

## **M. MERLEAU-PONTY (1908-1961) Y S. DE BEAUVOIR (1908-1986). EL CUERPO FENOMÉNICO DESDE EL FEMINISMO<sup>1</sup>**

## **M. MERLEAU-PONTY (1908-1961) AND S. DE BEAUVOIR (1908-1986). THE PHENOMENIC BODY FROM FEMINISM'S STANDPOINT**

María Carmen López Sáenz\*

### RESUMEN

En este artículo se analiza la relación entre Beauvoir y Merleau-Ponty con atención a su estudio del cuerpo fenoménico. Afirmamos que la fenomenología de la existencia hace posible comprender la experiencia vivida por las mujeres, siempre situada y encarnada, como un modo de acceso "a las cosas mismas", y las consecuencias feministas del concepto fenomenológico de Leib. Hacemos hincapié en la posibilidad de superar la ontología dualista sartreana, todavía latente en Beauvoir, con la ayuda de la ontología de la carne de Merleau-Ponty con el fin de seguir pensando las experiencias del cuerpo vivido en la consideración de la diferencia sexual y sus motivaciones y con la intención de evitar la discriminación a causa de las mismas.

**PALABRAS-CLAVE:** Fenomenología feminista; encarnamiento; experiencia vivida; existencia

### ABSTRACT

This article analyzes the relationship between Beauvoir and Merleau-Ponty with attention to their study of the phenomonic body. We state that the phenomenology of existence makes possible to understand women's lived experience, always situated and embodied, as an access way "to the things themselves", and the feminist consequences of Leib's phenomenological concept. We emphasize the possibility of overcoming Sartrean dualistic ontology, still latent in Beauvoir, with the help of Merleau-Ponty's ontology of the flesh in order to keep thinking the experiences of the lived body. In considering the sexual difference and its motivations we seek to avoid discrimination based on them.

**KEYWORDS:** Feminist Phenomenology; Embodiment; Lived experience; Existence

---

<sup>1</sup> Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación subvencionado por el MCI español, «Interpretación y verdad en la hermenéutica fenomenológica». 2010-2012. FFI2009-11921.

\* Profesora del Departamento de Filosofía. UNED. Madrid, España. Email: [clopez@fsof.uned.es](mailto:clopez@fsof.uned.es)

El estatuto que la fenomenología ha concedido al cuerpo vivido ha influido en el feminismo corporal, nacido en los años 90 que comprende la corporalidad como un hecho central para la experiencia<sup>2</sup> y exige su reconsideración como sujeto-objeto de conductas, en contra de la tradición dualista que únicamente lo piensa como impedimento para razonar y critica la dicotomía cuerpo-espíritu, con la consiguiente subordinación del primero al segundo y la asociación del cuerpo con la mujer y del espíritu con el hombre. Estos reduccionismos no dan cuenta de la verdadera realidad, de lo que realmente hay: “un cuerpo del espíritu y un espíritu del cuerpo y un quiasma entre ellos” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 313). Este feminismo se propone eliminar la discriminación institucional de las experiencias de las mujeres; para ello, primero han de ser expresadas y, posteriormente convertidas en tema de reflexión. Y esto no sólo porque han sido excluidas de los discursos – especialmente de los filosóficos –, sino principalmente porque han sido padecidas en carne propia<sup>3</sup> y han dejado sus huellas en ese vehículo del ser-en-el-mundo que es el cuerpo propio que, en las mujeres, ha sido reducido todavía más a un cuerpo objeto (*Körper*) alejado del cuerpo vivido (*Leib*) o sujeto-objeto, del cuerpo que soy y desde cuyo aquí-ahora se destacan todas mis circunstancias.

Debemos esta distinción a la fenomenología; ella ha concebido el cuerpo como nuestra situación y como aquello por lo que se nos presentan todas las situaciones, nuestro medio de tener mundo.

Este modo fenomenológico de considerar el cuerpo ha influido en la investigación feminista actual y ha desembocado en un pensamiento de la “encarnación” (*embodiment thinking*) que no sólo denuncia que la mujer siga estando sobresignificada por su cuerpo (objetivamente considerado), sino que, además reivindica la vinculación del pensar, sentir y actuar en el cuerpo y en la vida. Sólo desde el abanico de relaciones al que nos abre, se pueden acotar las necesidades específicas para el cambio personal y social en la vida de las mujeres.

---

<sup>2</sup> Una buena compilación de estas recepciones puede encontrarse en MARTIN ALCOFF, 2000.

<sup>3</sup> Piénsese, por ejemplo, en el fenómeno de la violencia de género, que sólo en estos años ha recibido nombre, pero que durante tantos siglos ha sido ejercido por unos y sufrido silenciosamente por otras. Además, la carne no sólo padece – como habitualmente se tiende a pensar –, sino que también es sede y motor de acción. Remito al lector a los escritos en los que he justificado su vinculación con la intencionalidad operante, y la esquematicidad corporal (2002a, 2011), con la razón y la libertad (2004a), con la virtualidad, el *nóema* y el sentido (2007), con el género (2002b) o con el habla (2006).

