

is.

Left side is similar to right side but not exactly the same as in mirror

IT IS.. ITS..

03

UV Universidad Verdad 75

← muscular is curvy
↳ even though those are fat areas

ARM:

EEN

Foto: Internet. <https://1.pining.com/>

CUERPO Y GÉNERO. REFLEXIONES CRÍTICAS

Body and Gender Critical reflections

 **Dra. Amada Cesibel Ochoa Pineda.** Profesora investigadora. Universidad del Azuay. UDA. (Ecuador) (cochoa@uazuay.edu.ec) (<https://orcid.org/0000-0002-7517-975X>)

 **Dr. Cayetano José Aranda Torres.** Catedrático y director del programa de Doctorado de Filosofía. Universidad de Almería. UAL. (España) (caranda@ual.es) (<https://orcid.org/0000-0002-3213-0593>)

Resumen

El objeto de este trabajo consiste en, mediante una hermenéutica todo lo exhaustiva que sea posible, explicar la relevancia temática del cuerpo para los saberes interdisciplinarios que lo toman como objeto de estudio. Los autores y autoras seleccionados nos hacen ver que la perspectiva de género es inclusiva y no excluyente, incluso en aquellos autores que son comúnmente tomados como la quinta esencia de la razón hetero-patriarcal y, en consecuencia, despreciadores del cuerpo. Así las cosas, la noción de cuerpo encarnado, se constituye en uno de los ejes del moderno pensamiento de género que viene a integrar en una categoría superior, la de género humano, a la más que productiva noción moderna de género social, que ha producido, desde los años setenta del siglo pasado, un buen número de estudios feministas y sobre las mujeres. Finalmente, concluimos con un tratamiento de las implicaciones éticas de la relación cuerpo/género, porque lo que está en juego es la libertad humana.

Palabras clave

Cuerpo, género, cuerpo encarnado, cuerpo sexuado, esquema corporal, ética del cuidado, libertad humana.

Keywords

Body, gender, embodied body, sexed body, body scheme, ethics of care, human freedom.

Abstract

The object of this paper is to explain, through the use of carefully man-aged hermeneutics, the thematic relevance of the body for interdisciplinary knowledge that takes it as an object of study. The selected authors allow us to see that, the gender perspective is inclusive and not exclusive even in those authors who are commonly taken as the quintessence of hetero-patriarchal reasoning and, consequently, despisers of the body, thus, the notion of em-bodied body, is one of the axis of modern gender thinking that comes to merge in a higher category, the human gender. The more than productive modern notion of social gender, which since the ninety seventies, has produced a good number of feminist studies and regarding women. Finally, we conclude with a treatment of the ethical implications of the body / gender relationship, because what is at stake is human freedom.

1.

Introducción. Plantear la referencia recíproca, que en la fenomenología se llama quiasmo o quiasma, entre cuerpo y género, no se resuelve en ser un gesto dentro de la agenda de los muchos/as académicos/as, que practican el enfoque de género, o que se interesan en la problemática del género, sino que, más allá de, pero teniéndolas en cuenta, las aportaciones concretas de esas agendas desde hace décadas, muchas de las cuales se reducen al cómodo y convencional marbete de “feminismo”, o de “estudios de género”, o “estudios de mujeres”, tratar de pensar con profundidad y radicalidad un tema que rodea, si no constituye el núcleo mismo del concepto de género. El cuerpo y sus avatares es la referencia obligada de muchas disciplinas, porque, más allá de sus diferencias biológicas entre los diversos seres humanos, éstos se han constituido en sujeto/objeto, para estudiar, de manera exploratoria, por una parte, una noción que permanece impensada en la reflexión filosófica contemporánea y, por extensión en las ciencias humanas y sociales. Por otra parte, esta relación cuerpo/género tiene la enorme ventaja de que,

considerada con su debida profundidad y rigor, explica que se encuentre situada en el ámbito de todas las discusiones y discursos sobre el género en la actualidad. El cuerpo y sus múltiples experiencias y vivencias son la referencia obligada en la re-elaboración productiva de la biografía de los seres humanos, porque lo biográfico tiene relación de pertenencia con lo corporal.

En la suerte de entrelazo, que preferimos llamar quiasmo o quiasma, entre cuerpo y género, éste se convierte en un concepto regulativo y normativo. El género regula y proporciona normas al cuerpo, pero esa normalización y regulación no se fundamenta en la polaridad binaria masculino/femenino, como un resto o huella de nuestra naturaleza biológica, sino que va más allá de todo dualismo. Si el concepto de cuerpo ha sido objeto de debate y problematización permanente, al menos desde la Grecia clásica, el concepto de género, en su uso más extendido en la actualidad, tiene un origen reciente. En todo caso, cabe observar que, por un lado, el dualismo “alma/cuerpo” (*psyché/sōma*), establecido desde la antigüedad, no ha dejado de ser problemático, problematizado y, generalmente, mal entendido, si no incomprendido desde entonces. Por el otro, desde que en 1968 el profesor Robert J. Stoller, docente de psiquiatría de la UCLA, que trabajaba en una clínica que trataba los trastornos de género, en la misma universidad californiana, publica su libro *Sex and Gender*, en el que distingue el sexo asignado al nacer y el género como concepto social, no hemos dejado de debatir esta categoría, tan controvertida como polémica. Ni el sexo es puramente biológico, ni el género es exclusivamente social, y las implicaciones ideológicas, económicas, sociales y políticas de ambos términos, han supuesto que proyectos teóricos diferenciados, como el feminismo en sus diferentes versiones y vertientes, el marxismo como fuente del feminismo político, y la filosofía fenomenológico-hermenéutica, hayan intentado clarificar, no con demasiado éxito, dicho sea de paso, el concepto de género, tanto más cuanto muchos pensadores y pensadoras ilustres, entre los cuales destacan Foucault y Butler, han tratado de relacionar el género con el pensamiento del cuerpo, de modo que éste se convierta en clave de bóveda del entendimiento y la comprensión del género, siempre en disputa (*trouble*), para emplear la co-

nocida expresión de la filósofa estadounidense. Si el género es disputado y se puede deshacer, es porque el cuerpo/los cuerpos han introducido en el debate del género una perspectiva múltiple, plural, pluralista y diversa, de tal modo que semejante enfoque teórico y práctico del cuerpo y la corporalidad han llegado a revolucionar la categoría de género, tan alegre como acriticamente usada en nuestro presente, por razones puramente coyunturales, que tienen que ver con la justa lucha de las mujeres de todo el mundo por su emancipación.

