin de descubrir su sentido y develar el por qué de su importancia.

Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* ha subrayado que, para descubrir a las mujeres no debemos rechazar ciertas contribuciones realizadas por la biología, el psicoanálisis o el materialismo histórico; afirma que debemos considerar el cuerpo, la vida sexual y las técnicas, no dentro de una existencia concreta para el ser humano, sino en cuanto éste los capta en la perspectiva global de su existencia (Beauvoir, 1991a: 84). Esta aseveración nos acerca a la crítica que se ha realizado a las ciencias humanas que han tratado a los hechos sociales como si fueran cosas.

La fenomenología, al instalarse en el centro de las ciencias, se puede decir "en el corazón del hecho", realiza, de esta manera, a la filosofía que consiste en "desprender la esencia (aquello en que se me revela la "cosa

misma" en una donación originaria) en el seno de lo concreto mismo: es, entonces, el "revelador" de las ciencias humanas" (LYOTARD, 1989: 21-66). El estudio de los fenómenos humanos realizado por la fenomenología es el esfuerzo por volver a aprehender al ser humano mismo por debajo de los esquemas objetivistas.

Veamos a continuación algunos principios fenomenológicos de interés para todas(os) nosotras(os), independientemente de las posiciones filosóficas con las cuales simpatizamos, en la medida en que "queramos pensar en la realidad", para ir avanzando en la comprensión de lo que es el trabajo de la fenomenología. Partamos de aclarar qué entendemos por filosofía a partir de una concepción fenomenológica para después abordar los principios fenomenológicos.

*La filosofía fenomenológica y sus principios.* Para el creador de la fenomenología, Edmund Husserl (1859-1938), la filosofía es una idea, una actitud y una tarea. Como *idea* la filosofía representa la intención de demostrar y realizar la finalidad de la existencia humana. El ser humano se proyecta hacia el horizonte de sus posibilidades convirtiendo el "yo puedo", en un "yo quiero" y un "yo debo", siempre dentro de una estructura temporal.

Como *actitud*, la filosofía para la/el fenomenólogo/a, trata de la negación de la "actitud ingenua natural y objetivista" en la cual el mundo es observado como "mundo de cosas" y la historia como "una historia de hechos que se dan autónomamente". También tienen como finalidad el pasar a una actitud de reflexión y crítica, que permita fundamentar responsablemente cómo el ser del ser humano es el "sujeto del mundo" y

cómo ese mundo no es dado al sujeto y al conjunto de sujetos como un mundo que presenta para ellos validez relativa subjetiva.

Como *tarea*, la filosofía se ve llamada a ser la disciplina que recupera las diversas estructuras fundamentales y operantes de la existencia humana en su vida cotidiana, gracias a las cuales ha creado la ciencia, la técnica, la política, las relaciones sociales, las instituciones, la historia; en una palabra, la cultura. Husserl describe en su obra estructuras tales -por mencionar algunas- como: intencionalidad, temporalidad, intersubjetividad, corporeidad y cotidianidad. La filosofía también tiene como tarea explicitar como finalidad de su condición misma el *telos* -del ser humano- el sentido de mundo de la vida, el mundo como horizonte de posibilidades. Su última tarea, digámoslo así, es hacer explícita la racionalidad que se encuentra en la experiencia concreta, en la cual "el yo encarnado" está presente como subjetividad anónima, pero en constante actividad. Como diría M.-P., la tarea de la filosofía será explicar con una lucidez completa cómo son posibles, a la vez, las manifestaciones del mundo exterior y las realizaciones del yo encarnado (MERLEAU-PONTY, 1977: 37).

Husserl va a explicar que la función de la filosofía, es decir, su "para qué" es: "permitir a la humanidad desarrollarse hasta el plano de la autonomía personal, de la autonomía humana, de irradiación universal" (HUSSERL, 1962: 23-131).

Es al comienzo de este siglo que Husserl crea la fenomenología, corriente filosófica que hasta hoy se cultiva en todo el mundo. Seguidores de Husserl son Martin Heidegger, Edith Stein, Eugen Fink, Jean Paul Sartre, Merleau-Ponty y Paul Ricoeur. El sentido de su proyecto filosófico queda

expresado bajo el lema de "ir a las cosas mismas". Exponer e interpretar a Husserl no es una labor fácil, sin embargo, una lectura atenta de sus textos nos permite entender sus presupuestos y el cuestionamiento que él mismo hizo de ellos.

Al estudiar la fenomenología encontramos principios que nos permiten comprender los fenómenos; veamos a qué se refieren ellos. Por fenómeno se entiende a todo aquello que aparece, tal como una cosa aparece, a nuestra conciencia, de ahí que nos sea posible hablar del fenómeno y de su situación. La estructura de la experiencia queda definida como un conjunto de experiencias en las cuales se establecen las relaciones con la realidad. Unida a la experiencia humana se encuentra la conciencia, cuyo carácter esencial es su intencionalidad. Cabe señalar que toda vivencia es vivencia de algo, es algo en cuanto es para una conciencia, y la conciencia es siempre conciencia de algo; la conciencia nos hace pensar en el sujeto y en su situación en los procesos de conciencia y en sus vivencias.

El saber eidético remite a la esencia de la conciencia del ser humano, al situarlo no en el hacer de la historia sino en la precisión de estudiar qué es, por ejemplo, un hecho histórico. El análisis eidético siempre está en concordancia con la intencionalidad (cada acto de conciencia tiene un objeto, cada acto intencional es constitutivo del objeto) al ser la conciencia quien orienta los objetos, sin embargo, la singularidad de la conciencia (mí) puede superarse debido a que no todo es sucesión de hechos y procesos, puesto que todos ellos tienen un sentido. La reducción eidética pone al descubierto la estructura atípica de la realidad, explicita nuestros modos de presencia en el mundo y viceversa.

La reducción fenomenológica o *epoché* consiste en no tomar posición con respecto al mundo existente, es decir, dejar suspendido el juicio, poniendo "entre paréntesis", y por ésta "reducción" (*epoché*) el mundo que nos rodea ya no es simplemente "existente" sino "fenómeno de existencia" (*IDEM*: 30). La finalidad de la "reducción" es mostrar, captar la "esencia de la cosa" para cuestionar el conocimiento mismo, no para hacer una "teoría" sino para fundamentar el saber eidético (idea) radical.

Husserl propondrá tres caminos de acceso a la subjetividad para evitar la entrada a un yo vacío, caminos que son distintos del trazado por el cartesianismo, estos son: el histórico, el cual se aleja de la actitud natural que mantiene una tesis general del mundo. Husserl hablará del análisis de la historia, poniendo de manifiesto la teleología que ésta encierra, la intencionalidad, y el impulso trascendental. Asimismo propone que para superar el objetivismo debemos volver a la subjetividad; el camino psicológico, en él Husserl criticará al psicologismo por identificar al sujeto del conocimiento con el sujeto psicológico y por fundarse en el empirismo, por ser un reduccionismo. Propondrá también: a) la teoría de la visión de las ideas (*Wesensschau*) que tiene un carácter categorial y una visión de la estructura de la cosa, b) el método de variación imaginativa, c) la determinación categorial de su esencia. Todas ellas apuntan a ver al mundo como horizonte de todos los horizontes, pues es del mundo que depende, en última instancia, el sentido de todo ser. Finalmente, d) el camino que nos lleva al mundo de la cotidianidad, es el que se refiere al mundo como horizonte, esto es el mundo de la vida, este mundo es el correlato de la praxis humana, en él el ser humano se fija fines y metas.

En su texto *Krisis* (1936), Husserl habla de ésta estructura esencial, dirá que es como la explicitación profunda de la experiencia humana, entendida como la correlación existente entre el ser humano, las realidades y el mundo en cuyo horizonte éstas aparecen. Lyotard en su obra *La Fenomenología* (1989) ha escrito que la fenomenología es una meditación sobre el conocimiento que pone entre paréntesis lo dicho por diferentes disciplinas científicas para saber en qué se apoyan estos conocimientos. La fenomenología va a tener como tarea describir, analizar, explorar, evitando forjar hipótesis y sirviendo de fundamento y soporte a investigaciones de la conducta humana, situándose en la "cosa misma" sin presuposiciones y únicamente limitándose a describir tal como se da. Volver a los fenómenos significa "*ir a las cosas mismas*", describirlos exclusivamente tal como se manifiestan y en la medida en que se manifiestan. Con esto Husserl hacía frente al rasgo constructivista y explicativo de la ciencias al proponer el volver al acto en que el fenómeno se da originariamente. Esta es precisamente la fuerza crítica de la fenomenología frente a la ciencia.

Si las ciencias humanas se han limitado a reunir hechos y textos en la fenomenología se trata de encontrar el sentido de esos trabajos, y para ello es indispensable suspender el conjunto de las afirmaciones dadas por las ciencias humanas, lo cual no significa negarlas y mucho menos negar aquello que nos une al mundo físico, cultural y social; por el contrario es "tomar conciencia de él" dejando bien sentada su problemática, seleccionando así sus resultados y reorientando su investigación (LYOTARD, 1990: 13).

Iniciamos nuestra exposición del pensamiento de Husserl definiendo la fenomenología en su desarrollo como la explicación de la experiencia humana entendida ésta como la correlación existente entre los seres humanos, las realidades concretas y el mundo en cuyo horizonte aparecen estas cosas. La estructura de esta experiencia humana, como ya hemos señalado, parte de la conciencia intencional, ella nos permite ver que la experiencia constituye un sistema organizado de vivencias mediante las cuales los seres humanos establece sus relaciones con la realidad. Es así como por la conciencia intencional nos abrimos al mundo, a sus realidades, es a través de las vivencias que nos relacionamos con el mundo. El ser humano se relaciona con el mundo en un *horizonte temporal*, le otorga un sentido de unidad y de totalidad a su existencia, diferenciándose, así, del animal. Aquí el yo juega un papel importante, pues el yo en su *subjetividad* es unidad que va formando las vivencias en su fluir, de ahí que Husserl afirme: "No existe un realismo más radical que el nuestro; con tal que esta palabra signifique lo siguiente: estoy seguro que soy hombre (mujer) que vive en este mundo y de esto no tengo la menor duda. Pero el gran problema es precisamente comprender esta subjetividad" (HUSSERL, 1984: 72). La *corporeidad*, como órgano de la percepción, el cuerpo no es una cosa, sino el acceso a las cosas, condición de *sociabilidad*, con él captamos a la presencia de otros seres humanos que coexisten consigo en un mundo que les es común. La *cotidianidad*, mundo de la vida, es el suelo donde los intereses, proyectos, deseos, motivaciones de la actividad de la conciencia, constituye el horizonte en el que las posibilidades de la experiencia se realizan. Por último, vemos que en la actitud natural le damos a las cosas un valor que no tienen, y al hacerlo el ser humano se pierde en ellas. Husserl señalará la importancia de la *reflexión* para no caer frente a las cosas, la reflexión ayuda a tomar distancia de las cosas y descubrir su sentido.

Es en la percepción cuando las cosas se nos revelan en diferentes aspectos, es decir, las cosas se revelan ante nuestros ojos parcialmente y nunca de manera completa. Así, una cosa posee un aspecto objetivo (modo de ser del fenómeno) y un aspecto subjetivo (la percepción, va ser ella quien sintetice todos los aspectos). Estos aspectos se comprenderán a partir de la noción de horizonte.

En la fenomenología, esencialmente la de M.-P., se ha señalado al cuerpo como punto esencial para dar comienzo al análisis fenomenológico de la existencia. El tema de la corporeidad nos remite a la percepción no como una cosa externa sino como nuestro acceso a las cosas; "así el cuerpo no es solamente un objeto al que mi conciencia se halla ligada exteriormente sino que es, para mí, el medio de que hay otros cuerpos animados, lo que quiere decir que su propio lazo con mi conciencia es más esencial, es 'lazo interior'" (MERLEAU-PONTY, 1977: 86).

El cuerpo se observa de esta manera como condición de sociabilidad. El cuerpo experimentado siempre en forma directa como cuerpo propio es, ante todo, el órgano de la percepción, el órgano mediante el cual inicia mi experiencia humana. En el cuerpo está articulado el mundo como horizonte que posibilita el que las cosas concretas se me hagan presentes, es nuestro primer punto de orientación y sobre el cual el espacio vivido se organiza: "Ser cuerpo es estar anudado a un cierto mundo, vivimos nosotros/as, y nuestro cuerpo, no está ante todo, en el espacio: es el espacio" (MERLEAU-PONTY, 1985: 165).

De mi cuerpo surge el "aquí" y el "allí", esto es el llamado "horizonte sinestésico de mi cuerpo" descrito por Husserl, pero el cuerpo también es

órgano de socialización. El cuerpo del otro(a) con sus gestos, sus movimientos, su fisonomía, su lenguaje, es la encarnación de un otro yo, lo que revela un 'sistema expresivo' de intencionalidades, de proyectos, de pensamientos, de deseos. La experiencia de mi cuerpo hace que distinga entre mi experiencia del mundo y el experimentar el mundo frente a otros.

Por eso M.-P. afirmará que la reflexión no es de ninguna manera la anotación de un hecho, más bien es un esfuerzo por comprender; no es de ninguna manera la pasividad de un sujeto que se mira vivir, es el esfuerzo de un sujeto que deduce la significación de su experiencia (MERLEAU-PONTY, 1977: 52).

Descubrir la "génesis del sentido" es lo que debe importar para encontrar no verdades eternas pero sí el pensamiento más original que esté en contacto con hechos y encuentre el principio que los ordene y que los devuelva tal como son vividos. Sin lugar a dudas, dilucidar el sentido, reconstruir y restituir el mundo cultural a través de la reflexión fenomenológica es la tarea de la fenomenología.

## CAPÍTULO II. FENOMENOLOGÍA Y GÉNERO

*Yo no soy el resultado o el entrecruzamiento de múltiples causalidades que determinan mi cuerpo o mi psiquismo, no puedo pensarme como una parte del mundo, como simple objeto de la biología, de la psicología y la sociología, ni encerrarme en el universo de la ciencia. Todo lo que sé del mundo, incluso por la ciencia, lo sé a partir de una visión o de una experiencia del mundo sin la cual los símbolos de la ciencia no querrían decir nada.*

*Maurice Merleau-Ponty*

En este capítulo presento una breve historia del concepto de *cuerpo* con el fin de ubicar el punto en que M.-P.\* da inicio a su exégesis. Me ocupo luego de introducir la problemática del filósofo francés, refiriéndome a temas como: la sensación, la asociación, la percepción, la fenomenología del cuerpo. Brevemente hablo de los aportes de Gabriel Marcel y Jean Paul Sartre que tuvieron fundamental importancia para la interpretación del tema del cuerpo. Teniendo como base lo anterior señalo todo aquello que M.-P. va haciendo para la descripción del análisis del cuerpo. Por último realizo un análisis fenomenológico de la categoría de género, el cual, como ya hemos señalado, nos aparta de disciplinas que reúnen hechos, explicaciones, y observan únicamente aspectos externos.

*Historia del concepto de cuerpo.* Las relaciones entre cuerpo y alma se vuelven particularmente problemáticas en los tiempos modernos a partir de Descartes y los que le sucedieron, como es el caso de Malebranche,

---

\* La interpretación que realizo de M.-P. es a partir de mi situación femenina, que no es lo mismo que feminizarlo.

Spinoza, Leibniz. Descartes, al omitir en su definición del ser humano al cuerpo, traerá consigo el problema del dualismo. Descartes, en la obra *Las pasiones del alma* (1664), explicará que el cuerpo es una cosa (*res*) que pertenece al mundo de la *res extensa*, mundo exterior a la conciencia, que es *res cogitans* e inextensa. Estas dos sustancias tienen la dificultad de que una es extensa mientras la otra inextensa y se puedan tocar en un mismo punto. La solución que dará Descartes a esta dificultad será a partir de su análisis de la glándula pineal, en ellos mostrará que: "Hay en el cerebro una pequeña glándula en la que el alma ejerce sus funciones más particularmente que en las demás partes... se puede concebir fácilmente que estas imágenes (funciones dobles dos ojos, dos manos, dos oídos) u otras impresiones se juntan en la glándula por medio de los espíritus que llenan las cavidades del cerebro, pero no hay en el cuerpo ningún otro lugar donde puedan unirse así, sino después de haberse unido en esta glándula" (DESCARTES, 1963: 65-66).

Esta explicación no convenció a nadie y sus continuadores buscarán soluciones que tratarán de justificar de diversas formas: sea por intervención de Dios (el ocasionalismo de Malebranche, 1638-1715); sea concibiendo a la *res extensa* y a la *res cogitans* como atributos de la sustancia infinita que es Dios (Spinoza, 1632-1677); sea porque Dios asegura, coordinando la comunicación entre las cosas *ab origine*, las mónadas (simples e inespaciales) y los cuerpos (compuestos y espaciales) armonizando las representaciones de las mónadas con la modificación de los órganos de los sentidos desde el comienzo y sin intervenir después (Leibniz, 1646-1716). Si cada una de estas soluciones da respuesta de alguna manera al dualismo planteado por Descartes, serán menos las soluciones dadas que la

problemática planteada por aquél, el tema con el que debatiré, sin encontrar una genuina solución, el pensamiento filosófico posterior hasta Husserl.

No sólo en el racionalismo continental, sino también en el materialismo y en el empirismo inglés, en Kant (1724-1804) y sus descendientes neokantianos, en el idealismo alemán, incluso en Husserl, no se superan los presupuestos que conducen a una solución dualista. Así, por ejemplo, Kant no supera el dualismo al pensar que el ser humano es un ser de dos reinos. Por un lado, para él está el alma libre, no determinada; en el otro está el cuerpo como parte del mundo de los fenómenos físicos determinado por la causalidad universal. El dualismo está presente también en la teoría del conocimiento de Kant en la *Critica de la razón pura* (1781), por ejemplo en la constitución de los fenómenos; un fenómeno es, en efecto, resultado de una materia empírica y de una forma trascendental.

Husserl, si consideramos sus *Meditaciones cartesianas* (1931), y la escuela fenomenológica que este filósofo funda, revisará el problema. Parte del *cogito* cartesiano y no supera, al menos en esa obra, el dualismo y nos plantea el interrogante de si aporta un concepto de cuerpo que comprenda de una manera nueva la mediación que el cuerpo ejerce entre interioridad y exterioridad, entre sujeto y objeto. Pero lo cierto es que Husserl con su método descriptivo (fenomenológico) va a ser punto nodal para abrir un nuevo sendero en la comprensión del fenómeno corporal.

Si el punto de partida de Husserl es la conciencia cartesiana, es decir, el *cogito* y sus *cogitata*, en cambio le reprocha a Descartes, que había dicho: "yo soy una cosa que piensa", el no haber percibido que la conciencia no es una cosa. Husserl señalará que la conciencia no es un "pequeño cuarto",

una "cajita" donde almacenamos representaciones de las cosas. La conciencia tiene un carácter esencial: es intencional; pero la intencionalidad no tiene sólo un carácter psicológico, también es algo que afecta a los objetos. Por eso dice que "no hay objetos más que para la conciencia".

El cuerpo será un tema tratado por Husserl en su obra *Ideas II* (1952). Husserl distinguirá entre el cuerpo (*Korper*) como, por ejemplo, una silla, un árbol, un animal y mi cuerpo (*Leib*: la *chaire*), al que él se refiere en el contexto de sus análisis de los sentidos. Si el órgano objetivo del cuerpo es la vista, su análisis del tacto revela una sensación de sí, una sensación reflexiva que termina por mostrar al cuerpo como "co-presente en la sensación de una objetividad". La co-presencia del cuerpo propio, junto a la objetividad, señala ya el camino que la investigación de M.-P. va a realizar sobre el ser humano. Vamos a referirnos a ese camino.

ESTA TESIS NO SALE  
DE LA BIBLIOTECA

## **II. 1 Maurice Merleau-Ponty (1908-1961)**

Ante todo considero útil situar a nuestro pensador en su época. Voy entonces a empezar refiriéndome a su biografía antes de entrar en los aspectos filosóficos de su reflexión.

Aunque fue un filósofo comprometido con su tiempo, que no esquivó los temas sociales y políticos, M.-P. debatió también sobre cuestiones filosóficas y científicas tomando posición frente al psicologismo, el psicoanálisis, el estructuralismo, el existencialismo y otras corrientes que dominaban el escenario filosófico del momento. *Les Temps Modernes* (1945), revista que él funda con Simone de Beauvoir y Jean Paul Sartre, refleja ese debate de ideas. M.-P. es ante todo un filósofo universitario que, enemigo de las modas, afirma su independencia y apuesta por la libertad de pensamiento. Este mismo espíritu de independencia lo lleva a criticar tanto a la derecha gaullista como la praxis comunista, lo que hace abiertamente y le gana la enemistad de Sartre, quien en ese momento se había acercado al partido comunista.

Para M.-P. la filosofía es una manera de ver, es asomarse a la hendidura por donde se filtra nuestra relación con las cosas. Con la filosofía nos hacemos más humanos porque ella nos retrotrae a la experiencia original, en virtud de la cual tomamos por primera vez conciencia del mundo con mirada humana. "La filosofía es, en efecto, y siempre, ruptura con el objetivismo, retorno de los *constructa* a lo vivido, del mundo a nosotros mismos" (MERLEAU-PONTY, 1964: 135). Pero la filosofía sólo puede efectuar ese retorno si es fenomenología, pues la fenomenología describe directamente la vida cotidiana sacándola de la irreflexión y del contacto

ingenuo que tenemos del mundo. No confía en las explicaciones que ha dado la ciencia, huye de la construcción de los fenómenos en su natural manifestación, proponiéndose fusionar el objetivismo y el subjetivismo incluyendo al sujeto y su mundo dentro de una misma trama. Así, M.-P. denuncia viejos hábitos de pensar las ideas preconcebidas, busca una forma distinta de acceso a los modos de manifestarse de la existencia cotidiana. El que haya acatado la propuesta de Husserl de "ir a las cosas mismas", partiendo de los fenómenos en su realidad concreta, ha hecho que su filosofía haya sido considerada una filosofía del significado, en el sentido de que el significado tiene siempre referencia a un sujeto, lo que quiere decir que su filosofía posee un significado humano que no excluye al mundo en el cual el sujeto se encuentra abierto a él.

En su obra *La Estructura del comportamiento* (1945), somete a un riguroso análisis al behaviorismo, al conductismo, a la reflexología, a la *gestalttheorie*; el filósofo francés encara una crítica radical del objetivismo de las ciencias experimentales. En esta obra revisará la noción de Husserl sobre el cuerpo propio (*Leib*) y su manera de concebirlo: "la fundamentación del todo por las partes"; esta noción le permite encontrar el camino para restablecer la unidad del ser humano perdida en la filosofía moderna y en las ciencias experimentales. Busca también, en Husserl, en el último, una "descripción fenomenológica de la percepción que no reduzca lo ingenuamente vivido en la experiencia natural a la experiencia científica dominada por el objetivismo, el empirismo y el atomismo" (SANTANDER, 1997: 7).

