

CUERPO VIVIDO Y FEMINISMO: APORTES PARA PENSAR PROBLEMAS DE LA VIDA INTERSUBJETIVA

*The lived body and feminism: contributions to thinking about problems of
intersubjective life*

MYRIAM DÍAZ ERBETTA

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Chile)

<https://orcid.org/0000-0001-7819-3154>

myriam.diaz.e@pucv.cl

Resumen

El concepto de “cuerpo propio” o “cuerpo vivido” propuesto por la fenomenología ha permitido el reconocimiento de la experiencia fundamental de “ser un cuerpo” frente a “tener un cuerpo”, es decir, de ser una existencia encarnada. El objetivo de este trabajo es presentar los principales elementos del concepto fenomenológico de cuerpo como “cuerpo vivido”, trabajado por autores como Edmund Husserl, Edith Stein, Merleau-Ponty y Michel Henry, para luego discutir este concepto a partir de los aportes que hacen filósofas clásicas y contemporáneas del feminismo como Simone de Beauvoir o Iris Marion Young, entre otras. De este modo, revisaremos algunas ideas fundamentales que el feminismo y los estudios de género han aportado a la reflexión sobre el cuerpo de las mujeres, destacando el reconocimiento de los mandatos culturales y patriarcales sobre la constitución del cuerpo propio femenino, los roles, la identidad y autoimagen. Por último, enunciaremos algunos de los temas y problemas que se abren a la reflexión sobre el cuerpo femenino, en particular, los cánones de belleza, los cuerpos gordos, y los cuerpos en la vejez.

Palabras claves: Cuerpo vivido; fenomenología, feminismo; cuerpo gordo; cuerpo viejo

Abstract

The concept of “proper body” or “lived body” proposed by phenomenology has allowed the recognition of the fundamental experience of “being a body as opposed to “having a body”, that is, of being an embodied existence. The aim of this paper is to present the main elements of the phenomenological concept of the body, as developed by authors such as Edmund Husserl, Edith Stein, Merleau-Ponty and Michel Henry, and then to discuss this concept in the light of the contributions made by classical and contemporary feminist philosophers such as Simone de Beauvoir or Iris Marion Young among others. In this way we will review some fundamental ideas that feminism and gender studies have contributed to the reflection on women’s bodies, highlighting the recognition of cultural and patriarchal mandates on the constitution of the female body, roles, identity and self-image. Finally, we will list some of the issues and problems that are open to reflection on the female body, in particular, the canons of beauty, fat bodies, and the body in old age.

Key words: Lived body; phenomenology; feminism; fat body; body in old age.

1. CUERPO VIVIDO Y CUERPO PROPIO EN LA FENOMENOLOGÍA

La tradicional discusión y separación entre cuerpo y alma, ya sea propia del pensamiento griego antiguo, del cristianismo o de otras tradiciones, tiene expresiones aún en la actualidad, presentes en la cultura, los medios de comunicación, las religiones y las relaciones sociales, entre otras. La fenomenología ha sido una de las principales filosofías contemporáneas que han aportado a este debate, reconociendo la realidad humana como encarnada y al cuerpo como aquello que nos constituye individual, colectiva y culturalmente.

El cuerpo ha sido un tema capital abordado por la fenomenología en el siglo XX y continúa siéndolo, gracias a los trabajos de diversos filósofos y filósofas que se han propuesto desentrañar cómo la experiencia del mundo, lo dado, lo trascendente, se constituye en la intencionalidad de una conciencia que no está separada del cuerpo propio y, por tanto, asociando la naturaleza del cuerpo a la subjetividad misma. Los trabajos sobre el cuerpo han abordado no sólo la sensibilidad y la constitución del sujeto, sino también la empatía, el esfuerzo, el movimiento y la percepción en la actividad de la vida subjetiva.

Una de las primeras distinciones fundamentales respecto al cuerpo surge del propio Husserl, primero en *Ding und Raum* (1907), y luego en *Ideas II* (2005a) y *Meditaciones Cartesianas* (2005b). Se trata de la distinción entre *Körper* y *Leib* (Husserl, 2005a), que ha sido traducida como cuerpo (en el sentido de cuerpo objetivo) el primero, y como cuerpo vivido el segundo. En *Ideas II* Husserl escribe:

El cuerpo [Leib] tiene ciertamente virtudes particulares frente a otras *cosas*, y por mor de ellas es “subjetivo” en un sentido señalado, a saber, como portador de los campos sensoriales, como órgano de movimientos libres, es decir, como órgano de la voluntad, como portador del centro y de las direcciones fundamentales de la orientación espacial (Husserl, 2005a, p. 260).

Para Husserl el sujeto, el yo, es una unidad, un yo puedo encarnado, un sistema donde se puede distinguir, pero no separar, el “yo puedo” FÍSICO, corporal y el ESPIRITUAL (Husserl, 2005a, p. 301).

Edith Stein, por su parte, desarrolla el concepto de cuerpo vivo o cuerpo vivo sentiente asociado a sus estudios sobre la empatía. Para Stein el sujeto es un individuo psicofísico,

un objeto unitario en el que la unidad de conciencia de un yo y un cuerpo físico se ayuntan inseparablemente, por lo que cada uno de ellos adquiere un nuevo carácter: el cuerpo aparece como un cuerpo vivo, la conciencia como alma de un individuo unitario (Stein, 2006, p. 138).

En esta unidad entonces, donde todo lo físico es “conciencia corporalmente ligada” (Stein, 2006, p. 130), el cuerpo vivo propio es nuestro punto 0 de orientación en el mundo espacial, es aquello de lo que nunca podemos alejarnos y respecto del cual

percibimos el resto de los objetos y sujetos del mundo. El concepto de cuerpo vivido de Edith Stein nos abre también a la experiencia del cuerpo vivo ajeno y a la expresión de sentimientos, de modo que posibilita la empatía, entendida como la capacidad de darse cuenta de las vivencias ajenas, tema trabajado con gran agudeza, a pesar de su complejidad, en su tesis doctoral. Según sus estudios, para que ocurra, por ejemplo, una empatía de sensaciones, se debe partir de la base de la comprensión de cuerpos vivos ajenos del mismo tipo que el que nos pertenece, de modo de “analogizar” lo que se da en la aprehensión del otro (Stein, 2006).