Dado que toda experiencia es vivida por una conciencia intencional encarnada y situada y que el cuerpo nos abre a las vivencias, éstas no pueden considerarse abstractamente, ni objetivarse. Lo mismo puede decirse de la experiencia del cuerpo propio. La reivindicación de las experiencias plenamente vividas por las mujeres ha de ir unida a la de su cuerpo y a la de los valores que les están ligados con objeto de promover su generalización. Esta es una de las tareas de la fenomenología. No se trata de un ejercicio solipsista, porque la experiencia es relacional y nos permite acceder a lo universal sin renunciar a lo propio: "No alcanzamos el universal desprendiéndonos de nuestra particularidad, sino convirtiéndolo en un medio para alcanzar a los otros, en virtud de esa afinidad misteriosa que hace que las situaciones se comprendan entre ellas" (MERLEAU-PONTY, 1966, p. 113). Llegamos a lo universal sin eliminar las diferencias, reactivándolas críticamente desde nuestra propia estilización de lo sedimentado, hasta conseguir que la propia vida aparezca ante sí como irreductiblemente individual y universal o como el fruto de la decisión tomada por alguien acerca de algo que le ha sido donado y puede o no reactivar y conformar desde su particular situación. Se perfila así otra de las contribuciones de la fenomenología de la existencia<sup>4</sup> al feminismo: la redefinición de la universalidad y la singularidad de manera dialéctica<sup>5</sup>. Su interrelación define la conciencia carnal del existir. Consideramos que ésta comienza rechazando la dominación de la universalidad abstracta y aceptando la coexistencia intercorporal. La reafirmación de la encarnación de la conciencia en el cuerpo y en el mundo compartido no implica, sin embargo, la desaparición del yo, sino la comprensión de su constitución inacabada a través de procesos de apropiaciones y desapropiaciones que conducen a la identidad de un yo ampliado o "descentrado", en tanto reorganización perceptiva vivida del campo de experiencias. Dicho campo no está polarizado, sino que es el proceso de ser-coexistiendo en el cual se producen múltiples diferenciaciones. Desde esta nueva comprensión, es posible aceptar una cierta identidad femenina que se va configurando en las relaciones que mantiene con el propio ser corporal y con sus múltiples modos de ser y de actuar en situaciones compartidas. Ante todo, es preciso que dicha identidad adquiera la categoría de sujeto, porque son los sujetos situados en el mundo y comprometidos carnalmente los que toman decisiones y actúan. Sus

---

<sup>4</sup> Para una mayor explicitación de lo que entendemos por ella, véase López, 2012a, p. 208-293.

<sup>5</sup> Acerca de esta cuestión, puede consultarse López, 2008 y 2012b.

motivaciones y orientaciones deberían guiarse por un *logos* que ha realizado la crítica de sus desviaciones, de su falsa neutralidad y de su dominación de otras dimensiones vitales a las que debe ampliarse la razón para no reducirse a un formalismo. La confianza fenomenológica en la unidad teórico-práctica de la razón, unida a la crítica feminista de la razón patriarcal puede contribuir a tal ampliación de la razón (a los sentimientos, los afectos, las pasiones) acabando así con el mito que relega lo sensible exclusivamente a la naturaleza y a la mujer<sup>6</sup>.

En este marco fenomenológico, las experiencias vividas por las mujeres recuperan su estatus, no sólo por su contribución material a la reproducción de la especie y al sustento social, sino por esa revitalización de una razón que se había esclerotizado mientras reducía todo aquello que tematizaba a objeto de dominio. Las experiencias vividas de este modo contribuyen, asimismo, a una sabiduría corporal, a un saber práctico<sup>7</sup> que se orienta hacia tareas comunes sin perder de vista las particularidades.

Frente al feminismo postestructuralista que ha negado la importancia cognitiva de la experiencia y la ha reducido al discurso, la fenomenología insiste en que aquélla es fuente de verdad, subraya su papel formativo, así como sus raíces corporales y comportamentales; de ellas surgen rizomas de sentidos y fenómenos culturales. Mitiga así el excesivo constructivismo de los estudios culturales y enriquece el análisis reflexivo con la profundización en la experiencia vivida por las mujeres y las interpretaciones de las mismas por el feminismo<sup>8</sup>

Ahora bien, la fenomenología no cae en el otro extremo, es decir, en el reduccionismo a la experiencia, sino que estudia su desarrollo en la expresión y su concreción en los comportamientos. No se limita a describir la experiencia como si se tratara de la simple presentación de algo dado de una vez por todas; es consciente de que tiene lugar en un contexto material; sabe que está mediada por la atención, la situación, la interpretación y la vida sociopolítica. Merleau-Ponty asegura que la experiencia siempre es

---

<sup>6</sup> Véanse mis artículos, 2003 y .2005.

<sup>7</sup> Merleau-Ponty denomina *praktognosia* a ese conjunto de experiencias que requieren movimiento corporal, a esas destrezas grabadas en el cuerpo, a las habitualizaciones de la experiencia que garantizan la continua intencionalidad corporal hacia el mundo (MERLEAU-PONTY, 1979, p. 401).

<sup>8</sup> Así lo ha comprendido NUSSBAUM, 1994. BORDO, 1993, por su parte, ha insistido en la necesidad de relacionar la teoría con la experiencia corporal y ha propuesto algunos modelos para hacerlo.

experiencia de campo, por lo que su significado es una síntesis siempre inacabada y, por ello, siempre en vías de transformación. Por su parte, el feminismo nos ha enseñado a sospechar del esencialismo y a reconocer que hay diferencias en la constitución de la experiencia de las mujeres; éstas no vienen dadas con el género, sino con las diversas estilizaciones de la experiencia propia sobre y a través de todo lo que se nos ha transmitido.

La existencia queda marcada por estilos femeninos y masculinos. A pesar de que los primeros se han caracterizado por oposición a los segundos, pensamos que ambos son una mezcla de actividad y pasividad. De ahí que sea posible desarrollar una fenomenología de la existencia femenina encarnada que no consista en una simple negación de la masculina, una pasividad opuesta a una actividad (LÓPEZ, 2009). Desde su contexto, podremos someter a crítica las estilizaciones alienantes y buscar sus motivaciones en la objetivación del cuerpo y en la sobre-cosificación del femenino. A la luz del cuerpo fenoménico será posible, asimismo, desenmascarar la deformación incoherente que supone reducir el cuerpo a una cosa manipulable hasta el infinito.