La publicación relativamente reciente del *Dictionnaire du corps* (Marzano, 2007; Marzano, 2008; Marzano, 2011), indica que, como en el caso del presente trabajo, la perspectiva interdisciplinaria y el enfoque rigurosamente contemporáneo se reúnen para ofrecernos una síntesis tan plural, pero que resume en más de mil páginas el saber actual sobre el cuerpo humano (Laín-Entralgo, 1989). Entre la materialidad biológica de sus órganos y funciones, ya de sobra indicativa de su tremenda fragilidad, labilidad y falibilidad, y las proezas de sus realizaciones culturales y espirituales (vistas desde la perspectiva filogenética), el cuerpo se ofrece como un maravilloso, emocionante y muy sugerente objeto de estudio, cuya potencialidad es difícil de agotar. Con estas líneas nos proponemos abordarlo desde la perspectiva de género, como realidad sexuada. Los autores y autoras seleccionados nos hacen ver que la perspectiva de género es inclusiva y no excluyente, incluso en aquellos autores que son comúnmente tomados como la quintaesencia de la razón hetero-patriarcal. Por una parte, podemos comprobar cómo la preocupación y ocupación con el cuerpo es consustancial a nuestra cultura, incluso para denigrarlo, rebajarlo y hasta mortificarlo. Por otra parte, desde el comienzo de nuestra modernidad, desde Arthur Schopenhauer (1788-1860), cuya obra *El mundo como voluntad y representación* (2003), marca un antes y un después de la atención del pensamiento filosófico al tema del cuerpo, se ha producido un desarrollo muy importante, que leemos desde el punto de vista acumulativo e inclusivo, de nuestra comprensión del cuerpo. No tratamos de demonizar una tradición, que se explica en su contexto, sino de interpretarla como un eslabón de la cadena que conduce al presente.

Para nuestro propósito y para fijar de antemano el criterio interpretativo desde el que abordamos la relación entre el cuerpo y el género, debemos establecer la cesura fundamental que demarca las dos épocas fundamentales en las que se piensa el cuerpo de modo radicalmente diferente. Entre el modo antiguo y el moderno el corte epistemológico lo representa el planteamiento de Arthur Schopenhauer (1788-1860), y Friedrich Nietzsche (1844-1900), que vienen a distinguir el cuerpo físico (*Körper*) y el cuerpo orgánico o cuerpo vivo (*Leib*), el inerte y el sintiente, el biológico y el biográfico, que va a situar, por obra de la fenomenología de Husserl y Merleau-Ponty, al cuerpo y su carnalidad en el foco del pensamiento contemporáneo. Las calas que emprendemos a continuación circunscriben momentos en la constitución del presente, como etapas que se quedan fijadas como prototipos o paradigmas de los diferentes abordajes del cuerpo.

2. El mundo antiguo: *psyché y soma*.

El mundo antiguo se nos presenta como un crisol de culturas en las que se fragua nuestra civilización cuando, para defenderse de la tiranía oriental y de la imposición de la voluntad del uno sobre los muchos, se inventa una nueva forma de convivencia llamada política, en honor de las polis griegas, que son la primera forma, si bien imperfecta, de la democracia. Del régimen democrático están excluidos, en la Antigüedad, el esclavo, porque en su origen es el enemigo de la ciudad que, derrotado en la guerra, prefiere conservar la vida sometida a un régimen de privación de libertad, que arriesgarla y morir en el campo de batalla como un ser libre, o como un ser que antepone su vida a la indignidad de ser esclavo. También se excluye a los niños porque no tienen edad de hacer la guerra y, en consecuencia, porque no son libres para anteponer el bien de la comunidad a su propia vida. Finalmente, y esto es importante, las mujeres son excluidas del régimen democrático, de tener presencia en la asamblea con voz y voto, formar parte de las magistraturas y participar en la administración de justicia, porque su rol social es la reproducción y la administración doméstica del *oikos*, que equivale a la economía doméstica (Irigaray, 2010).

De tal modo que los cuerpos destinados a tareas como el trabajo manual, la reproducción o la educación, se excluyen de la toma de decisiones, entre las que la más importante es hacer la guerra y financiar las armas y pertrechos personales para acudir al frente de batalla. En este contexto, si reparamos en la división tripartita del alma, que para Aristóteles es el principio vital del ser humano, en vegetativa, sensitiva e intelectual, no nos debe extrañar que el mundo clásico haya sobrevalorado las virtudes o excelencias implicadas en la vida intelectual y reflexiva, sobre aquellas que suponen la contención y represión de los apetitos que, por otro lado, aseguran la supervivencia y la reproducción de la especie. Así las cosas, sin que esto suponga el desprecio del cuerpo —ningún arte como el clásico ha dado culto a la bella corporalidad humana, haciéndola representar a la propia ciudad— podemos afirmar que la subordinación de lo corporal a la vida utilitaria, a los intereses materiales de la colectividad, y a garantizar la supervivencia de la sociedad, representa un principio que, fusionado con los ideales cristianos que encuentran pecaminosa a la carne, ha representado para la cultura occidental una postergación y obliteración de lo corporal frente a lo anímico.