La continuación de estos trabajos ha recaído, en gran medida, en la fenomenología francesa del siglo XX, a partir de los trabajos de Levinas, Sartre, Merleau-Ponty y Beauvoir, entre otros (Heinamäa, 2012). Para efectos de este trabajo destacaremos en forma breve los aportes que hacen Maurice Merleau-Ponty y Michel Henry a la fenomenología del cuerpo, pues el trabajo de Simone de Beauvoir se desarrollará en apartados posteriores.

Merleau-Ponty, en su texto *Fenomenología de la percepción*, reconoce la subjetividad como encarnada: “yo no estoy delante de mi cuerpo, estoy en mi cuerpo, o mejor, soy mi cuerpo” (1999, p. 167), oponiéndose así a la tradición cartesiana que definía el cuerpo como suma de partes y el alma como un ser transparente y presente a sí mismo sin distancia (Merleau-Ponty, 1999). Para la fenomenología de Merleau-Ponty el cuerpo realiza, expresa y actualiza la existencia, es nuestro modo de estar en el mundo, y más aún es el centro de la existencia en el mundo: “el propio cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo: mantiene continuamente en vida el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, forma con él un sistema” (Merleau-Ponty, 1999, p. 219). El cuerpo permite la expresividad y el movimiento, de modo que “habita el espacio y el tiempo” (p. 156), comprende el mundo sin tener que pasar por representaciones y es nuestro medio general de poseer un mundo. Por último, Merleau-Ponty también reconoce la relevancia del cuerpo en la comprensión del otro, a partir de gestos que transmiten emociones y significaciones.

Por último, la filosofía de Michel Henry también identifica cuerpo y subjetividad, de modo que concibe la subjetividad como una realidad encarnada, “el yo no tiene un cuerpo, sino que es un cuerpo” (Henry 2007, p. 269). Para Michel Henry el cuerpo es un saber primordial y un poder con el que no tenemos distancia alguna pues, en su inmanencia radical, nos permite conocer el mundo y habitarlo. A partir de sus estudios sobre Maine de Biran, Henry desarrolla la relevancia del esfuerzo y el movimiento para el desarrollo de los propios poderes del cuerpo que, a su vez, abren al conocimiento y la existencia en el mundo, con lo que el cuerpo se transforma en “la llave del universo” (2007, p. 145). De ese modo, Henry reconoce el cuerpo como un hábito, como un poder de conocimiento, y un saber que es memoria (2007, p. 144). En la inmanencia radical del cuerpo afectivo que siente y se siente en la afectividad, se hace posible comprender la

Vida y la esencia de la manifestación (o aparecer del aparecer), tema central de su fenomenología.

2. CUERPO PROPIO Y MUNDO DE LA VIDA: EL PESO DE LA CULTURA

Como hemos visto, todos los autores que definen el sujeto como realidad encarnada refieren la relevancia y vínculo del cuerpo viviente con el mundo como modo fundamental de la existencia. Para la fenomenología la experiencia humana es corporal e intersubjetiva, por lo que no puede separarse de los sentidos personales y culturales que la constituyen (López, 2014).

Husserl refiere el concepto de “mundo circundante” en *Ideas II* y luego de *Lebenswelt* o “mundo de la vida” en la *Crisis de las ciencias europeas*, para referir la existencia de un entorno en el cual nos desenvolvemos en actitud natural, en autoevidente familiaridad con las cosas y con los otros, lejanos a la actitud reflexiva o teórica. El mundo circundante es un mundo constituido en referencia al yo, la persona es el punto central de su mundo y, por tanto, a cada persona le pertenece un mundo circundante. Sin embargo, no hay que olvidar que varias personas en comunicación unas con otras tienen un “mundo común circundante” (Husserl, 2005a, p. 231). Como miembros de comunidades compartimos experiencias, creencias, valores y prácticas que constituyen un fondo sedimentado para relaciones intersubjetivas ulteriores, es decir, vivimos también un *Lebenswelt* común. Por su parte, esta sedimentación y estos *habitus* compartidos, que consolidan una cultura, son necesarios para que los sujetos adquieran su identidad personal y cultural (López, 2014).

Este mundo de la vida opera como un “subsuelo” (Husserl, 1999, p. 130), esto quiere decir que nuestra experiencia del propio yo corporal y del mundo está anclado en un contexto que presenta múltiples relaciones: “Toda experiencia es fruto de una relación y todas las relaciones están corporizadas, pues el cuerpo es el vehículo del ser-en-el mundo” (López, 2014, p. 48). El mundo común circundante no contiene meras cosas y personas singulares, sino objetos que poseen un significado asociado y sujetos personales que son reconocidos como otros yo, como individuos psicofísicos que también se nos presentan cargados de significado, es decir, el mundo no es un reservorio de datos simplemente, sino un ámbito atravesado por sentidos construidos (Inverso, 2014). De ese modo, el significado y valor que otorgamos a los objetos y sujetos lo aprendemos de manera intersubjetiva, en el recíproco entendimiento y la comunicación a partir de las cuales se constituye el mundo de las “objetividades sociales” (Husserl, 2005a, p. 241). El mundo de la vida, entonces, es un mundo pre-dado, construido a partir de las experiencias de la vida cotidiana y, por tanto, cargado de significados que asumimos ingenuamente y con los que orientamos nuestra acción práctica en él (Schütz, 1995).

Si regresamos al tema del cuerpo, esto quiere decir que nuestra experiencia del cuerpo propio y del cuerpo de los otros está atravesada por nuestra relación con este

mundo cargado de significados socialmente contruidos y compartidos. Merleau-Ponty nos recuerda que, en el circuito de la existencia, el cuerpo nunca está aislado del todo en sí mismo: “Incluso si me absorbo en la vivencia de mi cuerpo y en la soledad de las sensaciones, no consigo suprimir toda referencia de mi vida al mundo” (1999, p. 182). Esto se produce porque el cuerpo que interesa a la fenomenología, como hemos dicho, no es el cuerpo físico o biológico, sino el *Leib*, el cuerpo que cada persona vive como anclaje al mundo, asociado a hábitos y destrezas que se configuran activa y pasivamente en el contacto con el mundo y con los otros sujetos (López, 2014).