S. de Beauvoir tomó muy pronto conciencia de la importancia de esta fenomenología del cuerpo para el feminismo. Reseñó la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty en el mismo año de su aparición, valorando su concepción concreta del sujeto como conciencia encarnada (BEAUVOIR, 1945). En ese mismo año, ambos, junto con Sartre, fundan *Les Temps Modernes*. *Le deuxième sexe* fue publicado cuatro años después. Las influencias de la obra de Merleau-Ponty son evidentes en aquella, especialmente por lo que respecta a la tematización del cuerpo vivido como vehículo del ser-en-el-mundo y como componente no desdeñable de la situación (BEAUVOIR, 2000a, p. 12). Inspirada por la *Fenomenología de la Percepción* comprende el cuerpo, no como un objeto material, sino como una situación inherente a nuestro ser en el mundo, como determinante de nuestras aprehensiones del mismo y esbozo de nuestros proyectos. Como su coetáneo, niega, sin embargo, que dicha determinación se convierta en un destino fijo, porque el cuerpo vivido sólo es un componente de un contexto más amplio (ontológico, económico, social, psicológico). Esta autora, generalmente, ha sido reivindicada por el feminismo de la igualdad, desde el momento en que establece que la mujer no nace, sino que se hace y no por su sola elección, sino teniendo en cuenta sus determinaciones, especialmente las de la masculinidad dominante que impide desarrollar el cuidado o la

solidaridad. Ella ha practicado la intersección de diferentes categorías (sexo-clase, experiencia propia-ajena) en sus estudios feministas y fenomenológicos. El feminismo de la diferencia también encuentra una aliada en su obra, porque asume que las diferencias entre hombres y mujeres no son esenciales (inmodificables), sino vivenciadas de modo diverso por los sujetos en sus diferentes situaciones que incluyen la clase social, las determinaciones culturales, raciales, etc. Nos enseña cómo se manifiestan las diferencias a través de la experiencia de hombres y mujeres que van evolucionando en todas sus dimensiones (corporales, psíquicas, sociales, etc.) con el tiempo. Como ocurre en Merleau-Ponty, la identidad se gesta en el seno de las diferencias, incluida la diferencia sexual. Sus fenomenologías descriptivas no explican esta generación en base a la sola determinación individual, sino también a las socioeconómicas que se inscriben incluso en los cuerpos y en sus modos de vivir el espacio y el tiempo, porque el cuerpo es una constante que posibilita una infinita variabilidad de respuestas a las diferentes situaciones por las que atraviesa.

Beauvoir se ha formado en la atmósfera de la fenomenología de la existencia y ha contribuido a ella. Así lo demuestra su adhesión a la conciencia perceptiva y a la experiencia del cuerpo como cuerpo vivido (*Leib*) por el sujeto en su concreta situación, como cuerpo sexuado y desde las construcciones de género que nos vienen impuestas por otros.

El cuerpo de la mujer es uno de los elementos esenciales de la situación que ocupa en este mundo. Pero no es suficiente para definirla; sólo tiene realidad vivida cuando es asumido por la conciencia a través de las acciones y en el seno de una sociedad; la biología no basta para dar respuesta a la cuestión que nos preocupa: por qué la mujer es *Otro*. Se trata de saber cómo en ella la naturaleza ha sido retomada en el curso de la historia; se trata de saber lo que la humanidad ha hecho de lo humano femenino (BEAUVOIR, 2000a, p. 77).

La filósofa reivindica el cuerpo vivido como distinto del biológico y como tema clave del feminismo. No olvida que los datos biológicos juegan un papel determinante en la historia de la mujer, pero no explican por sí solos su discriminación (BEAUVOIR, 2000a, p. 71). La identidad corporal genérica responde a un estilo aprendido a lo largo de sus vidas (BEAUVOIR, 2000b, p.13-14 y 1995, p. 231); no consiste, por tanto, en una esencia natural inmutable, sino definida fenomenológicamente como un proceso histórico y existencial. Merleau-Ponty estaría de acuerdo: masculinidad y feminidad son variaciones de

nuestro modo corporal de relacionarnos con el mundo, estilos que expresan un sentido de la vida encarnada, potencias expresivas del cuerpo vivido, formas de habitar el mundo y darle sentido desde el presente reactivando así lo que nos ha sido legado. Él concibe, como Beauvoir, el “estilo” fenomenológicamente, como una deformación coherente o una manera singular de compartir los significados enriqueciéndolos con los propios sentidos, como *écart* de la *chair* (carne) generalizada que borra la falsa dicotomía esencia-individuo y, con ella, toda jerarquía (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 324).

La valoración del cuerpo fenoménico por Beauvoir coexiste, no obstante, con la influencia de Sartre y su caracterización del cuerpo como mera carne, entendida ésta como inmanencia material pasiva, como un objeto contingente que es definido y dominado por la mirada subjetiva de otros, radicalmente opuesto a la conciencia, que es lo único trascendente. Su influjo explica que Beauvoir vea el cuerpo femenino como un objeto del deseo del otro, más que como cuerpo-sujeto. Avista a la mujer como la «degradación de este objeto de carne» (BEAUVOIR, 2000b, p. 457) y concibe la carne sartrianamente (una masa-cosa viscosa). En Merleau-Ponty no ocurre lo mismo: la carne es materia interiormente trabajada, proceso ontogenético de diferenciaciones. Éstas son diversas estilizaciones y no deficiencias respecto a un ideal. Desde ellas, es posible desarrollar una fenomenología de la existencia femenina encarnada que no sea puramente una negación de la masculina (LÓPEZ, 2002).

