



# Merleau-Ponty : y la teoría feminista sobre la experiencia

Autor:

Alcoff, Linda Martin

Revista

Mora

1999, N°5, pp. 122-138



Artículo





## Merleau - Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia

Linda Martin Alcoff\*

Si la filosofía feminista ha de ser útil en la consecución de una mayor autoridad para las mujeres, debe ofrecer un mejor análisis de la relación existente entre la razón, la teoría y la experiencia subjetiva del lenguaje corporal.<sup>1</sup> Para citar a Rosi Braidotti, necesitamos *elaborar una verdad que no se aparte del cuerpo, que reclame (nuestro) cuerpo para (nosotras mismas)... (Necesitamos) desarrollar y transmitir una crítica que respete y lleve la marca de la fuerza libidinosa e intensiva que la sostiene.*<sup>2</sup> Si las mujeres hemos de tener autoridad y credibilidad epistemológica, es necesario que reconsideremos el papel que desempeña la experiencia corporal en el desarrollo del conocimiento.

Es en el contexto de este proyecto que algunas teóricas feministas se han interesado en la obra de Merleau-Ponty como el mejor intento para trascender el dualismo cuerpo-mente y comenzar con el pensamiento filosófico a partir de una perspectiva cor-

poreizada. Aunque el mismo Merleau-Ponty tiende a universalizar el cuerpo en su fenomenología existencial, su ontología se atiene a lo concreto y corpóreo que ofrece un gran potencial para la filosofía feminista, como lo hicieron notar Iris Young, Elizabeth Grosz, Judith Butler, y otras.

Pero llama la atención que en la teoría feminista angloamericana en general sólo raramente se invoca o se utiliza hoy a la fenomenología, y que la influencia de Merleau-Ponty sea prácticamente inexistente. Creo que esto se debe principalmente a que las feministas se han mantenido escépticas con respecto de que la postura fenomenológica sobre la centralidad epistemológica de la experiencia pueda ser incorporada o compatible con la crítica del contenido ideológico de la experiencia corporal que ha constituido la piedra fundamental de la crítica social feminista. Pese a que la labor feminista académica comenzó con el proyecto de *hacer visible la experien-*

*cia de la mujer* a la luz de las tachaduras y distorsiones falocéntricas, desde la década de 1980 dicho proyecto se apartó ampliamente de la consideración de que la experiencia en sí misma es el sitio de la ideología en lugar de ser la fuente de la verdad. Dado esto, el énfasis que Merleau-Ponty pone en la primacía epistemológica de la percepción ha sido tomado por algunos como un enfoque inservible y obsoleto, pese a su ontología perfeccionada de la corporeidad.

Mientras que la preocupación sobre los tratamientos no críticos de la experiencia resulta entendible, sostendré que repudiar la fenomenología es un error, y que la teoría feminista podría beneficiarse especialmente de los tratamientos de la experiencia de Merleau-Ponty. El feminismo postestructuralista ha negado durante mucho tiempo la importancia cognitiva de la experiencia fundándose en que la experiencia y la subjetividad son producidas a través de la interacción de discursos.

\* Syracuse University.

<sup>1</sup> Este ensayo es una versión revisada y ampliada de *Phenomenology, Post-structuralism, and Feminist Theory on the Concept of Experience*, en **Feminist Phenomenology**, editado por Linda Fisher y Lester Embree (Reidel, próximamente). Asimismo, contiene pasajes de *The Politics of Postmodern Feminism, Revisited* en *CULTURAL CRITIQUE* 36, primavera de 1997; págs. 5-27.

<sup>2</sup> *Rosi Braidotti, Patterns of Dissonance*, New York, Routledge, 1991, pág. 8.

---

En esta postura, la fuente esencial de conocimiento sobre los significados sociales no puede ser la *experiencia*, ni menos, la *percepción*, sino el lenguaje y la textualidad. La experiencia desempeña un papel en el conocimiento siempre y cuando sea articulada, y algunos van aun más lejos hasta el punto de negar la validez ontológica de una experiencia articulada o inarticulada. Creo que, aunque el post-estructuralismo haya aportado elaboraciones útiles desde el punto de vista crítico de cómo se producen y circulan los significados sociales, el péndulo ha oscilado demasiado lejos hacia la eliminación del papel formativo que desempeña la experiencia en el conocimiento, y que una atención renovada a la obra de Merleau-Ponty puede proporcionar una enmienda útil.

Comenzaré con una explicación de la evolución de los tratamientos de la experiencia en la teoría feminista, poniendo de relieve un ejemplo reciente de un enfoque post-estructuralista. Luego, pasaré a la obra de Merleau-Ponty y mostraré las ventajas de su enfoque utilizando un ejemplo que tomo de Foucault.

## I

La influencia creciente del post-estructuralismo ha trabajado en detrimento de la fenomenología sobre las bases de que ésta toma a la subjetividad y a la experiencia subjetiva como causa y fundamento cuando en realidad son meros epifenómeno y efecto. La fenomenología se presenta a veces como desarrollando explicaciones metafísicas de la experiencia fuera de la

cultura y la historia. Aunque en realidad la fenomenología y el post-estructuralismo no se oponen totalmente, demasiado a menudo funcionan como si fuesen mutuamente excluyentes, y esto ha contribuido a generar una creciente división entre la labor del feminismo en las ciencias sociales, influenciada por la fenomenología, y la labor del feminismo en las ciencias humanas, influenciada por el post-estructuralismo.

Uno de los temas críticos que dominó en el saber feminista a lo largo de la década de 1970 fue la idea de hacer visible la experiencia de la mujer y validarla en contraposición a la multitud de teorías *científicas* cuya finalidad era quitarle legitimidad a gran parte de nuestras propias respuestas y opiniones, aun poniendo en tela de juicio nuestros informes sobre hechos e incidentes.

Desde sus comienzos, el estudio y la investigación feminista en campos como la psicología, la sociología y la antropología se dedicaron a fundar una nueva área de estudio sobre la propia comprensión de la mujer y la interpretación de nuestra experiencia. Los grupos emergentes de concienciación crearon un modelo de apropiación individual a través de la participación colectiva, la validación y la reflexión sobre la experiencia personal. Y los departamentos de Estudios de la Mujer surgieron de la idea de que la identidad y la experiencia de los investigadores tenían efectos epistemológicos y, por consiguiente, el estudio **de** la mujer debía **estar a cargo**, fundamentalmente, **de** una mujer. El centrarse en la identidad misma, manifestada políticamente en las políticas de iden-

tividad, no queda justificado en una significación intrínseca de la identidad sino en la creencia de que la identidad es un marcador, aunque imperfecto, para un determinado cuerpo de experiencias compartidas.