## **II. 1. 1 Sensación asociación y percepción**

La discusión sobre la sensación y la asociación, nuestro filósofo la va a realizar con todas aquellas ciencias que han sostenido en sus investigaciones objetivistas sobre el ser humano que la conciencia no podía entrar en su campo de estudio por estar tefida de subjetividad. Ahora bien, para aclarar lo anterior, partamos de preguntarnos, ¿cuál es la preocupación que muestra M.-P. en la *Fenomenología de la percepción* (1945) y en la *Estructura del comportamiento* sus obras más importantes? ¿Qué busca?.

Por encarnar el cuerpo un significado, puede decirse que por el cuerpo existe un sentido en el mundo. M.-P. busca la unidad de lo físico, lo psíquico y lo espiritual. Al encarnar en el cuerpo una significación y con ella un sentido, se puede decir que por él existe en el mundo y permite que se manifieste un sentido en el mundo. En la medida en que existimos, expresamos para los demás un sentido. Únicamente la conciencia -no normal- está en relación con procesos fisiológicos, con procesos parciales del organismo. Por el contrario para lo normal se verifica una armonía perfecta, por ejemplo, del sentido de las palabras con los gestos.

Al afirmar que todo el comportamiento humano es dominado por un sentido, contradecía la concepción racionalista, que reduce todos los comportamiento a representaciones interiores. No hay ser humano interior. También contradice al materialismo, que hace de la conciencia un epifenómeno de los procesos psíquicos fijados a un determinismo causal, pues la conciencia no puede reducirse al estrato inferior. En esta arquitectura los estratos superiores dominan a los estratos inferiores, por ejemplo, en aquellos movimientos que acompañan un discurso, los

movimientos de la danza o los del músico que interpreta un trozo de música, domina siempre un sentido (*IDEM*: 10).

M.-P. desarrolla la crítica a la noción clásica de la sensación, que él encontró en la teoría de la sensación de la psicología experimental que seguía el paradigma psicofisiológico que ha orientado la psicología desde Descartes. En su obra *Fenomenología de la percepción* mostrará cómo la falta de una cultura de la percepción induce a la caída en el reino de la sensación. Veamos cuáles son los presupuestos de la teoría de la sensación.

Husserl ya había criticado en su obra *Meditaciones cartesianas* (segunda meditación) al sensualismo de la teoría de la sensación. Esta teoría veía en la conciencia un círculo de sensaciones externas e internas. Dicha concepción es atomista porque hace de la sensación un átomo interior y recurre a la cualidad de figuración para comprender el objeto. Estas figuras que totalizan, que son todo, están en las sensaciones, que son partes. Dichas contradicciones muestran la incongruencia de la teoría psicológica la cual está determinada por prejuicios a la vez que ven una necesidad de una psicología pura (entendiendo por psicología pura una descripción fenomenológico trascendental de los actos intencionales y no de los objetos intencionales. La percepción cae dentro de este campo). La crítica del objetivismo en behavioristas y reflexólogos es porque unos y otros tienen el ideal de un conocimiento objetivo del comportamiento. Ellos consideran que, como la conciencia es subjetiva y no puede ser observada, se la suprime en el objeto de estudio, como si ella no pudiera actuar sobre nuestro comportamiento y no tuviera significación para lo psicológico. Consideran a la sensación como un acto reflejo. Los fisiólogos, por ejemplo, pasan por alto

el hecho de que ellos también usan sensaciones cuando observan el termómetro, de ahí que sea arbitrario decir que la sensación es subjetiva cuando es la del fisiólogo y objetiva cuando es observada por el propio sujeto. O todo es objetivo o nada lo es.

Es por esto que M.-P. va a hablar de percepción: "apunto a un mundo y lo percibo", y esto no es un simple estado de conciencia sino "el aparecer del fenómeno mundo sobre mí misma/o". Siguiendo la filosofía de Husserl, especialmente al segundo, M.-P. alude al conocido ejemplo del cubo, donde Husserl describe fenomenológicamente la vivencia de percepción. En la percepción el cubo va presentando sucesivamente varias caras. Esta sucesión no es una sucesión. Aunque el cubo sea una unidad objetiva, presenta variantes que no son sucesión incoherente de vivencia. Contrariamente, las variantes se encuentran en la unidad de una síntesis, por cuya virtud se presenta a la conciencia en ellas el mismo objeto, sea cerca, lejos, etc. El que varíe revela su unidad sintética dentro de una diversidad de variantes fenoménicas que corresponden a ellas.

Lo que caracteriza a la percepción es que posee una sucesión de vivencias diversas, como son el que estén lejos o cerca, aquí o allí pero no de manera caótica. En la sucesión continua se van unificando las apariciones fenoménicas en una síntesis. El allí, como variante fenoménico, se sintetiza con el momento anterior, de tal modo que no hay sensaciones simples y aisladas. La sensación es siempre sensación de algo: este azul es el azul de la cortina, este otro azul es el azul de este mar a medio día, pero no hay un azul en sí como cualidad absoluta. Por otra parte, el estar cerca o lejos guarda referencia a un cuerpo, el cual aunque pase inadvertido está "presente" (habría que decir 'co-presente').

M.-P. conoce muy bien el análisis que sobre la percepción realizó Husserl. Para el filósofo francés es necesario partir de la reflexión, a la que entiende como el acto de no repetir la vivencia primitiva sino contemplarla, exponiendo lo que se encuentra en ella en un esfuerzo por comprenderla, por deducir su significación en nuestra experiencia de sujetos concretos.

Para M.-P. la noción de sensación de la psicología clásica y de la filosofía empirista es una noción abstracta, oscura y equívoca que no respeta el fenómeno perceptivo en su originalidad y nos impide comprenderlo. Dicha noción nos induce a errores porque existe una diferencia marcada si abordamos la percepción como experiencia, esto es, como fenomenología de la percepción, o si la abordamos como un hecho físico, esto es, con una ciencia de la percepción que distingue, por un lado, el efecto físico y lo que sucede en el nivel fisiológico y, por otro lado, el estado psíquico: la sensación.

*La estructura del comportamiento* (1957) señala esta diferencia desde las primeras páginas: "Si estoy en una habitación oscura y una mancha luminosa aparece sobre la pared y se desplaza, diré que ha 'atraído' mi atención, que he vuelto los ojos 'hacia' ella, que, en todos sus movimientos 'arrastra' mi mirada. Considerado desde el interior, mi comportamiento aparece como orientado, dotado de una intención y un sentido. La ciencia parece exigir que rechacemos esos caracteres como apariencias bajo los cuales es necesario descubrir una necesidad de otro género" (MERLEAU-PONTY, 1957: 23). La ciencia tiene una visión externa de la percepción; pero una cosa es la percepción vista por fuera como percepción, por ejemplo, un hombre que mira, y otra, la percepción como experiencia: yo miro. Queremos subrayar que si hablamos de percepción

siguiendo a M.-P., no podemos renunciar a la percepción vivida por nosotros. La percepción es de cada uno.

La noción de sensación no es un dato que se encuentre dentro de la percepción, sino "un supuesto imaginado por el empirismo". La sensación no es un estado de conciencia, no hay sensación separada de la percepción. La manera en que percibimos es, como lo apuntaron los psicólogos de la *Gestalt*, siempre una figura destacándose sobre un fondo, lo que no es un rasgo contingente sino más bien un rasgo esencial de la percepción.

Otro juicio que toca a la percepción es la noción de la asociación de la psicología clásica. La asociación recurre a la experiencia que tenemos, a los hábitos y costumbres, y afirma que un estímulo desencadena distintas asociaciones, pero la asociación carece de fuerza explicativa. En la asociación hay algo de arbitrariedad. En ella una impresión puede sustituir a otra. Esto tiene que ver con las doctrinas clásicas de la sensación y la asociación, que presuponen en su base un nominalismo. El asociacionista apela al recuerdo, explica la experiencia adquirida estableciendo una asociación entre dos sensaciones: para él, la percepción es el resultado del conocimiento y no apertura y base, no fundación original del mismo.

El empirismo explica que las sensaciones no se dan en forma aislada sino que se van a ligar unas con otras por asociación, por contigüidad espacial y sucesión temporal. Esta explicación pasa por alto lo que constituye la percepción en su esencia: el sentido. Por eso el empirismo "no sólo ha tergiversado la percepción al pulverizarla en una haz de sensaciones neutras, sino que ha demolido la verdadera organización de lo sensible al despojarla de su unidad intrínseca, al arrancarle su sentido y

convertirla en un mero conjunto de impresiones mudas desprovistas de su significado" (BOBURG, 1996: 44-45). De ahí que M.-P. subraye que la única filosofía que admite la sensación es el nominalismo.

Lo que percibimos no es un conjunto de cualidades que no tienen que ver unas con otras; al contrario, todas en su conjunto poseen un sentido, por ejemplo, las estrellas en el cielo nos remiten a nuestra sensación en el mundo mostrando que lo percibido es un sentido móvil que se difunde de "la parte al todo y del todo a la parte". En este sentido lo inmanente y lo sensible son lo que la sensación y la asociación olvidan haciéndonos perder de vista la importancia de la percepción. Por eso "una vez introducida, la idea de sensación falsea todo el análisis de la percepción [...] una 'figura' sobre un 'fondo' contiene ya mucho más que las cualidades actualmente dadas" (MERLEAU-PONTY, 1985: 36).

El peligro al que se enfrenta la percepción es que la visualicemos como interpretación. Tal peligro se da por la confusión que los datos de las sensaciones nos entregan y que la mayoría de las veces no poseen un sentido y, como sabemos, para poder interpretar algo se necesita tener un sentido que dirija la interpretación. M.-P. esquematiza este peligro al referirse a los dos segmentos de la ilusión de Müller-Lyer.

La idea de sensación es pues referida en dos sentidos. Por un lado, la manera como algo me afecta y, por otro, la vivencia de este estado en mí misma/o. Modelada sobre el objeto percibido, delimitada al sentido común que determina lo sensible por las condiciones objetivas de las cuales depende, la idea de sensación, al apoyarse en la "evidencia del sentir, no se funda en un testimonio de la conciencia, sino en el prejuicio del mundo...

Estamos cogidos en el mundo y no conseguimos desligarnos del mismo para pasar a la conciencia del mundo" (*IDEM*: 27). Al tomar en cuenta esta afirmación, vemos que la cualidad no es experimentada inmediatamente y que cuando hablamos de conciencia, la conciencia siempre es conciencia de algo.

A falta de una experiencia de la sensación que demuestre cómo la conciencia se descubre inserta en una naturaleza y cómo se manifiesta tal a sí misma, se convierte en necesidad el problema de la percepción en su más profunda dimensión: la aparición de un sentido que se una a lo sensible y el surgimiento de un sentido ligado a la apariencia. Es esta significación diferente a la figura, esta transformación del fenómeno, lo que motiva el juicio falso y lo que, por así decir, está detrás de él. Es ella, al mismo tiempo, la que da un sentido a la palabra "ver", más acá del juicio, más allá de la cualidad de la impresión, y hace reaparecer el problema de la percepción (*IDEM*: 157). Esto sucede porque, al perder la sensación y el juicio su claridad aparente, nos percatamos de que su claridad requiere el prejuicio del mundo.

## II. 1. 2 La percepción

*El primer acto filosófico sería, el volver al mundo vivido más acá del mundo objetivo*

*Maurice Merleau-Ponty*

El análisis de la percepción nos permite reconocer que ésta es nuestro primer anclaje con la realidad. La percepción es el modo de ser fundamental del sujeto existente porque es el modo que éste es "confrontado con la realidad e imbricado en ella". Trataremos de hacer un examen del sentido de este enunciado.

La psicología de la forma, representada por Köhler, Koffka, Wertheimer, Gelb y Goldstein, han perjudicado nuestro acceso a la percepción misma. Para acceder a ella es necesario liberar a la percepción de su reclusión a la esfera de conocimiento, y para ello es necesario reconocer que nuestro vínculo original con el mundo no lo podemos entender como una relación epistemológica, es decir, el simple hecho de que haya -o que nos aparezcan- cosas no se fundan en que las conozcamos; el conocimiento no es el principio de nuestra relación con el mundo sino que la supone (BOBURG, 1996: 33).

M.-P. en el texto de la *Fenomenología de la percepción* regresa al fenómeno original de la percepción, en ella va a subrayar la distinción entre el sujeto y el objeto, no la mezcla que representa el pensamiento poscartesiano que supone que el mundo original es el mundo dado a través del conocimiento. La identificación de quién o qué es lo percibido, los límites entre sujeto y objeto van a ser motivo de reflexión en la teoría de M.-P.

Nuestro filósofo define la percepción como "la donación originaria del mundo como campo de conocimiento y acción, como horizonte de nuestra vida teórica y práctica, individual y comunitaria" (*IBÍDEM*). En estas líneas no debemos de pensar la percepción como un hecho en sí o hecho objetivo, sino más bien como la manera en que el mundo aparece de manera originaria y ante nuestros ojos, de ahí que M.-P. apunte que "el mundo no es lo que pienso sino lo que yo vivo; estoy abierto al mundo, comunico indudablemente con él pero no lo poseo; es inagotable. <Hay un mundo> o más bien 'hay el mundo'" (*IDEM*: 16).

En esta cita, muestra M.-P. que estamos en el mundo y estamos en tanto que percibimos, así como también el mundo percibido no es un supuesto más sino es el horizonte de sentido más allá del cual *ya no hay sentido*. Lo que *hay* es percepción, por eso debemos entender que Ésta no es una región más, sino más bien es la matriz donde se gestan nociones básicas de realidad, verdad y sentido (*IDEM*: 36).

La percepción es nuestra relación originaria con el mundo y nuestro punto de unión con la verdad, y su peculiaridad es que no se fundamenta en razones, por ello M.-P. la llamará *Fe Perceptiva*. Esta *Fe Perceptiva* se puede comprobar porque siempre está supuesta por nosotros cualquier intento para rebatirla se está basando en ella. Lo que percibo es para M.-P. el sentido originario del Ser.

La percepción no se plantea a partir de un "afuera", porque otra de sus características es que ella es el suelo que, aunque puede considerarse frágil es el supuesto en el que estamos apoyados para plantearnos cualquier cosa o hecho: "...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" (MERLEAU-PONTY, 1985: 7) a lo que añadiría "esta percepción elemental está ya cargada de un *sentido*" (IDEM: 25).

Lo que *hay* en la esfera de la percepción no parte de prejuicios, como en la sensación o en el conocimiento sensible. Los argumentos que se añaden a tales prejuicios no deben caer en el nominalismo que diga que a la percepción aún tenemos que definirla y que no hay percepción como fenómeno sino únicamente discurso. La respuesta de M.-P. a los prejuicios y argumentos será que "no estamos suponiendo una experiencia extraña o cerrada al lenguaje; sí, en cambio, estamos defendiendo su irreductibilidad a lo dicho. Mejor aún: defendemos que nuestra experiencia tiene una zona lingüística y una zona de silencio, que nuestro decir no dice todo, que siempre en nuestra experiencia hay algo más por decir y que la percepción es la cuna del sentido silencioso, inagotable e infinito" (MERLEAU-PONTY, 1964: 127).

Para no caer en el nominalismo debemos partir de la experiencia, es necesario indagar la experiencia de la sensación, del conocimiento, sensibilidad e imaginación para encontrar la salida del nominalismo. Es un hecho que hay sentido y que constatamos la confirmación de nuestras palabras por la experiencia, de esta manera nos damos cuenta que la crítica saca a la luz la percepción; haciendo la crítica a los prejuicios aparece la percepción.

La crítica a los prejuicios racionalistas o empiristas, la crítica al mecanicismo, a la reflexología, "al comportamiento como reacción", a Pavlov

y su teoría del reflejo condicionado: el reflejo no como algo innato sino adquirido (estímulo como causa y el comportamiento como efecto) y su ley de la irradiación; al conductismo que tratará de aplicar la teoría de los reflejos condicionada a la teoría del aprendizaje. El aprendizaje según el conductismo consiste en la fijación del comportamiento por ensayos con éxito. Nuestro filósofo se preguntará si en verdad esto es así y no más bien la fijación del comportamiento se origina en la repetición. La psicología que explica el comportamiento de manera no mecanicista es la *Gestalt* como totalidad que no puede resolverse en partes. Esta teoría permite a M.-P. superar la explicación mecanicista del comportamiento pero también la utiliza como principio ontológico que le permite elaborar una visión de la naturaleza en que la idea de extensión quede subordinada a la idea de estructura. Pero es necesario, diría M.-P., distinguir niveles de estructuración de los cuales pueden distinguirse tres órdenes o niveles el físico, el vital y el humano.

*El físico.* Por ejemplo la ley de la caída libre, que expresa un campo de fuerzas que sólo tiene lugar en la tierra.

*El vital.* Acontece por una actividad que trata de constituir su medio propio. En este nivel hay una acción transitiva que caracteriza al viviente, lo cual lo hace irreductible a una *Gestalt* física.

*El humano.* Este es el nivel del comportamiento propio del ser humano, y del que están excluidos los demás seres vivos y que se encarna en las estructuras biológicas.

La distinción de estos tres órdenes tiene el mérito de no establecer cortes abruptos en la naturaleza. El orden biológico y el humano se comprenden en tanto comportamiento pero poseen un sentido diferente. El ser vivo no se contrapone al ser físico, más bien su estructura es distinta. La unidad dice M.-P. viene dada por la noción de *Gestalt*, la cual no es una cosa en sí sino un ser de la percepción. La propuesta de M.-P. es hacer una teoría perceptiva de la naturaleza; esto significa que los organismos de la naturaleza son estructurales, además de suponer una conciencia perceptiva. De esta manera podemos concluir que la percepción no es una experiencia subjetiva, es un acontecimiento ontológico debido a que en ella se organizan los seres de la naturaleza.

La crítica a la *Gestalt* realizada por M.-P. consiste en señalar que, por no haber comprendido el alcance de su descubrimiento, han caído en el relativismo. Con su concepto de estructura permanecen en el en sí y lo entienden como un simple fenómeno. Los teóricos de la *Gestalt* no se percatan de la "profundidad ontológica de su descubrimiento", de que le han devuelto a la percepción su "saber primordial", permitiéndonos reconocer, gracias a sus análisis, que por la percepción nos ponemos en contacto con el mundo percibido; pero los teóricos de la *Gestalttheorie* no poseen el sentido ontológico de la percepción, porque no toman en cuenta la percepción vivida, prescindiendo de la experiencia que tenemos de ella y por la cual sabemos de ella.

El mundo percibido es el horizonte a partir del cual distinguimos objetos. Sin embargo, él mismo no es un objeto. Su característica fundamental es su intersensoriedad; esto quiere decir que las cosas que percibimos poseen cualidades que no podemos calificar de accidentes, son

figuras que se destacan sobre fondos y lo percibido es esta estructura, no sólo la figura ni sólo el fondo: ellas expresan su esencia.

Otro rasgo del mundo percibido es la orientación. Con ella podemos darnos cuenta de la subjetividad receptora. M.-P. observa que en el mundo objetivo no existe orientación (derecha, izquierda, arriba, abajo) en el mundo percibido la orientación es esencial. La orientación del mundo será la que anuncie la subjetividad receptora; la orientación no es una conciencia que deja ver un objeto de conocimiento, sino que es un ser que orienta el mundo al percibirlo. Mas el hecho de percibir está en función de un movimiento más profundo, por el cual la subjetividad se arraiga en el mundo. El mundo se orienta porque existe un sujeto que lo habita.

### II. 1. 3 Fenomenología del cuerpo

M.-P. es uno de los pocos autores que en la historia de la filosofía ha realizado un análisis pormenorizado del hecho de la corporalidad. Con perspectiva fenomenológica y asistido por la gnoseología, la psicología y la antropología; este filósofo recupera para la filosofía la noción de cuerpo, estigmatizada por la antigüedad griega y la modernidad cartesiana. El cuerpo, está enfrentado siempre con otra realidad superior, por ejemplo, el alma, el espíritu, la razón, la conciencia, la idea, que le imponen sus reglas; ahora el cuerpo se va a definir como sujeto de la percepción, el lugar donde se configura nuestro *ser-en-el-mundo*, el punto de encuentro donde la alteridad se manifiesta.

Este cuerpo no es el cuerpo objeto, el cuerpo físico (*Körper*) del que se ocupa el médico. El cuerpo que considera M.-P. es el cuerpo fenoménico (*Leib*), el vivencial, que no nos limitamos a tener, sino el que todos sentimos y somos. El que es fuente de intencionalidades con las que llena de sentido y significación el mundo, el que nos proyecta a las cosas y en el cual se esbozan los gestos de la existencia. Este cuerpo, que es mi cuerpo, no puede ser reducido a una simple apariencia física. En él hay una carga vivencial imposible de analizar con procedimientos mecánicos y objetivos.

M.-P. es el filósofo que desmonta el dualismo alma-cuerpo o mente-cuerpo que tuvo hegemonía en la tradición cultural occidental.

Su reflexión explica el por qué tenemos una presencia pre-objetiva de nuestra corporalidad en la que no sólo somos cuerpo objeto sino cuerpo sujeto.

El cuerpo, siempre ahí, testigo mudo de nuestras búsquedas, reducido a una interpretación cultural que únicamente subraya su visibilidad, es el instaurador de sentido a través de aspectos tales como sensible-visible, sensible-audible, etc. Desde este horizonte fenomenológico, M.-P. reduce al absurdo la objetivación que se ha hecho del cuerpo y muestra que la experiencia del cuerpo es el principio del mundo de los objetos. Se propone repensar los fundamentos desde los cuales las ciencias lo han estudiado, admitiendo que, aunque en crisis, estas ciencias son origen de la reflexión sobre el cuerpo y de sus relaciones y procesos de conocimiento. Siguiendo a Husserl, el filósofo francés apunta que "Es necesario mostrar que la ciencia es posible, que es posible la ciencia del hombre (y de la mujer) y que sin embargo la Filosofía es también posible" (MERLEAU-PONTY, 1977: 15).

Lo anterior está lejos de indicar todos los aspectos del rico análisis del filósofo sobre el cuerpo. En la *Fenomenología de la percepción*, en el preámbulo del capítulo "El Cuerpo", explica que nuestra percepción apunta a lo objetos y este objeto, una vez constituido, se revela como razón de todas las experiencias que tenemos de él. Para este filósofo accedemos a los objetos a partir de la *mirada*. Se pregunta cómo la visión puede realizarse desde una perspectiva y nos remite a pensar qué es mirar: "Ver es entrar en un universo de seres que se *muestran*, y no se mostrarían si no pudiesen ocultarse uno detrás de los demás o detrás de mí" (*IDEM*: 88). Mirar es la instauración de un horizonte que se caracteriza por su espacialidad y su temporalidad cuyo fondo rodea de la figura que percibimos: "Mirar a un objeto es venir a habitarlo, y desde ahí captar todas las cosas según la cara que al mismo presenten" (*IBÍDEM*).