En cualquier caso y con independencia de que volvamos a aludir al tema del cuerpo en el mundo clásico, no está demás concluir provisionalmente este tratamiento esquemático y casi telegráfico, somero y apresurado, haciendo referencia a un texto de Foucault, que puede servir de principio hermenéutico para que el lector interesado pueda profundizar en la inconclusa temática de la herencia griega para pensar el cuerpo, necesaria e indispensablemente, desde y en nuestro presente. Si como hemos entrevisto, el alma, sobre todo la intelectual, es un instrumento de poder, que forma y modela el cuerpo y que, al sellarlo, le da el ser y lo disciplina, el cuerpo debe ser educado y formado y ese es su destino primordial. En otro contexto, Foucault ha caracterizado el alma como esquema corporal con el siguiente ejemplo:

El ser humano del que se nos habla y que se nos invita a liberar es ya en sí el efecto de un sometimiento (*assujettissement*) mucho más profundo que él mismo. Un «alma» lo habita y lo conduce a la existencia, alma que es ella misma una pieza en el señorío (*maîtrise*) que el poder ejerce

sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo. (Foucault, 1975, p.34; Foucault, 1988, p.36)

Con su inigualable maestría, el maestro francés ha diseccionado el sentido profundo de la imagen tradicional de la relación alma-cuerpo, y la manera como esa idea de raigambre platónica, del cuerpo como prisión del alma, se connota y determina como cuerpo en prisión permanente.

3. La gran conmoción del siglo XIX: Schopenhauer y Nietzsche.

En Nietzsche vamos a encontrar la postulación del cuerpo como el referente de toda la vida humana, ya sea fisiológica o intelectual. El texto que define su posición aparece en forma de discurso profético, en el libro Así habló Zaratustra (1883-1890):

A los despreciadores del cuerpo quiero decirles mi palabra. No deben aprender ni enseñar otras doctrinas, sino decir adiós a su propio cuerpo — y así enmudecer.

«Cuerpo soy y alma» — así hablaba el niño. ¿Y por qué no hablar como los niños?

Pero el despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo. El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor.

Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas «espíritu», un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón.

Dices «yo» y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún, en la que tú no quieres creer, —tu cuerpo y su gran razón: esa no dice yo, pero hace yo.

Lo que el sentido siente, lo que el espíritu conoce, eso nunca tiene dentro de sí su término. Pero sentido y espíritu querrían persuadirte de que ellos son el término de todas las cosas: tan vanidosos son.

Instrumentos y juguetes son el sentido y el espíritu: tras ellos se encuentra todavía el sí-mismo. El sí-mismo busca también con los ojos los sentidos, escucha también con los oídos del espíritu.

El sí-mismo escucha siempre y busca siempre, compara, subyuga, conquista, destruye. Él domina y es también el dominador del yo.

Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido —se llama sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo.

Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría. ¿Quién sabe para qué necesita tu cuerpo precisamente tu mejor sabiduría?

Tu sí-mismo se ríe de tu yo y de sus orgullosos saltos. «¿Qué son para mí esos saltos y esos vuelos del pensamiento?, se dice. Un rodeo hacia mi meta. Yo soy las andaderas del yo y el apuntador de sus conceptos».

El sí-mismo dice al yo: «¡siente dolor aquí!». Y el yo sufre y reflexiona sobre cómo dejar de sufrir —y justo para ello debe pensar.

El sí-mismo dice al yo: «¡siente placer aquí!». Y el yo se alegra y reflexiona sobre cómo seguir gozando a menudo —y justo por ello debe pensar. A los despreciadores del cuerpo quiero decirles una palabra. Su despreciar constituye su apreciar. ¿Qué es lo que creó el apreciar y el despreciar y el valor y la voluntad?

El sí-mismo creador se creó para sí el apreciar y el despreciar, se creó para sí el placer y el dolor. El cuerpo creador se creó para sí el espíritu como una mano de su voluntad.

Incluso en vuestra tontería y en vuestro desprecio, despreciadores del cuerpo, servís a vuestro sí-mismo. Yo os digo: también vuestro sí-mismo quiere morir y se aparta de la vida.

Ya no es capaz de hacer lo que más quiere: —crear por encima de sí. Eso es lo que más quiere, ese es todo su ardiente deseo.

Para hacer esto, sin embargo, es ya demasiado tarde para él: —por ello vuestro sí-mismo quiere hundirse en su ocaso, despreciadores del cuerpo. ¡Hundirse en su ocaso quiere vuestro sí-mismo, y por ello os convertisteis vosotros en despreciadores del cuerpo! Pues ya no sois capaces de crear por encima de vosotros.

Y por eso os enojáis ahora contra la vida y contra la tierra. Una inconsciente envidia hay en la oblicua mirada de vuestro desprecio.

¡Yo no voy por vuestro camino, despreciadores del cuerpo! ¡Vosotros no sois para mí puentes hacia el superhombre!

Así habló Zaratustra. (Nietzsche, 1883, pp. 60-62)

La exégesis de un texto como el anterior presenta notables dificultades, porque se ha adosado al mismo muchas interpretaciones y prolongaciones, digamos libres en distinto grado, que no lo toman como la exposición de una doctrina, sino como sugerencia, alegoría, metáfora o símbolo de una idea que, y esto es lo único en que se ponen de acuerdo los intérpretes, no es otra que la del superhombre, otro término manido y manoseado del lenguaje nietzscheano que literalmente significa “sobrehombre”, “algo más allá del ser humano”, pero que nos dispensaremos de explicar en este trabajo. Nuestra lectura sólo tiene el propósito de constatar por qué el planteamiento que el texto ofrece representa un antes y un después para la consideración conceptual del cuerpo. En este sentido, como un rasgo esencial de la cultura judeocristiana y del platonismo que le sirve de base y excusa, Nietzsche interpreta toda la cultura occidental como una constelación de pensamientos caracterizada por una desatención o desconsideración, desprecio según la traducción citada, del cuerpo humano como cuerpo vivo, como vitalidad orgánica. Una, a nuestro modo de ver, lectura unilateral y sesgada del platonismo, que toma el cuerpo como cárcel del alma, como su condena temporal, como, en definitiva, castigo pasajero y cruel para el alma, que consiste en dar vida al cuerpo al tiempo que está sometida a sus penalidades y padeceres. Un alma que sólo se libera de esta prisión si ha dedicado el transcurso de la vida a cultivarse mediante el estudio, para, de este modo, prepararse para la muerte y la definitiva transmigración al reino de los espíritus puros, de lo celestial no contaminado de ese fardo que constituiría lo somático. Pero dejemos de lado esta radical incomprensión del platonismo, que restaura Nietzsche, porque nos llevaría demasiado lejos en el propósito mismo de nuestras intenciones teóricas.