Pero la experiencia en sí misma, o la comprensión subjetiva de nuestras experiencias personales propias incluyendo las experiencias afectivas, es el objetivo y el terreno de la ideología de género. Cuando la mujer manifiesta sentirse contenida y feliz sólo en la esfera doméstica, cuando la mujer siente repulsión por su propio cuerpo, o cuando la mujer experimenta la violencia sexual como merecida, obviamente estas experiencias son el producto de fuerzas estructurales que configuran los significados de los hechos. Las estructuras sociales complejas construyen subjetividades como conjuntos de prácticas habituales que crean disposiciones hacia determinados afectos e interpretaciones de la experiencia. Las experiencias subjetivas, o los propios relatos de las mujeres sobre nuestras vidas y sus significados, no pueden aceptarse sin críticas, sin renunciar a nuestra capacidad para desafiar las ideologías de género enraizadas en esas estructuras. Esto ha llevado a cuestionar el proyecto de la ciencia social feminista en hacer visible y válidas las experiencias de la mujer.

El giro feminista hacia el post-estructuralismo estuvo motivado por la necesidad de una crítica meta-teórica y metodológica más profunda de las raíces del sexismo y de los supuestos patriarcales en todos los dominios del conocimiento que la que puede aportar un feminismo basado en la experien-

cia. La teoría del discurso, el post-estructuralismo, el psicoanálisis y las formas literarias de análisis ofrecían un medio para problematizar las formaciones de género como contingente, más que un sistema necesario de prácticas. Ayudaron a revelar la ubicuidad de los sistemas de género que funcionan en todos los dominios de la práctica social y del sistema del significado. Y ofrecieron un modo de analizar la misoginia como parte de la formación misma de la subjetividad, explicando así como un argumento razonado y las buenas intenciones podían seguir co-existiendo pacíficamente con las prácticas y creencias sexistas en la vida de millones de varones y mujeres.

Sin embargo, este **giro** ha dejado sin resolver el tema del papel que desempeña la experiencia en la cognición. La teoría feminista ha oscilado desde el extremo de tomar la experiencia personal como la base del conocimiento hasta el de desacreditarla como el producto del falocentrismo. Esta última postura está claramente articulada en una antología reciente editada por Judith Butler y Joan Scott titulada **Feminists Theorize the Political**<sup>3</sup> Joan Scott, en su colaboración en este volumen, al que ella misma titula *Experiencia entre comillas*, critica un punto de vista que *recurre a la experiencia como prueba indiscutible y como un punto originario de explica-*

*ción (o) un fundamento sobre el cual se funda el análisis.*<sup>4</sup> Este es el tipo de visión que caractericé como dominante en el feminismo de la década de 1970. La crítica de Scott de esta explicación pre-hegeliana de la experiencia se centra en sus limitaciones políticas; Scott sostiene que la misma sólo puede producir teorías liberatorias cuyo proyecto se centre en torno a *hacer visible la experiencia*, es decir, en hacer visible aquella experiencia de identidades hasta el momento invisibles, pero que dicho proyecto impide un análisis del modo en el cual los sistemas ideológicos construyen identidades y experiencias al igual que diferencias. Así, Scott dice que el proyecto de hacer visible la experiencia convierte en invisible la historicidad de la experiencia y reproduce los mismos términos y condiciones sobre los cuales esa experiencia se funda, y, por consiguiente, no puede contribuir a una **transformación** de la experiencia.

La explicación alternativa que da Scott de la experiencia se articula de la siguiente manera: *No son los individuos quienes tienen experiencia, sino los sujetos que se constituyen a través de la experiencia. Entonces, la experiencia en esta definición no se convierte en el origen de nuestra explicación, ni tampoco en la prueba (porque puede verse y sentirse) autoritaria que da fundamento a*

*lo conocido, sino aquella que buscamos explicar, sobre la cual se genera el conocimiento.*<sup>5</sup> En resumen, *la experiencia es un hecho lingüístico... El problema que se plantea entonces es cómo analizar el lenguaje...*<sup>6</sup>

De este modo, Scott convierte la explicación ingenua de la experiencia en su centro. En su postura la experiencia es un epifenómeno que se origina fuera del individuo en estructuras lingüísticas, y su valor explicativo se ve entonces eclipsado por la teorización del lenguaje. Así pues, se nos pide que elijamos entre una epistemología de la experiencia, en la que la experiencia sirve como un fundamento autorizado no problemático del conocimiento, y una epistemología de la teoría, en la que ésta interroga y busca explicar la experiencia. Obviamente, esto es un falso dilema que repite los cansados debates modernistas entre el empirismo y el idealismo. Para desarrollar una explicación alternativa que entienda a la experiencia como indispensable desde el punto de vista epistemológico, pero jamás autosuficiente, sólo necesitamos recurrir al concepto de Hegel de *Erfahren*. Pero el ensayo de Scott y la visión que presenta influyen ampliamente en el eclipse de la fenomenología dentro de la teoría feminista y son, en parte, responsables del mismo. Y deriva de una tendencia derrideana en centrarse

<sup>3</sup> Butler, J. and Scott, J. (eds.), Nueva York, Routledge, 1992.

<sup>4</sup> Scott, *Experience*, pág. 24.

<sup>5</sup> Scott, pág. 26.

<sup>6</sup> Scott, pág. 34.

exclusivamente en los textos y en los discursos como sitios de representación cultural y de conocimientos, un foco que se cree justificado, como lo discutiré más adelante, por el punto de vista de que la **totalidad** de la experiencia y del conocimiento operan dentro de un terreno lingüístico.

Pero permítaseme retomar la formulación de Scott en cuanto a la tarea de la teoría. De manera convincente Scott señala la importancia de reconocer el interés del conocedor en la producción del conocimiento, y plantea la necesidad de explorar las relaciones entre el discurso, la realidad y la cognición. Pero esto, desde luego, se aplica a la teórica misma que analiza la producción de la experiencia: **su** (la de la autora) propia experiencia interviene en el desarrollo del análisis. Ningún trabajo teórico es ajeno a la experiencia de su autor. Si no se considera a la experiencia como confiable desde el punto de vista cognitivo, la ubicuidad de su influencia llevará al escepticismo. Entonces, o bien Scott mantiene un punto de vista de la teoría como potencialmente trascendente con respecto a la experiencia, o debe reconocer su influencia formativa, en cuyo caso su rechazo de su capacidad de justificar el conocimiento dará lugar a conclusiones escépticas.

No ha de sorprendernos que Scott concluya con un escepticismo epistemológico de tipo rortyano. Como ilustración de su argumento de que la experiencia depende constitutivamente de órdenes de significado que se originan fuera del individuo y que su valor explicativo se ve por consiguiente eclipsado por la teorización del lenguaje, Scott ofrece dos lecturas de un pasaje autobiográfico extraído de **The Motion of Light in Water**, de Samuel Delaney. En este pasaje el autor relata una experiencia impactante que tuvo en 1963 cuando visitaba un establecimiento de sauna y vio por primera vez una habitación enorme llena de varones que mostraban abiertamente su condición homosexual. En su primer lectura de este pasaje, Scott lo presenta (siguiendo la misma explicación de Delaney) como una experiencia que cambió la comprensión de Delaney del potencial político de la homosexualidad gay. Parfraseando aquí a Delaney, Scott desarrolla su primer lectura para postular que *la 'aprehensión de cuerpos en masa'* le dio al autor (como lo hace, sostiene, a cualquiera, 'hombre', 'mujer', 'clase media', 'clase obrera') un '*sentido del poder político*'.<sup>7</sup> En otras palabras, la experiencia perceptiva de Delaney de ver a los homosexuales en masa lo llevó a considerar

nuevas concepciones sobre las posibilidades reales o, resumiendo, a un conocimiento nuevo. Sin embargo, Scott rechaza en esencia esta lectura del relato de Delaney, y la substituye por una lectura en la que la experiencia de Delaney no era *el descubrimiento de la verdad* (concebida como la reflexión de una realidad prediscursiva) sino *la substitución de una interpretación por otra*.<sup>8</sup> Si aún existe el conocimiento obtenido de la experiencia en esta segunda lectura, no es un conocimiento representativo, sino un conocimiento constructivista o del tipo rortyano caracterizado como la capacidad de imaginar un nuevo lenguaje y nuevas interpretaciones más que la capacidad de discernir nuevas verdades sobre una realidad compartida.