Merleau-Ponty pone de relieve la incidencia de la *institucionalización* en la corporalidad y en el intercambio entre lo privado y lo público por acumulación simbólica (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 47). La persona no es constituida, sino que se instituye reactivando los sentidos ya sedimentados, aunque estilizándolos. De este modo receptivo, pero también dinámico, se gestan las *Gestaltungen* sociales, por reasunciones individuales de los depósitos simbólicos. Merleau-Ponty ejemplifica este proceso haciendo referencia a *El Segundo Sexo* de Beauvoir, concretamente a su reinterpretación del sujeto puro de Sartre como una construcción social extensible al sujeto femenino: “La mujer como institución social, esto quiere decir el sujeto puro (S. de Beauvoir). Muestra que entre lo social-objetivo y la institución biológica o la conciencia hay una (situación?) de ‘psique’” (MERLEAU-PONTY, 2003). Ésta no nos determina desde fuera, sino que nos acompaña constantemente.

La cita rebate el prejuicio sartreano que percibe a la mujer como al hombre, es decir, como conciencias absolutas, aunque, a diferencia del varón, ella se encuentre en una situación que no es la suya. Esa conciencia es voluntarista, ya que puede serlo todo, pero está completamente separada de lo real y carece de directrices éticas. Merleau-Ponty la rechaza, por considerar que el proceso institucionalizante de la persona no es activismo puro, sino un posicionamiento de la conciencia encarnada, instituida e instituyente en el seno del mundo. La fenomenología nos enseña que la vida es también pasividad asumida que no es pura, sino afectiva y vinculante. Recuperar esta noción operante de “pasividad” permitiría describir mejor la realidad y comprender la subjetividad como apertura y responsividad a lo otro de sí.

Esta conciencia situada y coexistente puede apropiarse críticamente de la situación mientras se deshace de los factores que la oprimen:

La mujer no puede luchar contra la opresión sin reivindicarse a sí misma en su diferencia (precisamente porque “no hay hecho crucial, la reivindicación no puede limitarse a dejar de lado el ‘feminismo’) (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 48).

El fenomenólogo está diciendo que la vindicación ha de conjugarse con la auto-crítica de los propios posicionamientos, así como con la afirmación de todas aquellas diferencias que sirvan para combatir la discriminación o segregación en razón de las mismas.

Ambos saben que el ser humano no está dado, sino que se hace, es una idea histórica y no una especie natural; se forma sobre unas bases biológicas, aunque siempre trascendiéndolas. Evitan todo esencialismo que reduzca al ser humano a una entidad dada de una vez para siempre.

Beauvoir pone de relieve los hándicaps en la construcción de la mujer, pero también la clave para superarlos, la reciprocidad: que la mujer tenga acceso al mundo masculino, como el hombre al mundo femenino (2000b, p. 603). Con su ayuda, Merleau-Ponty se percata de que la mitad de la humanidad, las mujeres, deben a las determinaciones sociales la conversión de sus diferencias en discriminaciones; toma conciencia de que la lucha de la mujer por la igualdad no tiene como objeto su identificación con el hombre, sino la eliminación de la jerarquía establecida que la sitúa en la frontera de la humanidad; por

tanto, "no se trata de abolir las diferencias, sino de ver que no van al corazón o a la inteligencia y que, deducción hecha de los talentos y vicios que deben a su condición marginal, las mujeres pueden ser seres humanos" (MERLEAU-PONTY, 1954). Aunque son diferentes y no viven la misma vida, mujeres y hombres han de dejar de verse como grupos opuestos y afianzar sus relaciones, desapropiándose al mismo tiempo que acometen una auto-apropiación reflexiva.

Merleau-Ponty trata las diferencias sexuales y de género en el contexto de las relaciones interhumanas y, a la inversa, concibiendo a éstas por analogía con las intersexuales, como papeles complementarios: "ninguno de los cuales puede mantenerse sin el otro: masculinidad implica feminidad, etc. Polimorfismo fundamental que hace que yo no tenga que constituir al otro *ante* el Ego: ya está ahí y el Ego se gana de él" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 274). La complementariedad que está proponiendo no es sólo la sexual, ni la de el eterno femenino subordinado al varón, sino la de situaciones diferentes necesarias para la sociedad. Muy cerca del feminismo marxista, está planteando que las mujeres se unan entre sí y con los hombres que viven también oprimidos, sin verse abocadas, por ello, a imitarlos y a negar así sus rasgos más propios.

En esta misma línea, Beauvoir trasciende la ontología sartriana y describe fenomenológicamente y en primera persona otras experiencias vividas, las de la mujer, que pasan por sus cuerpos. Se aproxima a Merleau-Ponty al concebir a éstos como intencionalidades. En un sentido más positivo que Sartre, subraya la vulnerabilidad del cuerpo, sus posibilidades afectivas y emocionales. De ahí que, para ella, la mujer no sea una realidad ya acabada, sino en curso. Su vida y experiencia corporal depende de sus cambiantes situaciones históricas; al ser existentes, las mujeres también pueden modificarlas. Por ello, sus posibilidades deberían ser redefinidas.