Señala que desde este horizonte, co-presente al ahora percibido, se desprenden su pasado y su futuro, su espacialidad y complejidad gestáltica "...gracias al doble horizonte de retención y protensión, mi presente puede dejar de ser un presente de hecho, pronto arrastrado y destruido por el transcurrir de la duración, y devenir un punto fijo e identificable en un tiempo objetivo" (*IBÍDEM*).

Quien viene a sintetizar todas las perspectivas que tenemos de la percepción es la *idea*: "despego de mi experiencia y paso a la idea". Si tomamos la idea como el punto de partida, ya no hablamos ni de tiempo del mundo, ni del cuerpo tal como los vivimos en la comunicación que con él tenemos en el "saber antipredicativo". Esto nos hace que perdamos contacto con "la experiencia perceptiva". La consecuencia de esto es que ya no comprendemos ni al sujeto ni al objeto. De ahí que sea indispensable que encontremos el origen del objeto desde nuestra misma experiencia y podamos describir la manifestación del ser, comprendiendo de esta manera, y paradójicamente, que hay "para nosotros un en sí".

El análisis de M.-P. viene a mostrar que detrás del pensamiento objetivo está la experiencia. Lo vemos cuando tratamos al propio cuerpo, este rehuye a ser tratado por la ciencia como objeto. El origen del cuerpo objetivado por la ciencia es sólo un momento de la constitución del objeto; el cuerpo, al retirarse del mundo objetivo nos revela al sujeto preceptor y al mundo percibido.

#### II. 1. 4 El cuerpo como objeto

Característica principal de la fisiología mecanicista y de la psicología experimental es que el cuerpo es un objeto; muestra de ello son los análisis esbozados en estas teorías sobre "hechos fisiológicos" y los "hechos psíquicos". Pero el "objeto" de la fisiología, según M.-P. es que existen "*partes extra partes*", lo que trae como consecuencia que no admita entre el cuerpo y los demás objetos más que relaciones exteriores y mecánicas. Esta teoría toma de manera aislada ciertos fenómenos y no en su sentido total. Pero tales fenómenos ofrecen en sí mismos una significación práctica que el sujeto vive como una situación abierta en la que los primeros datos deben ser completados, del mismo modo que las notas de una melodía invocan cierto modo de resolución, sin que sea conocido por sí mismo. Pero la explicación que la teoría fisiológica da, por ejemplo, sobre el miembro fantasma, hace de éste una simple "supresión o persistencia de las estimulaciones interceptivas; el miembro fantasma es la presencia de una parte de la representación del cuerpo que no debería darse, ya que el miembro correspondiente no está ahí" (MERLEAU-PONTY, 1985: 99). Este mismo fenómeno, pero desde la perspectiva psicológica, nos habla de que el miembro fantasma no es más que un recuerdo, una representación de algo que fue. En los dos casos, afirma nuestro filósofo, se habla a partir de categorías del mundo objeto. Pero es importante invertir el punto de vista. Estos fenómenos deben entenderse desde la perspectiva de *ser-en-el-mundo*, pues el rechazo a la pérdida de un miembro de nuestro cuerpo es el yo que se tiende hacia su mundo pese a deficiencias o a amputaciones y por esta razón no las reconoce.

El cuerpo es el vehículo del *ser-en-el-mundo*, de manera que, para la persona que ha experimentado la amputación de una pierna, su cuerpo enfermo encuentra la certidumbre de su integridad en la revelación de su miembro fantasma. Es lo que llama M.-P. *cuerpo habitual*; con él estamos en el mundo, a pesar de las deficiencias o mutilaciones que nos puedan acontecer. Por eso el amputado (*cuerpo actual*) siente el miembro fantasma del mismo modo que podemos sentir la presencia de un amigo estando él ausente. Y esto es así porque con el cuerpo habitual la persona que sufre una amputación puede percibir unos objetos como manejables, manipulables, a pesar de que su cuerpo actual físicamente le impida percibirlos. La conciencia que tenemos del cuerpo, a través del mundo se refleja en que "éste es, en el centro del mundo, el término no advertido hacia el cual todos los objetos vuelven su rostro, es verdad por la misma razón que mi cuerpo es el quicio del mundo: sé que los objetos tienen varias caras porque podría repasarlas, podría darles la vuelta, y en este sentido tengo conciencia del mundo por medio de mi cuerpo" (*IDEM*: 101).

El enfermo sufre la paradoja de que todo *ser-en-el-mundo* se dirige al mundo con sus intenciones perceptivas e intenciones prácticas y en los objetos que se van revelando y que existen para mí únicamente cuando suscitan pensamientos o voluntades. Esta ambigüedad queda explicada a partir de la distinción entre *cuerpo habitual* y *cuerpo actual*: "En cuanto tengo unos 'órganos de los sentidos', un 'cuerpo', unas 'funciones psíquicas' comparables a los de los demás hombres, cada uno de los momentos de mi experiencia deja de ser una totalidad integrada, rigurosamente única, en donde los detalles sólo existirían en función del conjunto, me convierto en el lugar en que se entrecruzan una multitud de 'causalidades'" (*IDEM*: 102).

Es importante abordar el problema del tiempo porque a partir de este fenómeno muestra las relaciones de lo psíquico y lo fisiológico y podemos pensarlas. "El tiempo se lee en el cuerpo" afirma nuestro filósofo, el cuerpo es el presente atravesado de pasado. El tiempo no es un proceso real que mi cuerpo se limita a registrar. Surge de mi abertura a través del cuerpo al mundo, nace de mi relación con las cosas y los demás. En resumen: "Yo no estoy en el espacio y en el tiempo, yo no pienso el espacio y el tiempo; yo soy-en-el-espacio y en-el-tiempo, mi cuerpo se aplica a ellos y los abarca" (*IDEM*: 164).

De esta manera, la psicología clásica que describe al cuerpo como si fuera "un objeto que no me deja" es cuestionada por M.-P. en la medida que con el cuerpo vemos, tocamos; el cuerpo mismo no es tangible ni visible, él no es un objeto exterior cualquiera, su particularidad es que siempre está ahí, comunicándonos interiormente con el mundo y los demás, es una conciencia o, como subraya M.-P., es una *experiencia*. Al manipular los objetos abre siempre un espacio corporal de experiencia interior de los fenómenos.

M.-P. realiza un análisis existencial que supera el empirismo y el intelectualismo. Analiza a partir de ejemplos, explica y reflexiona, muestra a partir de un caso patológico que nuestro cuerpo *habita* el espacio y el tiempo, y que no es lo mismo que decir que *está en* el espacio o *está en* el tiempo. *Habitar* significa estar en el mundo abriéndome paso en él y teniendo un cuerpo: mi cuerpo se aplica a ellos y los abarca. Es éste punto de apoyo donde la existencia por nuestro cuerpo nos proporciona un acceder al mundo y a los objetos (*IDEM*: 157).

La experiencia que tenemos de nuestro cuerpo nos permite reconocer la imposición que realizamos de un sentido a través de nuestro cuerpo en el mundo, imposición que nada tiene que ver con una conciencia universal o ciertos contenidos intelectuales. De ahí que afirme M.-P. "mi cuerpo es este núcleo significativo que se comporta como una función general y que, no obstante, existe.... En él aprendemos a conocer este nudo de la esencia y de la existencia..." (*IDEM*: 164).

## II. 1. 5 El problema de la intersubjetividad

Pensar en la intersubjetividad es pensar en cómo puedo yo hablar de otro Yo distinto al mío, como puedo saber que existen otros Yo como el mío. M.-P. dirá que entramos en relación con 'otro' en virtud de que mi cuerpo fenoménico me abre y enseña un 'algo' portador de una existencia. Del mismo modo que mi conciencia, a través de mi cuerpo, debe expresar para el otro un halo existencial. El descubrimiento del 'Otro' no lo hago desde una perspectiva en-sí, ni es algo absoluto o previo. Descubro al 'Otro' desde mi existencia, como igualmente el 'Otro' no es un ser puramente en sí, no es un objeto para mí sino un objeto para sí; pero esto no lo sabemos inmediatamente, sino que hay un largo proceso de constitución del Otro. El Yo entra en relación con otro Yo en el mismo mundo, es decir, en el campo de significación de una cultura, cuyas formas condicionan nuestra relación con los demás. Son esas formas las que pueden inducir el significado de mi encuentro con el otro, enmascarando su verdadero rostro o descubriéndolo en su verdad, también cuando ese otro pertenece a mi propio género o al opuesto. Que deforme o ponga de manifiesto su verdadero rostro, es algo que sólo se puede establecer atendiendo a la manifestación del fenómeno, sin embargo, de cualquier manera sus formas gravitan siempre en nuestra relación con el otro. Podemos encontrar con el otro porque tanto el Yo como el otro comparten el mismo mundo. El mundo es siempre copresente en el encuentro del Yo con el otro.

En las relaciones entre los sujetos se entiende que el Otro no es algo constituido por mí, por mi yo, y que no hay una anulación o reducción del Otro. El Otro no es una representación de mi conciencia. En la comunicación me encuentro con individuos semejantes a mí pero dotados de

espontaneidad y de individualidad. Aquí es de notar que Sartre sostiene, en el *Ser y la nada*, una posición diferente a la de M.-P. Para Sartre el cuerpo del Otro es objetivado y fijado en su movilidad vital al caer bajo mi mirada cosificante.

## II. 1. 6 La afectividad: sexualidad

Todo el campo afectivo que despliega nuestra persona crea una serie de comportamientos relativos al mundo y al otro que son difíciles de calificar desde postulados positivistas. La razón de ello es que estos comportamientos que no podían llevarse a cabo sin nuestro cuerpo fenoménico. Para mostrar esto M.-P. acude al enfermo Schneider.

El soldado Schneider fue herido en la guerra en la cabeza, en la región occipital, y no podía realizar movimientos espaciales y tampoco es capaz de concentrarse intelectualmente en algunas tareas motoras. Su sexualidad se encontraba afectada y ya no experimentaba la atracción sexual. La explicación mecanicista, según él, no aportó mayores datos, puesto que sus órganos sexuales no estaban dañados, así como la interpretación psicológica tampoco resultó satisfactoria, puesto que Schneider tenía la facultad de representación. En realidad lo alterado era la estructura de la percepción erótica. Por eso lo que ha desaparecido "es el poder de proyectar delante de sí un mundo sexual, de ponerse en situación erótica" (*IDEM*: 173). Su sexualidad había perdido su significación dentro de sus posibilidades vitales.

La sexualidad humana es intencional y no un ciclo biológico autónomo. Es "como una atmósfera" en la vida humana que está siempre presente. Se destaca de otras conductas propias de los seres humanos porque configura una particular intencionalidad que "comprende ciegamente, ligando un cuerpo a otro cuerpo" y así se encarna de manera privilegiada en la elección existencial, implicando por la sensibilidad al cuerpo ajeno. La

sexualidad constituye una primera apertura al prójimo y a la vida interhumana (AISENSEN, 1981: 92).

La sexualidad es, entonces, no una cuestión únicamente orgánica, más bien es la actitud del sujeto en su totalidad, de ahí que se diga que la sexualidad es dramática, ya que en ella se empeña toda nuestra vida personal (MERLEAU-PONTY, 1985: 187). La sexualidad es otro rasgo de la intencionalidad corpórea. Hay un sentido sexual, afectivo, del mundo percibido porque el que percibe está sexualizado.

## II. 1. 7 Cuerpo y percepción

M.-P. ha sostenido que a través de la percepción se funda y se inaugura el conocimiento y que es en la modalidad gnoseológica donde hay una mayor inmediatez entre el sujeto percipiente y el objeto percibido. Percibir es para este filósofo tomar conciencia de algo. El 'algo' perceptivo siempre está en medio de otra cosa; siempre forma parte de un campo. La percepción nos enseña y revela que somos una existencia abierta a un mundo: "La percepción me abre al mundo como el cirujano abre un cuerpo, descubriendo por la ventana que él ha realizado, unos órganos en pleno funcionamiento, sorprendidos en su actividad.... La percepción no es primeramente percepción de cosas, sino percepción de *elementos* (agua, aire...) de *trazos del mundo*, de cosas que son dimensiones, que son mundos, me deslizo sobre estos 'elementos' y me hallo en el *mundo*, me deslizo de lo 'subjetivo' al Ser" (Merleau-Ponty, 1970: 271).

El cuerpo es el sujeto de la percepción, percibimos a través de nuestra carne, a través de nuestros órganos sensoriales. Por esto mismo, el acto perceptivo no es obra de una conciencia atemporal y externa a la corporalidad. La conciencia en M.-P. es una conciencia encarnada y, por tanto, temporal.

## II. 1. 8 El cuerpo vivido

En este apartado no pretendo extenderme en las filosofías de la corporeidad que han antecedido a la reflexión de M.-P. pero creo preciso señalar la importancia de dos filósofos que anteceden su estudio, como es el caso de Gabriel Marcel (1889-1973) y Jean Paul Sartre.

Es en el pensamiento cristiano de Gabriel Marcel que filosóficamente el tema del cuerpo aparece en nuestro siglo en términos de vivencia subjetiva. Marcel piensa en el cuerpo desde sí mismo, el cuerpo es el suyo, lo invade, y lo percibe como la condición de ser humano, de criatura. Con esta afirmación de Marcel surge el reconocimiento del ser humano como un ser encarnado, rasgo de su existencia mostrado así radicalmente: "Soy mi cuerpo, es decir: no puedo tratarme como un término distinto de mi cuerpo como algo que ostentara respecto de él una relación determinable. Como ya he dicho en otro lugar desde el momento que el cuerpo es tratado como objeto de ciencia, por el mismo hecho me destierro al infinito" (MARCEL, 1969: 6).

Continúa su análisis diciendo que todo en cuanto existe, se considera vinculado al (mi) cuerpo. La conciencia que tengo de (mi) cuerpo no es únicamente porque este me es objetivo, sino por el hecho de que es imposible disociarlo de la existencia; es lo mismo tener conciencia de mi cuerpo que conciencia de mí como existente; conciencia de mí como ligada/o a un cuerpo, como encarnada/o (IDEM: 13). El vínculo con (mi) cuerpo no puede ser entonces más estrecho. Y es gracias a él que el entorno es sentido y percibido como formando parte de mi experiencia personal. Pero tal experiencia personal no tiene como fundamento el *cogito*

cartesiano, que sólo es un concepto epistemológico, sino una totalidad que va más allá de la escisión de lo intelectual y lo vital hasta lo concretamente vivido. Por el estudio de lo concretamente vivido debe formarse un concepto del cuerpo vivido. Esta tarea filosófica se explica a partir de la primacía metafísica que Gabriel Marcel le da a la existencia; esta última, no se puede reducir al dato que nos entrega la fisiología y las otras ciencias, sino que la reflexión de la existencia supone y debe ser precedida por la investigación acerca de las condiciones metafísicas de la propia existencia personal. Es a partir del 'yo existo', que todos los otros yo se me manifiestan y todos los demás existires pueden ser pensados por mí. Pero este hecho fundamental sólo es posible gracias a que mi existencia está enlazada a mi propio cuerpo. El cuerpo propio es, afirma Marcel, el centro ordenador de la totalidad de la experiencia.

El Cuerpo vivido está necesariamente ahí para fijar la atención en los objetos cuando nos relacionamos con ellos, mediando entre el yo y los objetos, pero él mismo, no es objeto de atención. La experiencia del cuerpo propio que se da primeramente como un sentir es "la fusión o indistinción entre cuerpo y yo".

La posición fenomenológica de Marcel destaca en su radicalidad que el cuerpo, mi cuerpo, o el cuerpo vivido no es un objeto, no es algo que está situado frente a nosotros, ni un instrumento, es decir, algo exterior a mí, un aparato que sea posible contemplarlo desde fuera y carente de un significado personal. Al contrario, yo no me sirvo de mi cuerpo, yo soy mi cuerpo (AISENSON, 1981: 21). Al ver mi cuerpo como instrumento no lo puedo ver, como algo mío, es por ello que mi cuerpo mismo es él mismo un instrumentista, es quien posee en lugar de ser poseído.

Marcel analiza el significado de "tener" o poseer en relación con el cuerpo. Preguntándose si mi cuerpo "es este algo que poseo", responde que siempre la posesión es algo amenazante y que existe una relación tensa entre *quien* posee y lo *que* es poseído. Aunque existe la tendencia a considerar al cuerpo como paradigma de toda posesión, en la paradoja de "no identificarme del todo con mi cuerpo ni distinguirme del todo de él", existe un matiz peculiar de la posesión del cuerpo: no soy dueña de mi cuerpo en ninguno de los sentidos corrientes de la condición de tener como posesión, sino que el cuerpo propio es la condición de todo tener, y ni siquiera es concebible "la pretensión y la inquietud de poseer en un yo desmaterializado, no ligado a un cuerpo que pudiese disponer de sus posesiones" (*IDEM*: 23).

En resumen, para Marcel el cuerpo es el centro del universo personal. Con él podemos trascender al plano de lo espiritual y, por último, gracias a él somos dueñas/os de nuestra propia historia, pues en él se hayan registradas las experiencias anteriores. De este modo ha sido Marcel el primero en destacar la corporeidad como rasgo esencial del "estar situada/o" del ser humano, como el lugar de la dialéctica entre subjetividad y objetividad, el lugar de la manifestación de las/los otras/otros.

Jean Paul Sartre comienza su reflexión sobre el cuerpo afirmando que "el cuerpo es siempre más que un cuerpo". Este filósofo ve al ser humano como un ser en situación y subraya la importancia del cuerpo desde una perspectiva ontológica. En *El Ser y la Nada* (1943) realiza una descripción fenomenológica del cuerpo, más precisamente de la corporeidad. En la corporeidad señala tres dimensiones importantes: la del cuerpo como ser-para-sí (cuerpo como conciencia); como cuerpo-para-otro (cuerpo objeto); y

por último como cuerpo para-sí conocido por el otro (al ser reconocido por el otro como cuerpo, justo en este reconocimiento existe también para mí como tal).

Si para Marcel el cuerpo es una vivencia, por el contrario, para Sartre el cuerpo es el cuerpo percibido por otra/otro. Vivimos nuestro cuerpo como nuestra facticidad, como una contingencia necesaria que nos sitúa en el mundo y nos permite realizar nuestro para sí ayudándonos a manifestarnos como libertad y a tendernos hacia nuestro auténtico ser. Pero para el Otro el cuerpo es únicamente un en-sí. La mirada del otro desdeña su ser sujeto (su ser para-sí). Esta dimensión, la segunda de las tres dimensiones señaladas, prevalece en Sartre. Esto es el resultado de un enfoque cartesiano que parte de la conciencia y no del cuerpo como en Marcel.

El ser-para-otro es una dimensión fundamental de la realidad humana, su importancia radica en que es en tanto cuerpo como aparecemos para el otro.

En las miradas que se cruzan, la presencia del Otro es experimentada como la aparición en mi mundo de un objeto, para el cual, por otra parte, yo soy a mi vez objeto (es decir que el Otro es en este sentido una subjetividad). Me convierto de tal modo en un en-sí, en un cuerpo, pero también el cuerpo del Otro se convierte en objeto como producto de mi objetivación.

El cuerpo-para-sí se entiende como conciencia: "mi conciencia de ser conciencia en la pura realización del *cogito* no está ligada a mi *propio cuerpo*" (SARTRE, 1993: 336), significa que el cuerpo no puede ser

conocido por mí, sino que existo y esta vivencia desempeña un papel esencial

Sartre va a clarificar que los aspectos ontológicos del cuerpo-para-sí y cuerpo-para-otro son aspectos de una misma realidad entendida en diferentes planos. El del cuerpo objetivo que somos para los demás, el del cuerpo propio que vivimos en el *cogito* prereflexivo, y el de la asunción de este cuerpo vivido por un tercer plano, el de nuestro trascender.

Más cerca de Marcel que de Sartre, M.-P. propone una visión que integre simultáneamente los distintos niveles entrelazados de la existencia. Su filosofía supera la posición empirista y la intelectualista. Desde una perspectiva fenomenológica reflexiona sobre el cuerpo, la percepción, la intersubjetividad, el lenguaje; su objetivo es la explicitación del *ser-en-el-mundo*, saber cómo es la unión entre ser humano, conciencia y facticidad.

Para nuestro filósofo, el ser humano es, en su esencia, tanto facticidad biológica como conciencia. El cuerpo del ser humano no lo entiende como un conjunto de órganos, es existencia que se descubre siempre como *ser-en-el-mundo* o como ser en situación. La descripción fenomenológica de M.-P. explica que el cuerpo es el medio perceptivo que posibilita este *ser-en-el-mundo* o trascender de la conciencia hacia las cosas. No es "algo material" y separado de la existencia. El cuerpo constituye una "intencionalidad operante", no pensada que, por sus funciones perceptivas, nos abre al mundo y nos permite el sentido que poseen los distintos entes.

Para M.-P. el significado del concepto *ser-en-el-mundo* se halla unido al cuerpo. Por una parte, pertenece el ser humano a una especie biológica determinada, determinada por rasgos físicos y fisiológicos; por otro lado, el ser humano, como forma dotada de sentido, es quien modela el caos sensible, estructurándolo de manera propia. Esto trae consigo, por una parte, un *cuerpo vivido* que se organiza en un esquema corporal, y por la otra, un cosmos.

La fusión del en-sí y el para-sí se da en la experiencia que hace cada ser humano de tener un cuerpo singular. La existencia humana enfatiza la circunstancia de que toda conciencia es conciencia encarnada, que no puede reducirse biológicamente, puesto que la única forma de comprender a los seres humanos es como existencia. Las singularidades individuales o particularidades históricas y sociales son explicitadas por la existencia y plenas de significado para ellas.

El cuerpo es quien organiza el mundo de los objetos de los que estamos rodeados, en él se asienta la percepción, de tal forma que una de sus funciones es la de ponernos en contacto con el mundo por medio de la relación perceptiva. El cuerpo, al mismo tiempo, forma parte del mundo percibido y se tiene experiencia de él como integrante del mismo.

El análisis de la experiencia vivida ha hecho que M.-P. realice una teoría del cuerpo que destaca distintas funciones. Porque percibimos nuestro entorno espacial "sólo desde mi aquí corporal, existen un arriba y un abajo, una derecha y una izquierda, una lejanía y una cercanía" (AISENSEN, 1981: 79). Los objetos que percibimos tienen como eje a nuestro cuerpo. Otra función del cuerpo es con relación al mundo sensible.

Él permite que reconozcamos los objetos independientemente de cómo se nos presentan.

M.-P. distingue cuerpo objetivo de *cuerpo fenoménico*. El primero es objeto de estudio de la biología, la anatomía etc.; el segundo es el cuerpo en cuanto *encarnación* de la existencia y nos vincula con los demás seres; esto es porque la percepción no se encuentra separada de nuestras acciones o tareas, es nuestro cuerpo en situación, "mi cuerpo como situación de acciones posibles".