Este sería uno de los principales aportes de la fenomenología, pues considera la experiencia del cuerpo mediada por la cultura y a la vez como productora de sentidos culturales. Lo relevante es que las normas y mandatos culturales se interiorizan no sólo mental, psicológica o desde una perspectiva emocional, sino que “también se in-corporan configurándose y traduciéndose corporalmente” (Belmonte, 2023, p.62). Las habituaciones corporales y las tipificaciones de la experiencia están inscritos en sentidos culturales y a partir de ellas se va reforzando una red de significados y prácticas sociales (López, 2014). Por ejemplo, según Marcela Venenebra, en el caso del proceso de la sexuación, se trata de un proceso constitutivo de ciertos modos comprensivos del propio cuerpo, que consiste en la identificación de significados que asocian la materialidad del cuerpo con pautas de comportamiento y funciones sociales específicas (Venebra, 2021a).

En este mismo sentido, Susan Bordo señala que “lo que comemos, cómo nos vestimos, los rituales diarios a través de los cuales atendemos al cuerpo— es un medio de cultura” (1993, p. 165). El cuerpo es una poderosa forma simbólica y también una especie de “superficie” donde se inscriben normas sociales, pudiendo funcionar como una metáfora de la cultura. Por último, el modo de vivir el cuerpo, señala Belmonte, está mediado por discursos que permiten o impiden reconocer vivencias, pues “el discurso propio y los ajenos configuran nuestra identidad y la vivencia del cuerpo propio” (2023, p. 63). Veremos a continuación cómo la cultura y lo significados contruidos intersubjetivamente marcan tanto los discursos culturales como la experiencia del cuerpo propio de las mujeres.

3. EL CUERPO PROPIO DE LAS MUJERES: APORTES DEL FEMINISMO

En *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir explica cómo el ser mujer es una realidad que deviene a partir de la existencia: “No se nace mujer, se llega a serlo” (De Bauvoir, 2018, p. 207). En este texto fundamental del feminismo, Beauvoir revisa la condición de la mujer en diversas dimensiones a través de la historia, y reflexiona con frecuencia sobre la existencia y experiencia corporal del ser mujer, que es la dimensión en que nos detendremos.

Un primer dato, no menor, es que Simone de Beauvoir comparte la filosofía de Merleau-Ponty que propone la existencia encarnada del ser humano. En *El segundo sexo*,

citando a Merleau-Ponty, declara que tanto la mujer como el hombre, “es su cuerpo”, sin embargo, afirma que el cuerpo de la mujer se vive frecuentemente como algo distinto de ella misma, para evidenciar la condición difícil y a veces pesarosa que conlleva (2018, p. 40). El análisis de Beauvoir se centra primero en elementos fisiológicos, destacando la complejidad de los procesos hormonales en el cuerpo de la mujer, que la mantienen anclada a su labor reproductiva y la fragilizan, pues traen consigo frecuentemente riesgos, dolores, cambios de ánimo, enfermedades, etc. Los cambios hormonales, el embarazo, el parto y la crianza implican para el cuerpo femenino un desgaste y una fragilidad que “las pone en desventaja respecto al desarrollo sexual masculino” (De Beauvoir, 2018, p. 41). Una vez cumplida su tarea reproductiva, desde la cual se la define, pierde su valor, su atractivo erótico y en la menopausia “achacosa, vieja, fea, la mujer produce horror. Se dice que está marchita, como se dice de una planta” (De Beauvoir, 2018, p. 162).

Además de los procesos fisiológicos, Simone de Beauvoir analiza la educación y socialización diferenciada que reciben hombres y mujeres, lo que genera también una relación compleja de la mujer con su propio cuerpo. En la infancia temprana existe una menor diferenciación en el trato hacia niños y niñas, por lo que ambos perciben su cuerpo como irradiación de una subjetividad, y como el medio para comprender el mundo (De Beauvoir, 2018). Luego, en la medida en que el niño va creciendo, su mundo se ensancha y se afirma la superioridad masculina, a través de juegos y del refuerzo de conductas dominantes. A las niñas en cambio, a partir de pequeños gestos y actitudes, se les refuerza la suavidad, la preocupación por su apariencia, la coquetería y la expresividad de las emociones. Con la llegada de la pubertad, en el caso de las niñas, la relación con su cuerpo se vuelve confusa, la adolescente percibe que su cuerpo se le escapa, que se vuelve objeto de miradas, de juicio y aparece también el fantasma de la violación, volviéndola más frágil y vulnerable. A partir de estos procesos, las chicas comienzan a “sufrir pasivamente su cuerpo” (De Beauvoir, 2018, p. 271), lo que refuerza la timidez y la falta de confianza, pues no creen en una fuerza que nunca han experimentado, sino que se resignan a un lugar en la sociedad ya preparado: “no tener confianza en el propio cuerpo es perder la confianza en uno mismo” (De Beauvoir, 2018, p. 273). De este modo vemos como la socialización y la cultura van permeando la experiencia del cuerpo propio que se da en un mundo constituido intersubjetivamente, y donde la mujer se transforma en “lo Otro”, lo inesencial, pues no existe entre ambos sexos una relación de reciprocidad (De Beauvoir, 2018, p. 71).

A partir de un análisis que integra los trabajos de Merleau-Ponty y Simone de Beauvoir, Iris Marion Young publica en 1980 un interesante artículo donde reflexiona sobre la forma en que las mujeres se comportan corporalmente y usan el espacio en actividades físicas orientadas a un objetivo como, por ejemplo, los deportes o el trabajo. Luego, en 1998, revisitará este ensayo en “Throwing like a girl: twenty years later”, donde discute algunos de los supuestos filosóficos de dicho artículo y reconoce algunos cambios

culturales relevantes en el comportamiento corporal de las mujeres, sin embargo, declara que, en lo central, sus tesis siguen siendo válidas y están vigentes¹. El punto de partida de la reflexión de “Throwing like a girl” (1980) es la crítica al trabajo de Beauvoir, que tiende a centrarse en los procesos fisiológicos del cuerpo femenino, y no considera la condición y orientación del cuerpo de la mujer en relación con su entorno en la acción viva (Young, 1980, p. 139). De este modo busca llenar un vacío tanto en la filosofía existencial como en la teoría feminista.