En la filósofa pesa más la consideración merleau-pontiana del cuerpo como conciencia perceptiva<sup>9</sup>, fundamental para buscar alternativas a la opresión de las mujeres. Siguiendo estrechamente a este fenomenólogo, analizará la diferencia sexual tomando el cuerpo como sujeto de experiencia y no como objeto científico, adhiriéndose así a la consideración merleau-pontiana del cuerpo vivido como horizonte desde el que las percepciones se destacan. Recordemos que el subtítulo del segundo volumen de *Le*

---

<sup>9</sup> He puesto de relieve las profundas discrepancias en las concepciones del cuerpo entre Sartre y Merleau-Ponty, así como sus implicaciones antropológicas en López, 2004b, especialmente, pp. 93-95.

*deuxième sexe* es “la experiencia vivida” y ésta sólo puede serlo porque tenemos un cuerpo significativo que se halla entre lo biológico y lo sociocultural. Esto no obsta para que la filósofa tome como modelo de aprehensión del mundo el paradigma masculino y describa la experiencia vivida por la mujer por sus desviaciones con respecto a él.

La mujer, como el hombre es su cuerpo pero el sexismo ha determinado que ella viva el suyo como otro: devenir mujer es renunciar al cuerpo propio al mismo tiempo que se vive en él como en un objeto; de ahí se sigue que las relaciones que la mujer entable no serán vehiculadas por un cuerpo-sujeto, sino por una cosa hundida en su inmanencia. Esto se debe a la razón patriarcal dominante que dirige las experiencias y que aprehende a las mujeres como intercambiables, no como verdaderos sujetos.

La fenomenología merleau-pontiana le permite a Beauvoir pensar las experiencias propias comparándolas con las imágenes corporales a las que nos someten. Así se da cuenta de que a la mujer la experiencia de su cuerpo le ha sido impuesta desde fuera, al mismo tiempo que su cuerpo ha sido abstraído del verdadero cuerpo fenoménico y reducido a sus funciones biológicas. Su “estilo” no es el del cuerpo vivido merleau-pontiano, sino el de un cuerpo objetivado que tiene que vencer constantemente las invasiones de su espacio corporal y de su tiempo.

Consideramos que el cuerpo vivido del que se ocupa Merleau-Ponty puede ser un referente más universalizable que el cuerpo masculino para buscar alternativas al cuerpo objetivado. Valiéndonos de él, diríamos que la mujer ha sido suprimida como cuerpo-sujeto, es decir, como fuente de deseos y clave del Ser Vertical.<sup>10</sup> La dominación que identifica a la mujer con su cuerpo-objeto le niega la capacidad de ejercer un control moral sobre el mismo. Esta situación es opresiva para ella. De ahí que, a diferencia de Merleau-Ponty que dice “yo soy mi cuerpo”, Beauvoir diga que el cuerpo de la mujer es algo otro para ella. No lo vive como suyo; sólo es cuerpo para otros, para los hombres sin ser para-sí. En efecto, la mujer queda identificada como pura presencia ante el *logos* dominante masculino por la cultura del consumo que sublima la exterioridad corporal. Esto determina su manera de existir sin autonomía ni libertad, confinada en la inmanencia y excluida de una racionalidad completa. Mientras el hombre toma su cuerpo como una relación directa y

---

<sup>10</sup> El Ser Vertical es el característico de la *Chair*. Su modo de ser en el mundo es el erigido *en* y no el postrado *ante* un sujeto dominador: “El ser vertical está de pie ante mi cuerpo de pie” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 28-29), no es el ser representado.

normal con el mundo válido para todos, como capacidad de trascendencia, el de la mujer está sobrecargado por todo lo que la especifica y es por ello que lo vive como un obstáculo (BEAUVOIR, 2000a, p. 15). Ellos encarnan lo positivo y también lo neutro, la mujer lo negativo, lo que no es digno de universalidad.

Convendrían en que el cuerpo vivido no sólo es sexualidad vivida, sino el nudo ontológico del ser con el mundo. De ahí que la diferencia sexual no sea ni una oposición radical, ni lo Otro absoluto, como sugiere Lévinas, tan distanciado de la reciprocidad de la intersubjetividad fenomenológica.<sup>11</sup> Están convencidos de que ésta debe prevalecer y no se realizará si sólo el sexo masculino se afirma como esencial, mientras el otro se define como alteridad pura (BEAUVOIR, 2000a, p. 17).

Beauvoir y Merleau-Ponty reconocen que la sexualidad es uno de los integrantes de la existencia, pero no reducen el cuerpo a ella. Tanto en los niños como en las niñas, él actúa como irradiación de una subjetividad que comprende el mundo a través de las manos, los ojos, la piel y no sólo por órganos sexuales (BEAUVOIR, 2000b, p. 13). Cuerpo y sexualidad son expresiones concretas de la existencia, pero también a partir de ésta se pueden descubrir significaciones y esto es lo que el psicoanálisis no ha contemplado (BEAUVOIR, 2000a, p. 87).

Estos fenomenólogos se han opuesto al pansexualismo y al reduccionismo freudiano de la sexualidad a mero dato, y la han aprehendido como “atmósfera” de la existencia (MERLEAU-PONTY, 1979, p. 196), como una dimensión de la co-existencia intercorporal<sup>12</sup> que somos.

Beauvoir existencializa de un modo semejante el cuerpo en el mundo e incide en él como fenómeno de diferenciación sexual: “la manera en la que se experimenta como cuerpo entre otros cuerpos traduce concretamente su situación existencial” (BEAUVOIR, 2000a, p. 105). Rechaza, además, la sesgada descripción que el psicoanálisis freudiano proporciona de la sexualidad de la mujer, porque al estudiarla a partir de la libido masculina, únicamente es capaz de mostrarla entre dos modos de alienación: “querer ser un hombre la aboca al fracaso, mientras que tratar de afirmarse como mujer la convierte en un

---

<sup>11</sup> Sobre la relación del pensamiento de Beauvoir con Merleau-Ponty, pero también con otros fenomenólogos como Husserl y Lévinas, HEINÄMAA, 2001.