En la percepción cada objeto aparece de acuerdo a cómo percibe cada quien, los diferentes modos del espacio *vivido*. El comportamiento, los rasgos corporales de cada persona, participan en su modalidad existencial o forma propia de trascender hacia el mundo, determinando a su vez una forma correspondiente de aparición del mismo.

La filosofía de la encarnación ha sido caracterizada por Alphonse de Waelhens como "mostrar, no una relación causal o de paralelismo, sino, por el contrario, como una actitud existencial de conciencia que constituye la significación de un hecho fisiológico" (*IDEM*: 81). M.-P. describe este "mostrar" a partir de la descripción de la experiencia natural o ingenua que nos revela a nosotras/nosotros mismas/mismos como "conciencias comprometidas, como para-sí enraizados en un en-sí, pues vivimos en un cuerpo y nos conducimos entre las cosas que percibimos" (*IBÍDEM*).

Utilizando la información de la psicología de la *Gestalt* y de la psicopatología, M.-P. realiza una investigación pormenorizada de la realidad de nuestro cuerpo y de la realidad del mundo que nos rodea, tal como nos lo

da la percepción. Analiza casos, como el del soldado Schneider, que ya mencioné, y señala que "la vida de la conciencia -vida cognoscente del deseo o vida perceptiva- viene subtendida por un 'arco intencional' que proyecta, alrededor nuestro, nuestro pasado, nuestro futuro, nuestro medio contextual humano, nuestra situación física, nuestra situación ideológica, nuestra situación moral o, mejor, lo que hace que estemos situados bajo todas esas relaciones" (MERLEAU-PONTY, 1985: 153).

M.-P. piensa que la manera patológica de conectarse con los objetos es también, como la normal, un modo de *ser-en-el-mundo*. El estudio de casos patológicos permitió a este pensador imaginar un nuevo modo de hacer el análisis existencial.

Es en la teoría del cuerpo que encontramos uno de los principales aportes fenomenológicos de M.-P. Me refiero al cuerpo vivido. De manera resumida, digamos que el cuerpo se describe como un cuerpo vivido que: a) no puede ser aprehendido como objeto, porque el cuerpo vivido es un punto de vista constante que no puede ser visto, por su parte, desde un plano anterior a él; b) el cuerpo vivido posibilita la percepción; c) posee un valor afectivo, causa dolor o placer en lugar de ser un objeto representable, y por último, d) mover el propio cuerpo es diferente a mover un objeto exterior.

M.-P. descubre en el análisis de la vivencia del cuerpo que este cuerpo para-sí es diferente del organismo objetivo. Su trabajo es minucioso en el sentido de llevar los hallazgos de la psicología hacia una antropología existencial examinando las vertientes corporales de la espacialidad, la sexualidad y la palabra.

Señalo, primeramente, que su análisis del cuerpo parte de la experiencia que tenemos del cuerpo propio en la existencia, ya que ésta es la única forma de entender lo que el cuerpo significa. Este análisis enseña también no sólo que el cuerpo está en el mundo y que en él se simboliza la existencia, sino también que con el cuerpo "quedamos abiertos al mundo y estamos en situación en el mundo (*IDEM*: 181).

El cuerpo expresa la existencia en su totalidad, he aquí lo que llama M.-P. el fenómeno central del cuerpo y del espíritu. La existencia se expresa encarnada en el cuerpo. Se existe como conciencia. El cuerpo posee intencionalidad y un poder de significación. Es en el cuerpo donde se expresa a cada momento los distintos modos de la existencia. En su estructura metafísica, a la vez objeto para los demás, sujeto para mí, se reconoce por ejemplo el fenómeno del pudor, del deseo, del amor.

Mi cuerpo, explica nuestro filósofo, no es un objeto entre otros objetos, él es un "objeto sensible" que posee un amplio significado por la forma en que acoge los sonidos, colores, palabras. En el cuerpo propio, en la experiencia singular, se pueden ver todas nuestras relaciones; con mi cuerpo voy en búsqueda de intenciones de significación. A. de Waelhens ha señalado por eso que el cuerpo tiene que ser algo más que el cuerpo definido por las ciencias naturales. Es por el cuerpo que podemos estar ahí, manifestarnos. Es, más bien, el yo mismo como conciencia hecha carne.

Lejos de ser lo que pasivamente percibe, la conciencia encarnada se sabe en plena posesión de sí misma. El cuerpo no es, pues, un objeto; es mi punto de vista sobre el mundo y, con más amplitud, la condición de posibilidad del mismo. El cuerpo propio no es una categoría abstracta, sino

*el vehículo de ser-en-el-mundo.* Los aspectos físicos y psíquicos tratados por M.-P. van inseparablemente unidos y dan razón al fenómeno de la percepción. El cuerpo, la conciencia y el mundo forman una unidad indisoluble. Adquiero a través del mundo la conciencia de mi cuerpo, el cual está en el centro del mundo.

El cuerpo propio no es un ensamble de órganos yuxtapuestos en el espacio, más bien es la posesión de cada uno de sus miembros a través de un esquema corporal, esto es, "una forma de experimentar que mi cuerpo está en el mundo" (*IDEM*: 117).

Es en el ámbito perceptivo donde viene a ratificarse el nexo esencial con el mundo, la percepción exterior y la percepción del cuerpo propio varían juntas porque son dos caras de un mismo acto. Así es como la teoría de la corporeidad en M.-P. se expresa. Analicemos a continuación sus vertientes corporales.

## II. 1. 9 El esquema corporal: la espacialidad

La espacialidad del cuerpo es de índole diferente a la espacialidad de los objetos. Lo curioso del esquema corporal es que genera una espacialidad de situación, no una espacialidad de posición, propia de los objetos. La razón de ello radica en que no podemos observar nuestro cuerpo tal y como lo hacemos con los objetos que nos rodean. Al tener un cuerpo que siempre se presenta bajo un mismo lado, es imposible que lo podamos objetivar (poner enfrente). Siempre me ofrece un mismo perfil y aquí radica su enigma, "que mi cuerpo es a la vez vidente y visible (...) Él se ve viendo, se toca tocando, es visible y sensible para sí mismo" (MERLEAU-PONTY, 1977: 16). El cuerpo es, entonces, mirada que objetiva y que al mismo tiempo impide su propia objetivación.

Desde el esquema corporal, mi cuerpo se pone en *situación* en un ámbito concreto, en el que los objetos se ofrecen bajo la estructura de figura-fondo. Si antes vimos cómo el cuerpo nos sitúa en el mundo, como *seres-en-el-mundo*, ahora señalamos que el elemento esencial que cumple esta función es el esquema corporal y, en particular, las actividades de la motricidad. Gracias al esquema corporal, el cuerpo sabe de su "postura en el mundo intencional" y eso le permite conocer la posición de sus miembros en un espacio vivido, no objetivo. Forma o estructura unitaria, el esquema corporal está correlacionado con las tareas que la persona se propone realizar. También gracias a él nuestros comportamientos dan forma espontánea a un cálculo que determina la distancia de las cosas que queremos tocar o el alcance y posibilidades de las manipulaciones que realizamos habitualmente con instrumentos. Con el saber de mi cuerpo, de

su posición en el espacio vivido, tengo una experiencia del espacio y del tiempo. Más aún, el cuerpo es "nuestro medio general de poseer el mundo".

M.-P. explica que el concepto de espacio geométrico que la ciencia ha esbozado, es el resultado de la "tematización ulterior" de una forma previa de situarse en el mundo, que es más primitiva que el espacio vivido, puesto que el espacio vivido siempre supone la estructura punto-horizonte, el aquí de mi cuerpo como tercer término implícito en toda figura-fondo. Por ejemplo, cuando vemos que un objeto se encuentra sobre una mesa, significa imaginarse la mesa y al objeto. En el espacio geométrico, la inteligibilidad y facticidad de este espacio es la condición del "espacio orientado" (el movimiento de una parte de nuestro cuerpo, por ejemplo), que queda recortado contra el fondo de la totalidad de nuestro cuerpo dentro de un espacio más amplio aún, inteligible, universal. Únicamente si tematizamos el espacio corporal tenemos como consecuencia el espacio objetivo propio de la ciencia geométrica, siempre y cuando se señale que el primero no se da sin el concepto del segundo, esto es, sin la forma universal del espacio, ya que la misma estructura punto-horizonte parte del presupuesto del espacio objetivo.

El espacio existe para un cuerpo que actúa, que se vive a sí mismo ejecutando movimientos: "Con ese cuerpo, que no es 'divino', omnipotente ni inmortal, sino material, limitado y perecedero, trabaja el bailarín, la bailarina, para hacer de él un instrumento de ejecución en un arte que, también, está definido por lo efímero" (BAZ, 1996: 125).

Concluamos que no existe posibilidad de separar la conciencia, forjadora del proyecto existencial, de un cuerpo mecanismo que traduce en

acción real tal proyecto, sino más bien, que el *ser-en-el-mundo* implica "el trascender activo de la conciencia", el movimiento por el cual se lanza hacia algo y hacia el mundo por medio de los órganos de su cuerpo y de los instrumentos que ha creado. Con la noción de esquema corporal y de la espacialidad del cuerpo, M.-P. pone de relieve el valor existencial del cuerpo. Para ello le sirve la interpretación del caso Schneider que ya he señalado, pero el examen de este caso no implica que el esquema corporal intervenga también para el sujeto normal. Interviene cuando éste último elabora síntesis perceptivas en que sus sentidos colaboran para presentarnos un objeto único. Los sentidos no proporcionan conocimientos pasivos de cualidades sensibles, sino que su actividad expresa una determinada conducta; por ejemplo, cuando alguien dice "veo", debemos entender que su cuerpo percibe y siente.

## II. 1. 10 El cuerpo como expresión y la palabra

Cuando se refiere al lenguaje, M.-P. señala que el acto de expresarnos constituye el mundo lingüístico y el mundo cultural. Oponiéndose al empirismo y al intelectualismo, va a subrayar que en la palabra hay un sentido. El hecho de que por la palabra reconozcamos los objetos por sí mismos, nos muestra que la palabra no va a traducir, únicamente, un pensamiento ya hecho por quien habla, sino, más bien, que cumple a ese pensamiento. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que la significación conceptual que se forma a partir del gesto es immanente a la palabra. De ahí que afirme M.-P. que "la palabra es un gesto y su significación un mundo" (MERLEAU-PONTY, 1985: 201).

Nuestro filósofo se pregunta qué es lo que expresa la lengua si no son pensamientos, y responde que la lengua es la toma de posición del sujeto en el mundo de sus significaciones. Por la palabra y el cuerpo el ser humano toma y transmite un sentido. Hablar no es un acto fisiológico del pensamiento, así como tampoco un lenguaje es un conjunto de sonidos a los que se les da un significado. Existe un paralelo implícito entre la relación palabra-pensamiento y la relación habla-cuerpo. M.-P. lo explica estableciendo que el significado no es independiente del signo; es decir, cuando una persona habla, su habla no es traducción de un pensamiento hecho, más bien es la realización de ese pensamiento.

Pensamiento y palabra se hallan vinculados de la misma forma en que la existencia está unida a la corporeidad. El pensamiento está en el mundo y no puede existir fuera de él y fuera de las palabras; tiende a la expresión porque es en ella donde cobra un sentido pleno. Al ser el lenguaje

el lugar donde el pensamiento se articula con el cuerpo, M.-P. va a diferenciar de su filosofía, el "percibo y me autopercibo" con un *cogito* e insistirá en la necesidad de una autoconciencia para que exista percepción. Aquí la autoconciencia, asimilada como intuición intelectual, absorbía la percepción por el pensamiento.

El planteamiento de M.-P. transforma esta idea y hace que la percepción no equivalga a un "darme cuenta de mí", en el sentido de un *ego cogito*, sino más bien a una "captación sensible de mí, a un descubrimiento de mí entre las cosas percibidas. Me descubro en mi percepción, poseo la convicción preracional de que soy algo que está ahí en el mundo, que desde un lugar alguien me puede ver como yo veo una cosa, que estoy, entre las cosas percibidas y que al igual que ellas estoy ubicado (a) formando parte de una *visibilidad general y anónima*" (MERLEAU-PONTY, 1964: 187) explica M.-P. Para comprender lo anterior, podemos ejemplificar las connotaciones del acto de mirarse en un espejo: Verse en un espejo es identificarse con la imagen sin conflictuarse por el hecho de que aparecen dos: yo la que ve y yo la que está en el espejo, así, al percibir me identifico con la que aparece en el mundo percibido, sin problema alguno "yo soy el (la) que percibe y soy percibido (a)" concluye este autor.

Así como la percepción nos abre a nuestro cuerpo no como autoconciencia sino como apertura del cuerpo a sí mismo, así también nos permite entender la apertura de un cuerpo a otro. Las/los otras/otros son sujetos exteriorizados, que pertenecen, por su cuerpo, al mundo percibido igual que yo, por mi cuerpo, pertenezco al mundo percibido.

Nuestro cuerpo puede también pensar y pensamos como articulamos palabras en una lengua. La lengua es reconocida por M.-P. como el medio de realización del pensamiento. Precisamente es el estudio que realiza del afásico lo que pone de relieve que es la incapacidad de nombrar lo que impide al enfermo conceptualización.

Hablar no es sólo pensar, ni la pronunciación un hecho accesorio, ni articular las palabras, una mera respuesta a ciertos estímulos que se activan a través de un proceso fisiológico, como lo han sostenido racionalistas o empiristas. Hablar es más que esto, hablar es uno de los "usos posibles del cuerpo". Al pronunciar las palabras las represento. El acto corporal de pronunciar es un acto indispensable para que una significación de la conciencia, una determinada orientación, alcance su cumplimiento. En el habla se manifiestan diversas maneras de proyectarse en el mundo.

Otra característica importante del pensamiento de este filósofo es que toda conducta de un individuo se verifica siempre sobre el terreno de un acervo genérico, ya dado, independientemente de las vicisitudes personales del sujeto en cuestión. Puede tratarse de un patrimonio cultural, como en el caso de las conductas verbales, o de nuestra herencia biológica, siempre presente en cualquier comportamiento.

La ambigüedad de poseer estructuras fisiológicas y a la vez *estar* en ellas, puede ser interpretado en un sentido reduccionista donde lo material se explica por lo espiritual y viceversa. Sin embargo, debe subrayarse que tal interpretación no es posible más que porque no está tocando el fondo del problema. Al ser el cuerpo un objeto expresivo, el cuerpo es fusión de materia y estilo, comporta, así, signo y expresión.

En nuestro autor encontramos, para la comprensión del cuerpo, el concepto de forma o *Gestalt*, que explica el comportamiento de manera no mecanicista. La psicología de la forma gesta ontológicamente la noción de *Ser encarnado en un cuerpo*. En el texto *La estructura del comportamiento* M.-P. explica que la noción de la *Gestalt* posee la ventaja de superar lo que la psicología ha llamado el "dentro" y el "fuera". El mecanicismo considera el comportamiento y el estímulo como unidades exteriores una a otra, más bien que como elementos de una totalidad o *Gestalt*. Ésta, al ser definida como totalidad, no puede resolverse en sus partes, es anterior a ellas puesto que las condiciona. A través de la *Gestalt*, M.-P. expone una explicación del comportamiento alternativa al mecanicismo.

Pueden distinguirse tres estructuras del comportamiento: las *sincréticas*, las *amovibles* y las *simbólicas*. Todos los organismos pueden ser clasificados en alguna de estas estructuras de acuerdo a su comportamiento dominante. Explica que estas categorías no corresponden a tres grupos distintos de animales puesto que "no hay especie animal cuyo comportamiento no supere *nunca* el nivel sincrético o no descienda *nunca* por debajo de las formas simbólicas" (MERLEAU-PONTY, 1957: 153). Aclara que si bien es cierto lo anterior, los animales se comportan de alguna forma que les es familiar.

Cada una de estas estructuras es diferente. La forma *sincrética* es rígida, lo que quiere decir que, en este nivel, el comportamiento se vincula a ciertos aspectos "abstractos de las situaciones", o bien, a ciertos complejos estímulos muy espaciales. El comportamiento de cualquier forma está "aprisionado en el cuadro de las condiciones naturales y sólo trata de situaciones vitales que les son prescriptivas" (*IDEM*: 154). Lo ejemplifica de

la siguiente manera: "Los comportamientos más simples, aquellos que se encuentran, por ejemplo, en los invertebrados, nunca se dirigen a objetos aislados y dependen siempre de un gran número de condiciones exteriores. Una hormiga colocada sobre un tallo sólo se deja caer sobre un papel blanco marcado con un círculo negro si la hoja de papel es de dimensiones definidas, si la distancia hasta el suelo, la inclinación del tallo, tienen un valor definido y, en fin, para una intensidad y una dirección definidas de la iluminación" (*IBÍDEM*).

La forma *amovible*, en cambio, tiene más flexibilidad; el organismo responde a señales pero, aunque estas se refieren unas a otras, permanecen unidas a la materia de ciertas situaciones concretas y "por eso no son utilizables para un aprendizaje verdadero". Hay *señales* que en la historia del comportamiento no se encuentran en los comportamientos instintivos de una especie (*IDEM*: 156).

M.-P. realiza una descripción detallada del trabajo realizado por Tolman y Koehler, con respecto al adiestramiento, las reacciones animales, los estímulos y el reflejo condicionado; así llega a la conclusión de que las respuestas animales carecen del comportamiento simbólico que les sería necesario para encontrar en los objetos exteriores diversos aspectos. En cambio el ser humano puede encontrar esos diversos aspectos gracias al comportamiento simbólico.

Las formas *simbólicas*, como su nombre lo dice, son aquellas en las que intervienen símbolos y no sólo señales. Los símbolos se caracterizan por ser portadores de significados universales y por ser susceptibles de múltiples presentaciones visibles. Señala M.-P. que en el comportamiento

animal son siempre señales y nunca llegan a ser símbolos. Si a un perro le cambiamos de lugar un objeto que está siempre en un lugar preciso, no se va a poner a pensar "¿dónde se podrá encontrar?". El ser humano tiene un comportamiento simbólico y su conducta se expresa mediante las formas simbólicas.

La teoría de las formas tiene la conciencia de las consecuencias que trae consigo el pensamiento estructural, por eso trata de hacer filosofía de la forma. En la noción de *Gestalt* encontramos tres niveles de estructuración; estos son:

*El orden físico.* Es un conjunto de fuerzas en estado de equilibrio o de cambio constante obtenido respecto a ciertas condiciones exteriores dadas. La *Gestalttheorie* explica este mundo físico con el ejemplo de la ley de la caída libre, la cual expresa un campo de fuerzas que sólo tiene lugar siempre y cuando la tierra se mantenga a cierta distancia del sol y gire a cierta velocidad. El orden físico gira siempre en torno a condiciones exteriores, es por esto que M.-P. afirma que "la ciencia ha tratado de construir la imagen de un mundo físico absoluto, de una *realidad* física de la que ellas (estructuras perceptivas privilegiadas) no serían más que las manifestaciones... La reintroducción en la ciencia moderna de las más inesperadas estructuras perceptivas, lejos de revelar ya, en un mundo físico en sí, las formas de la vida o aún del espíritu, testimonia solamente que el universo del naturalismo no ha podido cerrarse sobre sí mismo y que la percepción no es un hecho de naturaleza" (*IDEM*: 206).

*El orden vital.* Trata de constituir su medio propio, hay una acción transitiva que singulariza al ser viviente, lo cual lo hace irreductible a una

forma o *Gestalt* física. No es que tenga una estructura física y se añadan elementos metafísicos, más bien no es una estructura física. El organismo realiza un balance sobre la acción que el medio ejerce sobre él; la estructura orgánica no es una estructura de hecho que depende de diversas condiciones.

M.-P. aclara que no por esto se cae en el vitalismo puesto que la estructura física tiene su unidad en la correlación de estas estructuras, mientras que las estructuras biológicas son unidades de significación. De la misma manera, la categoría de significación no debe ser interpretada como un antropomorfismo porque se parte del organismo tal cual es percibido, al que nuestro filósofo llama *organismo fenoménico* y dice "No sostenemos aquí ninguna especie de vitalismo. No queremos decir que el análisis del cuerpo viviente encuentre un límite en fuerzas vitales estructurales. Queremos decir solamente que las reacciones de un organismo sólo son comprensibles y previsibles si se las piensa no como contracciones musculares, sino como actos que se dirigen a un cierto medio, presente o virtual" (*IDEM*: 215).

*El orden humano.* Cuando se habla de estructuras biológicas, vemos que éstas se refieren a comportamientos; sin embargo, observamos que son esencialmente diferentes de las del ser humano, puesto que hay un comportamiento exclusivo del ser humano que no aparece en otros seres vivos. Un ejemplo es el trabajo, esa acción propia de la condición humana por la cual el ser humano transforma la naturaleza, que se caracteriza por poseer un sentido histórico que lo diferencia radicalmente del comportamiento vital. Lo que define al ser humano para nuestro filósofo es "la capacidad de crear una segunda naturaleza —económica, social, cultural—

más allá de la naturaleza biológica, es más bien la de superar las estructuras creadas para crear otras" (*IDEM*: 245) M.-P. se da a la tarea de poner en evidencia el abuso cometido por el pensamiento causal en las teorías explicativas y a la vez toma como tarea mostrar positivamente cómo deben ser concebidas las dependencias fisiológicas que justamente estas teorías se proponen explicar. Muestra que nunca tratamos con un cuerpo en sí, sino con un "cuerpo para una conciencia"; la conciencia prueba en todo momento que está integrada a un cuerpo no a partir de la inherencia a aparatos materiales (*IDEM*: 288-289).

La propuesta de M.-P. conste en distinguir cada uno de estos tres órdenes y afirmar que no se establece cortes abruptos en la naturaleza. Los tres órdenes se encuentran entrelazados por diferentes rasgos; así vemos que el orden humano y el orden biológico son entendidos como comportamientos pero su sentido es diverso. El ser vivo no se contrapone con el ser físico, más bien su estructura es diferente. Lo que reúne estos tres órdenes es la noción de *Gestalt*, que no es una cosa en sí, más bien es un ser de la percepción. M.-P. propone una teoría perceptiva de la naturaleza que supone una conciencia perceptiva sobre las organizaciones fundamentales de la naturaleza.

M.-P. se aleja de la *Gestalttherie* al quedarse ésta en el *en sí*, es decir, sus supuestos realistas que entendían al comportamiento como un hecho físico y las demás estructuras (vitales y humanas) como algo que se añade al hecho físico. No se dieron cuenta de la naturaleza de su propio aporte, al no percatarse de la profundidad ontológica de su descubrimiento, no observaron que le devolvieron a la percepción su carácter de "saber primordial". Por esto el enfoque estructural o gestáltico encamina hacia una

ontología que "supere definitivamente la idea del ser como *partes extra partes*, pero esto a condición de que se comprenda el sentido ontológico de la percepción, es decir, que se entienda la *Gestalt* como fenómeno y no como en sí, que reconozca la percepción como fenómeno originario en vez de derivarla de un supuesto en sí" (BOBURG, 1996: 81).