Al ofrecer estas lecturas comparativas, Scott sostiene que, todo reconocimiento de la experiencia de Delaney como la base del conocimiento, sería una especie de realismo ingenuo. Así, su rechazo por la primera lectura se basa en su hipótesis (implicada) de que *la visión es una aprehensión directa, sin mediadores, de un mundo de objetos transparentes*.<sup>9</sup> La única alternativa aparente para este realismo ingenuo es una visión en la cual la experiencia sea el producto de sistemas lingüísticos estructurales y nunca la fuente de la verdad.

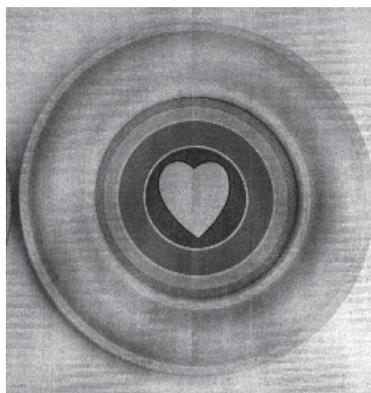
<sup>7</sup> Scott, pág. 22. Véase también Samuel R. Delaney, **The Motion of Light in Water: Sex and Science Fiction Writing in the East Village, 1957-1965**, New York, New American Library, 1988.

<sup>8</sup> Scott, pág. 35.

<sup>9</sup> Scott, pág. 23.

Dado esto, Scott niega que el hecho de hacer visible la experiencia pueda afectar los conocimientos dominantes y resistir las interpelaciones ideológicas, como suponían las feministas de la década de 1970.

Es claro, no obstante que el proyecto de *hacer visible la experiencia* ha tenido a veces el efecto de romper las formaciones discursivas dominantes. Téngase en cuenta, por ejemplo, la conmoción actual por la controversia generada por el término *date rape* (violación perpetrada en una cita) y la incapacidad que demuestran las leyes estatales de los Estados Unidos para reconocer la violación dentro del matrimonio. ¿Por qué motivo estos términos, que se basan en simples testimonios de la experiencia sufrida por las víctimas de la violación, encuentran tanta resistencia para ser procesados o incorporados? Obviamente, porque la mera existencia de una **experiencia** semejante a la de una violación dentro del contexto de una cita heterosexual o el matrimonio cuestiona, necesariamente, los modos principales en los que dichas instituciones son entendidas, al igual que los conceptos o prácticas como varón, mujer y la heterosexualidad misma. La táctica principal del movimiento de sobrevivientes en Estados Unidos ha sido romper el silencio, para hacer visible la realidad de la violencia sexual y sus efectos. Es verdad que los informes descriptivos de las experiencias de los sobrevivientes han sido recuperados por los medios para solidificar las insti-



tuciones patriarcales, pero esta táctica de romper el silencio ha provocado, sin duda alguna, un profundo impacto político y tiene un tremendo potencial subversivo.<sup>10</sup> Estas descripciones subjetivas han tenido a menudo efectos políticos subversivos cuando desafían las jerarquías epistémicas existentes con respecto a qué clase de hablantes corporeizados tienen credibilidad y autoridad, y cuando cuestionan la condición benigna de la heterosexualidad institucionalizada.

Este ejemplo resulta particularmente útil para explorar el papel que desempeña la experiencia en relación con las formaciones dis-

curativas. ¿Qué relación existe entre el discurso y la experiencia de la violencia sexual? Contamos con razones más que valderas para creer que las violaciones han ocurrido en citas y en matrimonios antes de que se inventaran términos como '*date rape*' (violación en una cita) y '*marital rape*' (violación marital) y antes de que estos temas se debatieran ampliamente. Por otra parte, también es obvio que los cambios en el discurso han provocado cambios en, al menos, alguna de las experiencias de dichos traumas. Pero una postura que une la experiencia al discurso con demasiada seguridad debería sostener que, antes del discurso de la violación en una cita, la experiencia misma podría no ocurrir o, al menos, no la clase de experiencia de semejantes efectos traumáticos tal como hoy asociamos con la violación (y este es el punto de vista que en la actualidad promueven los artículos del *post-feminismo* en los Estados Unidos, por ejemplo, el de Katie Roiphe). Se dice que la violación en una cita es una invención de las feministas que en la actualidad produce efectos materiales traumatizando innecesariamente a las mujeres jóvenes fácilmente impresionables. Esta postura podría obtener credibilidad a partir de la afirmación de que la experiencia y el lenguaje son co-extensivos.

En mi opinión, esta afirmación es un error metafísico. La experiencia a veces excede al lenguaje; es, en ocasiones, inarticulada. El feminismo no inventó el sexismo de la

<sup>10</sup> Para un análisis de este efecto dual, véase Linda Alcoff y Laura Gray, *Survivor Discourse: Transgression or Recuperation*, en SIGNS, 1993, págs. 260-290.

nada; proporcionó un lenguaje nuevo por medio del cual se puede describir y comprender viejas experiencias que luego modifican la experiencia presente y futura. Ciertamente, el discurso impregna y afecta a la experiencia, pero decir, como lo hace Scott que *la experiencia es un hecho lingüístico*, o que el discurso es la condición para la inteligibilidad de toda experiencia, es borrar todos aquellos conocimientos experimentales no susceptibles a la articulación lingüística. Si la experiencia significativa debe pasar la prueba de la formulación del discurso, excluiríamos lo inarticulado del reino del conocimiento y las formas de opresión susceptibles de ser borradas que no pueden expresarse bajo los regímenes reinantes del discurso. Un punto de vista mejor sería aquel que entendiese a la experiencia y el discurso como imperfectamente alineados, con zonas de dislocación.

Aquí es donde la fenomenología y la obra de Merleau-Ponty en particular pueden desempeñar un papel decisivo en la teoría feminista actual. La teoría feminista necesita un fundamento más sólido que explique la relación que existe entre la teoría y la experiencia, una explicación en donde la teoría se comprenda como corporeizada en

sí misma en vez de simplemente formadora de, sin ser formada por la experiencia corporeizada.<sup>11</sup> Asimismo, necesitamos comenzar a partir de descripciones de cuerpos específicos, con sus propias historias individuales específicas e inscripciones, en lugar de partir de un concepto abstracto del cuerpo o de uno que exista sólo en una representación textual. Sin embargo, si empezamos a unir la teoría a cuerpos específicos, debemos también reconsiderar lo que la teoría afirma saber, esto es, su alcance metafísico, o la condición ontológica de su pretensión de verdad. La tradición fenomenológica, desde el proyecto de Hegel hasta la teorización del conocimiento tal como aparece para la consciencia, y desarrollado luego a través de la obra de Husserl y, en especial, la de Merleau-Ponty, ha luchado por formular una explicación del conocimiento y el aspecto cognitivo de la experiencia sin separar la mente del cuerpo y sin reificar el objeto mundo por sobre y en contra de la experiencia corpórea subjetiva.