Young, al igual que Beauvoir, no considera la existencia de una esencia femenina o femineidad, sino que intenta analizar las condiciones que delimitan la situación de la mujer en una sociedad determinada, en este caso, la sociedad contemporánea, avanzada, industrial, urbana, donde las mujeres son definidas como “lo Otro”, es decir, como correlato del hombre, limitando con ello su subjetividad, autonomía y creatividad. En este sentido, Olga Belmonte nos recuerda que la condición femenina convertida en abstracto, en esencia, se transforma en una cárcel para las mujeres concretas, pues son las dinámicas sociales y culturales, y no las condiciones biológicas, “las que construyen una idea de mujer que les impide realizarse como lo que son singularmente, más allá del destino impuesto” (2023, p. 39).

El estudio de Young se basa en la propia observación y en el análisis de estudios de otros autores que intentan dar cuenta de las diferencias de niños y niñas al momento de realizar movimientos o ejercicios que implican la utilización del espacio. A partir de esto se constata cómo las mujeres tienden a no desplegar sus cuerpos en movimientos cotidianos, sino que tienden a sentarse, pararse o caminar con las extremidades pegadas al tronco (Young, 1980). Esto se observa en forma temprana, por ejemplo, en los juegos

¹ En el presente artículo nos hemos centrado en el texto de 1980 “Throwing like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality”, sin embargo, es interesante revisar la reflexión de Young sobre su propuesta luego de 20 años. En el artículo de 1998 vuelve a mirar con ojos críticos su ensayo original, y reconoce que fue elaborado desde su propia experiencia corporal y las limitaciones que le tocó vivir, a pesar de ser una joven atlética. En 1998, observando el crecimiento de su hija, reconoce que la sociedad ha experimentado cambios importantes, que permiten a las niñas y jóvenes espacios mayores de confianza y libertad respecto al cuerpo, el movimiento y las formas de vestir (por ejemplo, el uso de pantalones desde temprana edad, lo que les da mayor movilidad). A pesar de estos cambios reconoce que el acoso callejero o la agresión sexual sigue siendo una fuente de temor para las jóvenes. En esta revisión Iris M. Young centra su análisis crítico en tres puntos centrales: en primer lugar, cuestiona su adhesión al dualismo inmanencia/trascendencia propuesto por Simone de Beauvoir, que vincula a la mujer con la inmanencia y la naturaleza y al hombre con la trascendencia y la cultura; en segundo lugar, cuestiona la universalidad del modelo de acción instrumentalista asociado a lo masculino; y en tercer lugar, critica que su ensayo de 1980 puede haber estado fundado en un relato de las mujeres sólo como oprimidas o víctimas de la cultura patriarcal, sin reconocer los aspectos específicamente valiosos de la experiencia corporal femenina. Al final de esta revisión crítica, valiosa por su seriedad y reflexividad filosófica, se pregunta si su elaboración original sigue vigente o si pudo haberla escrito de otro modo, y concluye: “debo decir que ni siquiera hoy podría escribirlo de otro modo. Si el ensayo sigue revelando aspectos de la situación de la mujer y de las posibilidades humanas, creo que ello se debe en parte a su estructura y a sus supuestos” (Young, 1998, p. 289).

de pelota, donde las niñas no ponen todo su cuerpo en movimiento como lo hacen los niños, y tienden a no aprovechar todas las potencialidades espaciales y laterales de su cuerpo, es decir: “Las mujeres tienden a usar un espacio mucho más restringido que el espacio realmente disponible” (Young, 1980, p. 143). Esto deviene entonces en lo que Young llamará una “*trascendencia ambigua*”, pues al no confiar en la capacidad de su cuerpo de involucrarse en una relación física con las cosas, la mujer vive su cuerpo como una carga, como una trascendencia cargada de inmanencia (p. 145). Siguiendo los análisis de Merleau-Ponty, que relaciona la intencionalidad de la motricidad con las posibilidades de apertura al mundo desde el “yo puedo corporal”, Young destaca que tradicionalmente el cuerpo femenino infrautiliza su capacidad real, tanto en fuerza como en coordinación. A partir de esto se genera lo que denomina una “*intencionalidad inhibida*” de la corporalidad femenina, pues, como la mujer no confía en sus capacidades, su movimiento corporal se llena de vacilaciones y frustraciones, produciendo una contradicción entre el “yo puedo” y el “yo no puedo” (Young, 1980, p. 147). Por último, a partir de la idea merleau-pontiana de la función unificadora y sintetizadora del cuerpo, como organizador del espacio circundante y extensión del propio ser, Young propone que la corporalidad femenina se encuentra en lo que denomina “*unidad discontinua*” (Young, 1980, p. 147). Esto se fundamenta en que en los movimientos y acciones que requieren del compromiso y coordinación del cuerpo en su conjunto, las mujeres tienden a localizar el movimiento en una sola parte del cuerpo, lo que dificulta la conexión entre la acción y el objetivo.

Claramente todas estas modalidades del comportamiento corporal femenino no tienen su origen en la dudosa “esencia femenina” ni en la anatomía y fisiología de la mujer. Si bien es posible reconocer diferencias físicas, por ejemplo, en el tipo y límite de la fuerza entre hombre y mujeres, Young destaca que en actividades que requieren mayor coordinación que fuerza muscular, las mujeres a menudo no se perciben capaces de levantar y cargar cosas pesadas, empujar, lanzar, apretar o pelear (Young, 1980). La raíz de estas modalidades de la existencia corporal femenina está en que, para la mujer, el cuerpo es sujeto y objeto a la vez, es decir, un cuerpo que se siente a menudo observado y sobre el que se actúa como una cosa más del mundo. La mujer tiende a experimentarse a sí misma como posicionada en el espacio, pues la mayoría, desde la niñez, no tiene la oportunidad de utilizar y aprovechar sus capacidades de manera libre y abierta. Los juegos de las niñas tienden a ser más sedentarios y encerrados y no se las suele motivar a realizar tareas que impliquen “esfuerzo y fuerza física” (Young, 1980, pp. 152-153). Por otra parte, se refuerzan sutilmente hábitos que moldean el comportamiento corporal femenino: pararse y sentarse “como niña”, cuidar de no ensuciarse o lastimarse, tener gestos femeninos, ser suaves. De este modo las niñas deben permanecer en la casa y los niños tienen permitido vagar y explorar el mundo, es decir, el cuerpo también puede vivirse como prisión (Belmonte, 2023, p. 186). El resultado es, como plantea Young, que “las mujeres, en la sociedad sexista son físicamente discapacitadas” (Young, 1980, p. 152).