<sup>12</sup> Véase sobre ello, (LÓPEZ, 2004c).

objeto, en el *Otro*. El verdadero problema que debe afrontar la mujer es cumplirse como trascendencia” (BEAUVOIR, 2000a, p. 94); para ello, debe rechazar estos dos caminos de mala fe.

Ambos se oponen, asimismo, al prejuicio freudiano que reduce el cuerpo a la sexualidad; optan por el cuerpo fenoménico, que es fuente de experiencia y radiación de subjetividad en el horizonte del mundo compartido por otras subjetividades. Entendido el cuerpo de este modo, es posible, sin negar la diferencia sexual, evitar absolutizarla. Completan, además, el psicoanálisis, con el marxismo, cuyo reduccionismo económico del individuo tampoco les pasa desapercibido (BEAUVOIR, 2000a, p. 75, 105 y MERLEAU-PONTY, 1996, p. 1565-159)<sup>13</sup>.

Los dos convienen que el género que se va adquiriendo no es una cualidad secundaria, independiente de la materialidad concreta del cuerpo, sino una incorporación de la cultura, la educación, la socialización, la clase social, etc., de la misma manera que la razón encarnada siempre es teórico-práctica.

Estas influencias reafirman nuestro convencimiento de que no se puede decir sin matizaciones que Beauvoir presente el cuerpo femenino tan sólo como un obstáculo para la auto-realización de la mujer debido a su concepción sartreano-cartesiana del mismo. Si hubiera seguido esta única vía, no habría descrito la multiplicidad de las experiencias vividas por las mujeres. Ciertamente, la filósofa lleva a cabo algunas generalizaciones que, en ocasiones, reflejan una vivencia instrumental de su cuerpo y una experiencia negativa del mismo para la realización de sus proyectos; sin embargo, reconoce que en otra situación más igualitaria esta vivencia podría cambiar.

Sin duda se detiene mucho más que Merleau-Ponty en las diferencias sexuales en relación con las experiencias vividas a través del tiempo y con los cambios que afectan al cuerpo. De ahí sus ricas reflexiones sobre la joven púber, la mujer casada, la maternidad, la menopausia, etc. Él apenas emprende análisis empíricos, sino fenomenológicos; ambos son necesarios, pero ninguno de ellos es suficiente *per se*.

---

<sup>13</sup> Acerca de la crítica Merleau-pontiana del materialismo “grosero”, López, 2010a.

Un buen ejemplo de la inter-influencia Beauvoir-Merleau-Ponty que, al mismo tiempo es un impensado<sup>14</sup> de este último es el de la vejez, esa otra vivencia del cuerpo que Merleau-Ponty no llegó a experimentar debido a su temprana muerte. Beauvoir la describe como transformación del cuerpo en una carga que requiere cuidados (BEAUVOIR, 1980, p. 21). Prevalece la perspectiva sartriana del cuerpo como una facticidad opuesta al yo: éste no envejece y, por ello, cuesta reconocerlo en el cuerpo por el que deja sus huellas el tiempo. No obstante, la filósofa sabe que el cuerpo vive el paso del tiempo afectiva y valorativamente. Se aproxima así a Husserl, el cual comprende la afección como motivación y no como mecanismo ciego. Insiste en su dinamicidad, en su poder para despertar una intención dirigida al objeto y una relación de motivación –no causal– entre la persona y el mundo (HUSSERL, 1952, p. 189). No es, por tanto, receptividad pura, sino una tendencia a ser afectado que precede al *cogito*.

Para la fenomenología, la vida no se reduce a un continuo actuar, sino que también es un padecer y una afección, hasta el punto de que sólo deviene fenómeno en virtud de esa dimensión pasiva constitutiva de la conciencia que engloba incluso lo que de inconsciente hay en la misma (HUSSERL, 1993, p. 195).

Aunque el concepto que Beauvoir maneja de “pasividad” no es el de la fenomenología genética, sino ese otro inferior y asociado a la mujer, su sensibilidad para reconocer los afectos le permite integrarlos en la vida activa. Ésta se caracteriza por la libertad, mientras que la mujer sólo tiene destino. Beauvoir describe la angustia que provoca en la mujer envejecida la libertad de la que carece, pero que sí poseen sus hijos varones. Achaca su angustia a la precariedad que conlleva su modo de vida para el cuidado respetando la libertad del hijo y asumiendo sus fracasos (BEAUVOIR, 2000b, p. 469-471).

Es cierto que evalúa el cuerpo envejecido de la mujer negativamente, en relación con el del hombre: “Y hasta delante de André detesto mostrarme en traje de baño. Un cuerpo de viejo es a pesar de todo menos feo que un cuerpo de vieja, me dije viéndolo chapuzar en el agua” (BEAUVOIR, 1980, p. 69).

Esto se sigue de la negatividad absoluta con la que comprende la pasividad y de su sola adscripción a la mujer, frente a la absoluta libertad y al activismo del varón. No se plantea que la actitud de la primera sea digna de universalizarse. En nuestra opinión, si la

---

<sup>14</sup> Un impensado, siguiendo a Merleau-Ponty, no es la negación de lo ya pensado, sino el residuo de todo pensamiento, eso que está latente en él y sigue incitando a pensar.

entendemos fenomenológicamente, en coexistencia con la actividad, incorporaríamos a nuestro maltrecho modo de pensar objetivista, el valor de la escucha, del cuidado, del dejar ser y de todos esos modos de existir en los que ha sido adiestrada la mujer, de cuya necesidad universal vamos sabiendo cada vez más por su carencia.