## II

El propósito del proyecto de Husserl consistía en fundamentar el conocimiento filosófico sobre ba-

ses indudables retrotrayéndose a las cosas mismas. Pero él entendía esto como una intuición original o una visión inmediata que se manifiesta en la presencia corporeizada.<sup>12</sup> Así, Husserl sostuvo *que toda intuición dada originariamente constituye una fuente legítima de conocimiento, que todo lo que se nos presenta originariamente en la intuición, podríamos decir, en su presencia corporeizada, debe tomarse simplemente como aquello que se manifiesta en sí mismo, pero sólo dentro de los límites en que se presenta en sí mismo.*<sup>13</sup> A pesar de la legitimación epistémica de la intuición, para Husserl, sin embargo, la consciencia no es un receptor pasivo, como para muchos filósofos modernos; la consciencia es posicional, intencional, inherente e incesantemente abierta al mundo y además constitutiva del sentido de ese mundo y de nuestra experiencia dentro del mismo. La experiencia perceptual es indubitable no como un medio para conocer un objeto mundo separado de la experiencia humana, sino como un medio para conocer el mundo vivido y para descubrir las estructuras necesarias de la consciencia.

Así, a pesar de su enfoque sobre la inmediatez de la percepción, la fenomenología de Husserl

<sup>11</sup> En dos libros recientes, Susan Bordo presenta argumentos sólidos en defensa de esta afirmación y ofrece un modelo ejemplar de cómo hacerlo: **Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body**, Berkeley, University of California Press, 1993; y **Twilight Zones: The Hidden Life of Cultural Images from Plato to O.J.** Berkeley, University of California Press, 1997.

<sup>12</sup> Véase **Phenomenology: The Philosophy of Edmund Husserl** editado por Joseph Kockelmans, Garden City, New York, Doubleday, 1967.

<sup>13</sup> Kockelmans, pág. 29-30.

no acepta sin poner en tela de juicio la naturalidad de lo que la conciencia encuentra; uno de los propósitos de la reducción de la fenomenología trascendental es el de suspender la existencia natural de lo que percibo, distanciarme de la familiaridad del mundo y convertir el mundo del orden de lo real en el orden de lo fenomenológico, es decir, aquello cuya validez no está aun determinada. No obstante el arduo empeño de Husserl en el proyecto cartesiano para proporcionar fundamento a la certeza, la experiencia no es, como lo fue para los positivistas lógicos, un dato claro, sino un conjunto de elementos que necesitan ser clarificados y analizados. Así, para Husserl la **experiencia** es un objeto complejo que excede la percepción sensorial e incluye las facultades tanto cognitiva como la interpretativa.

La epistemología de Husserl queda, sin embargo, demasiado atada a la meta del establecimiento de la certeza y demasiado segura del valor de la reducción. Y su concepto del ego trascendental queda, en importantes aspectos, desmembrado, con su valorización de la separación crítica como el camino hacia una imposición razonada de la experiencia inmediata. El desarrollo de Merleau-Ponty de la fenomenología de Husserl trasciende con mayor éxito el legado del dualismo mente-cuerpo que aun opera en la

epistemología de Husserl y cambia el énfasis de un proyecto fundamentalista hacia el reconocimiento del hecho de que el conocimiento es siempre inacabado e incompleto, precisamente por el carácter abierto de la experiencia y del sentido. Merleau-Ponty desarrolló también una importante crítica del abordaje de Husserl sobre la experiencia que en algunos aspectos es aplicable a la formulación de Scott.

Para Merleau-Ponty, el propósito de la fenomenología existencial no es establecer el conocimiento absoluto sino describir la existencia humana, como ésta es vivida en el punto medio entre mundo y conciencia. En este espacio existe una síntesis dinámica y cambiante incapaz de una total consistencia o de clausura a causa, precisamente, de nuestra concreta, carnal encarnación. Las pretensiones hacia la abstracción o hacia una perspectiva trascendental son puntos de partida inapropiados e inadecuados para describir este espacio.<sup>14</sup>

Así, el papel central que Merleau-Ponty le otorga a la experiencia perceptual no lo conduce, de manera alguna, hacia conclusiones positivistas. Porque el cogito que se basa en la *percipio* es inseparable de la experiencia corporal como incapaz de alcanzar el absolutismo o la permanencia. Sólo porque ser es ser siempre en el mundo, ni aparte ni por encima de él, es

que podemos conocer el mundo. Pero también, porque ser es ser siempre en el mundo nuestro conocimiento es siempre incompleto, encerrado en el interior, arrastrado hacia afuera por el flujo temporal, e incapaz de alcanzar una reducción completa.<sup>15</sup> De esta manera, reconocer el centralismo cognitivo de la experiencia, lejos de producir pretensiones de indudabilidad como en el realismo ingenuo, tiene, en realidad, el efecto inverso. *El mundo no es lo que pienso, sino lo que vivo. Estoy abierto al mundo, no tengo dudas de que me encuentre comunicado con él, pero no lo poseo; el mismo es inexhaustivo.*<sup>16</sup> Colocar la experiencia corporal en el centro de la epistemología tiene el efecto preciso de desalentar toda esperanza de certeza o de un fundamento indudable.

Mientras que el post-estructuralismo fundamenta sus afirmaciones sobre el hecho inevitable de los entendimientos incompletos, sobre la ausencia de clausura y sobre las diferencias de sentido en la naturaleza del lenguaje, la fenomenología basa su posición principalmente en un análisis descriptivo de la experiencia humana vivida como un ser corpóreo en el mundo. La experiencia vivida es abierta, multifacética, fragmentada y cambiante, no a causa del juego del lenguaje, sino por la naturaleza

<sup>14</sup> Véase Vincent, Descombes, **Modern French Philosophy**, New York, Cambridge University Press, 1980, pág. 57.

<sup>15</sup> Véase Merleau-Ponty, **The Phenomenology of Perception**, traducida por Colin Smith, New Jersey, en *THE HUMANITIES PRAISE*, p. xiv.

<sup>16</sup> Merleau-Ponty, págs. xvi-xvii.

de la existencia corpórea temporal. El mundo está cargado de una profundidad de significado no cerrado totalmente o consistente, no porque la diferencia sea la estructura inevitable del significado lingüístico sino porque la textura temporal de la experiencia engloba lo ausente y el pasado en el momento presente.