Estas limitaciones culturales, aprendidas y transmitidas, refuerzan en la mujer la existencia corporal como objetivada. Esto se expresa en dos ámbitos relevantes, por una parte, en los patrones de belleza aprendidos, donde la mujer “observa su cuerpo en el espejo, se preocupa por cómo lo ven los demás, lo depila, le da forma, lo moldea y lo decora” (Young, 1980, p. 154). Por otra parte, esta existencia corporal objetivada se vive en la amenaza de la invasión de su espacio corporal, ya sea en la forma más extrema, como la violación, o en formas más sutiles y cotidianas como el acoso (Young, 1980).

Respecto del fenómeno de la violación, Marcela Venebra (2021a) desarrolla un interesante estudio fenomenológico donde propone que la violencia sexual contra las mujeres se vuelve posible debido a la disponibilidad de sus cuerpos. Esta disponibilidad se encuentra anclada sobre todo en la constitución y definición del cuerpo de la mujer en relación con la función reproductiva, pues histórica y culturalmente las mujeres han sido identificadas con la fecundidad (incluso en la simbología arcaica). La fertilidad y la función reproductiva han dado sentido a la corporalidad femenina, reconociendo su significado siempre asociado al cumplimiento de su función material (gestar, parir, alimentar el cuerpo de otro). Por su parte, el reconocimiento masculino de la identidad personal se funda en el “cumplimiento de su potencia transformadora y productora, laboral, que le agencia su autonomía y, al mismo tiempo, su participación en la comunidad política” (Venebra, 2021a, p. 161). El reconocimiento femenino, en cambio, está siempre asociado a su función material, pues el cuerpo femenino es constituido, en su origen, como órgano de reproducción y recurso material. Esta característica vuelve los cuerpos intercambiables, ahí disponibles como bienes territoriales, “como naturaleza disponible para su transformación” (Venebra, 2021a, p. 165). Esta disponibilidad de los cuerpos femeninos permite la negación violenta de la voluntad del cuerpo y su cosificación, pues la violación sexual busca apropiarse de la sensualidad y la capacidad de gozo para destruirla, situación que se exacerba en contextos anárquicos o autoritarios. De este modo, ser mujer equivale a ser vulnerable a una violación en algún momento de la vida, pues se trata de cuerpos “violables” dada su pertenencia visible en el orden de la naturaleza, y su esencia material que los convierte en recurso.

4. ALGUNOS PROBLEMAS FENOMENOLÓGICOS ACTUALES DEL CUERPO DE LAS MUJERES

En este apartado, a la luz de las reflexiones teóricas analizadas, revisaremos de manera breve dos problemas asociados al cuerpo que, en el caso de las mujeres, adquieren un cariz particular: el cuerpo gordo y el cuerpo de la mujer en la vejez².

² La actualización de estos problemas filosóficos en problemas contemporáneos y acuciantes ha surgido, en parte importante, gracias a la experiencia de dirección de tesis de Licenciatura en Trabajo Social de la PUCV-Chile. Agradezco a las autoras de dichas investigaciones, ahora colegas, por sus reflexiones, ideas e inquietudes, y por permitirme acompañar estos trabajos de investigación que reconozco en su valor y que citaré directamente.

Luna Dolezal (2016), en una investigación sobre el cuerpo femenino y la cirugía cosmética, explica la paradoja que viven las mujeres en su experiencia corporal. Por una parte, sabemos que las mujeres han sido silenciadas históricamente y han sido invisibles en las relaciones de poder de la sociedad patriarcal, pero paradójicamente, a pesar de esa invisibilidad como sujetos sociales, el cuerpo de las mujeres ha estado sometido a un constante escrutinio social y examen crítico: “se espera que mantengan su forma, apariencia y comportamiento dentro de unos parámetros sociales estrictamente definidos” (Dolezal, 2016, p. 357). Por esta razón, la apariencia no es una preocupación trivial para las mujeres, sino que suele estar relacionada en forma directa con la valoración que tienen de sí mismas. Producto de esta mirada objetivadora y enjuiciadora del cuerpo, es común que las mujeres intenten pasar desapercibidas teniendo un cuerpo visualmente discreto, de modo de evitar incomodidades producto de la exposición, la vergüenza o la vulnerabilidad de situaciones que tematizan su cuerpo y lo vuelven consciente de manera incómoda o indeseable (Dolezal, 2016). Esto genera que el “cuerpo normal” sea un cuerpo invisible, sano, sin enfermedad, discapacidad o incomodidad, y que además se atenga a las normas del contexto sociocultural (con la presión social que ello implica). Dolezal destaca, por último, que en la cultura occidental el “cuerpo normal” se ha confundido con el “cuerpo bello” que, bajo parámetros socioculturales normalizadores, es un cuerpo “joven, heterosexual, anglosajón, delgado, con rasgos simétricamente proporcionados y piel suave sin marcas” (p. 365).

Este análisis cobra gran importancia en el caso de los cuerpos gordos y del cuerpo viejo de las mujeres, es decir, cuerpos que precisamente no cumplen con esa norma establecida y que tienden a connotarse y estigmatizarse de manera particular. En el caso de los cuerpos gordos, hay investigaciones recientes en el campo de las ciencias sociales que abordan la construcción social de la gordura (denominados en inglés *Fat Studies*) y la vivencia de cuerpo gordo, pero en su mayoría omiten el impacto que tiene este fenómeno sobre las mujeres en particular (Energici *et al*, 2016).