## II. 1. 11 La noción de cuerpo-carne

En toda la obra de M.-P. encontramos una preocupación común: resaltar el papel gnoseológico del fenómeno del cuerpo. La evolución de su pensamiento se denota en sus obras fundamentales, que lo lleva de la noción de cuerpo, comportamiento, que estudia en la *Estructura del comportamiento*, a la de *carne*, en *Lo Visible y lo Invisible* (1959), pasando por la del cuerpo en la *Fenomenología de la percepción* que está entre ambas.

En la *Estructura del comportamiento*. se estudia la corporalidad en el prisma de la ciencia, y se lo confronta con la noción de *comportamiento*, la cual es vista por la psicología de Goldstein, de la *Gestalt*. El cuerpo aparece aquí como un organismo autónomo y autosuficiente que no depende de ninguna conciencia. En la *Fenomenología de la percepción*, en lugar de hablar de comportamiento se utiliza el término *cuerpo*, que es estudiado desde un punto de vista fenomenológico. No hay un gran número de aportaciones científicas que se mencionen en esta obra, y cuando recurre a ellas es para justificar la importancia del cuerpo vivencial, no objetivable por los métodos clásicos de la ciencia. Por último en *Lo Visible y lo Invisible* se va a fundamentar desde un punto de vista ontológico el cuerpo a través de la noción de *carne*.

Para M.-P. el cuerpo carnal es una realidad sensible dimensional. Por una parte pertenece al terreno de lo visible, y como tal puede ser tratado como objeto por los demás visibles-videntes, pero por otra mi cuerpo no es una suma de elementos materiales, yuxtapuestos por asociación, como

tampoco su estructura es etérea y formada sólo por aspectos espirituales. La *carne* es un 'elemento del Ser', dice M.-P. Para nombrarla "haría falta el viejo término "elemento", en el sentido en que se empleaba para hablar del agua, de la tierra y del fuego, es decir en el sentido de una *cosa general* a mitad de camino entre el individuo espacio-temporal y la idea, especie de principio encarnado que introduce un estilo de ser en todas partes donde se encuentre una parcela suya. La carne es en este sentido un "elemento" del Ser" (MERLEAU-PONTY, 1964: 184).

Llegamos al punto en que del tránsito por el mundo objetivo, pasamos al mundo percibido, al cual M.-P. denomina la "encarnación del objeto", remitiéndonos, a la vez, a la encarnación de la subjetividad.

Nacemos con un cuerpo, y las funciones corporales se encuentran ligadas con la existencia de tal modo que éstas no pueden prescindir de un mundo y un tiempo que nos preceden y que nos sobrevivirán; pero ese mundo es estructurado y trascendido por cada sujeto individual y ese tiempo es temporizado en pasado y futuro para el presente de una subjetividad "situada en él y que abraza su dirección".

M.-P. entiende al cuerpo como *ex-sistencia*, en el sentido heideggeriano, es decir, como proyectarse hacia las posibilidades.

Ser cuerpo en la interpretación *ex-sistencial* es "estar arrojado". Nos dirige hacia los objetos, hacia el mundo; pero no es un acto voluntario, pues no elegimos libremente todas nuestras posibilidades. Ser cuerpo significa, entonces, estar conformado por este estrato de *ex-sistencia* que no vemos, involuntario. Ser cuerpo es poseer una intencionalidad, intencionalidad que

siempre está ligada a la conciencia de algo, a un "darse cuenta de". Hay intencionalidad incluso en el nivel de la motricidad M.-P insiste en la intrínseca relación entre los movimientos y el contexto. Es éste el que exige los movimientos; por ejemplo, tocarse la nariz implica que la mano "encuentra la nariz como si supiera a donde dirigirse". A esto nuestro filósofo llama intencionalidad corpórea, que tiene también entre sus expresiones a la sexualidad. Recuérdese cómo ilustra la intencionalidad sexual con el caso de Schneider, al cual ya me he referido.

M.-P. da un fundamento fenomenológico a la ontología de la vida del ser humano de las filosofías de la existencia que habían concebido a éste como un *ser-en-el-mundo*, un ser en situación. En la *Fenomenología de la percepción* se plantea radicalmente que la existencia humana es existencia encarnada, de ahí entonces que ser tal o cual ser humano va acompañado de determinadas estructuras corporales que establecen que mi cuerpo sea mi cuerpo y que al percibirlo nos descubra entre lo percibido. La paradoja de la percepción es revelarnos que las cosas se dan en nuestra experiencia y a la vez nosotros nos encontramos entre esas cosas que se dan a nuestra experiencia.

El biólogo que observa los seres vivos es también un ser vivo, es decir el perceptor es un cuerpo, lo que quiere decir que es parte del mundo que percibe; pero lo asombroso radica en que es por ese cuerpo percibido por donde se abre la percepción al mundo, lo que trae como consecuencia que el mundo es percibido desde él mismo. Decir esto es relevante por la dimensión ontológica que encierra, puesto que manifiesta que únicamente perteneciendo a lo sensible es que se puede ser sensor, es decir, que

percibimos el mundo porque pertenecemos a él y que podemos ver y tocar a condición de ser visible y tangible.\*

El cuerpo en M.-P. está en el orden de lo percibido como una relación original de lo sensible consigo mismo. En la medida en que se reconoce al perceptor como cuerpo, se admite que la percepción pertenece al mundo al que la misma percepción abre. Es de esta manera que trata de entender el ser percibido desde él mismo. Reunamos las consideraciones que he venido desarrollando en el curso de esta investigación respondiendo brevemente a la pregunta aparentemente sencilla: ¿qué es el cuerpo? Y también preguntémosnos por qué habla nuestro filósofo de cuerpo vivido.

M.-P. escribe que el cuerpo no es lo que tenemos frente a nosotros. Somos cuerpo, es decir, estamos dentro del cuerpo: "estoy dentro de mi cuerpo, soy cuerpo". El cuerpo propio o cuerpo vivido no es un cuerpo-objeto, puesto que la relación del cuerpo con nosotras(os) mismas(os) lo transforma en el vehículo del yo en el mundo. El cuerpo no es una categoría abstracta sino conciencia encarnada, el punto de vista de cada quien sobre la realidad. Así se constituye en el "pivote del mundo".

La *Come*, por último no es una cosa en sí ni un objeto; es más bien una estructura intersensorial cuyos elementos están unos en función de otros. La *Come* es el Ser en cuanto integrado a la experiencia y también en cuanto integrador de la experiencia.

---

\* La paradoja de la percepción es muy aplicable al caso del género. Percibimos imágenes, pero también, descubrirse mujer en la mirada de los otros (hermanos, padres, amigos, alumnos, etc.) y de las otras (hermanas, madres, amigas, alumnas, etc.)

## II. 2 Fenomenología, género y cuerpo vivido

Con la perspectiva fenomenológica de M.-P. -que no se queda con el reduccionismo de las ciencias humanas que estrechan los caminos de los humanos convirtiéndolos en ideología y que nos abre un horizonte más rico- analizaremos la teoría de género para encontrar algo más originario de lo que se entiende por género. Para lograr este propósito planteamos las siguientes cuestiones: ¿Podemos saber si hay algo anterior a la categoría de género, algo más originario?, ¿nos arriesgamos a elaborar un trabajo que nos aproxime a una dimensión más abarcadora que tome en cuenta otras maneras de ver al ser-ahí, es decir como *ser-en-el-mundo*?, ¿es posible que ese horizonte lo podamos fijar, al igual que Simone de Beauvoir, tomando como principio la pregunta: qué es ser mujer, pero caminando en sentido opuesto, en un intento de subrayar que la mirada del Otro\* no me transforma en objeto ni tampoco la mía al Otro?, ¿qué papel juega la sexualidad y la percepción en relación al Otro como Otro? Estas preguntas abren caminos en este incipiente análisis fenomenológico de la teoría de género.

Como hemos señalado, M.-P. es enfático al sostener que el mundo no es una construcción, que existe algo más que la cultura interpreta: los datos de la experiencia concreta. Hemos visto que analiza y describe cómo son las cosas, pues es de ésta manera que podemos entrever la esencia de la construcción que reduce al sujeto a una sola esfera de su existencia, sea esta social, económica o de cualquier otra índole. El filósofo francés va más allá de la reunión de hechos o de sucesos, al reunir todos estos acontecimientos y afirmar que ellos tienen un sentido. Es ahí cuando se

---

\* Cuando hablo del Otro, me refiero a todos los otros sujetos y objetos, sean de la raza que sean, del sexo que sean, etc. Obviamente, si me refiero a las mujeres, hablo de las otras.

refiere a la intuición de las esencias, ella consiste, en la reconquista de ese sentido, que todavía no es tematizado.

El fenómeno más original del ser-ahí, como diría Heidegger, es el aspecto de su singularización, que también tiene lugar frente a la existencia social y al que la analítica de la existencia tiene la tarea de analizarlo. Heidegger hablará de la *muerte* como lo más propio, como algo absoluto en el ser-ahí en la que nadie nos puede remplazar a diferencia de la sociedad.

Conviene ahora subrayar que para M.-P. es necesario recuperar las experiencias originales, desconstruir lo que se ha hecho a partir de que nada es más próximo a nosotras/os que nosotras/os mismas/os, distinguiendo el *hecho que vivimos* y *aquello que vivimos* a través de él. Para ello el filósofo francés va habla de *esencia* en sentido fenomenológico, es decir, que si bien es cierto la esencia se haya implicada en la investigación experimental, en fenomenología es la búsqueda de lo que permanece, lo que no cambia. La encontramos a partir de los fenómenos, donde lo que se trata es de buscar su estructura esencial; la esencia no parte de prejuicios, describe los fenómenos particulares, los estructura para llegar al fenómeno universal y esto es posible porque para descubrir una esencia se debe iniciar por tener una percepción, pues ella es el fundamento de su búsqueda.

Siguiendo el camino de este filósofo debemos meditar sobre nosotras mismas, debemos ordenar y cristalizar todo lo que se encuentra en el ser humano histórico y en el actual, en mujeres y hombres de todas las clases y de todas las etnias, sanas/os y enfermas/os, jóvenes y ancianas/os para que

el descubrimiento puede ser estudiado en una genuina antropología filosófica. La diferencia que va a marcar nuestro camino respecto a otras disciplinas comienza a concretarse al poner "entre paréntesis los prejuicios" sobre los que éstos reposan. Ellos reducen la experiencia del mundo a la idea del Ser como Objeto, es decir, a lo positivo, a lo duro, a lo indeformable, a lo intemporal, extraño a la experiencia que de él tenemos.

Contrariamente, nuestro trabajo pone en juego al sujeto íntegro, no fragmentado, a su encarnada totalidad, tratando de esclarecer las relaciones vividas entre las mujeres y el mundo. Trabajo arduo para nosotras las mujeres, toda vez que cobramos conciencia de nosotras mismas únicamente en tercera persona y no como Yo, porque estamos volcadas hacia el exterior, hacia otras cosas y hacia otras personas. Hablando siempre en tercera persona diciendo de manera impersonal "la mujer", "las mujeres", hemos escindido nuestro Yo en el cuidado para los/las otros/as en el mundo el hogar, los hijos/as, esposos, amantes, en la moda, en el cuidado exterior del cuerpo; escisión que pagamos caro al pasar de largo ante nosotras mismas.

La interrogación ¿qué es ser mujer? nos remite forzosamente a una antropología filosófica que se esfuerce en plantear con seriedad moral una respuesta auténtica que, fuera de todo "ismo", plantee la pregunta antes de dar las respuestas.

Si buscamos *algo más originario a la categoría de género*, algo que se "enrede en las raíces mismas del Ser", como diría M.-P., *retornamos al plano vivido en donde el ser humano se nos da como una unidad*, haciéndose necesario volver a considerar las construcciones y estructuras desde una

perspectiva fenomenológica para subrayar que no hay únicamente "formas", "cosas", sino también una *conciencia*. Así podemos decir que "en el orden físico, la forma no es una realidad física sino 'un objeto de percepción', en el nivel biológico o vital, el 'organismo' es una unidad ideal que rige la tarea del biólogo. En el plano humano, por fin, 'desde el momento en que el comportamiento es tomado "en su unidad" y en su sentido humano, no estamos ya frente a una realidad material ni tampoco a una realidad psíquica, sino a un conjunto significativo o a una estructura que no pertenece propiamente ni al mundo exterior ni al mundo interior" (M.-P., citado por Ceriotto, 1969: 80). Se concluye que lo que llamamos naturaleza es ya *conciencia de la naturaleza* y lo que llamamos vida es ya *conciencia de la vida*; por último el llamado psiquismo es ya *objeto ante la conciencia*.

El *saber científico* viene en *segundo término*, pues *primero es la experiencia*; el mundo vivido es lo que la ciencia olvida continuamente. Precisamente el trabajo de M.-P. en la *Fenomenología de la percepción* rescata ese nivel originario "regresando a ese mundo anterior al conocimiento y del cual el conocimiento habla siempre y respecto del cual toda determinación científica nos es abstracta, significativa, independiente" (IBÍDEM).

La *fe perceptiva* nos permite describir la relación que existe entre mis ojos con las cosas visibles. Es indispensable captar el cuerpo referido al mundo; esto es posible si retornamos al cuerpo fenoménico o cuerpo vivido que es mi cuerpo tal como se muestra en mi percepción. Mi cuerpo se revela no sólo como objeto o sujeto puro sino que a partir de él surge un sentido del mundo que mi intencionalidad otorga. Por ejemplo, cuando digo que estoy en el mundo "circunscrita a un género", el femenino, ser mujer es estar en el

mundo con mi subjetividad. No poseo al mundo; me dirijo a él con mi cuerpo, y mi cuerpo es mi punto de vista sobre el mundo, mundo al cual tengo acceso por disposición de mi cuerpo. El cuerpo es un cuerpo sexuado, dice M.-P., la sexualidad no es un accidente, sino un "Eros o una Libido que animan un mundo original, dan valor o significaciones a los estímulos externos y diseña para cada sujeto el uso que hará de su cuerpo objetivo" (CEROTTO, 1969: 81).

La percepción erótica es intencionalidad que sigue el movimiento general de la existencia, no es un ciclo autónomo, es decir, no se restringe a la anatomía, a lo corporal, más bien tiene un sentido humano, una intencionalidad sexual, y por eso ésta puede tomarse como signo de su existencia.

Nuestro cuerpo vivido constituye así "una situación de hecho" que debemos hacer nuestra y transformarla; *el cuerpo vivido* es quien nos abre al mundo y nos permite caminar hacia las/os otras/os. *Es la existencia la que se expresa en el cuerpo, es existencia encarnada*, concepto del filósofo francés que ha permitido comprender nuestro cuerpo vivido no únicamente como "un trozo de materia", como se pensó en el mecanicismo desde el siglo XVII, sino como la consideración del ser humano como sujeto encarnado y habitante del mundo. Fue el apego al *cogito* cartesiano, lo que llevó al pensamiento occidental a no ver al Otro como tal, sino como yo. El sujeto de la tradición cartesiana no puede pensar a otro sujeto que no sea él mismo, de modo que el Otro queda como un no-yo al que sólo se podrá llegar por un razonamiento analógico.

Nos encontramos con los otros en el mundo por mediación de nuestro cuerpo. Como "objeto" de la percepción, el Otro se presenta en diversas dimensiones que hablan de las cualidades del propio sujeto que percibe; pero el Otro como tal, en su misterio -también en el misterio de la diferencia sexual- nunca llega a mí como un simple objeto *sino sólo cuando, con su comportamiento, muestra una intencionalidad que yo comprendo*, no porque la compare con la mía sino porque *realiza algo que tiene sentido para mí*. Lo que permite en primer lugar que yo comprenda su comportamiento es que participamos en un mismo ser anónimo que nos envuelve y que es nuestra corporeidad. Es mi cuerpo el que percibe el cuerpo del Otro y encuentra en él una manera familiar de relacionarse con el mundo.

La mirada al Otro destacada por Sartre, fija al Otro como objeto, como ya hemos señalado. Y así se *pierde el hecho* de que, con su comportamiento, *el Otro revela también el sentido del mundo*; el hecho de que, con su cuerpo, *él posee una sensibilidad, un corazón, una palabra, un pensamiento, una verdad única*, en suma, que *en el Otro hay un misterio* que lejos de poseer, se sustrae en lo invisible, independientemente de que se haga visible con este color de sus ojos, con tal modulación.

M.-P. puntualiza que el Otro se me muestra como subjetividad encarnada a través del lenguaje, es lo que podemos llamar la intersubjetividad. El Otro es con quien puedo sostener un diálogo, lo conozco por su palabra, porque lo escucho y porque interpreto sus señas y gestos. El *acto de hablar me interpela* y me despoja de la posibilidad de ensimismarme. Es *en el diálogo* en donde se deposita el *ex-stasis* característico de lo que M.-P. llama la subjetividad encarnada. Permitiendo

que seamos un tú y un yo, nunca reducimos el Otro a un sentido, a mi sentido. Nos escuchamos y en la escucha subyace lo irreductible

La diferencia de género, vivida por la mujer y el hombre, las relaciones carnales vividas de una manera distinta por cada uno. Si una/o o la otra/o toman conciencia de que no se trata de aprehender al otro/a (por medio de la mirada, de la mano, etc.) porque eso significaría alienar su propia libertad, porque el querer poseer equivale a que su conciencia y la mía no obedecen a las mismas necesidades, podemos estar en camino de comprender que escapar a la captura del otro/a es respetarme (nos) como trascendencia.

La pertenencia a un género pone en práctica a una dialéctica entre objetividad y subjetividad que permite la reductibilidad del sujeto al objeto en relación con el Otro.

La diferencia entre ser mujer y ser hombre constituye el punto nodal para la teoría de género, ya que implica vivir el cuerpo y la historia de manera diferente, el devenir es diferente en cuanto pertenezco a un género, mi cuerpo -mi *en-sí*, comporta un *para-sí*-, la propuesta es que ya *no se es* ni *factualidad* ni *facticidad* se *es conciencia*. *La conciencia* me permite el retornar hacia mí y cultivar ese ser que soy: un cuerpo sexuado y una conciencia propia.

Hablar del "*en-sí* y del *para-sí* en nuestro cuerpo-conciencia" debe pertenecer a un género, siendo yo *sexuada* tengo yo un sentido para el otro y soy en una forma destinada. La intención viene dada en mi cuerpo con un *para-sí*, en la relación con el otro género como relaciones diferentes. Es así

como mi cuerpo no es ni facticidad ni facticidad, es relación conmigo, con mi género, con el otro género. El cuerpo mismo es intencionalidad vertical en la genealogía, horizontal en las relaciones entre los géneros.

M.-P. muestra la falta de una cultura de la percepción y que, a causa de esta carencia, caemos en el reino de la simple sensación, caracterizada por ser pasiva y por una lógica dicotómica de placer/dolor, amor/odio, que exilian al cuerpo de su organización en un todo y en su encarnación por la palabra. La percepción sensible nos ha llevado a vivir el pensamiento como a experimentar a partir de la sensibilidad. Necesitamos de una cultura en el nivel subjetivo e intersubjetivo que nos exija ser fieles a la reciprocidad, ya sea en el tocar, en el percibir o en el hablar.

El planteamiento de M.-P. aclara que la percepción no es "un darme cuenta de mí" como un *ego cogito*, más bien es una "captación sensible de mí", el descubrirme entre cosas percibidas. *Descubro en mi percepción, me doy cuenta que soy en el mundo y que puede alguien verme, que puedo ser percibida*. Es importante mencionar aquí que, si M.-P. cuando habla del Otro se refiere al ser humano en general y no diferencia entre un género y otro, con su tesis "yo soy mi cuerpo", sin embargo, *nos permite comprendemos situadas/os en un género*. Por el acto de percibirnos, nos descubrimos percibidas, nos reconocemos como cuerpo percibido. Si "yo soy mi cuerpo", puedo ser, en cuanto tal, percibida. La tesis me permite vislumbrar que al estar abiertas/os unas/os a otros sujetos por nuestros cuerpos, podemos entender que captamos un mismo mundo aunque *cada sujeto perciba de manera diferente el mismo mundo*. Lo señalado quiere decir que no hay una fusión entre mi percepción y la de las/os otras/os, sino que más bien se entrelazan con mi percepción, y la de las/os de los otras/os, sin anular la

diferencia. Esta percepción intersubjetiva va a quedar expresada en el lenguaje. En contraste con nuestra tradición Occidental, que no se ocupa de la educación en la percepción sino que privilegia la sensación, es interesante leer algunos textos del Extremo Oriente, por ejemplo, textos indios que hablan de este tipo de educación. En estos textos se sugiere que tenemos que educar la percepción del mundo que nos rodea, que podemos aprender a percibir.

La humanidad no se realiza en un sólo género y la pertenencia a un género representa una distinción que no tiene que ver con la biología sino con una diferencia *enraizada en la forma de percibir el mundo con mi cuerpo de mujer, en su caso, con un cuerpo de hombre*, como seres que van a conformar su identidad como seres sexuados. Ser sexuado trae la idea de no ser el otro/a, no ser todo y un modo particular de serlo.

La pregunta ¿qué es ser mujer? reconoce la importancia de la percepción que tenemos del Otro, como así también las cualidades del sujeto que percibe al Otro, presente a mí como objeto de percepción, y al Otro en tanto es y debe seguir siendo sujeto. Acentuamos la importancia del sujeto que percibe, identificando quién percibe, que en el caso de las mujeres se debe decir: "soy una mujer y, en tanto tal, estoy interesada más bien en tal o cual percepción y percibo de manera específica". Estas modalidades participan en mi manera de percibir, en la cual interviene esta otra que soy para mí en mí, sin que yo lo sepa; por ejemplo, en ella se revelan algunos caracteres propios de mi género.

Dejar ser al Otro como Otro, es algo que se da en el respeto de su diferencia genérica, del carácter irreductible *de su género*. No me basta

entonces decir que el Otro es Otro porque tiene una diferente perspectiva. Esta perspectiva es diferente porque el Otro pertenece a un género diferente. *La diferencia es constitutiva del punto de vista de un sujeto sobre el mundo.* Y lo es no sólo en la relación mujer-hombre, de los amantes, de la madre con el hijo, del padre con la hija, sino incluso en la relación de mujer a mujer o de hombre a hombre que se da entre las amigas o los amigos, entre la madre y la hija, el padre con el hijo, etc.; en suma el género determina, sin dejar ninguna de sus dimensiones, al sujeto humano en su esencia y en su integridad.