Además, la posición de Merleau-Ponty sobre la experiencia es irreductible a una postura del lenguaje porque desde su visión la experiencia no sobreviene ni depende ontológicamente del lenguaje. Es por esta razón que él considera posible ofrecer una conceptualización de la experiencia animal, un proyecto impensable para una teoría que negara la posibilidad del conocimiento fuera del lenguaje. La diferencia crítica, entonces, entre su idea y la posición de Joan Scott sobre el lenguaje es: ¿cuál es la mejor manera de conceptualizar la relación entre lenguaje, percepción y fenómeno? ¿hay un fundamento para el lenguaje? Si la experiencia es necesariamente un hecho lingüístico, entonces no puede ser analizada más que a través del lenguaje, y tiene sentido decir, como lo hace Scott, que el lenguaje debería ser el foco del análisis. Sin embargo, si el lenguaje no agota el mundo significativo, la experiencia, entonces, incluyendo siempre la percepción del fenómeno, necesita ser tomada

en cuenta. Dos cuestiones, con seguridad, surgen aquí: ¿qué puede significar tomar en cuenta la experiencia sólo a través del lenguaje y, saber si esta experiencia inarticulable está fuera de la cultura y de la historia? Responderé a la segunda cuestión en primer lugar.

Para Merleau-Ponty el significado de una experiencia se produce dentro de una síntesis corporeizada de la consciencia en el mundo. El significado existe en el intermundo de la historia y por lo tanto refiere a un mundo que siempre está allí antes de que me tope con él y es aun el mundo en el cual vivo, cuyo significado es siempre un significado para mí (y por lo tanto cuyo significado necesariamente incluye valores).

*Reconocemos, por lo tanto, alrededor de nuestras iniciativas y alrededor de ese proyecto estrictamente individual que es uno mismo, una zona de existencia generalizada y de proyectos ya formados, significaciones que se arrastran ente nosotros y las cosas que nos confieren la cualidad de hombre, burgués u obrero. Ni bien la generalidad interviene, ya nuestra presencia para nosotros es mediada por ella y cesamos de ser consciencia pura, tan pronto como la constelación social o natural cesa de ser un **esto** y cristaliza en una situación, tan pronto como tenga sentido, en suma, ni bien existimos.*<sup>17</sup>

El mundo no es un objeto alejado de mí ni es aquello que yo construyo o formo; *es el trasfondo del cual surgen todos los actos... el lugar natural y el campo para todos mis pensamientos y todas mis percepciones explícitas.*<sup>18</sup> Como lo explica Iris Young por Merleau-Ponty:

*La consciencia se funda en la percepción, los sentimientos corporalmente vividos y moviéndose entre las cosas, con una activa orientación finalista. A diferencia del cuerpo material cartesiano el cuerpo vivido posee cultura y significado inscriptos en sus hábitos, en sus formas específicas de percepción y de comportamiento. La descripción de esta existencia corporeizada es importante porque, en tanto cargado de cultura y de significación, el significado encarnado en el hábito, sentimiento, y orientación perceptiva es generalmente no discursivo.*<sup>19</sup>

Así, la experiencia nunca puede ser entendida o representada como previa a contextos culturales e históricos específicos. Desde mi punto de vista, Merleau-Ponty no captó totalmente todas las implicancias de este análisis, en particular cómo las mismas repercutieron sobre sus propias descripciones del comportamiento corporal. No obstante, sus caracterizaciones más generales de la experiencia reite-

<sup>17</sup> Merleau-Ponty, pág. 450

<sup>18</sup> Merleau-Ponty, pág. xi.

<sup>19</sup> Iris Young, **Throwing Like a Girl**, Bloomington, Indiana Press, 1990, pág. 14.

ran su relación constitutiva con la especificidad de la situación social. El pasaje de Iris Young recién citado, ayuda también a explicar cómo podemos responder a la primera cuestión a propósito de cómo abordar la experiencia si no es a través del lenguaje. Según lo explica Young, el significado es no discursivo en el sentido de que su fundamento no es el lenguaje ni refiere esencialmente (sólo) al lenguaje. Merleau-Ponty desarrolla este argumento en su análisis del gesto, al que no entiende ni como una referencia transparente hacia algo externo al mismo ni como predeterminado por una práctica lingüística, y trabaja la hipótesis de que el lenguaje devino originariamente de las formas gestuales de la comunicación.<sup>20</sup> El significado de un gesto no se produce o se discierne completamente mediante un sistema de referencias internas como en las diacríticas saussurianas donde, por ejemplo, un gesto obtiene su significación a través de su sistema de relaciones con otros gestos. Las sonrisas son *naturales* en el sentido de que son universales a la especie y, por ende, característica evidente de nuestra forma de existencia corporeizada; no dependen completamente de un sistema interno de referencias para ser inteligibles. Otra diferencia con el planteo saussauriano es que el sig-

nificado de los gestos es desplegado directamente y no inferido por aquél a quien es dirigido. En este sentido, sus significados son intrínsecos en lugar de relacionales. Por otro lado, el significado de cualquier sonrisa ofrecida es también convencional en el sentido de que la especificidad de su significado, la adecuación al contexto, etc., varía según las culturas. Así, en cierto sentido, puede decirse que para Merleau-Ponty los gestos corporales son naturales y convencionales a la vez; naturales en el sentido de la exhibición de formas corporeizadas comunes a los seres humanos y convencionales en el sentido de la especificidad que establecen los códigos culturales. Esta explicación no toma la significación de los gestos como proveniente de prácticas lingüísticas ni como ubicada fuera de la cultura y de la historia. Por el contrario, el significado es producido a través de las acciones corporeizadas de la consciencia en el mundo, algunas de las cuales involucran prácticas lingüísticas y otras no. La práctica social, y por tanto la experiencia, no es un **resultado** del discurso, sino el **lugar** en donde el significado se desarrolla.<sup>21</sup>

Pero, ¿qué puede significar conocer las características de la experiencia y ofrecer una descripción epistemológicamente adecua-

da, sin reducir la experiencia al lenguaje? Podemos afirmar que, aun si la experiencia excede lo lingüístico, nuestro conocimiento de la misma, no. Por lo tanto, a partir del hecho de que la experiencia se relaciona con el conocimiento, está necesariamente subordinada al campo de la articulación. Si, como lo pone M.C. Dillon *estamos siempre ya en el lenguaje... si la expresión es siempre la deformación coherente de las ya disponibles formas de expresión, si es imposible penetrar las capas del sedimento, entonces parecería que estamos aprisionados en la inmanencia lingüística y que no hay estrato de significación que no esté ya mediado por significantes.*<sup>22</sup> Merleau-Ponty descarta esta creencia inspirada en Heidegger de *la casa prisión del lenguaje*, no porque el lenguaje sea innecesario para establecer la verdad, sino porque el lenguaje en sí mismo no es un sistema cerrado. Dice Merleau-Ponty:

*Los signos no evocan simplemente otros signos para nosotros, y así al infinito, y el lenguaje no es como una prisión en la que estamos encerrados o una guía que debemos seguir ciegamente; porque estos signos lingüísticos adquieren significado y nos brindan tal completo acceso a eso creemos que*

<sup>20</sup> Véase **Phenomenology of Perception**, págs. 174; y *Consciousness and the Acquisition of Language*, trad. Hugh Silverman, Evanston, III, Northwestern University Press, 1973.