Sin entrar a discutir esta interpretación, repetimos que cuanto menos insuficiente y parcial, del platonismo por parte de Nietzsche, sí podemos estar de acuerdo con él en que por efecto de su simbiosis con el cristianismo, religión netamente dualista, la cultura cristiana ha sido considerada como una cultura desatenta del cuerpo, al que frecuentemente se ha flagelado, mortificado y torturado, entendiéndose que en él se encontraba la

fuente y el origen de todos los males, tentaciones y peligros que ponían en serio riesgo la vida eterna y la salvación de los seres humanos en la otra vida. Por esto cabe pensar que, si bien Nietzsche ha reducido a su enemigo, la tradición judeo-platónica-cristiana a un simple espectro, a algo deformado y deformante, podemos estar de acuerdo con él en que una cierta concepción de la vitalidad, de componente y raigambre religiosos, ha dicho al cuerpo, “¡que te vaya bien!”, como si lo entregara a un destino fatídico y fatal, frente al que la criatura humana se reivindica como alma o espíritu.

Pero el texto que comentamos tiene la voluntad de situarse en la perspectiva contemporánea, en la perspectiva de la humanidad moderna, cuyo rasgo de identidad más sobresaliente es la conciencia despierta, vigilante y adulta (*erwachte*), que sabe lo que dice. En resumen, su postura se enuncia así: ¡solo soy cuerpo del todo, nada más, y el alma es algo en el cuerpo”. Pero más allá de esta declaración genérica, ¿dónde encontramos en el texto los marcadores de esta ruptura con la tradición y las bases para un nuevo entendimiento del cuerpo? Precisamente en que, a lo que se llama “una gran razón” se determina como una pluralidad dotada de un único sentido, que no es otro que hacer yo. Al lector no avezado en la pluralidad significativa de los textos filosóficos, le sugerimos que observe que, cuando Nietzsche sostiene que el sentido del cuerpo es ser una pluralidad que construye el yo, esta afirmación de que el yo tiene como su cimiento y andamiaje un cuerpo plural, en su organicidad y funcionalidad, en su vivencias y experiencias, todo esto representa el giro más radical y significativo que en relación con el concepto de cuerpo se ha dado en la historia del pensamiento. Desde la condición de soporte del pensamiento, de máquina extensa en la que ubicamos el alma, el cuerpo ha pasado a ser la fuente y fundamento del sentimiento *yoico*, porque el cuerpo hace yo.

Postular el yo no es postular lo desconocido o incognoscible, pero que suponemos para mejor entender todo lo demás, sino, antes al contrario, es abonar la tesis de que el sentido y los sentidos, los sentimientos incardinados en el cuerpo, han introducido una búsqueda sin término ni final, que consiste en anclar definitivamente la reflexión y el pensamiento que, en el texto, se dicen con el

sintagma “sí-mismo” (*Selbst* en alemán, que es el self en inglés), en muchos casos intercambiable por el término “yo”, categoría clave de disciplinas como la psicología y la sociología, en la corporalidad humana. Si el cuerpo es el dominador del sí mismo y, por ende, del yo, lo es porque es el fundamento y la razón del propio sí-mismo. Éste habita o mora (*inmora*) en el cuerpo porque el cuerpo es de suyo reflexión e inteligencia, y para nada ese fardo que arrastra como lastre indeseado nuestra alma. Pero, además, el filósofo alemán enraíza el sentimiento *yoico* en dos experiencias radicales, valga la redundancia, con las que tributa un homenaje a su maestro Schopenhauer (2003).

Dolor y placer son las experiencias radicales y límites para incoar el pensamiento como un deber. De tal manera que los humanos no pensamos por gusto o de modo natural, sino coaccionados, obligados por la imperiosa necesidad humana de dejar de sufrir o de proporcionar placer a nuestra indigente vida sobre la tierra. Pero, en este caso, siguiendo una profunda intuición de su maestro Schopenhauer, Nietzsche detecta un profundo odio y enojo contra la vida por parte de los que desatienden el cuerpo, porque no son capaces de crear por encima de ellos mismos, y propone retomar la vitalidad propia de lo humano, su afán de crear, de sobrepasarse a uno mismo, para que el género humano sea un puente hacia una realidad superior a la que el filósofo alemán denomina, con muy poca fortuna, sobre-hombre, lo que los seres humanos podemos llegar a ser, cuando, por ejemplo, seamos capaces de integrar en nosotros mismos nuestra pertenencia a un solo y único género humano. Nietzsche también abre la perspectiva de género, en tanto en cuanto reivindica el cuerpo como el activador de la vitalidad, tomando como premisa que el cuerpo es una pluralidad infinita de modos de ser y de figuración —estilización si aceptamos la sugerencia, terminológica y conceptual, de Judith Butler— de una esencia genérica.

4. La aportación de la fenomenología: Merleau-Ponty. El siglo xx es, sin duda alguna, el siglo que reivindica el cuerpo como algo glorioso, idolatrado y al que hay que rendir culto, cultivo y adoración. Pero lo que no suele ser frecuente es enlazar a modo de

quiasma la preocupación teórica por el cuerpo y la filosofía de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), que se propone pensar la reflexión instalándose en un estado perceptivo en el que se presenten mezclados y al unísono sujeto y objeto del conocimiento (Merleau-Ponty, 1964). Para proseguir la herencia del pensamiento griego, que privilegió el sentido de la visión sobre el resto de los sentidos, el filósofo francés plantea situarse en el lugar del que ve (*voyant*) planteando que éste no percibe cosas de suyo idénticas a sí mismas como si fuese el sujeto que se pudiera tomar como un vacío al que los objetos vienen a rellenar. Antes, al contrario, no es posible un acercamiento por nuestra parte a las cosas si no fuera porque nuestra mirada funciona como palpando las cosas, con una forma de cinestesia en la que la cosa toca a la mirada como si la mirada supusiera el tacto y viceversa. No es posible, en consecuencia, ver las cosas desnudas porque la mirada las envuelve, a modo de vestido, con su propia carne (Merleau-Ponty, 1964). No podemos avanzar más sin preguntarnos qué es la carne para Merleau-Ponty. Si queremos ser claros desde el comienzo diríamos que la carne es lo que comparten, en su mutua referencia recíproca, que llamamos entrelazo o quiasma, el ojo y lo visible. Pero, cabe seguir preguntando por el origen de que mi mirada, que envuelve a las cosas y no las oculta o, lo que viene a ser lo mismo, que velándolas las revela. La respuesta taxativa a esta pregunta la encontramos en un texto intercalado entre corchetes: “porque la mirada es ella misma incorporación del que ve a lo visible, búsqueda de sí mismo, que está en ello (*qui EST EN*), en lo visible”. Mi corporalidad me viene dada por la percepción de las cosas que son las que me hacen carne y me convierten en realidad sustantivamente idéntica a la de las cosas. Ser carne es el proceso de corporalización de mi yo y de lo visible, en un entrelazo que impide que podamos separar sujeto y objeto, sin que estos sufran un proceso de deformación, tanto respecto a su origen genético, cuanto a su sentido epistemológico.