Todo esto es de interés para la teoría de género, de esta manera considerará de forma más abarcadora el problema de la condición femenina. Si salvaguardamos la singularidad de nuestra perspectiva para seguir siendo sujetos de percepción también, debemos dejar restituir, dar al Otro su propia perspectiva, y para que esto suceda no podemos hablar únicamente desde la exterioridad de nuestros cuerpos. Debemos retornar a lo que, a la vez, es interior y exterior a nosotras, de lo que une más allá de nosotras con el afuera de nosotras: *el género.*

*La pertenencia a un género no está dada por la biología, está ligada a la historia personal de los sujetos y debe conquistarse.* Una no es un género, una llega a serlo. Pero un género particular –hombre o mujer– no es toda la realidad humana sino *sólo parte de una totalidad que lo engloba: el ser humano, la comunidad de mujeres y hombres.* Un género no estaría esencialmente sin el otro. *Ambos hacen un todo.* Y por eso no puedo de estar de acuerdo con quienes pretenden ver a los géneros como si fueran no sólo incommunicables sino también autosuficientes. Sin el Otro, la realidad humana se desvanece en la nada; desde luego, puede recurrirse a la

inseminación artificial, sin necesidad de la relación sexual, pero la realidad humana como "ser dos" estaría ausente, y en todo caso, sufriría un innegable empobrecimiento difícil de aceptar para aquellas o aquellos que aspiramos a una vida plena.

La fenomenología, especialmente la de M.-P. con su exigencia de respetar lo que se manifiesta y en la medida en que se manifiesta, contiene ya, al menos en principio, una ética de la alteridad genérica. El Otro, no como objeto de una aprehensión, no como objeto fijado por mi mirada, sino en su alteridad, en su misterio, no se manifiesta si no es por una actitud de respeto a la diferencia. Se trata con esto de una ética fundada en el ser genérico de las mujeres y de los hombres, ser que sólo la mirada fenomenológica puede poner de manifiesto ya que va a la esencia, esencia no en el sentido del esencialismo, que excluye, que fija, sino en el sentido de ser ella misma historia.

### CAPÍTULO III. LA VIVENCIA FEMENINA DEL CUERPO Y LA EDUCACIÓN

*"¿Te tocas el cuerpo con las manos? – Sí ¿A menudo, hija? Todos los días. ¡Todos los días! ¿Cuántas veces? No llevo la cuenta.. muchas veces... ¡Ésa es una ofensa gravísima a los ojos de Dios! No sabía, padre. ¿Y si me pongo guantes, también es pecado?"*

*Isabel Allende*

El estudio de M.-P. nos ha mostrado el carácter esencial del cuerpo vivido, sin embargo, esta consideración es todavía parcial, porque el cuerpo vivido es el cuerpo de cada cual, ése es el cuerpo de una mujer o de un hombre. Conviene preguntarse acerca de la vivencia femenina de nuestro cuerpo. Comenzaré por responder a la pregunta '¿cómo vivimos nuestro cuerpo las mujeres?' para después señalar el papel que posee la "educación" en lo relativo a la mirada que las propias mujeres tenemos de nuestro cuerpo, mirada que privilegia aspectos exteriores y no toma en consideración aspectos más esenciales, como es la experiencia vivida desde nuestro ser mismo. Por último, arribo a una propuesta teórico-práctica (ver anexo) que coadyuve a que las mujeres tomemos conciencia de nuestro cuerpo y aprendamos a vivirlo.

### **III. I ¿Cómo vivimos nuestro cuerpo las mujeres?**

Pongamos el acento en la diferencia de cómo vivimos nuestro cuerpo las mujeres con respecto a los hombres, siguiendo la reflexión de algunas pensadoras. Para Luce Irigaray, esta diferencia de vivir el cuerpo conduce a encarar la vida y sus relaciones de otra manera. Esto sucede porque pertenecemos a un género, nuestro cuerpo habitado por una conciencia permite que retorne a nosotras mismas, para cultivar ese ser que somos: un cuerpo sexuado, un cuerpo animado potencialmente de una conciencia propia (IRIGARAY, 1998: 42).

La pertenencia a un género, el nacer mujer, antes de tener un significado de "generadora de la humanidad", posee el sentido de encarnar el Ser Mujer con el Otro Hombre, con el Ser Hombre. La humanidad se realiza por los dos géneros: "el nacimiento de una niña o de un niño está acompañado por el destino de realizar su propio género y el destino de realizar la humanidad con el otro género" (IDEM: 45).

Ser mujer para Irigaray implica necesariamente un nivel ontológico en lo concerniente a la existencia y esencia humana que no permite estar en relación con los hombres. Radicaliza su concepción al proponer que se debe abordar el problema ontológico que no ha sido considerado por la filosofía occidental; lo anterior consistiría en: "el deseo del otro en tanto ligado a la conciencia de un cuerpo propio y, diversamente, de una historia propia... El deseo para mí, mujer, en tanto conciencia diferente, propia de un cuerpo de otro género, sigue siendo una zona ciega del espíritu" (IDEM: 47).

Irigaray invita a comprender que "En la percepción, puedo identificar quien es el o la que percibe. Así, soy una mujer y, en tanto tal, estoy

interesada más bien en tal o cual percepción y percibo de manera específica. Estas modalidades participan en mi manera de percibir, en la cual interviene esta otra que soy para mí, sin que yo lo sepa; por ejemplo, en ella se revelan algunos caracteres propios de mi género" (IDEM: 66).

La irreductibilidad a un sólo género permite que respetemos al otro en tanto otro, que hablemos a partir de la interioridad y no de aspectos exteriores de nosotras/os o de las cosas que nos rodean; que nos comuniquemos en el nivel de las necesidades de los objetos, de las configuraciones espaciales –las formas, las perspectivas, los movimientos, los desplazamientos; por último, saber interiorizar la relación entre nosotros (IDEM: 68).

La propuesta de Irigaray es realizar estas etapas en nuestro devenir humano partiendo de nuestro propio cuerpo, cuerpo que es interior y exterior a nosotros a la vez. Cuerpo vivido a partir del cual percibimos lo que está más allá de nosotras: el género como medio de salvaguardar la alteridad.

La toma de conciencia del "misterio que somos" es necesaria ya que saberes como la sociología, la psicología, la etnología, intentan develar este misterio pero, al hacerlo, nos alejan pues nos reducen a ciertos aspectos de la realidad; olvidan que para comprender lo que somos se debe ver al ser humano como un todo, no fraccionado, pues la reducción ha llevado al ocultamiento de alguno de esos aspectos que van quedando atrás cuando otro aspecto quiere ser resaltado.

Adrienne Rich, en *Nacemos de Mujer: la maternidad como experiencia e institución*, ha sostenido que las mujeres no hemos explorado

o comprendido aún nuestro fundamento biológico ni el milagro o la paradoja del cuerpo femenino y sus significados político y espiritual. Quiere decir, que si las mujeres comenzáramos de una vez para siempre a pensar con nuestro cuerpo y a relacionar todo aquello que tan cruelmente hemos visto desorganizado, las mujeres tomaríamos conciencia y, a la vez, veríamos nuestro cuerpo como propio. Para las mujeres, dice nuestra autora, su cuerpo es un problema fundamental, en él se presenta la oportunidad de tener conocimiento y poder. La maternidad física es una de las dimensiones de la vida, pero no la única, puesto que podemos elegirla o no. La maternidad obligada es *sino* de las mujeres durante generaciones, puesto que no se nos ha hablado de que ser madres no es obligación, es elección. Esto ha derivado a que intentemos convertirnos en nuestros cuerpos -ciega y esclavizadamente, obedeciendo las teorías masculinas- o intentemos existir a pesar de ellos. Muchas mujeres aún creen que todo lo físico es una negación de la mente. Al ser vistas siempre como "naturaleza" no es de extrañar que hoy las mujeres quieran convertirse en la Cultura que las lleve al mundo del espíritu. Sin embargo esa misma Cultura y sus instituciones políticas son las que las dejan fuera. La cultura patriarcal caracterizada por ser una cultura refinada, cuantitativa y abstracta es lo que nosotras las mujeres necesitamos cambiar, para partir de planteamientos más humanos. La recuperación de nuestro cuerpo propio nos abrirá el camino para los cambios más esenciales en la sociedad humana. Las mujeres necesitamos imaginar, concluye Rich, un mundo en el cual cada una de nosotras sea el genio que presida nuestro propio cuerpo y que imagine visiones y pensamientos imprescindibles para apoyar y transformar la existencia humana.

Judith Butler va a destacar que el principio de feminidad buscado por los estudios feministas, particularmente los franceses, se han ocupado de

especificar la naturaleza de lo femenino para establecer qué quieren las mujeres, cómo pueden llegar a conocer ese placer o cómo se representa a sí mismo en la ruptura del lenguaje falocéntrico. Este principio de feminidad es buscado en el cuerpo de las mujeres, entendiéndolo, por un lado, como la madre preedípica y otras veces de manera naturalista, como un principio que requiere su propio lenguaje para expresarse (BUTLER, 1996: 323-324).

Para Butler las mujeres no poseen una esencia, por tanto no poseen una necesidad natural y lo que se ha llamado *esencia o bien hecho material* es una posición cultural reforzada que se ha disfrazado de verdad natural. El cuerpo, concebido como *locus* cultural de significado de género, no aclara cuáles son los aspectos del cuerpo que se pueden considerar naturales o bien cuáles carecen de impronta cultural. Vemos que esta pensadora habla únicamente de aspectos exteriores al cuerpo, al hacer comentarios sobre Simone de Beauvoir o Monique Wittig explica que por nuestro propio cuerpo devenimos en género (en términos culturalmente concretos) (*IDEM*: 308).

Christiane Olivier, en un aporte más para la comprensión del cuerpo vivido, estudia el condicionamiento cultural al cual es sometida una niña que no reconoce su cuerpo como propio porque su madre hizo que lo olvidara al negarle su propia sexualidad de niña y remitirla a su sexualidad de mujer (OLIVIER, 1994: 85).

La niña, al sexualizar todo su cuerpo, sus actos, su lenguaje, aprende a valerse de su exterior para significarse en su interior; sin embargo, gira en torno a ella la conspiración sobre su sexo y la obliga a permanecer en silencio. Paradójicamente, toma conciencia de que su cuerpo es un cuerpo deseable ante la mirada del otro, que se perturba y engendra deseo, asimismo toma conciencia de que se habla poco del cuerpo propio y de su

vida del lado del espíritu: "Ella existirá en cuanto cuerpo (objeto) [subrayado mío], pero se sentirá perdida o se verá en dificultades para todo lo que sea espíritu" (*DEM*: 136).

Como hemos podido ver, existe un reconocimiento amplio sobre la importancia del trabajo de la explicación causal de la diferencia genérica que ha permitido precisar su sentido. Su trabajo es un esfuerzo por comprender las dificultades por las que ha atravesado desde su aparición; sin embargo, no podemos dejar de pensar que estos estudios son una parte de la totalidad a la que aspira la mirada fenomenológica. Asimismo recordamos que somos seres humanos y que si llevamos las diferencias hasta el otro extremo podríamos convertir a cada una de ellas (tanto la diferencia genérica, la cultural, la racial, y la sexual) en principio de un saber independiente, inclusive en una ciencia independiente, irreductible a ningún saber común y, por tanto, relativo a la subjetividad particular de cada sujeto, se trataría, en principio de una forma de vida igualmente independiente, sólo fundada en la particularidad de la diferencia subjetiva que no se justifica ante las leyes de la comunidad, porque no hay comunidad ni debe haberla, sino sólo diferentes modos de vida incommunicables que apenas tendrían en común algo más que el estar sobre el mismo suelo del planeta. Creo que debemos ser cuidadosas/os y no caer en posiciones extremas, debemos buscar un saber universal y una comunidad universal que no pierda de vista la posibilidad de la convivencia civilizada y tampoco que olvide las diferencias que subyacen en esta comunidad humana.

M.-P. apunta a esta visión total del ente humano en su trabajo fenomenológico sobre el cuerpo vivido y afirmará: "somos más que un cuerpo", y con esto quiere decir que el análisis del cuerpo propio, cuerpo vivido como existencia, nos permite tomar conciencia de la importancia de

mirarnos desde nuestro interior, de analizar lo vivido. Quiere decir que el desarrollo de investigaciones que señalan que nuestro ser es un ser encarnado en un cuerpo permite desprendernos de todo lo que se nos ha inculcado a lo largo de los siglos; que las diferencias sexuales de nuestro cuerpo, es decir, la fragmentación a partir de observarlo en su exterioridad, ha agregado también las diferencias de nuestro espíritu, por lo cual su trabajo fenomenológico lleva en el sentido de recuperar en su originalidad a la existencia y con ella a la experiencia, las proyecciones, asociaciones, transferencias, que se fundan en el mundo humano. El cuerpo vivido es quien nos proporciona la manera de acceder al mundo y a los objetos.

### III. 2 La domesticación de las mujeres

*La educación no es la posesión de un saber de cosas externas, sino la forma que recibe la persona humana bajo la acción de muchas fuerzas ajenas, es decir el proceso de una formación.*

*Edith Stein*

Ahora bien, hemos visto a los estudios de género en sus diversos análisis sobre la condición de las mujeres y cómo las mujeres experimentan su cuerpo. También hemos visto cómo la fenomenología de M.-P. se contrapone a estos análisis al afirmar la *experiencia* del cuerpo vivido como propio. Sin embargo, no hemos hablado del papel de la "educación" en la formación de nuestra imagen corporal.

Sabemos que la tarea filosófica fundamental es reunir todos los aspectos de los cuales la educación ha sido centro, para elaborar el concepto que llegue a abarcar el fenómeno de la educación en su totalidad y poder conocer la verdad de ella. Para tal objetivo es necesario que no sean subrayados aspectos únicamente particulares, sino remitirnos a la búsqueda del por qué de la realidad que es, a la descripción que nos permita discernir cómo se relaciona con puntos de vista políticos, morales, religiosos y filosóficos; cómo se relaciona con los conceptos generales sobre la naturaleza humana, el desarrollo personal y nuestras propias responsabilidades. Tarea complicada debido a los diversos usos que se le otorga a la "educación" en la sociedad. Por la naturaleza de nuestra investigación, en la cual deseamos saber cómo ha sido la "educación" de las mujeres, únicamente nos limitaremos a subrayar ciertos rasgos de ésta, en primer lugar, y en segundo lugar, hablaremos de la domesticación de las

mujeres, así como de crear un nuevo horizonte de sentido para la educación de nosotras las mujeres que reivindicque el cuerpo como propio y la vida.

Entre los usos del concepto "educación" existe una serie de significados asignados a ella: la actividad de educar, proceso de estar siendo educado, el resultado de las dos anteriores y la disciplina que estudia o campo de investigación que tiene como objeto de estudio o reflexión de todos estos campos (HIERRO, 1990: 2).

Para delimitar el concepto "educación" se deben tomar en cuenta criterios generales que normen la actividad, el proceso y el resultado. Estos criterios deberán señalar las condiciones necesarias de las tareas para ser considerados educativos. Graciela Hierro en su obra *Naturaleza y fines de la educación superior* (1990) caracteriza el proceso educativo a partir de los siguientes criterios:

- a) La educación implica transmisión y adquisición de un contenido valioso, lo cual quiere decir que lo enseñado debe poseer un *valor positivo*; es de orden axiológico.
- b) La transmisión y adquisición se realizan a través de una forma moralmente aceptable. Se refiere a los medios didácticos, a las técnicas del aprendizaje que deben evaluarse moralmente, para que se encuentren dentro de lo que es una función educativa.
- c) La educación debe abarcar un cuerpo de conocimientos y posibilitar su comprensión. Estos ya no se refieren a la moral sino a aspectos intelectuales en los cuales se quiere dar

razones de lo que se sabe, es decir, lo que se busca es la comprensión.

- d) La educación debe desarrollar un cierto tipo de perspectiva cognoscitiva que no sea inerte (ideas que perdieron su valor). Se refiere a la enseñanza de ideas vitales que son capaces de utilizarse y combinarse en nuevas formas.
- e) La educación elimina cierto tipo de transmisión de conocimientos que no vaya acompañada de conciencia y voluntad por parte del que la recibe. Es decir, el proceso educativo es siempre consciente y envuelve la voluntad de quien se educa (*IDEM*: 3-7).

La educación entendida como proceso donde se adquieren conocimientos, habilidades y actitudes con fines éticos, necesariamente trae como consecuencia convertir a mujeres y hombres en mejores personas. El proceso educativo debe contar con la voluntad de las personas, por esto la educación finaliza siendo autoeducación. Asimismo, es dentro del proceso educativo que *se llega a ser* persona, entendiendo por persona a un ser moral, libre y digno.

Siguiendo con nuestra reflexión, observamos que la "educación" no represiva es clave para la constitución de mujeres y hombres libres; es la única forma de combatir dogmas e ignorancia, como reales enemigos del ser humano. Si combatimos el divorcio existente entre la educación y la vida misma se formarán seres humanos, no especialistas o burócratas del conocimiento que lo trivializan, lo divulgan y lo vulgarizan.

Para que sea una verdadera educación se debe constituir como el camino para fundar una comunidad de mujeres y hombres que busquen el conocimiento, en lugar de una corporación de individuos/os habilitados/os para ejercer una profesión. La enseñanza tendrá que enfocarse a fomentar los valores espirituales de una comunidad en la que puedan expresarse mujeres y hombres activa, total y responsablemente. Nuestro esfuerzo educativo tendrá que enfocarse de acuerdo con el género, la condición social, histórica, étnica, geográfica, y la etapa de vida en que nos encontremos.

Es indispensable tomar en cuenta dos aspectos que juntos abarcan el fenómeno de la educación en su totalidad; estos son: la educación formal y la educación informal. La investigación de cada una de ellas muestra cómo los seres humanos reciben, asimilan patrones de conducta que los condicionan, los determinan a vivir restrictivamente, de acuerdo con las costumbres imperantes y limitando, consecuentemente, la forma de aprehender el mundo.

El aspecto formal de la educación se desarrolla en la escuela. Institución que posee programas, instrucciones oficiales que son del orden intelectual; además de ser saberes, son la apertura hacia una vida donde impera el conocimiento, donde el espíritu se abre a nuevos horizontes; donde la profundidad intelectual, el espíritu crítico y de justicia serán buscados por los seres humanos con interés para esclarecer el sentido del conocimiento y comprender su vida en situación; el mundo, es decir, es intencional. El aspecto informal de la educación es el que se aprende en la familia y en la sociedad, terrenos de primordial importancia para la generación de relaciones de poder.

Hasta este momento hemos hablado de la educación en términos generales, sin embargo, cabe preguntarse si la educación ha sido igual tanto para hombres como para mujeres. La respuesta es negativa, mientras a los hombres se les ha dado educación, a las mujeres se nos ha repetido una y otra vez que ser mujeres es una desgracia, que "es como tener piedras en los tobillos, no se puede volar"; en una palabra: nos han domesticado.

Tratemos el aspecto del fenómeno de la educación que se refiere a la "educación" que grupos hegemónicos históricamente han conferido a las mujeres. "Educación tradicional" que de acuerdo con Graciela Hierro, debería llamarse *domesticación* por no desarrollar potencialidades que nos permitan afirmar como seres libres y dignos. Contrariamente a esta idea de educación, se ha orientado a perpetuar la inferioridad femenina, la fragilidad psíquica que nos condiciona a las mujeres al sometimiento, la obediencia, la vulnerabilidad, a la carencia de amor propio, que de tanto buscar ser amadas se nos ha olvidado amarnos a nosotras mismas.

Hierro, en su obra *De la domesticación a la educación de las mexicanas* (1989) nos lleva a reflexionar sobre la "educación" que hemos recibido nosotras las mujeres mexicanas en la cultura patriarcal. Esta autora parte de preguntarse si realmente hemos recibido lo que se llama educación, pues la educación tradicional se ha caracterizado por conformar nuestra situación de opresión, es decir, las mujeres hemos aceptado como "natural" nuestra ausencia dentro de la creación cultural que llevan cabo los hombres; éstos nos han confinado al reino de lo doméstico, la casa: "Nacemos a lo doméstico y todo nuestro esfuerzo educativo se centra en nuestra exitosa 'domesticación'" (HIERRO, 1989a: 21). Nuestros conocimientos, habilidades, actitudes, son propias de lo doméstico. "Educadas" para que nuestro cuerpo

no nos pertenezca y guardemos la castidad para la pareja, para tener como destino el matrimonio y ser madres, para encargarnos del trabajo doméstico y tener como actitudes la obediencia, el silencio, el temor y la dependencia. De ésta manera, las raíces sociales de la "educación" y las expectativas en el género femenino son expresión de lo que conocemos como características del tan comúnmente llamado "sexo débil". El papel que las mujeres hemos aprehendido mediante la domesticación es el ser-*para-los* -*otros/otras*, el del cuidado de la casa, de las/los hijas/os, tarea llamada maternal y no valorada por la sociedad. Las actitudes femeninas aprehendidas y fomentadas por la educación formal e informal son la conformidad ante el sistema de vida que les han impuesto, así como la división asimétrica de roles (HIERRO, 1985: 106).

Las mujeres nos integramos a rendir servicio, a pertenecer, a dar. Para que esto pueda ser, es necesaria la pasividad como actitud cotidiana, actitud que limita y que está muy generalizada. Nos convierte en seres esclavizados espiritualmente, nos condiciona a prolongar la cultura patriarcal, a percibir la existencia no como propia sino para las/os otras/os.

La atracción, la emotividad y la pasividad son actitudes femeninas que coadyuvan para ampliar eficientemente la función maternal y se fomentan en los dos ámbitos descritos. En ellos se nos programa prácticamente para ser pasivas y dependientes: "Obviamente —las niñas— pierden la eficacia y el ejercicio de su cuerpo con el 'color rosa' que las aprisiona en la ropa femenina; con los zapatos blancos que más adelante serán de tacón; con los calzones de encaje, y los peinados de ricitos, la muñeca y los pequeños utensilios de cocina, que las van a ligar a su único destino: la maternidad y la meternalidad" (HIERRO, 1989: 99). Es ahí donde nos perdemos a nosotras mismas y en consecuencia olvidamos nuestro cuerpo, viviendo para los/las

otros/as. De ningún modo se piensa en *educarnos* en valores que no nos inferioricen, como son el desarrollo de capacidades intelectuales, independencia, tomas de iniciativa, potenciar la creatividad, y esforzarnos y llevar a fin nuestros proyectos.

Estudios como el de Elizabeth Badinter cuestionan la existencia del llamado "instinto maternal". Por tradición —salvo algunos ejemplos aislados—, se pensaba que bastaba con seguir "el instinto femenino", puesto que nosotras las mujeres, en forma "natural", sabemos ser madres, esposas y amas de casa. Es hasta fines del siglo XX que la psicología y la sociología ilustran acerca de las diferencias —no sólo de género— de la llamada "conducta instintiva".

La imagen corporal de las mujeres está unida a la domesticación de la que hemos sido objeto por la cultura patriarcal. El cuerpo femenino es fundamento para definir posteriormente nuestra condición. La perspectiva dominante considera un don natural el ser considerada cuerpo-para-otros; para entregarnos a los hombres o procrear, se nos ha impedido ser consideradas como sujetos históricos-sociales, nuestra subjetividad queda reducida y aprisionada dentro de la sexualidad, sexualidad que no es para nuestro goce sino esencialmente para otros con la específica función de procrear.