Los discursos sobre los cuerpos gordos se han construido mayoritariamente en asociación a una condición de salud y a la obesidad (aunque no todos los cuerpos considerados gordos cumplan con el criterio médico de obesidad), categoría que promueve su ocultamiento e invisibilidad. En el ámbito de la publicidad y los medios de comunicación se ha censurado el cuerpo gordo como un problema a erradicar, mostrándolo sólo en la promoción de productos para adelgazar o modificar el cuerpo, y muy recientemente, se ha incorporado de forma ocasional modelos de tallas grandes (o modelos plus size) en la moda, pero a quienes se les exige otros parámetros estrictos de belleza normativa como proporcionalidad, perfección de la piel, tez clara y lisa, formas definidas sin excesiva grasa corporal, etc. (Reyes *et al*, 2019).

La sociedad y las normas culturales permiten a los hombres tener una relación mucho más afirmativa con su cuerpo que la que tienen las mujeres. Por ejemplo, el cuerpo

de un hombre tiende a definirse como fuerte, por lo que se les incentiva desde pequeños a desarrollarlo a través del ejercicio físico. Por el contrario, en el caso de la mujer, para que el cuerpo se considere atractivo “debe ser frágil y ligero” (Sontag, 1997, p. 24), debe ocupar poco espacio (Bordo, 1993). Esto genera entonces que las mujeres tiendan a preocuparse más por el sobrepeso que los hombres, así como en general, la preocupación por la apariencia afecta más a mujeres que a hombres (Bordo, 1993). De hecho, el ideal estético contemporáneo para la mujer genera una idea de cuerpo perfecto cuya búsqueda obsesiva, por ejemplo, ha generado graves problemas de trastornos alimentarios y “se ha transformado en un tormento central en la vida de muchas mujeres” (Bordo, 1993, p. 167).

En una investigación sobre la feminización de la gordura realizada en el año 2015 en Chile (Energici *et al*, 2016) se realiza una amplia revisión bibliográfica de estudios sobre discriminación por el tamaño del cuerpo que concluye que una mujer tiene más del doble de posibilidades que un hombre de ser diagnosticada como obesa y, además, recibe peor trato médico. La norma social sobre el cuerpo femenino, como hemos visto, implica que debe ser delgado y ocupar poco espacio, por lo que la gordura femenina puede ser considerada otra arista de la desigualdad de género (Energici *et al*, 2016). Los resultados de esta investigación muestran al menos tres elementos relevantes: en primer lugar, que la norma del tamaño del cuerpo es más estricta para las mujeres que para los hombres. Esto implica que los participantes tienden a considerar como gorda una silueta corporal más delgada en el caso de las mujeres en comparación con los hombres³. En segundo lugar, el estudio concluye que la exigencia de un cuerpo más delgado para las mujeres va acompañada de un juicio moral de la gordura. Esto implica que se asocia la gordura a fealdad, suciedad, baja autoestima y falta de disciplina, lo que conlleva una falta moral que provoca repulsión. En el caso de los hombres el “ser gordo” es un descriptor, pero para la mujer se traduce en una forma de “condena moral” (p. 9). Por último, la gordura se considera una responsabilidad femenina, y se asocia también a su rol de cuidadora. Esto significa que la mujer no sólo es responsable del tamaño de su cuerpo, sino también del de su familia, y en especial, del de sus hijos (Energici *et al*, 2016). A estas conclusiones se suma que la gordura femenina se transforma en un elemento que contribuye a la violencia, tanto directa como indirecta, es decir, a través del insulto o de la discriminación.

Respecto al cuerpo en la vejez existe mayor número de estudios e investigaciones recientes en diversas disciplinas y también en filosofía (Venebra, 2021b; Aurenque, 2021; Domínguez *et al*. 2019), sin embargo, no todos estos trabajos incorporan el género como variable relevante. Si bien el proceso de envejecimiento es un proceso que dura toda la vida, afecta a todas las personas y es el cumplimiento esperable de una normalidad inherente al cuerpo como cosa viva (Venebra, 2021b), en el caso de la mujer implica

³ La investigación realizada utiliza una serie de figuras corporales enumeradas creadas por Sørensen y Stunkard en 1993, las que son mostradas a los participantes de grupos de discusión, para identificar qué silueta se consideraría gorda (Energici *et al*, 2016, p. 6)

ciertas particularidades en la experiencia corporal, asociadas sobre todo a condicionamientos socioculturales.

En su análisis fenomenológico, Diana Aurenque (2021) plantea que el cuerpo envejecido se hace presente con una voz propia, pues se trata de un cuerpo pesado, a veces doliente, pero más consciente que en la juventud, pues el cuerpo joven tiende a ser silencioso o invisible, no lo notamos, no se manifiesta porque está supuesto. No se trata de “patologizar” ni tampoco de romantizar la vejez, pero es evidente que, en esta etapa, la condición material del desgaste genera un campo de atención centralizado en el cuerpo vivido (Venebra, 2021b). El cuerpo, al transformarse en cuerpo viejo, transforma también el mundo que lo rodea, provocando que actividades que antes eran cotidianas puedan volverse un obstáculo (Suaya, 2015). Sin embargo, esta experiencia vivida del cuerpo viejo no se vive del mismo modo por hombres y mujeres.

Simone de Beauvoir es una de las primeras en connotar cómo el paso de los años se juzga de manera diferenciada para la mujer, considerando que la edad “altera sus encantos” y la convierte en “un ser ajado y marchito” (De Beauvoir, 2018, p. 162). En el caso de las mujeres, el envejecer se asocia a la pérdida de su belleza y juventud, que están ligadas culturalmente a la femineidad y al atractivo erótico, ambos vinculados también a su función reproductiva, que es interrumpida con la menopausia: “la mujer se ve bruscamente despojada de su feminidad; todavía joven, pierde el atractivo erótico y la fecundidad, que le procuraban, a los ojos de la sociedad y a los suyos propios, la justificación de su existencia y sus oportunidades de felicidad” (De Beauvoir, 2018, p. 566).