La aportación merleauPontyana al pensamiento del cuerpo se resume en el planteamiento según el cual mi cuerpo es el modelo de las cosas y éstas el modelo de mi cuerpo, de tal manera que no puedo verme y pensarme como cuerpo si no lo hago junto con las cosas que me rodean, con las que formo

constelación, porque estoy hecho del mismo material, es decir de una corporalidad compartida con el mundo entorno, de un cuerpo atado y pegado por todas partes a los cuerpos que me envuelven y amasan. Todo esto debido a la mirada humana, que no es un mero espejo de lo que sucede fuera, sino que envuelve, palpa, y se abraza y desposa (*épouser*, literalmente, contraer matrimonio) a las cosas, de manera que se trata de entender la mirada al modo como una palpación táctil, en la que siempre tenemos la duda de si tocamos o somos tocados (Merleau-Ponty, 1964, p. 166). Ojo y mano atestiguan que lo visto-tocado forma parte y pertenece a quien ve-toca, y éste a lo visto-tocado. Esta falta de ajenidad entre el que percibe y el mundo percibido, que venimos llamando entrelazo o quiasma, tiene importantes consecuencias para la percepción entre humanos: si poseo al otro con mi mirada es porque el otro me posee a mí, de modo que mi cuerpo tiene relación esencial con otros cuerpos, por esta especie de sinestesia en forma de sinergia entre el mirar y el tocar.

Resulta de gran originalidad la propuesta de pensar la carne como espesor del cuerpo que guarda relación con otro cuerpo. Dice el texto en concreto:

Este espesor de la carne entre el que ve y la cosa es constitutiva, por un lado, de la visibilidad de la cosa, por otro, de la corporalidad del que ve; no es un obstáculo entre él y ella, sino su medio de comunicación. Por la misma razón estoy en el corazón de lo visible, y por lo mismo estoy lejos de lo visible; la razón es que lo visible es espeso y, por esto justamente, está destinado a ser visto por un cuerpo. (Merleau-Ponty, 1964, pp. 168-169)

El cuerpo humano, como cuerpo animado, presenta la singularidad de su carnalidad que significa que lleva inscrita la huella de lo otro y del otro, que la carne es el constitutivo de lo que comparten la percepción y lo percibido, de manera que llevamos pegadas, adosadas, constituyéndonos a nosotros mismos, esas percepciones que por ser carnales son corporales y guardan relación esencial con lo otro/el otro. El espesor carnal de mi cuerpo no sólo no es diferente del propio del mundo, sino que, antes, al contrario, es el único medio y la única manera que tengo de llegar al propio corazón de las cosas, convirtiéndome en cuerpo encarnado y

convirtiendo a ellas en carne. Tras veintisiete siglos de pensar el cuerpo como medio, instrumento o herramienta, por fin arribamos al seguro puerto de abrigo de pensar que hay continuidad y relación constitutiva entre mi cuerpo y los cuerpos que me rodean y que constituyen mi mundo de vida. El cuerpo ha dejado de ser, en exclusiva, objeto del pensamiento, algo determinado intelectualmente, para pasar a ser carne en la que han dejado huella otros ojos y otras manos, que nos han modelado como humanos. Como corolario de este planteamiento, podemos decir que somos sujetos porque somos cuerpos encarnados, modelados por manos y ojos ajenos, que nos han tocado para revelarnos nuestro secreto, que no es otro que, sin esas manos y esos ojos, nada seríamos. Somos, en definitiva, criaturas sensibles y solidarias con el resto del mundo; sólo nos queda pensarnos como frágiles y caedizas, como vulnerables y desamparadas, para que podamos entrar de lleno en el objetivo del presente estudio, que no es otro que la relación del cuerpo con el género, al que accedemos mediante el quiasma de la carnalidad compartida, que nos permite el acceso al otro y los otros.

5. La perspectiva de género: Foucault y Butler.

La perspectiva o enfoque de género ha revolucionado no sólo los estudios culturales, sino también las ciencias sociales, humanas y la filosofía misma. Sería una pretensión inútil abordar lo mucho que se ha pensado y reflexionado sobre el cuerpo desde la categoría de género, lo cual desborda ampliamente el espacio de que disponemos en el presente artículo. Por eso nos vamos a limitar a hacer un comentario a dos textos, a nuestro parecer capitales, que afectan a la relación esencial, quiasmática en terminología de Merleau-Ponty, entre cuerpo y género. El primero es el capítulo titulado “Cuerpos que importan” Butler (1993), y el segundo es una entrevista a Michel Foucault (1984) que lleva por título “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”. En los dos vamos a encontrar dos componentes básicos para entender que la relación entre ambos conceptos, cuerpo y género, es una relación de tipo práctico que cae totalmente dentro del campo de la ética.