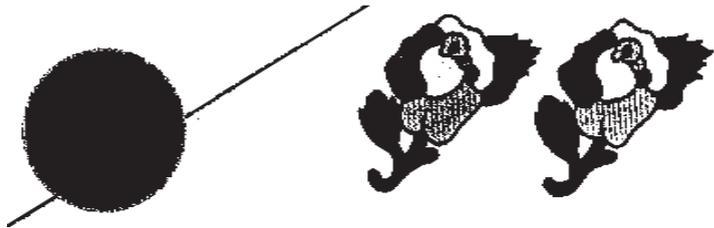
<sup>21</sup> Mi agradecimiento a Fred Evans por su ayuda para desarrollar este análisis, aunque pueda no estar de acuerdo con algunas de mis formulaciones.

<sup>22</sup> MC Dillon, **Merleau-Ponty's Ontology**, Bloomington, Indiana, Indiana University Press. 1988, págs. 198-199.

no tenemos más necesidad de ellos para referirnos a él, finalmente aparece en la intersección de todos ellos.<sup>23</sup>

Así Merleau-Ponty, no sugiere que la experiencia provea un conocimiento determinado y transparente fuera o más allá de un significado cargado de interioridad mundana, ya que conduciría a un empirismo positivista. El error en el lenguaje visto como casa-prisión es que **el lenguaje es una prisión**. El significado y el conocimiento no están encerrados dentro del lenguaje, sino que emergen en la intersección entre el gesto, la experiencia corporal, y la práctica lingüística.

A Scott le interesa esencialmente el positivismo desde un punto de vista que tomaría la experiencia como *evidencia indiscutible* y como *un punto originario de explicación o fundamento sobre el cual se basa el análisis*. Los matices entre significados múltiples, la multiplicidad de la connotación y la influencia de la convención se perderían en este tipo de análisis. Sin embargo, Scott cree que toda experiencia no discursiva será indiscutible, tal como la noción positivista del datum, y este supuesto en sí presupone que un mundo no infiltrado por el lenguaje es determinado y coherente, sin estratos de significados conflictivos y insertos



en él. Este no es el caso, dada la profundidad del mundo en el devenir temporal. El mundo fenomenológico se repliega sobre sí mismo constantemente, sumándose a lo que lo precede y a lo que permanece todavía en el fondo del momento presente; el pasado es aquello que ha sido superado, empero permanece. No existen quiebres completos ni separaciones totales, sólo pliegues dentro de un tejido continuo, preñado de significación latente.

*Cuando hablamos de la carne de lo visible, no nos referimos a la antropología, para describir un mundo cubierto de nuestras propias proyecciones, dejando de lado lo que puede haber debajo de la máscara humana. Más bien., significamos a ese ser carnal, como un ser de profundidades, de muchas bojas y muchas caras, un ser latente, y la presencia de cierta ausencia, es el prototipo del Ser, del cual nuestro cuerpo, el sintiente sensible (sensible sentient), es una variable significativa, pero cuya paradoja constitutiva reside en todo visible... Aquello a lo*

*cual llamamos visible, es, dijimos, una cualidad preñante con una textura, la superficie de una profundidad, un corte transversal sobre un ser masivo, un grano o corpúsculo engendrado por una ola del Ser. Dado que la totalidad visible está siempre detrás, o después, o entre los aspectos que vemos de ella, **solamente existe un acceso hacia ella a través de la experiencia**, la cual, como el ser, está completamente fuera de sí misma.*<sup>24</sup>

Una figura ontológica tal no admite determinación o consistencia; no produce una evidencia *indiscutible*.

La experiencia, entonces, no está conformada por una serie de datos con significado transparente; y no provee de una *evidencia indiscutible* para una interpretación simple. Sin embargo, es, y debe ser, la base de la explicación. No hay bases alternativas concebibles o justificación esencial para el conocimiento más que la experiencia de mi propio cuerpo en el mundo. Si rechazamos este hecho, e intentamos definir la explicación

<sup>23</sup> Merleau-Ponty, *Indirect Language and the Voices of Silence*, en SIGNS, traduc. por RC McClearly Evanston, Illinois, Northwestern University Press 1964, pág. 81. Citado en Dillon, pág. 200

<sup>24</sup> Merleau-Ponty, **The Visible and the Invisible**, traducido por Alphonso Lingis, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1968, pág. 136. Énfasis agregado.

como un sistema auto-referente sin origen ni fundamento, estamos en efecto, defendiendo una forma de escepticismo epistemológico, así como también, comprendiendo incorrectamente las características fenomenológicas del lenguaje mismo.

El trabajo de Scott logra su plausible credibilidad de las poderosas corrientes contemporáneas a las que Dillon denomina *escepticismo post-hermenéutico y reduccionismo semiológico*.<sup>25</sup> El escepticismo post-hermenéutico es una versión del escepticismo epistemológico que repudia la posibilidad del conocimiento del mundo sobre las bases de que todos los argumentos sobre el conocimiento están teñidos de prejuicios e interpretación, y ha surgido de la lectura del postulado de Heidegger sobre el Ser apresado para siempre dentro de la casa del lenguaje. El reduccionismo semiológico, tomado de Saussure, sostiene que los significantes refieren sólo a otros significantes. Estas posturas, juntas, han producido la justificación para la creencia de que la experiencia no es inteligible fuera del lenguaje. Sin embargo, dentro de la tradición fenomenológica, las experiencias no son perfectamente co-extensivas o coincidentes con el reino del discurso o del lenguaje. Hay una experiencia pre-predicativa que puede ser referida pero nunca totalmente articulada. Como dice Young, *el significado subsiste no solamente en los signos y en los*

*símbolos, sino también, en el movimiento y en las consecuencias de la acción; la experiencia lleva la connotación del contexto y de la acción*.<sup>26</sup>

Por otra parte, la experiencia se entiende fundamentalmente como histórica, antes que compuesta de componentes estables kantianos. La experiencia, por lo tanto, nunca puede ser entendida fuera de su completo contexto material. Si reducimos este contexto a la esfera del lenguaje, perderemos las maneras en que los significados, y así la marcha histórica de las culturas, pueden ser impartidos y transformados a través de modos de práctica no-discursivos. Por esta razón, en su búsqueda de la verdad filosófica, Merleau-Ponty se apoya aun más que Sartre en las diferentes descripciones de la perspectiva subjetiva sobre los variados fenómenos y eventos de la vida.

Como el estructuralismo y el post-estructuralismo, y en mucha mayor medida que Sartre, el trabajo de Merleau-Ponty sobre la subjetividad nos permite comprender cómo ésta se constituye por y a través de prácticas e instituciones culturales históricamente específicas. No obstante, Merleau-Ponty realiza una crítica consistente de las descripciones objetivistas del ser de algunas versiones del estructuralismo. Dice que en una psicología fenomenológicamente descriptiva *no soy el resultado o el punto de convergencia de numeras acciones causales...no puedo concebir-*

*me a mí mismo más que una parte del mundo, un mero objeto de la investigación biológica, psicológica o sociológica*.<sup>27</sup> Al mismo tiempo, en oposición a Descartes y Kant, la descripción fenomenológica también muestra que mi subjetividad nunca está separada del mundo, nunca libre ni clara, capaz de proveer su propio fundamento, o meramente *contenida* en un cuerpo mecánico. Porque la subjetividad no es un objeto o un mero fenómeno de algo más básico, no puede ser teorizada separada de su propia experiencia vivida y corporeizada. De esta manera, Merleau-Ponty intenta transitar por la línea de aquellas posturas estructuralistas que reconocen la importancia de la influencia social y de los relatos individuales que dieron cuenta de la intencionalidad significativa. Con esa finalidad se esforzó en desarrollar un nuevo lenguaje de descripción ontológica que permitiera evitar la invocación de los dualismos de sujeto y objeto, cuerpo y mundo, pasado y presente, percepción e imaginación.