Marcela Lagarde ha señalado que el cuerpo y la sexualidad sobrevalorados son punto de partida sobre los que se estructura la condición genérica y la opresión, son los principios por los cuales las mujeres estamos siempre en estado de dependencia, así como los espacios en los cuales se funda y se desarrolla la opresión que totalizan nuestras vidas, como grupo social y de forma individual (LAGARDE, 1993: 200).

El reconocimiento de que el cuerpo es-para-otros es el tomar conciencia de la propia experiencia y de los ejes vitales que han regido nuestras vidas. El cuerpo es síntesis histórica de nuestra situación; es la subjetividad: consciente e inconsciente, individual y colectiva; es la integración de cuerpo y subjetividad; es la redefinición de nuestro ser histórico; es la relación con las/los otras/otros; es el conocimiento, la fe y las creencias; la sabiduría; es la individualidad, el género y la historia (*IDEM*: 202).

El vivir en el mundo implica que no se trata de que encontremos nuestro cuerpo entre otras cosas corporales y todo ello dentro de un gran cuerpo o espacio que se llama mundo. "El cuerpo es el vehículo del mundo" ha dicho M.-P.; es en el cuerpo que el mundo se nos revela, tengamos conciencia de nuestro cuerpo o no a través del mundo. El cuerpo es "el centro del mundo, el término no advertido hacia el cual los objetos vuelven su rostro, es verdad por la misma razón que mi cuerpo es el quicio del mundo: sé que los objetos tienen varias caras porque podría repasarlas, podría darles vuelta, y en este sentido tengo conciencia del mundo por medio de mi cuerpo" (MERLEAU-PONTY, 1985: 101).

M.-P., como hemos visto, va más lejos de lo que es el sentido común, de lo afirmado por el conocimiento científico, al aclarar que el conocimiento que tenemos se obtiene a partir de nuestro propio punto de vista, o bien a partir de alguna experiencia del mundo, sin la cual los símbolos de la ciencia carecerían de significación. Así, el universo de la ciencia está construido sobre el mundo que se ha experimentado directamente y si queremos hacer un análisis crítico del significado y alcance de ésta, debemos comenzar por volver a despertar la *experiencia* básica de ese mundo. La ciencia es expresión que aparece en segundo orden.

La maternidad (procreación) y maternalidad (cuidado para los/las otros/as, servicio para los demás, abnegación) como condicionamientos educativos deben ser revisados para que adquiramos conciencia y realicemos así *un cambio de paradigma educativo* que subraye el ser para sí y señale el compromiso que tanto la familia como la escuela deben tener para formar mujeres y hombres libres. Este cambio de paradigma trae como consecuencia el cuestionamiento sobre nuestra identidad tradicional, sobre por qué no estamos representadas en los negocios, en el gobierno o en las artes, sobre qué significado posee alcanzar la calidad de persona.

No se trata de que la reflexión sobre la "educación" sea un lamento o quejas sin fin. Lo verdaderamente importante es la toma de conciencia de lo que nos daña o nos preocupa y de que nuestra tarea es poner a trabajar la inteligencia para no caer en un círculo que deplora lo vivido y no encuentra un camino posible a la existencia. La reflexión filosófica sobre el valor de la educación apunta a sus fines con la tarea de determinarlos, de interrogar la base en que se han fomentado; investiga el sentido de la jerarquía de valores que se han impartido, la relación existente entre ellos y lo que estos valores significan en la sociedad.

La nueva educación ha sido propuesta por las mismas mujeres. Con voz propia hablamos de un nuevo horizonte de sentido para la educación de mujeres y hombres; por ejemplo, señalamos la importancia de un cambio de actitud moral que contemple tanto el aspecto afectivo como el conocimiento de nuestra situación en la cultura y que piense en educar proponiendo significados donde las mujeres seamos vistas como iguales, educación que debe ser enseñada con perspectiva de género para que contribuya al cambio de la construcción social de los géneros; por último, potenciamos una educación que favorezca la formación de mujeres y hombres que han de ser

autónomos y no esclavos satisfechos, que aprendan a cambiar sin desmoronarse, sin culpase y sin perder capacidad para seguir inventando una vida buena en ésta época de indigencia ética.

El sentido que buscamos en la nueva educación femenina va unido al significado vital que nos ayude a las mujeres a elegir nuestra vida como el deber ser de la existencia y a apropiarnos de nuestro cuerpo. La pregunta por el sentido que debemos imprimir a la nueva educación apunta a ¿qué queremos como alternativa de educación femenina? Una posible respuesta es: "Para aprender a hablar en voz única y auténtica las mujeres deben superar los moldes, sistema y autoridad recibidas y atreverse a crear su propio marco de referencia. El propio conocimiento es construido y se inicia con el esfuerzo de conocer el ser propio y el intento de integrarlo en el conocimiento que se ha sentido intuitivo, personalmente importante, con el conocimiento que se ha aprendido de los otros. Integrando el conocimiento objetivo y subjetivo. Esta es la nueva forma de conocer, partiendo de una profunda reflexión sobre sí misma y del autoanálisis para moverse más allá de lo dado" (HIERRO, 1992: ). Educar es así reconocer la necesidad de un compromiso serio personal, que lleva a tomar conciencia de las circunstancias en que se vive y que revelan de manera significativa los derechos de que somos poseedoras y el deber que tenemos de defenderlos. Igualmente fomenta actitudes valiosas, criterios que delimiten las actitudes y contenidos valiosos, tiene como compromiso la equidad en la diversidad, lleva a aprender el significado del vivir cotidiano, y algo sustancial: educa para posesionarse del cuerpo propio, enseña a vivirlo, a percibirlo.

Estoy segura que nuestra propia experiencia educativa es de gran enseñanza para otras mujeres que aún no toman conciencia de su ser. Así como la investigación sobre la condición de las mujeres que se ha

desarrollado en el siglo XX, y los estudios de la filosofía de M.-P., que ha abierto una perspectiva distinta al análisis del cuerpo, ayudan a reflexionar. Digamos que la sabiduría que hemos aprehendido en nuestra experiencia y en otras mujeres que han aprehendido a vivir serenamente, la sabiduría de conocer lo que se puede cambiar y lo que no es posible hacerlo: "lo que no me mata me hace más fuerte", diría Nietzsche. Sabiduría a veces plasmada en la escritura o en los sueños que nuestras muchas madres nos han contado y que nos han servido como armas para enfrentarnos al esfuerzo de vivir cada día. Ellas nos han invitado a vivir no como víctimas, no como santas, que como escribe Anais Nin: "Cuando una crea un mundo tolerable para una misma, se crea un mundo tolerable para las/los demás". Sabiduría que nos permitirá tomar decisiones sobre cómo queremos educar a las mujeres desde su nacimiento; qué tenemos que enseñarles a las mujeres que elijan tener hijos/as para que ellas sean libres y eduquen a éstos para ser libres; qué caminos prácticos podremos señalarles a las mujeres para que enfrenten a la sociedad y para que su cuerpo no les sea expropiado.

La propuesta de Graciela Hierro de una educación democrática que exija mirar a mujeres y a hombres como personas me parece de gran relevancia. Su propuesta parte del presupuesto de la igualdad entre los géneros conservando la diferencia en nuestra identidad personal; la igualdad es condición necesaria para una educación democrática, entendiendo por democracia a la igualdad de lo privado y lo público, a la participación en la toma de decisiones cuando ellas se refieren a todos y como consideración de que cada persona vale lo mismo y detenta los mismos derechos que los demás.

Romper con la imagen tradicional de las mujeres y los hombres es condición indispensable de la nueva educación democrática, que se

fundamentará en la igualdad del género. Se precisa que las propias mujeres cambiemos nuestra percepción del mundo tomando conciencia de nuestra identidad tradicional que nos ha llevado a ver como único sentido de vida el matrimonio, la familia, el trabajo doméstico. Que reflexionemos sobre cómo se nos ha educado dentro de un código sexual en donde nuestro propio cuerpo se desconoce y no nos pertenece; mientras que a los hombres se les ha educado para que su deseo no pueda ser cuestionado, por lo que es difícil que acepten un rechazo.

La democracia del género se alcanza cuando grupos importantes de mujeres logran la conciencia feminista, o conciencia de género democrática, a través de la nueva educación femenina. Asimismo se requiere de "aceptar que lo personal es político, esto es, que la estructura de valores de una cultura es idéntica en las áreas privadas y públicas, que todo cuanto sucede en la recámara es igualmente relevante a lo que sucede en la cámara del poder público; la igualdad requiere que los dos géneros tengan el control sobre la cámara y la recámara" (HIERRO, 1989: 23).

Finalmente, creo que en la educación se asume la responsabilidad de la vida. El problema es educar de tal modo que siempre sea posible corregir los errores en los que se cae en la vida misma. La experiencia cotidiana es el lugar donde debemos luchar para implantar la nueva moral femenina que originará una nueva forma de vida, no sólo para cada mujer sino también para cada hombre, creando como consecuencia una nueva cultura que acepte otras formas de mirar y actuar y donde existan personas libres y dignas.

## CONCLUSIONES

Nuestra investigación ha sido un esfuerzo por comprender la contribución de los estudios feministas a la crítica social. Con este fin hemos analizado, en primer término, la teoría de género y su utilidad para desentrañar los significados del mundo y la cultura vivida como mujeres.

En segundo término, hemos estudiado el pensamiento de M.-P., porque la filosofía de este pensador define la existencia humana como una totalidad organizada, como una estructura que no admite separar ni atomizar ningún elemento. En su filosofía, hemos buscado profundizar especialmente en su concepción de cuerpo vivido. Así hemos llegado a descubrir, siguiendo el hilo de su reflexión, que en el curso de nuestra existencia femenina, las mujeres por lo regular no tomamos verdaderamente posesión de nuestro propio cuerpo y no aprendemos a vivirlo.

En cuanto al primer punto, nuestro trabajo ha destacado, en el primer capítulo, el camino seguido por el feminismo, las teorías feministas y su contribución a la crítica social, indicando que uno de sus logros más importantes es el haber escrito la historia de las mujeres. Su propuesta de pensar la cultura bajo la mirada femenina ha traído consigo la revisión del lenguaje, la moralidad y el conocimiento desde un marco epistemológico más amplio.

El feminismo como movimiento político ha puesto de relieve, con su discurso crítico a lo social y con su práctica política, la experiencia socialmente construida de las mujeres. El feminismo, en sus diversas vertientes, trató de redefinir substancialmente los conceptos de identidad, conciencia, sujeto genérico, la noción de sexualidad y diferencia sexual, la

subjetividad y, especialmente, el papel central del género en las distintas descripciones de los procesos sociales. La categoría de género dentro de la teoría feminista es la condición para que mujeres y hombres se constituyan en lo público (lo político y lo social) y lo privado (familia, procreación, maternidad, paternalidad) como individuos pertenecientes a un género determinado. Pero lo más relevante es que ha surgido un feminismo más humano, abierto a un proyecto de liberación que engloba al otro. Sin embargo, no se llegó a este punto tan fácilmente y debo decir que estas nociones siempre están siendo revisadas.

La polémica sobre los límites del feminismo fue sostenida por las mismas feministas para defender su posición en contra de las posturas políticas radicales de quienes querían subordinar los objetivos de la lucha feminista a la teoría y la praxis de partidos políticos. También se criticó dentro de algunas corrientes feministas al esencialismo que sostenían, y aún sostienen, otras corrientes del feminismo que quieren fundamentar en lo biológico o sociológico los análisis de la diferencia genérica. Pero las críticas más fuertes están dirigidas a los feminismos que pretenden ser feministas pero que no serían más que discursos que cierran los espacios de discusión y no permiten ver las fracturas y puntos ciegos en que se ha caído. Nosotros hemos señalado que afortunadamente existe un feminismo que quiere revisarse y que desconstruye y reconstruye en los márgenes de los discursos que son hegemónicos.

Una mirada, inspirada fenomenológicamente, sobre los estudios de género, nos ha permitido ver la manera en que las ciencias humanas han expresado su visión del mundo vivido por las mujeres ayudándonos a percibir con más agudeza cómo la cultura expresa las diferencias entre mujeres y hombres: no sólo la tan a menudo señalada subordinación política de las

mujeres como género al poder masculino sino también la inequidad sexual. Las mujeres han sido identificadas por su sexo, mientras que los hombres han tenido identidad en sus espacios de actividad.

Las ciencias humanas no nos han proporcionado una visión total del ente humano, pues únicamente han hablado de una acción combinada de condiciones psicológicas, sociales e históricas. De ahí ha nacido para mí la necesidad de no detenerme en las partes sino de llegar a la totalidad de la existencia humana. No debemos quedarnos en aspectos parciales de la misma, sino que debemos lanzarnos en la búsqueda de su sentido, cosa que es conforme con la investigación de la esencia del fenómeno humano en una perspectiva fenomenológica.

A diferencia de las ciencias humanas que, como la psicología conductista, reducen al ser humano a su comportamiento, M.-P., como fenomenólogo, estudia los fenómenos humanos comenzando por preguntarse por su significado y trata de responder a esa interrogación recibiendo los resultados de la ciencia, pero interpretándolos de otra manera a partir de una descripción de los fenómenos y explicitando los presupuestos de los métodos objetivos utilizados por las ciencias. Si las ciencias humanas positivas se dan a la tarea de reunir hechos o textos, la fenomenología trata de descubrir el sentido de ellos.

He señalado que la fenomenología es también una meditación sobre el conocimiento que pone entre paréntesis lo afirmado por distintas disciplinas científicas para saber en qué se apoyan estos conocimientos. Su tarea es describir, analizar, explorar -evitando forjar hipótesis- y sirve de soporte a investigaciones de la conducta humana. "Ir a las cosas mismas" es

su lema, lo que significa: volver a los fenómenos y describirlos tal como se manifiestan y en la medida en que se manifiestan.

Me ha parecido que tomar la vía de una aclaración fenomenológica de la categoría de género nos puede ayudar a no quedarnos en el aspecto exterior de los hechos y analizar también lo vivido, es decir, la experiencia vivida encarnada en un cuerpo que nos permite el acceso a nosotras/os mismas/os y al mundo.

El cuerpo es experimentado en forma directa como cuerpo propio. Él es nuestro punto de referencia a través del cual el mundo se articula y se dan las relaciones subjetivas e intersubjetivas del ser humano en sociedad.

El análisis fenomenológico muestra que el mundo no es una construcción de la cultura. Existe al lado de la cultura algo más: los datos de la experiencia concreta. Al romper con este prejuicio que sostienen algunas feministas, tiene sentido analizar y describir cómo son los fenómenos y también podemos esperar entrever la esencia de esta construcción que reduce al sujeto a lo social. La filosofía de M.-P. nos ha ayudado en esta tarea al poner entre paréntesis los "prejuicios" que han acentuado las ciencias humanas que fragmentan al ser humano y no lo ven en su totalidad, en su ser integro.

Por otra parte, he sostenido que Simone de Beauvoir, enraizada en la tradición de la filosofía existencial, realiza el trabajo de desconstruir el aparato conceptual al afirmar que sólo un trabajo descriptivo y desarrollado desde un punto de vista ontológico permite restituimos a la unidad del Ser. Esta filósofa elabora rigurosamente los fundamentos que hoy nos hacen comprender lo que queremos decir cuando preguntamos qué es ser mujer.

Tal interrogación, planteada con seriedad moral, la llevará a buscar una respuesta honesta alejada de todo "ismo".

Con categorías fenomenológicas fundamentales vemos cómo Simone trata de llegar a la esencia del fenómeno del ser mujer desarrollando conceptos como: situación, cuerpo como situación, la categoría del Otro, proyecto, descubrirse en el mundo y elegirse en el mundo, y por último, el que somos un conjunto de actos intencionales. Simone de Beauvoir describe la realidad vivida por las mujeres abarcando diversas disciplinas que estudian al ente humano, pero en una perspectiva filosófica. Así, observa que el único camino para estudiar a las mujeres es a partir de ellas mismas, argumentando que la mirada y la percepción que tenemos del mundo nosotras las mujeres nos pone en camino de tomar el sendero de la autorealización existencial que nos restituirá a nosotras mismas.

El trasfondo fenomenológico-existencial sobre el que se mueven los análisis de Simone da profundidad a su reflexión. He destacado que si su reflexión subraya la importancia del origen cultural de las diferencias, es por su adhesión a la categoría sartreana del Otro.

Vimos, al respecto, cómo Sartre afirma que cada quien es como lo ve el otro y cómo este me cosifica, me aliena, me toma como objeto. Mi mirada y la del Otro se niegan mutuamente. De esta manera se pierde la realización de la convivencia existencial.

Con el título "El cuerpo vivido" inicié el segundo capítulo de este trabajo. Señalé en el primer apartado del que al cuerpo se le ha visto de muchas maneras: "cosa material", "constitución física de una persona" y que,

al concebirse como parte material de un ser animado, surgía la idea del dualismo cuerpo-alma.

Fue Descartes quien dijo que el cuerpo es una *res* que pertenece al mundo de la *res extensa*, esto es, el mundo exterior a la conciencia, que es una *res cogitans* e inextensa. Su explicación trajo consigo diferentes respuestas a lo largo de los siglos, pero en ningún momento superó el dualismo. Husserl va a revisar el problema del cuerpo en sus obras *Meditaciones cartesianas* e *Ideas II*, planteándonos interrogantes como, por ejemplo, la de si su investigación es verdaderamente una noción nueva o simplemente consolida el dualismo cartesiano entre interioridad y exterioridad, entre sujeto y objeto.

Va a ser M.-P. quien realizará un análisis pormenorizado del hecho de la corporalidad. Bajo una perspectiva fenomenológica y acudiendo a la gnoseología, psicología, y antropología, recupera para la filosofía la noción de cuerpo, denostado por la antigüedad griega y la modernidad cartesiana. Si el cuerpo siempre se ha enfrentado a otra realidad superior (alma, espíritu, razón, conciencia, idea) que le ha impuesto sus reglas, ahora el cuerpo se va a definir como sujeto de la "percepción", el sitio donde se configura nuestro ser en el mundo, el lugar de reunión en el que la alteridad se manifiesta.

El cuerpo que le va a interesar a M.-P. no es el cuerpo objeto, el cuerpo físico del que se ocupa la medicina cuando examina un órgano enfermo de un paciente, por ejemplo. El que le importa es el cuerpo fenoménico, el vivencial, el que todos podemos sentir, el que somos -y no únicamente tenemos-, el que es fuente de intencionalidades que llenan de sentido y significado el mundo, el que nos proyecta a las cosas y desde el

cual se esbozan los gestos de la existencia. El cuerpo no sólo es, para él, su apariencia física, como en el caso del hombre que ha perdido una pierna y siente dolor en la faltante. Existe una carga vivencial en nuestra corporalidad que no se puede analizar por procedimientos mecánicos y objetivos. El cuerpo vivido es mi propio cuerpo, el que me invade. De él dice Gabriel Marcel: "yo soy mi cuerpo". Porque el cuerpo se vincula a todo lo que es, la existencia no puede reducirse a los datos de la fisiología u otras ciencias y la reflexión e investigación de ella debe suponer las condiciones metafísicas de la existencia personal. Para Marcel, el cuerpo es el centro del universo personal, se relaciona con las cosas, pero con él trascendemos al plano del universo espiritual y gracias a él somos dueñas/os de nuestra propia historia, ya que en él se guardan nuestras experiencias.

Para M.-P. el cuerpo vivido no puede ser aprehendido como un objeto, él es nuestro punto de vista constante a partir del cual se posibilita la percepción. Asimismo descubre en el análisis de la vivencia del cuerpo que este cuerpo para-sí es distinto del organismo objetivo. Sus hallazgos, he señalado, lo llevan hacia una antropología existencial rebasando el plano de la psicología. Este filósofo ha señalado que su análisis del cuerpo parte de la experiencia que tenemos de éste en la existencia. En esa experiencia el cuerpo está abierto al mundo. Con él siempre estamos en situación. En él se simboliza la existencia de forma continua.

M.-P. explica por qué tenemos una presencia pre-objetiva de nuestra corporalidad en la que no somos únicamente cuerpo objeto, sino también cuerpo sujeto. Para este filósofo tenemos un cuerpo habitual que nos abre al mundo de la posibilidad aunque tengamos deficiencias o mutilaciones

El horizonte y no el espacio, el mirar y no el ver, el escuchar y no el oír, los gestos y no las facciones, son categorías que despliega nuestro cuerpo fenoménico que llena de sentido con su poder significante el mundo de los objetos.

El cuerpo es comunicación con el mundo, no sólo a través de los aspectos sensibles-visibles, sino como instaurador de sentido. En la obra *Lo visible y lo invisible* dice M.-P. que "a través de mi cuerpo voy al mundo" y que él "es el único modo de ir hasta el corazón de las cosas". El cuerpo es entonces quien me convierte en mundo y convierte a las cosas en carne. El cuerpo es así quien me abre al mundo y es quien me pone también en situación. Al tener la "función" de instalarnos en el mundo, posibilita que el mundo sea inmediato a la conciencia, conciencia que no se entiende sin la corporalidad.

M.-P. sostiene también que descubro al "otro" desde mi existencia corporal. Entro en relación con el "otro" porque su cuerpo fenoménico me abre y me enseña "algo" portador de una existencia, de la misma manera que mi conciencia, a través de mi cuerpo, expresa un halo existencial. Cuando descubro al otro no lo hago desde una perspectiva en-sí, pero tampoco el otro es algo absoluto o previo. Lo descubro desde mi existencia. Así como el otro no es puramente en-sí, tampoco es un objeto para-mí. Pertenecemos al mismo mundo, el cual permanentemente se nos presenta.

Tenemos pues que, en las relaciones entre sujetos que el "otro" no es algo constituido por mí, por mi yo, y que no hay una reducción o anulación del "otro". Existen individuos/as que se comunican sin perder su individualidad y sin fabricar la del otro. El lado opuesto, como hemos

señalado, es Sartre, a quien M.-P. critica porque sostiene que el cuerpo del otro es objetivado y coaccionado en su movilidad al caer bajo mi mirada que cosifica y convierte al otro en objeto de manipulación.

Hemos señalado en este trabajo que el campo afectivo desplegado por nuestra persona crea relaciones con el mundo y con el otro difíciles de interpretar por teorías positivistas. La razón de esto es que las acciones se llevan a cabo a través de nuestro cuerpo fenoménico. M.-P. lo demuestra con el ejemplo de Schneider citado en su obra *Fenomenología de la percepción*.

El cuerpo no es un conductor de sexualidad, dirá nuestro autor, tampoco un órgano de representación. El cuerpo y la sexualidad no son elementos que se distingan o se separen, no son partes que actúan aisladamente. Ambos están implicados en un mismo proyecto, pues esbozan formas de existencia mundana que colaboran en la formación de un mundo menos opaca y más transparente. M.-P. sostendrá que se da una ósmosis entre la sexualidad y la existencia.

Otro rasgo importante del pensamiento de M.-P. es que mediante la percepción llegamos al conocimiento. El percibir es ponerse en contacto con algo, la percepción nos enseña y nos revela que somos una existencia que se encuentra abierta al mundo. El sujeto de la percepción es el cuerpo, y percibimos a través de nuestra carne, a través de nuestros órganos sensoriales.