5. 1. Cuerpo y género en disputa, según Judith Butler

La filósofa norteamericana parte del problema, que formula en forma de interrogante, sobre si es posible vincular la materialidad del cuerpo y la performatividad del género, el que el cuerpo es materia con que el género sea normas y reglas estilizadas que crean en la conciencia humana la identificación provisional y cambiante de pertenecer a un género, cualquiera que sea éste. Más allá de lo que se nos asigna al nacer, de la educación que nos constriñe a la división binaria del género humano en femenino y masculino, y de los órdenes discursivos con los que el poder se reproduce en cada individuo, Butler quiere replantear qué tipo de interacción observan cuerpo y género, con la intermediación de la categoría del sexo. Con este planteo ya nos quiere indicar que la relación de los términos en cuestión no se resuelve en ser un debate teórico, sino que afecta al campo de la práctica económica, social y política de los seres humanos. En un buen resumen de su planteamiento afirma:

Las cuestiones que estarán en juego en la reformulación de la materialidad de los cuerpos serán las siguientes: 1) la consideración de la materia de los cuerpos como el efecto de una dinámica de poder, de modo tal que la materia de los cuerpos sea indisoluble de las normas reguladoras que gobiernan su materialización y la significación de aquellos efectos materiales; 2) la comprensión de la performatividad, no como el acto mediante el cual un sujeto da vida a lo que nombra, sino, antes bien, como ese poder reiterativo del discurso para producir los fenómenos que regula e impone; 3) la construcción del «sexo», no ya como un dato corporal dado sobre el que se impone artificialmente la construcción del género, sino como una norma cultural que gobierna la materialización de los cuerpos; 4) una re-concepción del proceso mediante el cual un sujeto asume, se apropia, adopta una norma corporal, no como algo a lo que, estrictamente hablando, se somete, sino, más bien, como una evolución en la que el sujeto, el «yo» hablante, se forma en virtud de pasar por ese proceso de «asumir» un sexo; y 5) una vinculación de este proceso de «asumir» un sexo con la cuestión de la identificación y con los medios discursivos que emplea el imperativo heterosexual para permitir ciertas

identificaciones sexuadas y excluir y repudiar otras. (Butler, 1993, p. 19)

En este texto se contienen las líneas maestras del planteamiento butleriano de la relación entre cuerpo y género. Pudiera parecer que al sexualizar el cuerpo o, dicho de otro modo, porque el género sexualiza el cuerpo desde el punto de vista social, hemos llegado a una meta definitiva, a partir de la cual el cuerpo humano parece signado y dividido por la división binaria entre femenino y masculino, como si el destino bifurcase los caminos del cuerpo en la cultura occidental, dando pie no ya a la diferencia sino al antagonismo, que ha defendido el llamado, con mayor o menor fortuna, feminismo radical.

Para Butler el sexo no es ni anatómica, morfológica ni fisiológicamente identificable, sino que guarda relación esencial con el orden del discurso (Foucault), queda afectado por un régimen de variabilidad, de difícil predicción en el transcurso de la vida de las criaturas humanas. El sexo es normativo o, retomando del mismo modo la tesis de Foucault, es un ideal regulativo. En consecuencia, el cuerpo sexuado emerge y se construye, para que funcione en un sujeto, en el seno de las relaciones de género. También el género es una idea regulativa para que sea posible el yo corporalizado y sexuado, y la interpretación de las sensaciones endógenas que también se generizan, valga la expresión. Así las cosas, el yo emerge de un cuerpo generizado, dado que no es posible que la expresión corporal no vaya vinculada a una expresividad propia de los géneros. “En este sentido, la matriz de las relaciones de género es anterior a la aparición de lo «humano»” (Butler, 1993, p. 25). Hablamos entonces de, por un lado, construcción del cuerpo y del sujeto por las prácticas de apego—besos, caricias, abrazos, etcétera— de los cuidadores y, por otro, el cuerpo dañado, maltratado y abusado, por el lado de los despreciadores. El cuerpo, para Butler, una vez que hemos introducido el enfoque de género por obra del pensamiento feminista, no es nada neutro, sino que lleva adosado unas improntas que lo han moldeado y construido, del mismo modo que el género. Esto parece avalar la perspectiva constructivista, acusada por otro lado de cierta somatofobia.

De hecho, una primera ola del feminismo, que va a ser cuestionada por la propia Butler, se constituye como práctica crítica tomando como base “la especificidad sexuada del cuerpo de la mujer” (Butler, 1993, p. 54). Así, la categoría de género operaría sobre la base irreductible del cuerpo sexuado, modalizado por el cuerpo femenino. Los estudios de género de los años 60, 70 y 80 han venido analizando la diferencia que representa el cuerpo sexuado de la mujer, como cuerpo torturado y explotado, como cuerpo oprimido y maltratado. Por otro lado, a partir de los años 90, época en la que se inscribe la propia Butler, se pone énfasis en la construcción del sujeto y los sujetos, sobre los que se ejerce el poder, sin perder de vista a las mujeres como ejemplos paradigmáticos de sujetos sometidos por el poder hetero-patriarcal. La pensadora norteamericana acomete la tarea de cambiar el escenario del debate y su indagación se orienta hacia los personajes del drama sobre los que se ejerce una labor constante de sometimiento por parte del poder. No sólo en Cuerpos que importan, sino, sobre todo en El género en disputa (Butler, 2007; Butler, 1993), y en Deshacer el género (Butler, 2004), se plantea un nuevo objeto de investigación, decisivo para entender actualmente las relaciones entre cuerpo y género, como son “las operaciones excluyentes y las relaciones de poder que construyen y delimitan las invocaciones feministas del término «mujeres»” (Butler, 1993, p. 55).

Lo que Butler pretende y por esto se convierte en la autora que sitúa el binomio cuerpo-género en el terreno preciso y adecuado para comprender el presente, es que la diferencia sexual, que supone, entre otras tareas, pensar en serio las categorías de identidad y diferencia, debe ser abordado y estudiado desde la sexualidad, ha de tomar ésta como mecanismo discursivo de poder, es decir, como el lugar en el que se ejercita el poder, igualmente diferenciado, que discrimina a mujeres y hombres. Prosiguiendo el proyecto foucaultiano de una genealogía del poder y de la historia de la sexualidad, ahora tratamos de localizar e identificar las prácticas amorosas como prácticas de poder, focalizadas en la subjetividad, porque el poder es el que nos convierte en sujetos obedientes y sometidos a una múltiple discriminación. Si

pensamos el género desde la dialéctica identidad/diferencia, según la que no hay identidad posible sin que pensemos la diferencia y nos hayamos pensado como diferentes, en especial en nuestras identificaciones sexuales, el problema estriba únicamente en la exclusión de la diferencia y las diferencias, cualesquiera que éstas sean, dado que el poder funciona siempre con el criterio de la exclusión de la diferencia. En consecuencia, se trata de no postular el cuerpo como dato previo en el que viene a inscribirse la diferencia, sino que tratamos de pensar las diferencias como procesos, como acontecimientos, en los que se a-signa y re-a-signa el cuerpo y al cuerpo desde la perspectiva del género, que ahora viene a ser múltiple, plural, y estilizado desde los diferentes modos y maneras de vivir la sexualidad propia.