Carne fue una de las palabras que Merleau-Ponty empleaba para describir el modo general del ser. Así como cada vez que toco un objeto soy también tocado por él, la carne es la experiencia del mundo en mí, una doble sensación imperfectamente representada por el lenguaje dualista. Esta consideración tiene un gran potencial para las reconstrucciones filosóficas feministas de las tradicionales expli-

<sup>25</sup> Vease Dillon, págs. 177-186.

<sup>26</sup> Young, pág. 13.

<sup>27</sup> Merleau-Ponty, *The Phenomenology of Perception*, pág. viii.

caciones trascendentales del ser imbuídas de autonomía masculinizada y exagerado auto-control. Hay (por lo menos) cuatro aspectos del informe de Merleau-Ponty en los cuales éste es el caso.

Primero, la capacidad que tiene el cuerpo de ver, centrada en la epistemología occidental como la base del dominio a través de una mirada distante, objetivante, está para Merleau-Ponty, basada en la propia visibilidad del cuerpo. *Para decir que el cuerpo es un vidente, es, curiosamente suficiente, decir nada más que: es visible. Cuando analizo qué quiero significar cuando digo que el cuerpo es el que ve, no encuentro nada más que: es 'desde alguna parte'... Más exactamente: cuando digo que mi cuerpo es un vidente, hay, en la experiencia que tengo de él, algo que funda y anuncia la vista que el otro obtiene de ello o lo que el espejo refleja.*<sup>28</sup> Así, en un sentido, es nuestra propia objetivación, nuestra encarnación en el mundo, y por tanto la mismísima oposición del conocimiento la que fundamenta la posibilidad de nuestra visión.

En segundo lugar, si nuestra capacidad de ver se basa en ser visto, o en ser capaz de ver, entonces es necesario que el aspecto metafísico del conocimiento sea reconsiderado, lo cual, a su vez, debe afectar la cuestión del grado de alcance de la epistemología. Considérese este pasaje de los apun-

tes incompletos pertenecientes a Merleau-Ponty:

*... la idea de **quiasmo**, es decir, cada relación con el ser es **simultáneamente** un tomar y un ser tomado, un dominio dominado, está **inscripta** y lo está en el mismo ser del que se sostiene. A partir de allí se elabora, entonces, una idea de filosofía: no puede ser una **aprehensión total y activa, o posesión intelectual, porque lo que debe ser aprehendido es un desposeimiento. No se encuentra **encima** de la vida, sino subyace.***<sup>29</sup>

De haber vivido Merleau-Ponty hubiera desarrollado esa idea. Pero claramente, aun en estas notas ilusorias se puede encontrar el camino para iniciar una epistemología sobre bases muy diferentes. Desde abajo, más que desde arriba, puede desarrollarse el nuevo consejo feminista metodológico para guiar al investigador dentro del objeto de investigación más explícitamente, y para incorporar la posición subjetiva del conocedor dentro de la ontología de la verdad misma. Esto no significa que no se pueda **conocer** en la ausencia de una posesión total, sino que ambos, el conocedor y lo conocido se alteran en el proceso. El conocimiento es una especie de compromiso inmanente en el cual el propio ser es comprometido por el mundo -tocado, sentido y visto- más que un miembro estable y precedente.

El tercer y cuarto aspecto están relacionados con lo que la ausencia de dominio sobre el campo visual implica para las relaciones intersubjetivas. Hasta cierto punto, Merleau-Ponty desarrolla su teoría en oposición a Sartre, quien fue famoso por su pesimismo concerniente a las relaciones humanas. El pesimismo de Sartre se basaba en su visión ontológica de la configuración entre los seres y el mundo, en el sistema de significados y valores, en el cual cada consciencia afirma su propio sistema de significados y de valores y afirma al Otro como mero valor a configurar dentro del esquema. El conflicto surge inevitablemente sobre cuál sistema prevalecerá, en efecto, sobre cuál dominio imperará para organizar el campo social. En la teoría de Merleau-Ponty, en cambio, ninguna consciencia puede llevar a cabo tal dominio, ni tampoco sobre el significado del mundo o del Otro. *El Otro no es más tanto una libertad **vista desde afuera** como destino y fatalidad, un sujeto rival para un sujeto, pero es atrapado, como lo somos nosotros mismos, en un circuito que lo conecta al mundo y, en consecuencia, también, en un circuito que lo conecta con nosotros.*<sup>30</sup> Tenemos aquí dos aspectos: uno es el de que no podemos objetivar al otro más exitosamente que al mundo visible, el mundo que nos ve en nuestra visión de él. No hay posición de dominio que se pueda ganar o perder,

<sup>28</sup> **Idem**, pp. 273-274.

<sup>29</sup> **Idem**, p. 266. Énfasis sobre el original.

<sup>30</sup> **Idem**, p. 269.

y es probablemente nuestra suposición de tal dominio la que crea una posición imaginaria que luego es peleada. Para nosotros el otro no es un *objeto*, como una cosa acabada y opuesta y que podemos ver como si fuera desde arriba; estamos, por el contrario debajo del otro, del mismo modo en que estamos generalmente debajo del ser. El segundo aspecto es que estamos primordialmente, irradicablemente conectados al otro. En la ontología de Hegel, tanto como en la de Sartre sobre las relaciones entre uno mismo y el otro, es posible teorizar el ser previo al otro, previo al momento del encuentro y a la reacción por la existencia competitiva del mismo. Para Merleau-Ponty, nuestra conexión con el otro está inscrita en nuestro ser, en nuestra capacidad de ver, de tocar. Somos, dice Merleau-Ponty, fundamentalmente, una *apertura*, un *escenario* donde algo ocurre.<sup>31</sup> Nuestra consciencia acerca de este hecho puede no estar explícita en nuestras caracterizaciones orales de nuestra existencia - y en nuestras declaraciones, por ejemplo, de nuestra *autonomía* y de nuestra *libertad* - pero es revelada a través de nuestra conducta en el mundo, nuestros



gestos o lo que podemos llamar *lenguaje corporal*. Así, las críticas feministas con exageradas peticiones sobre la autonomía, ganan sustento con la descripción fenomenológica de la intersubjetividad de Merleau-Ponty.