La sociedad patriarcal enseña a la mujer a identificarse con todo su cuerpo y a aprehenderlo como pasividad pura. Sin embargo, si se socializa de otro modo, esta vivencia del vehículo de todas sus relaciones podría transformarse. Beauvoir comienza a ver signos de este cambio en la nueva estética que se impone en su tiempo.

Aunque, como hemos dicho, Merleau-Ponty no piensa el cuerpo envejecido, sí interpreta la enfermedad<sup>15</sup> de un modo que podría aplicarse a él, sin necesidad de incurrir en esa negatividad que detectamos en Beauvoir, como un modo de asunción de las transformaciones corporales que nos fuerza a reorganizar nuestras relaciones con el mundo y los otros. Beauvoir, por el contrario, parece partidaria de la autoafirmación del sujeto compulsivamente activo sobre un cuerpo instrumental que sólo deja de servirle cuando envejece. A pesar de ello, entiende la enfermedad como un proceso no sólo psicossomático, sino situacional y social. Por eso afirma que las enfermedades atribuidas a las mujeres “provienen menos del cuerpo que de la conciencia angustiosa que tiene de ellas” (BEAUVOIR, 2000b, p. 457). De ahí infiere que en el caso de las mujeres que trabajan duramente, su vida se ha volcado en los otros y experimentan menos la crisis que va asociada a los cambios orgánicos, porque no se han centrado en su feminidad. Reconoce, asimismo, que algunas mujeres envejecidas saben apreciar la experiencia que han adquirido y que las ha convertido en algo más que un objeto erótico, en personas, pero incluso algunas reniegan de esa experiencia, porque les intimida la autonomía (BEAUVOIR, 1980, p. 70).

Esta sensibilidad ante la diversidad de las vivencias femeninas del envejecimiento, no excluye que, en general, Beauvoir, continúe abordándolas como negatividad absoluta, ya que, “a cualquier edad de la vida, ella no logra ser a la vez eficaz e independiente” (BEAUVOIR, 1980, p. 482). La razón de ello es, desde nuestra perspectiva, que un gran número de mujeres vive su cuerpo como objeto incapaz de experimentarse como sujeto temporalizante y espacializante. Merleau-Ponty cifra esta potencialidad en la pasividad

---

<sup>15</sup> Cfr. LÓPEZ, 2010b.

activa (“yo puedo”) del cuerpo vivido, gracias a la cual “mi cuerpo toma posesión del tiempo, hace existir un pasado y un futuro para un presente, no es una cosa, hace el tiempo en lugar de sufrirlo” (MERLEAU-PONTY, 1979, p. 277).

No todos los seres humanos lo viven así; mucho menos las mujeres. Beauvoir asegura que su tiempo no tiene una dimensión de novedad y por eso no son creativas, sino rutinarias (BEAUVOIR, 2000b, p. 486). Esta generalización no descarta que haya mujeres que creen obras maestras, incluso en su vejez. En nuestra opinión, la senectud puede experimentarse de manera gratificante asumiendo verticalmente ese cuerpo vivido en sus nuevas relaciones con el mundo y no sólo como recuperación del tiempo para una misma, sino también como readaptación de la capacidad de temporalización, que enriquece el presente con la memoria y lo proyecta hacia el futuro.

No es otra la lección que sacamos de la conciencia interna del tiempo de la que tanto se ha ocupado la fenomenología. Creemos que su reinterpretación desafía a las teorías del discurso que consideran que subordinan el espacio al tiempo y reducen este último al tiempo narrado, mientras conciben el lenguaje como un mero sistema de signos y convierten al sujeto en uno de sus productos o en mero articulador de relatos. Frente a ellas, la fenomenología redefine el cuerpo como vivido, como instancia pre-discursiva que interviene en el desarrollo de nuestra subjetividad tanto como en el de nuestra diversidad siempre en interacción con el mundo y los otros. Entendido de este modo, el cuerpo es trascendencia en la inmanencia de ambos géneros y de sus interrelaciones.

Esta reconceptualización del cuerpo, a la que hemos llegado con ayuda de Beauvoir y de Merleau-Ponty, permite ampliar la estrecha racionalidad dominadora, así como revisar el dualismo de la naturaleza y la cultura que, llevado a su extremo, sólo desencadena determinismos que impiden encontrar una salida a la opresión de las mujeres. No sólo nos referimos a los esencialismos y constructivismos, sino a la nueva dicotomía entre un feminismo de la igualdad y otro de la diferencia.

El feminismo de Beauvoir tematizó la condición femenina desde esta concepción del cuerpo dotado de significados. Se dio cuenta de que el de la mujer había sido hipernormativizado desde fuera y formaba parte de una situación que la oprimía. Con su propia fenomenología de la existencia, ayudada por la precisión de su propia vivencia, describió la experiencia de la mujer a través de la historia, la economía, los mitos y la

temporalización desde el cuerpo femenino. Mostró que la mujer no era una realidad acabada, sino un proceso en curso.

A pesar de que heredó una ontología dualista que se evidencia en sus escritos y que, como hemos apuntado, podría superarse con la nueva ontología merleau-pontiana, aunque los tiempos han cambiado desde 1949, la lectura de *Le deuxième sexe*, sigue siendo una aguda descripción de vivencias compartidas, de discriminaciones en razón de las mismas y de vías posibles de transformación.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEAUVOIR, Simone de. La Phénoménologie de la perception de M. Merleau-Ponty. **Les Temps Modernes**. Nº 2, p. 363-367, 1945.