La percepción se realiza fundamentalmente a partir de que tomamos conciencia del mundo, no por una reflexión, sino por medio de una creencia, es lo que el filósofo llama *fe perceptiva*.

El tema fenomenológico de la conciencia es para M.-P. muy importante, como he podido señalar, ya que la conciencia intencional se enlaza con la acción. La intencionalidad se manifiesta en un comportamiento y especialmente en la percepción. La conciencia es también una red de intenciones significativas y no solamente una suma de actos intencionales aislados. Por último vemos que la conciencia se da en un cuerpo y debe entenderse como el centro donde adquieren una significación los objetos prácticos o de conocimiento que nos son presentados a través del cuerpo.

Vimos que al referirse nuestro autor al esquema corporal sostuvo que el cuerpo genera una espacialidad de situación, no de posición, propia de los objetos. Lo anterior es porque a nuestro cuerpo no lo observamos como a los objetos, él es a la vez vidente y visible. El cuerpo es condición de visibilidad. El cuerpo es también, dentro del esquema corporal, temporalidad. Es en el cuerpo, afirma, que se lee el tiempo.

Señalé también que el cuerpo es tangible, que puede tocarse. Es en referencia a esta tangibilidad que se gesta la noción de *carne*. Ella es una realidad sensible, "dimensional" (porque nos abre a una dimensión distinta a la del cuerpo objeto), no es materia, por un lado se encuentra en el terreno de lo visible, y como tal puede ser tratada como objeto, y por el otro no es la suma de elementos materiales. La *carne*, ha dicho M.-P., es un *elemento* del Ser porque impregna todo el mundo visible, lo cual quiere decir que abarca todos los seres que vemos.

Con lo anterior quise mostrar el carácter esencial del cuerpo vivido en el pensamiento de M.-P. Pero esta consideración era todavía general, ya que no basta decir que el cuerpo vivido es el cuerpo de cada cual; es también necesario decir que es el cuerpo de una mujer o de un hombre.

Al hacer un análisis fenomenológico de la categoría de género hemos tratado de buscar algo que está en el origen de esta construcción. Encontramos algo más originario a la categoría de género retornando al plano vivido en el plano corporal. En ese nivel el ser humano se nos da como unidad.

En consecuencia, estar en el mundo circunscrita a un género, el femenino, es una conjunción donde yo y el mundo se revelan recíprocamente en la medida en que el mundo se me da porque estoy en él como mujer. Ser mujer es estar en el mundo con mi subjetividad. No poseo el mundo, pero me dirijo a él con mi cuerpo. Es a través de mi cuerpo que accedo al mundo. El acceso a las cosas es acceso corpóreo. El cuerpo vivido es quien nos abre al mundo. Pero de hecho pesan sobre él una serie de alienaciones que nos plantean la tarea de reapropiarnos de nuestro cuerpo. Nuestro cuerpo vivido constituye una situación de hecho que es nuestro deber hacer nuestra -es decir, asumirla y transformarla- y que nos permite caminar hacia nosotras.

La diferencia entre ser mujer y ser hombre constituye el punto nodal de la teoría de género, ya que implica vivir el cuerpo y la historia de manera diferente. El devenir es distinto en la medida en que pertenezco a un género. La pertenencia a un género representa una distinción que no tiene que ver con la biología sino con una diferencia enraizada en la forma de percibir el mundo con mi cuerpo de mujer o, en su caso, como cuerpo de hombre. Llegar a ser en un género representa tener percepciones diferentes.

Me parece necesario atender a aquellas o a aquellos que, en un momento anterior de la filosofía, antes de los estudios de género, han tratado problemas vitales o cuestiones últimas de la filosofía, porque nos han permitido comprender, cuestionar y plantear el valor de ella para el estudio del ser humano y su realidad. Ellos /ellas han educado nuestra mirada y la han vuelto más atenta a una realidad humana doble y una, que debemos defender en el sentido de no tratar de buscar sólo dos géneros de vida, presentados muchas veces como incomunicables y como carentes de algo común, sino también apuntando a un saber universal, a una comunidad universal sobre cuya posibilidad descansa la esperanza de convivencia en la tierra, una convivencia en nuestra época amenazada entre otras cosas por una ciencia que mientras más "avanza" más pierde de vista el conjunto del mundo.

Por eso en el último capítulo comencé preguntando por la vivencia femenina del cuerpo. Me pregunté: ¿cómo viven su cuerpo las mujeres? Respondí: a partir del papel que les asigna la sociedad por medio de una *domesticación* que atribuye valor a los aspectos exteriores de su cuerpo, pero sin educar su mirada para descubrir, desde la experiencia vivida desde su ser mismo, los aspectos más esenciales de su cuerpo.

Porque las mujeres pueden vivir su cuerpo de manera diferente que los hombres, pueden también encarar su vida y sus relaciones de otra manera que estos. Esto ocurre porque pertenecemos a un género, nuestro cuerpo, al ser habitado por una conciencia, permite que retomemos a nosotras, para cultivar ese ser que somos: un cuerpo sexuado, animado por una conciencia propia.

Vimos que Irigaray afirma que la humanidad se realiza en dos géneros, el femenino y el masculino, por eso cuando nace una niña o un niño, su nacimiento está marcado por el destino de realizar su propio género. Reflexionar sobre ser mujer para Irigaray la lleva necesariamente a un nivel ontológico en lo que concierne a la existencia y esencia humana.

He señalado que aunque compartimos hasta un cierto punto las indagaciones de Irigaray, no debemos olvidar que al acentuar las diferencias (genéricas, culturales, raciales, sexuales, ontológicas) hasta el extremo, se podría convertir a cada una de ellas en principio de un saber independiente, incluso de una ciencia independiente, irreductible a ningún saber común, esto es, que al contar cada cual su propia historia se puede caer en el extremo y podemos olvidar lo que nos une, nuestra humanidad. Cuando se trata del género, ese saber sería relativo a la subjetividad particular de cada sujeto genérico 'hombre', o en su caso, del sujeto genérico 'mujer'. No se escribiría una historia común en la que se reconozcan hombres y mujeres, sino dos historias que bien pueden verse como extrañas la una a la otra: una historia de la humanidad cuyo sujeto son las mujeres y una historia de la humanidad cuyo sujeto son los hombres. Si fundamos todo en la particularidad de la diferencia subjetiva, olvidamos el principio de comunidad. La comunidad queda negada al afirmar que lo que existe son únicamente géneros irreductiblemente diferentes. Por eso afirmo que debemos tener cuidado para no caer en situaciones extremas y buscar un saber y una comunidad universal que no pierda de vista la posibilidad de una convivencia civilizada y al mismo tiempo que no olvide las diferencias que se dan en la comunidad humana. La especie humana se realiza en dos géneros: el femenino y el masculino. Es así como interpreto la frase antes citada de Irigaray.

Ahora bien, otras posiciones que hemos visto son las de Adrienne Rich, J. Butler y Chistiane Olivier. Para Rich, el comenzar a pensar en nuestro cuerpo y relacionar todo aquello que hemos tenido desorganizado por años, ayudaría a las mujeres a tomar conciencia y, a la vez veríamos nuestro cuerpo como propio. Butler es quien señala que el cuerpo es un *locus* cultural de significado de género. Olivier va afirmar que existe un condicionamiento cultural al que es sometido la niña y por el cual aprende a vivir su cuerpo como algo extraño a ella. La niña que sexualiza cuerpo, actos y lenguaje, aprende a valerse de su exterior para significarse interiormente.

Puntalicé que el papel de la educación es de gran importancia debido a que gracias a ella se reciben y se asimilan roles de conducta que condicionan y determinan a los sujetos a vivir de acuerdo con las costumbres imperantes, limitando su manera de aprehender el mundo.

La "educación" de las mujeres, lejos de ser un llamado para que afirme su libertad y dignidad de persona, es, por el contrario, un medio por el que se perpetúa la inferioridad femenina, la fragilidad psíquica de las mujeres, condicionándolas al sometimiento y a la vulnerabilidad y enseñándoles que su principal papel es el cuidado de la casa, de los hijos/as, lo cual no es educación, es domesticación, como dice Graciela Hierro. El cuerpo de ellas es un cuerpo que vive para la procreación y para los otros, nunca es un cuerpo para-sí.

Dije, entonces, que si la "educación" ha servido para domesticar a las mujeres, puede ser también un medio de liberarla y de formarla para ella misma. Por cierto, no cualquier tipo de "educación" puede llevar a ese fin. El tipo de educación que propongo no debe fomentar el lamento sino la toma de conciencia de su condición femenina y enseñar de manera concreta cómo

superar los moldes impuestos. Debe incitarla a la autonomía, a ser su propio marco de referencia, a la afirmación de ella misma y de las otras mujeres como sujetos.

Pero en esta educación liberadora el sujeto a educar no puede ser pasivo. La educación de las mujeres tiene que partir de una profunda reflexión sobre ellas mismas. Por esta reflexión debe comprender que el cuerpo es la llave que le abre el mundo y descubrir la necesidad de posesionarse de su propio cuerpo. Por esa reflexión debe comprender también, la importancia de la búsqueda de la equidad y debe encontrar su propio camino hacia un compromiso personal.

Por último arribo a una propuesta teórica que debe coadyuvar a que las mujeres reflexionen sobre la necesidad de una nueva educación que les permita tomar conciencia de su cuerpo y aprender a vivirlo. Al respecto, propuse un Taller el cual tendrá dos fases. En la primera fase se presenta la temática y se la contextualiza por medio de cintas cinematográficas con el objeto de ir sensibilizando al auditorio. En una segunda fase se dan lecturas de textos literarios y filosóficos donde se analiza, se critica y se discute el contenido de los mismos. Las lecturas serán seleccionadas de acuerdo al programa que se tiene para el Taller y se entregarán con anticipación.

El Taller tiene como objetivo principal buscar juntas una respuesta reflexiva a la pregunta ¿qué es ser mujer? Tal reflexión debe permitir a las participantes captar el significado de lo vivido por ellas mismas en su propia experiencia de vida. Todo estará centrado en la percepción, pues de ella partiremos y a ella volveremos. Se explicará que ella es el suelo sobre el cual buscamos el por qué de nuestro olvido de nosotras mismas y en el cual podemos encontrar las causas. Esto debe ayudar a una toma de conciencia

**de la importancia de liberar su cuerpo y su espíritu de actitudes aprendidas que las hacen sentirse inferiores y tener una imagen desvalorizada de ellas mismas.**

## ANEXO

### ***PROPUESTA EDUCATIVA: Taller de Concientización.***

#### **Introducción**

Mi propuesta busca que cada mujer que participe en el Taller de Concientización que esbozo a continuación aprenda en él a redescubrir y a vivir su propio cuerpo. El Taller es de carácter teórico, en donde se analizarán textos literarios y filosóficos, así como también películas que ayuden a tomar conciencia sobre la complejidad de ser mujeres en un mundo patriarcal. Se les mostrará que si unimos los hechos que vivimos en la experiencia cotidiana, el sentido común presente en nuestras vidas, con la percepción de nuestra vida en el mundo, enfocada a recuperar nuestro ser propio, así como nuestra vida interior, podemos elegir el camino de la autonomía, la libertad y la responsabilidad. Aprenderemos a ver nuestro cuerpo no como objeto, sino a asumirlo como fin, tal como es la propuesta de M.-P.

Podrán descubrir el sentido de la pregunta *¿qué es ser mujer?* Reflexionando, en un primer momento, a través del análisis de películas que tengan como tema la condición de las mujeres, así como también, en un segundo momento, a través de la lectura, análisis y discusión de textos literarios y filosóficos elegidos para tal fin.

## **Justificación**

Se tratará de hacer comprender que el análisis de la condición femenina requiere de un esfuerzo para captar el significado de lo vivido en su propia experiencia vivida y como mujeres en la cultura. Se hará hincapié de la importancia de la percepción como suelo sobre el cual buscamos el por qué de nuestro olvido de nosotras mismas y en el cual podemos encontrar las causas; esto las hará tomar conciencia de la importancia de liberar su cuerpo y su espíritu de actitudes aprendidas que las hacen sentirse inferiores y tener una imagen devaluada de sí mismas.

## **OBJETIVOS**

Será propuesto como Taller de Concientización, denominándolo: *¿Cómo vivimos nuestro cuerpo las mujeres?*, tendrá como objetivos:

- Proporcionar un espacio para la reflexión sobre el significado de ser mujeres en la cultura patriarcal.
- Proponer una metodología que ofrezca los materiales necesarios para facilitar el conocimiento y así captar su sentido.
- Facilitar la toma de conciencia sobre las condiciones socioculturales que determinan la situación de las mujeres.
- Subrayar la importancia de mantener una actitud crítica que les permitirá liberarse del condicionamiento cultural a través de un examen crítico de lo aprendido en su propia experiencia.
- Discutir los condicionamientos exteriores para transformarlos en condicionamientos concientes y proponer una nueva forma de relacionarnos con nuestro cuerpo y con las/los otras/otros.

- Mostrar que es dentro de nuestra experiencia donde descubrimos el qué del condicionamiento, es decir, su esencia, que es ahí donde analizamos y explicitamos su sentido.
- Tematizar la vida cotidiana de las mujeres con el fin no de negarla, sino de comprenderla en su más profunda significación.
- Descubrir a través del análisis, que es en nuestra *experiencia* donde ligamos la conciencia al cuerpo, el cuerpo no como objeto, sino como cuerpo vivido y ligado esencialmente a la conciencia.

## **METODOLOGÍA**

El Taller de Concientización que se propone tendrá una duración de 48 horas.

Tendrá dos fases. La primera contextualiza el tema de las mujeres a partir de cintas cinematográficas que las ayuden a percibir la problemática. La segunda se realizará por medio de lecturas de textos literarios y filosóficos donde se analiza, se critica y se discute el contenido de los mismos. Dichas lecturas serán seleccionadas de acuerdo al programa que se tiene para el Taller y se entregarán con anticipación.

Las lecturas que se proponen tienen las características de ser documentos que introducen a la problemática condición femenina, al cuerpo, pero a la vez tocan fondo en el plano de que el cuerpo es corporeidad objetiva y al mismo tiempo cuerpo vivido.

La lectura está dividida en tres momentos. En el primero se leerán escritos literarios escritos por mujeres donde ellas narran su experiencia de vida. En el segundo revisaremos diferentes perspectivas de las

investigaciones sobre el condicionamiento femenino, haremos énfasis en la categoría de género y en cómo se ha concebido el cuerpo bajo estas perspectivas. En el tercer momento entraremos a la filosofía del cuerpo vivido que nos remonta al cuerpo subjetivamente experimentado, planteando la cuestión del cuerpo en su calidad de hecho objetivo y el cuerpo a la vez vivido.

### **Material requerido**

- Películas
- Textos literarios
- Textos Filosóficos

## BIBLIOGRAFÍA

AISEN SON KOGAN, A.

*Cuerpo y Persona*, México, FCE, 1981

ALCOFF, L.

"Feminismo cultural versus pos-estructuralismo: la crisis de la identidad en la teoría feminista" en *Feminaria*, Buenos Aires, Safo, 1989

AMORÓS, C.

"Feminismo y revolución", *Debate*, Madrid 1978, pp. 15-26. Sobre Poulain de la Barre: "El feminismo como existencia emancipatoria" y "Cartesianismo y feminismo. Olvidos de la razón, razones de los olvidos", en *Actas del Seminario*, pp. 85-104

*Mujer, participación, cultura política y estado*, Buenos Aires, La flor, 1990a

Sus tesis sobre la relación entre feminismo e Ilustración están sintetizadas en "El feminismo: senda no transitada de la Ilustración", *Isegoría*, n. 1 1990b

*Feminismo: Igualdad y diferencia*, México, UNAM. PUEG Coordinación de Humanidades. (Colección del PUEG), 1994

BARBIERI, T.

"Sobre la categoría de género. Una introducción teórica-metodológica" *Revista Interamericana de Sociología*, Núm. 2 Mayo-agosto, 1992a

"Las Mujeres y los Géneros", Comecso, 1992b

BAZ, M.

*Metáforas del cuerpo. Un estudio sobre las mujeres y la danza*, México. PUEG, UAM, Porrúa, 1996

BEAUVOIR, S.

*El segundo sexo*, Tomo I y II. Buenos Aires, Alianza Editorial, Siglo XX, 1989

BERNARD, M.

*El cuerpo*, Barcelona, Paidós, 1985

BOBURG, F.

*Encarnación y fenómeno*, México, UIA, 1996

BUTLER, J.

*Gender trouble: feminism and the subversion of identity. Thinking gender*, New York, Routledge, 1990

"Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittin, Foucault" en *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG-PORRÚA, 1996

CAPS, V.

*El siglo de las mujeres*, Madrid, Cátedra, 1998

*Qué hay que enseñar a los hijos*, Barcelona, Plaza Janes, 2000

CATALA, M.

*El cuerpo de la psicología femenina*, Barcelona, Indigo, 1991

CEROTTO, C.L.

*Fenomenología y Psicoanálisis*, Buenos Aires, Troquel, 1969

CIGARINI, L.

*Género*, Revista Duoda, núm. 8, 1992

COLLIN, F.

Praxis de la Diferencia. Notas sobre lo trágico del sujeto". Revista del *Área Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer*, No. 1, agosto 1995. Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires, Argentina.

CURIEL, O.

*Las mujeres afrodominicanas: Interpelación de las variables género, etnia y clase. Una visión feminista*, Ciencia y Sociedad, Vol. XXIII, No. 4, octubre-diciembre, 1998. Facultad de Ciencias Sociales, Instituto Tecnológico de Santo Domingo, Santo Domingo, R. D.

DENIS, D.

*El cuerpo enseñado*, Barcelona, Paidós, 1980

DESCARTES

*Las pasiones del alma*, Argentina, Aguilar, 1963

ROMERO, J.

*Diccionario Enciclopédico Ilustrado*, México, Grijalbo Mondatori, 1998

DORANTES, A.

*Los discursos psicoanalíticos sobre la sexualidad femenina y la teoría feminista*, Tesis de Maestría presentada en la UNAM, México, 1993

ELAM, D.

"Hacia una Solidaridad sin Fundamento", *Feminaria*, Argentina  
No. 20, oct. 1997

ESPRIT

*El cuerpo*, Núm. 2, Francia, 1982

FEHER, M.

*Fragmentos de una historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus, 1991

FERNANDEZ, A.

*La sexualidad atrapada de la señorita maestra. Una lectura psicopedagógica del ser mujer, la corporeidad y el aprendizaje*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1992

FERRO, N.

*El instinto maternal o la necesidad de un mito*, España, Siglo XXI,  
1991

FRIDAY, N.

*Mi madre yo misma*, Barcelona, Argos Vergara, 1981

GLISANT, E.

"La antillanidad y la relación de lo criollo con lo universal". Coloquio Internacional sobre *Identidad y Representaciones Culturales*. FLACSO/UASD. Santo Domingo, R.D. 1999

HUSSERL, E.

*La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, 1962

*Ideas I*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981

*La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, México, Folio, 1984

HIERRO, G.

*Ética y feminismo*, México, UNAM. 1985

*De la domesticación a la educación de las mexicanas*, México, Fuego Nuevo, 1989a

"*Filosofía y feminismo*", *Estudios de género y feminismo 1*, México, UNAM-Fontamara, 1989b

*Naturaleza y fines de la educación superior*, México, UNAM-ANUIES, 1990

*La diferencia sexual y el feminismo hacia una nueva identidad femenina*, (inédito), México, 1998a

*Género y desarrollo*, (inédito), México, 1998b

IRIGARAY, L.

*Ser dos*, México, Paidós, 1997

LAGARDE, M.

*Cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, UNAM, 1991

*Género y feminismo*, España, Cuadernos inacabados # 25, 1997

LAMAS, M.

"Usos, dificultades y posibilidades de la categoría 'género', en *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, Compiladora, México, PUEG-PORRÚA, 1996a

"La antropología feminista y la categoría de género", en *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG-PORRÚA, 1996b

LAURENTIS, T.

"La tecnología del género", en *Debate feminista*, México, UAM, 1990a

"La esencia del triángulo, o tomarse en serio el riesgo del esencialismo: teoría feminista en Italia, los E.U.A. y Gran Bretaña", en *Debate feminista*, México, 1990b

Estudios Feministas/ Estudios Críticos: Problemas, Conceptos y Contextos. *El Género en Perspectiva*, UAM, México, 1991.

"El Feminismo en Italia", *Debate Feminista*, México, Año 1, vol. 2, septiembre de 1990c

LERNER, G.

*La creación del patriarcado*, Barcelona, Editorial Crítica, 1990

LOPEZ SAENZ, C.

"Cuerpo y naturaleza en la filosofía de M.-P.", en *Pensamiento*, 52, 1996, p. 441-466.

LYOTARD

*La fenomenología*, Barcelona, Gedisa, 1990

MARCEL, G.

*El misterio del ser*, Buenos Aires, Sudamericana, 1964

*Diario metafísico*, Madrid, Guadarrama, 1969

MIGUEL, A.

"*Palabras claves de feminismo*", Celia Amorós (compiladora), Madrid, Taurus 1993, vol. 5, p. 560

MERLEAU- PONTY, M.

*La estructura del comportamiento*, Argentina, Hachette, 1957

*Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964

*Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1964

*La fenomenología y las ciencias del hombre*, Argentina, Nova, 1977a

*El ojo y el espíritu*, B. Aires, Paidós, 1977b

*Fenomenología de la percepción*, México, Planeta, 1986

MOATTI-GORNET, D.

*Qu est-ce qu'une femme? Traite d'Ontologie*, France, L. Harmattan, 1999

OLIVIER, C.

*Los hijos de Yocasta*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994

PERONA, J.

"El feminismo americano de post-guerra": B. Friedan", en C. Amorós (coord.), *Actas del seminario Historia de la teoría feminista*, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1994

RAVAGNAN, L.

*Merleau-Ponty*, Argentina, América Latina, 1967

RICO BOVIO, A.

*Las fronteras del cuerpo. Crítica de la corporeidad*, México, Joaquín Mortiz, 1990

ROBOTHAM, S.

"La mujer ignorada por la historia", *Debate*, Madrid, 1980, p. 19

"¿Es el feminismo una teoría política?, *Desde el feminismo*, España, #  
1, 1986

SANTANDER, J.R.

*Trabajo y Praxis en "El Ser y el Tiempo" de Martín Heidegger*, México,  
UAP, 1985

"Hermenéutica y conocimiento del hombre" en *Morphé*, México, BUAP,  
No. 5 julio-diciembre de 1991

SARTRE, J. P.

*El ser y la nada*, Barcelona, Altaya, 1993

YUDERKYS E.,

"¿Hasta donde nos sirven pensar las identidades? Una propuesta de  
repensar la identidad y nuestras políticas de identidad en los  
movimientos feministas y étnico-racial", *El País*, México, 1999