En resumen y para concluir, podemos decir que, para Judith Butler, el género es el *schēma* del cuerpo, la forma en el sentido de lo no separable del cuerpo. Es importante reivindicar la noción de “esquema corporal” porque viene a constituirse en el concepto clave para entender la relación entre cuerpo y género, más allá de los planteamientos feministas, como si el género fuese la nueva alma, en sentido griego de *psyché*, del cuerpo. Pero este asunto debe ser pospuesto porque nos llevaría muy lejos y no tenemos espacio suficiente en esta contribución. Baste por el momento, a modo de conclusión sobre Butler, decir que, dado que el terreno del sexo es conflictivo y disputado de suyo, el problema del género se plantea como un desplazamiento y un reemplazo del sexo, que termina siendo como una ficción o una fantasía, indispensables para la reproducción social y para entender muchos significados de la cultura de los pueblos históricos. De la misma manera que el género y, con él, el sexo, es algo construido, lo es de manera previa y anterior a todo sujeto, a todo yo y todo nosotros, que no esté sujeto y sometido por el género y por el sexo. De la misma manera podemos decir que el cuerpo, para Butler, está sometido al proceso de generización y que sólo emerge dentro de la matriz de las relaciones de género. Por eso se puede afirmar, y hemos de seguir pensando esta radicalidad, que las relaciones de género modelan y moldean lo humano, porque lo preceden.

5. 2. La perspectiva del cuidado de sí y la cuestión del poder sobre el cuerpo en Michel Foucault

Como se habrá apreciado, los autores toman la obra de Foucault como uno de los criterios hermenéuticos fundamentales para el análisis de la relación cuerpo-género como tarea del pensamiento actual. El filósofo francés no ve posible que hablemos del cuerpo, incluso de su origen griego como *sōma*, al que la *psyché* da forma, sin plantear el problema del sujeto como obra de la sujeción (*assujettissement*), tomada ésta como el proceso de constitución misma del propio sujeto. Vemos como los cuerpos de los sujetos son, ante todo y principalmente, objetos de poder disciplinario, que es el artífice de la educación. La diferencia con otros tratamientos del poder es que, en este caso, el poder no actúa desde fuera del cuerpo, sino constituyendo al sujeto corporal, su materialidad misma.

Pero ¿cómo podemos enfocar la práctica de la libertad, que es el problema de nuestra sociedad, desde un cuerpo domesticado y sujeto por los mecanismos psíquicos de poder? El problema es un problema ético en el sentido de que tiene que ver con las prácticas de la libertad, y no tanto con la liberación de esta o aquella cosa. Hay que introducir la noción de dominación, las relaciones de poder; “en las relaciones humanas se da todo un haz de relaciones de poder, que se pueden ejercer entre individuos, en el seno de una familia, en una relación pedagógica, o en el cuerpo político” (Foucault, 1999, p. 395). La perspectiva foucaultiana es decididamente ética, es decir, relativa a la práctica reflexiva de la libertad, pues la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad. Cuando se dice que la “libertad es condición ontológica de la ética” se entiende que es preciso concebir al ser humano como ser libre, su naturaleza es la libertad, aunque esto último suene a paradoja. Cuando se dice que “la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” se comprende que el ser humano no puede ser libre sin pensar y reflexionar en y desde la libertad, de modo que la otra, llamemos, condición ontológica del ser humano es el pensamiento y la reflexión, sin la cual no sería libre, lo mismo que sin la libertad no sería un ser racional.

Cabe preguntarse cómo es posible realizar la libertad o, lo que es lo mismo, la ética del ser humano, sobre el que hemos acordado que es una criatura corporal, generizada y sometida a la disciplina por parte del poder que lo ha constituido como sujeto. La respuesta de Foucault marca un hito en el pensamiento actual sobre el cuerpo y su salud. El cuidado de sí (*souci de soi*) formula la propuesta de ejercicio de la libertad en la situación concreta de la expropiación por el poder y los poderes del cuerpo y la libertad humanos. El cuidado de sí es la forma del ejercicio de nuestra libertad que comporta el ocuparse de los otros, lo que supone un controlar y limitar el poder social y político, y su abuso que es la norma en lugar de ser la excepción;

Si os cuidáis de vosotros como es debido, es decir, si sabéis ontológicamente lo que sois, si sabéis también aquello de lo que sois capaces, si sabéis lo que es para vosotros ser ciudadanos en una ciudad, ser señores de la casa en un *oikos*, si sabéis cuáles son las cosas de las que debéis dudar y de las que no debéis hacerlo, si sabéis lo que es conveniente esperar y cuáles son, por el contrario, las cosas que no os han de ser completamente indiferentes, si sabéis, en fin, que no debéis tener miedo a la muerte, pues bien, si sabéis todo esto, no podéis en este momento concreto abusar de vuestro poder sobre los otros. (Foucault, 1999, p. 401)

Esta subjetivación del cuerpo, implícita en la propuesta del cuidado de sí como la ética propia y específica del cuerpo y del género, como el uso de la libertad que nos está dado a los humanos, tiene que ver con una problemática, la más difícil de nuestro autor, como es la relación entre el sujeto y la verdad, o más concretamente entre sujetos y juegos de verdad (Foucault, 2009). El sujeto se revela como una forma que no es ni ante todo ni siempre idéntica a sí misma y, además, como un sujeto muy activo, cuidador de sí mismo y de los demás, capaz de desarrollar una actividad intelectual y política. Aunque el poder está en todas partes, o precisamente por esto, podemos decir que en todas partes hay libertad. Si el poder se ejerce por doquier, también la libertad se encuentra allí donde alguien resiste a los abusos del poder. A veces las posibilidades de la libertad son extraordi-

nariamente reducidas y problemáticas, pero nunca desaparecen mientras exista el ser humano que se resista a la dominación. La problemática del cuidado de sí se encuentra en el corazón de un nuevo pensamiento de lo político, de una manera de hacer política completamente diferente de la actual. Frente a todos los abusos posibles, habidos y por haber, por parte del poder, contra las técnicas abusivas de los gobiernos, es preciso afinar la libertad individual y colectiva, que articulen luchas contra el poder y que afiancen ámbitos de libertad. El necesario análisis de las técnicas de dominación debe tener en cuenta que,