En su texto sobre la vejez, Beauvoir vuelve sobre el tema, pues nos recuerda que, precisamente, aquello que nos informa en primera persona del paso del tiempo es “la apariencia de nuestro cuerpo y de nuestro rostro” (2023, p. 355). A partir de esto, destaca las diferencias de género en el proceso de envejecimiento:

Ni en la literatura ni en la vida he encontrado ninguna mujer que considerara su vejez con complacencia. Tampoco se habla jamás de una “hermosa anciana”; en el mejor de los casos se la califica de “encantadora”. En cambio, se admira a ciertos “viejos hermosos”; el varón no es una presa; no se le pide ni frescura, ni dulzura ni gracia, sino la fuerza y la inteligencia del sujeto conquistador; el pelo blanco, las arrugas no contradicen este ideal viril (De Beauvoir, 2023, p.368).

Susan Sontag, por su parte, profundiza en este doble standard cultural respecto a la edad, que relaciona a los hombres con la madurez y la experiencia, y a las mujeres con el envejecimiento (1997). Para las mujeres envejecer implica, en general, un proceso humillante de descalificación sexual gradual, en cambio para los hombres se transforma en un aumento del atractivo por la experiencia. Un ejemplo de esto es lo que ocurre con de las arrugas o líneas de expresión, pues en el rostro de un hombre, las líneas se consideran signos de carácter, indican fortaleza, madurez, experiencia, en cambio en la mujer, cualquier línea, marca o cicatriz se considera desafortunada. Por eso afirma

Sontag, “el envejecimiento es mucho más un juicio social que una eventualidad biológica” (1997, p. 21).

Una manera de enfrentar estos prejuicios arraigados en la cultura es el acompañamiento y pertenencia a espacios colectivos compartidos con otras mujeres, donde se motive la participación social y la realización de actividad física. Un ejemplo de esto es la investigación realizada el año 2022 en Valparaíso (Chile) que aborda la experiencia del cuerpo vivido y la sexualidad en mujeres mayores pertenecientes a un Centro Diurno, donde los resultados proponen que, si bien las mujeres reconocen un deterioro en su cuerpo producto de la edad, enfatizan la utilidad de éste, que aún les permite realizar actividades con cierta autonomía y funcionalidad (Cortés *et al*, 2022). Este aspecto también se manifiesta en los resultados de una investigación realizada en México, que destaca la autopercepción positiva de las mujeres quienes, a pesar de reconocer el desgaste natural de su cuerpo en la vejez, se sienten activas, útiles y productivas (Flores, 2023). Otro elemento relevante es que quienes viven solas, no tienen pareja, o han concluido las labores de cuidado atribuidas por la cultura, destacan sobre todo la sensación de autonomía y liberación de las imposiciones sociales o de sus parejas, volcando el tiempo que antes dedicaban a otros, hacia sí mismas. Por esta razón señalan que, en esta etapa de la vida, su cuerpo estaría dispuesto solo para ellas, pudiendo al fin cuidarlo y apropiarse de él (Cortés *et al*, 2021). En esto coincide la investigación realizada por Escalante (2004), donde se destaca la valoración de la independencia y la ausencia de exigencias impuestas por otros en este periodo de la vida. A esto se suma la liberación de relaciones de abuso o violencia a través de las cuáles las mujeres han vivido su sexualidad y que, en muchos casos, condicionan la vida cotidiana, las relaciones de pareja y la propia experiencia corporal (Cortés *et al*, 2022).

Los discursos y experiencias de estas mujeres matizan o discuten, de algún modo, las concepciones tradicionales de la vejez femenina porque, aunque reconocen las limitaciones corporales y prejuicios en torno a la “mujer vieja”, destacan también el logro (casi paradójico) de tener más libertad y tiempo propio, menos exigencias de cuidado y atención de otros, y sobre todo un menor peso y relevancia asignados a la opinión de los demás sobre su propio cuerpo, su aspecto físico y sus decisiones.

Por último, esto hace evidente que la vivencia del envejecimiento del cuerpo es diferente para hombres y mujeres, no sólo por sus características biológicas, sino fundamentalmente por las diferentes exigencias y códigos sociales a los que están sometidos como sujetos. Estos códigos, sin embargo, pueden ser transformados a partir de prácticas culturales que impulsen la participación y visibilidad de las mujeres en la sociedad.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

Como hemos visto, el análisis de la experiencia del cuerpo vivido ha sido uno de los grandes aportes de la fenomenología, pues el cuerpo es nuestro acceso al mundo, a la intersubjetividad y al fundamento de toda nuestra experiencia vital.

Históricamente la filosofía, al igual que muchas disciplinas científicas, ha sido considerada una tarea desarrollada sobre todo por hombres. No se trata de que no hubiese mujeres filósofas, sino que éstas, por condiciones culturales, tuvieron que desarrollar su tarea a escondidas, sin reconocimiento público, o bien amparadas bajo los nombres de sus maridos, de sus maestros o bajo seudónimos. La fenomenología, como ámbito relevante de los estudios del siglo XX, tampoco ha estado exenta de este problema. En esta esfera del desarrollo filosófico son numerosas las autoras que pusieron en práctica la fenomenología, pero fueron silenciadas, ignoradas o subordinadas a las obras de filósofos y fenomenólogos que sí contaban con reconocimiento. En particular, es relevante el trabajo de fenomenólogas e investigadoras que han dedicado sus esfuerzos al análisis del cuerpo vivido poniendo atención especial en la vivencia del cuerpo de la mujer, donde se materializan y encarnan las desigualdades de género.

Simone de Beauvoir sentó las bases del análisis fenomenológico del cuerpo que incorpora las condicionantes culturales y sociales a las que están sometidas las mujeres. El desarrollo del feminismo y de los estudios de género ha hecho una contribución relevante a este trabajo, intentando describir y analizar qué implica ser mujer en nuestra sociedad, qué caracteriza la vida cotidiana de la mujer y cuáles son las limitaciones, prejuicios, normas y discriminaciones a las que son sometidos los cuerpos de las mujeres. Estos estudios han abierto el camino a pensar, desde la subjetividad, problemas contemporáneos como la violencia, los patrones de belleza, los cuerpos gordos, las modificaciones corporales y la cirugía, la imagen y la digitalización de los cuerpos, la vejez, entre muchos otros temas que debiesen considerar la variable de género en su desarrollo y análisis.