BEAUVOIR, Simone de. (1949) **Le deuxième sexe I**. Paris: Gallimard, 2000a.

BEAUVOIR, Simone de. **Le deuxième sexe II**. Paris: Gallimard, 2000b.

BEAUVOIR, Simone de. (1960) **La force de l'âge**. Paris: Gallimard, 1995.

BEAUVOIR, Simone de. (1967) **La femme rompue**. Paris: Gallimard, 1980.

BORDO, Susan. **Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body**. Berkeley: University of California Press, 1993.

HEINÄMAA, Sara. **Toward a Phenomenology of sexual Difference. Husserl, Merleau-Ponty y Beauvoir**. Maryland: Rowman, 2002.

HUSSERL, Edmund. **Ideen II, Husserliana IV**. Den Haag: M. Nijhoff, 1952.

HUSSERL, Edmund. **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-37. Husserliana XXIX**, Den Haag: M Nijhoff, 1993.

LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> Carmen. La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty. In RIVERA DE ROSALES, Jacinto; LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> Carmen (coors). **El cuerpo. Perspectivas filosóficas**. Madrid: Estudios UNED, 2002a, p. 179-207.

LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> Carmen. Merleau-Ponty's Philosophy of the Flesh Applied to Gender. In CHRISTENSEN, Brigitte (Hg.) **Wissen, Macht Geschlecht. Philosophie und die Zukunft der "Condition féminine"**. Zürich: Chronos Verlag, 2002, p. 696-702.

LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> Carmen. Feminismo y racionalidad ampliada. **Contrastes. Revista Internacional de Filosofía**. Vol. VIII, p. 93-107, 2003.

LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> Carmen. El cuerpo como razón y libertad encarnadas. In BIRULÉS, Fina; PEÑA, M<sup>a</sup> Isabel. (edras.) **La passió per la llibertat. A passion for freedom**. Barcelona: Ediciones de la Universidad de Barcelona, 2004a, p. 179-186.

LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> Carmen. Apuntes antropológicos basados en una relación: M. Merleau-Ponty y J-P. Sartre. In SELLÉS, Juan. Fernando. (ed.) **Modelos antropológicos del siglo XX**. Navarra: Servicio de Pub. Univ. Navarra, 2004b, pp. 83-115, especialmente, pp. 93-95.

LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> Carmen. Intersubjetividad como intercorporeidad, **La lámpara de Diógenes**. vol. 5, p. 57-71, 2004c.

LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> Carmen. Filosofía feminista y crítica de la racionalidad dominante. **Investigaciones Fenomenológicas**. Vol. IV, p. 29-57. 2005.

LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> Carmen. La *Parole* as a Gesture of the Originating Differentiation. In PENAS, Beatriz; LÓPEZ, M<sup>a</sup> Carmen (eds.) **Interculturalism. Between Identity and Diversity**. Nueva York/Berna: Peter Lang, 2006, p. 27-46.

LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> Carmen. Del cuerpo fenoménico como origen del *nóema* al cuerpo de carne. In LORENZO, Rafael; MORENO, C., DE MINGO, A., (eds.) **Filosofía y realidad virtual**. Zaragoza: PUZ, 2007, pp. 271-284.

LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> Carmen. De la expresividad al habla. Un modelo diacrítico de interculturalidad. In LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> Carmen; PENAS, Beatriz. (eds.) **Paradojas de la Interculturalidad. Filosofía, lenguaje y discurso**. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2008, p. 31-61.

LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> Carmen. Contribuciones de Merleau-Ponty a la filosofía feminista. **Phainomenon. Revista de Fenomenología**, n<sup>o</sup> 18/19, p. 95-125, 2009.

LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> Carmen. Fenomenología y marxismo. El compromiso político de Merleau-Ponty. **Daimon. Revista de Filosofía**, 51, p. 103-121, 2010a.

LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> Carmen. Hermenéutica del cuerpo doliente-dolido desde la fenomenología del sentir. **Investigaciones Fenomenológicas**, vol. monográfico 2: Cuerpo y alteridad, p. 89-123, 2010b.

LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> Carmen. Merleau-Ponty, filósofo del cuerpo vivido. **Paideia. Revista de Filosofía y Didáctica Filosófica**. N° 90, p. 25-51. Enero-Abril 2011.

LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> Carmen. **Corrientes actuales de Filosofía I. Enclave fenomenológica**. Madrid: Dykinson, 2012a.

LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> Carmen. Universalidad existencial (M. Merleau-Ponty) frente a relativismo cultural (C. Lévi-Strauss). In LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> Carmen; DÍAZ, Jesús M<sup>a</sup>. **En el laberinto de la diversidad. Racionalidad y relativismo**. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012b, pp. 19-108.

MARTIN ALCOFF, Linda. Merleau-Ponty and Feminist Theory on Experience. In: EVANS, Fred; LAWLOR, Leonard. (eds.) **Chiasms. Merleau-Ponty's notion of Flesh**. New York: State University of New York, 2000, p. 251-273.

MERLEAU-PONTY, Maurice. (1945). **Phénoménologie de la Perception**. Paris: Gallimard, 1979.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Les femmes sont-elles homes?. **L'Express**. N° 76, 6-11-1954.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signes**, Paris: Gallimard, 1960.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Le Visible et l'Invisible**. Paris: Gallimard, 1964.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1948). **Sens et non-sens**. Paris: Gallimard, 1966.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **L'institution. La Passivité. Notes de cours au Collège de France**. Paris, Belin, 2003.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Sens et non-sens**. Paris : Gallimard, 1996.

NUSSBAUM, Martha. Feminism and Philosophy. **New York Review of Books**. October 20, 1994, p. 59-63.