Son individuos libres quienes intentan controlar, determinar y delimitar la libertad de los otros y, para hacerlo, disponen de ciertos instrumentos para gobernarlos. Sin duda eso se basa, por tanto, en la libertad, en la relación de uno consigo mismo y la relación con el otro. Mientras que, si se intenta analizar el poder no a partir de la libertad, de las estrategias y de la gubernamentalidad, sino a partir de la institución política, sólo es posible considerar al sujeto como sujeto de derecho. Estaríamos ante un sujeto dotado o no de derechos y que, mediante la institución de la sociedad política, los ha recibido o perdido: con ello se remite a una concepción jurídica del sujeto. En cambio, la noción de gubernamentalidad permite, eso creo, hacer valer la libertad del sujeto y la relación con los otros, es decir, lo que constituye la materia misma de la ética. (Foucault, 2009, pp. 414)

La perspectiva en ciencias humanas y sociales que quiere combinar a modo de entrelazo teórico el cuerpo y el género acaba por ser una ética del cuerpo y del género que, juntos, luchan por sacudirse la sujeción que el poder disciplinador y abusivo ejerce sobre los humanos. Curiosamente, volvemos a re-politizar el problema del cuerpo que en nuestra cultura lo veíamos vinculado a la exclusión social, puesto que la perspectiva de género ha introducido la diversidad, la multiplicidad y el pluralismo de los cuerpos, los sexos y los mismos géneros. Así las cosas, nos encontramos que el pensamiento contemporáneo que piensa la mutua imbricación de cuerpo y género advierte de los peligros del poder, tarea esta que ha sido siempre una función primordial de la filosofía. El pensa-

miento contemporáneo vuelve a poner en cuestión, como tarea urgente para pensar el presente todos los fenómenos de dominación, cualquiera que fuese el nivel en que se presenten —político, económico, sexual, institucional—, y el problema de la emancipación del género humano.

6. Conclusiones.

La ética del cuerpo/género como ética del cuidado y de la libertad.

Hemos llegado, por obra de Butler y Foucault, a establecer que el entrelazo de las perspectivas del cuerpo y el género coincide sin residuo con la función crítica del pensamiento, que se ejerce en un tiempo y circunstancias concretas, como es la época en la que se nos sustrae nuestra capacidad de decidir sobre nuestros cuerpos y su salud. Si el cuerpo tiene que ver con el género es porque nos permite pensarnos como seres corporales libres. Estamos ante la enésima versión del imperativo socrático del “conócete a ti mismo”, pero en este caso matizado como “ocúpate de ti mismo”, cuida de ti y de los otros, para ser libre, de manera que, fundándonos en la libertad, podamos emanciparnos de todas las dependencias que implica nuestra inserción en la naturaleza y en la sociedad. Si no de todas, si al menos de las que representan la parte más coactiva y disciplinaria de un poder que se ha mundializado y globalizado al ritmo que lo ha hecho la economía, denegando a millones de mujeres y hombres su libertad. Si el género es un juego dinámico, flexible y, por tanto, transformable, de rasgos de identidad, que cuestiona reflexivamente lo que entendemos por identidad humana, y si no hay una correlación entre el género y el sexo que implique un determinismo biológico, entonces el carácter corporal y genérico de los seres humanos no fundamenta ningún tipo de determinismo negador de la libertad. Esta premisa epistemológica, metodológica y ontológica debe ser asumida por los saberes que hablan tanto del cuerpo como del género desde una perspectiva empírica.

La ética del cuerpo, del género y de los cuidados es la práctica de la libertad adecuada a, y comprometida con, la humanidad en los inicios del siglo XXI, que nos han arrojado a la orilla de un mundo descarnado y cruel, ante el que nuestra libertad y responsabilidad como docentes e investigadores universitarios nos exige y demanda un compromiso tan urgente como férreo con la defensa de la libertad y las libertades, con la lucha contra el abuso de los poderes económicos, sociales y políticos, y contra la política que focaliza todos los esfuerzos humanos en el rendimiento y la competitividad. Tanto el cuerpo como el género, tomados como ideas o conceptos, tienen que ver con el ejercicio de la libertad humana en situación y en circunstancia. Ojalá que los pensamientos y reflexiones que los autores del presente trabajo hemos hilvanado al hilo de grandes hitos del pensamiento occidental, contribuyan, siquiera mínimamente, a aumentar la conciencia de lo mucho que queda por hacer en el largo camino de la emancipación del género humano.

7. Bibliografía

- Butler, J. (1993). *Cuerpos que importan*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2004). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad (1990-1999)*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Vol. 3*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prisión*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (1984). *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1988). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1999). *La ética del cuidado como práctica de la libertad*. Barcelona: Paidós.

- Foucault, M. (2009). *Nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Akal.
- Irigaray, L. (2010). *Ética de la diferencia sexual*. Castellón de la Plana: Ellago.
- Lain-Entralgo, P. (1989) *El cuerpo humano. Teoría actual*. Madrid: Espasa.
- Marzano, M. (2007). *Dictionnaire du corps*. París: Presses Universitaires de France.
- Marzano, M. (2008). *La muerte como espectáculo*. Barcelona: Tusquets.
- Marzano, M. (2011). *Programados para triunfar*. Barcelona: Tusquets.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et le invisible*. París: Gallimard.
- Nietzsche, F. (1883). *Así habló Zaratustra*. Vol 4. *Samtliche Werke*: KSA. Madrid: Alianza.
- Schopenhauer, A. (2003). *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Círculo de Lectores.
- Stoller, R. (1968). *Sex and Gender*. UCLA: California.