Es evidente que la fenomenología sigue siendo una poderosa herramienta filosófica para analizar e investigar problemas fundamentales de la existencia humana, pero este análisis no puede hacerse sin prestar atención a las condiciones socioculturales en las que se da la vida intersubjetiva y en particular a la experiencia de ser mujer en nuestras sociedades, donde innegablemente ha habido avances, pero aún falta mucho camino por andar.

OBRAS CITADAS

- Aurenque, Diana (2021). Fenomenología de la vejez y el cuerpo como anclaje al tiempo: “Se debe ser viejo para reconocer lo breve que es la vida”. *Valenciana*, 14(27), 147-168. <https://doi.org/10.15174/rv.v13i27.479>
- Belmonte, Olga (2023). *En femenino sin lugar*. Ediciones PPC.
- Bordo, Susan (1993). *Unbearable Weight: Feminism, Western culture and the body*. University of California Press.
- Cortes, J. Palma, M. & Quiroz, D. (2022). *Significados que construyen las mujeres pertenecientes al Centro Diurno de Adultos/as Mayores de Valparaíso en torno al cuerpo y la sexualidad*. Tesis para optar al grado de Licenciada en Trabajo Social, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso,
- Domínguez, Rafaela & Freitas, Joannallese. (2019). A fenomenologia do corpo no envelhecimento: diálogos entre Beauvoir e Merleau-Ponty. *Revista Subjetividades*, 19(3), 1-13. Disponible en: <https://dx.doi.org/10.5020/23590777.rs.v19i3.e8001>
- De Beauvoir, Simone (2023). *La Vejez*. Penguin Random House.
- (2018). *El segundo sexo*. Penguin Random House.
- Dolezal, Luna (2010). The (In) visible Body: Feminism, Phenomenology, and the Case of Cosmetic Surgery. *Hypatia*, Vol. 25, No. 2 (SPRING 2010), pp. 357-375. <https://www.jstor.org/stable/40602710>
- Energici, María Alejandra; Acosta, Elaine; Huaiquimilla, Macarena & Bórquez, Florencia. (2016). Feminización de la gordura: estudio cualitativo en Santiago de Chile. *Revista de Psicología Universidad de Chile*, 25(2), 1-17. e. *Revista de Psicología*, 25(2), 1-17. <http://dx.doi.org/10.5354/0719-0581.2016.44771>
- Escalante, Paulina (2004). Transformaciones del Cuerpo y Sentimiento de Vejez en Mujeres Mayores de Santiago de Chile. *Acta académica V Congreso Chileno de Antropología*. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, San Felipe. <https://n2t.net/ark:/13683/evNx/aEU>
- Flores Hernández, Aurelia (2023). Estados emocionales y vejez: relatos de mujeres envejeciendo, pero ejercitando el cuerpo y el alma. *Mujer Andina*, 1(2), 198-211. <https://doi.org/10.36881/ma.v1i2.724>
- Hainamäa, S. (2012). “Sex, gender and embodiment”, en Dan, Zahavi (ed.): *Handbook in Contemporary Phenomenology*, Oxford: Oxford University Press, pp.216–242.
- Henry, Michel (2007). *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Sígueme.
- Husserl, Edmund (2005a). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica II*, Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica.
- (2005b). *Meditaciones Cartesianas*, Fondo Cultura Económica.

- (1999). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Altaya.
- Inverso, Hernán (2014). *El mundo entre paréntesis: una arqueología de las nociones de reducción y corporalidad*. Prometeo Libros.
- López, María del Carmen (2014). “Fenomenología y feminismo”, *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, n° 63: 45-63. <https://doi.org/10.6018/daimon/197001>
- Merleau-Ponty, Maurice (1999). *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Altaya.
- Moreno, Paz (2015). *Subjetividad femenina y gordura. Una perspectiva desde los estudios culturales y género*. (Tesis para optar a grado de Magíster en Género, Universidad de Chile). Disponible en: <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/136571>
- Ortega, Daniel (2017). “Mundo de la vida y muerte en Husserl”, en Xolocotzi, Angel, *Mundo y mundo de la vida, su origen y desarrollo en la interpretación fenomenológica contemporánea*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Reyes, Francisca y Silva, Daniela (2019). *Modelos gordas en la moda chilena: Cuerpo propio entre prejuicios, estereotipos y aceptación*. (Tesis para optar al grado de Licenciada en Trabajo Social, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso). http://opac.pucv.cl/pucv_txt/txt-7500/UCC7959_01.pdf
- Rodier, Kristin (2013). Touching The Boundary Mark: Aging, Habit, And Temporality In Beauvoir’s *La Vieillesse*. *Janus Head: Journal of Interdisciplinary Studies in Literature, Continental Philosophy, Phenomenological Psychology, and the Arts* 10(1) 5-6, (2013), pp. 37-59. <https://doi.org/10.5840/jh20141313>
- Schütz, Alfred (1995). *El problema de la realidad social*. Amorrotu.
- Sontag, Susan (1997). “The double standard of aging”, en Pearsal, M. *The other within us. Feminist explorations of women and aging*. Routledge.
- Suaya, Dulce (2015). “El cuerpo de la vejez desde una perspectiva de género. Aproximaciones a la vejez desde Simone de Beauvoir”. *Cuadernos Cedes*, 35(97): 617-627. <https://doi.org/10.1590/CC0101-32622015150382>
- Stein, Edith (2006). *Obras completas II*. Ediciones El Carmen.
- Venebra, Marcela (2021a). La violación originaria. Fenomenología del cuerpo sexualmente abusado. *Agora*, Vol. 40, n° 1: 155-178. <https://doi.org/10.15304/ag.40.1.6673>
- (2021b). Fragilidad del futuro: fenomenología de la vejez. *Areté. Revista de Filosofía*, v. XXXIII, 2, pp. 415-435. <https://doi.org/10.18800/arete.202102.010>
- Young, Iris Marion (1998). “Throwing like a Girl: twenty years later”. En Welton, D. (ed). *Body and flesh. A Philosophical Reader*. Blackwell: Malden, Mass.
- (1980). “Throwing like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality”. *Human Studies*, Vol. 3, No. 2 (Apr., 1980): 137-156. <http://www.jstor.org/stable/20008753>



Esta obra está bajo licencia internacional
Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0