Con todo, para las feministas hay problemas y limitaciones significativas en la filosofía de Merleau-Ponty. Como Young, Butler y Grosz han mostrado, el sujeto existencial de Merleau-Ponty, particularmente en **La Fenomenología de la Percepción**, es masculino, su concepto de la sexualidad es la hete-

rosexualidad patriarcal, y naturaliza las relaciones de género corrientes.<sup>32</sup> Sin embargo, ni Young ni Grosz, atribuyen estos problemas a la metafísica de la fenomenología, ni ven a la descripción fenomenológica situando la experiencia fundacional fuera de la cultura y la historia. Antes bien, a su parecer, las deficiencias de Merleau-Ponty proceden principalmente del hecho de que su análisis de la corporeidad no especifica la diferencia sexual, y así la corporeidad masculina queda en representación de la totalidad.<sup>33</sup> Aun así, muchas de las categorías de la corporeidad pertenecientes a Merleau-Ponty pueden ser puestas al servicio de análisis específicos de las maneras en que la subjetividad de género emerge de las prácticas sexuales.

Por lo tanto, a pesar de sus limitaciones, la fenomenología de Merleau-Ponty ofrece una ontología más abierta a la asimilación de la corporeidad dentro de la epistemología que las tradiciones kantiana y neo-kantiana. Esto marca un quiebre importante desde las articulaciones filosóficas del patriarcado que desvalorizaron al elemento femenino junto a la materia, el cuerpo y las emociones. Así, la feno-

<sup>31</sup> *Idem*, p. 263.

<sup>32</sup> Véase Young, op. Cit.; Judith Butler, *Sexual Ideology and Phenomenological Description: A Feminist Critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception*, en *The Thinking Muse*, ed. Jeffner Allen e Iris Young, Bloomington, Indiana University Press, 1989, y Elizabeth Grosz, *Merleau-Ponty and Irigaray in the Flesh*, en *THESIS ELEVEN* nº 36, 1993: 37-59.

<sup>33</sup> Butler tal vez, ofrece la crítica más aguda, no sólo por sus informes acerca de los cuerpos y las sexualidades, sino por la forma en la cual toma a la misoginia: como una característica intrínseca de la percepción, y de la reificación de las relaciones amo-esclavo en la estructura del deseo sexual. Considero obligatorio su análisis en estos puntos.

menología puede ofrecerle a la teoría feminista los comienzos de una concepción expandida de la razón y el conocimiento que no se afirma sobre la exclusión de lo femenino, lo concreto o lo particular, y que no requiere de mujeres que imiten a los hombres para poder participar en la esfera del pensamiento filosófico. Desde mi punto de vista, semejante transformación en nuestra concepción del conocimiento debe atribuirle a la experiencia un valor cognitivo: no sólo que el conocimiento se transmite a través de la experiencia, sino que la experiencia produce conocimiento. Como dice Grosz, la teoría feminista se ha apoyado en la *experiencia vivida y el conocimiento experimental como una piedra de toque o criterio en la evaluación, no sólo de paradigmas teóricos y proposiciones, sino también de la política diaria y masiva*. Mientras es verdad que *la experiencia no puede ser entendida como el criterio no problemático para la contribución a los conocimientos, ...sin algún reconocimiento del rol principal, por cierto, formativo de la experiencia en el establecimiento y funcionamiento de sistemas teóricos, socio-políticos, constructos estéticos y valores morales y políticos, el feminismo no tiene bases para disputar las normas patriarcales*. Merleau-Ponty, como uno de los pocos teóricos más o menos contemporáneos dedicados

*a la primacía de la experiencia, está así, en una posición única para ayudar a darle profundidad y sofisticación a los saberes y prácticas feministas, de la experiencia en las tareas de la acción política*.<sup>34</sup>

La posición que adoptamos con respecto al papel de la experiencia en la cognición, tiene así, una especial relevancia para la teoría feminista. En la sección final me serviré de un ejemplo tomado de Foucault para indicar aquello que está en juego en este debate para las feministas.

### III

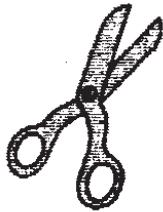
Los intentos para explicar la experiencia como solamente constituida por macro-estructuras fallan al no en tomar en cuenta, sería o adecuadamente, la experiencia vivida, personal e individual. Merleau-Ponty tiene razón cuando dice que no hago, ni puedo, experimentar mi propio ser como el mero cruce de agentes causales, o como una mera construcción de estructuras. Mi experiencia vivida incluye cosas tales como elecciones, intenciones, y una vasta extensión de afectos inarticulados que exceden el raciocinio. Experiencias tales como la violación no pueden ser reducidas a efectos lingüísticos, ni es el significado de la experiencia tan ambiguo como lo es toda manifes-

tación en el lenguaje. Para teorizar adecuadamente la violación debemos recurrir a la descripción de la experiencia corporal y no meramente a las posibles y reales diferentes representaciones discursivas de esa experiencia. Esto no implica que la experiencia de una violación no sea susceptible de construcciones discursivas. Puedo experimentar la violación como merecida o no, como vergonzosa para mí o para el violador, como una característica inevitable de la suerte de la mujer, o como una maldición extirpable. Pero cuando completo el análisis de los discursos de la violación con las fenomenologías de la experiencia de la violación desde las perspectivas de los sobrevivientes, estaré mucho menos dispuesta a suponer que el rapto en sí mismo sea el producto de una interpretación, ni un diagnóstico equivocado o una experiencia cuyo efecto traumatizante es creado por una postura política privada.

Sin descripciones fenomenológicas los análisis discursivos de las prácticas sexuales son más bien distorsionadas. En el volumen número uno del trabajo sobre la experiencia sexual escrito por Michel Foucault, **Historia de la sexualidad**<sup>35</sup> hay un ejemplo significativo. Foucault se encuentra a menudo agrupado entre los post-estructuralistas, pero su viraje de una excesiva focalización en lo textual es bien conocido. Su trabajo ha

<sup>34</sup> Grosz, págs. 3-4.

<sup>35</sup> Las porciones del siguiente análisis son utilizadas y desarrolladas más ampliamente en mi análisis, *Dangerous Pleasures: Foucault and the Politics of Pedophilia*, en **Feminist Interpretations of Foucault**, editadas por Susan Hekman, University Park, Pennsylvania, Penn State Press, 1996, págs. 99-136.



obtenido algunas caricias de una pequeña, tal como él lo había hecho antes y lo había visto hacer por los pordioseros aldeanos a su alrededor; en el extremo del bosque, o en las zanjas por el camino que conduce a San Nicolás, solían practicar el conocido juego llamado "leche cuajada"...[y] este campesino algo ingenioso... solía darles dinero a las pequeñas, por los favores que las más grandes se negaban a hacerle...<sup>37</sup>

contribuido en gran medida a la conceptualización material del poder, la historia y la subjetividad. Y aun así, en lo referente a sexualidad, el planteo de Foucault le otorga al discurso la sola habilidad de unir significados y valoraciones con nuestros sentimientos y sensaciones.<sup>36</sup> Esto puede tener efectos desastrosos en nuestra comprensión de la violencia sexual.

Foucault presenta un caso del año 1867, sito en Francia, que contribuyó a marcar aquel momento en la historia de la sexualidad cuando el sexo se coloca bajo la jurisdicción de discursos expertos en las ciencias humanas. El caso involucra a un labrador *simple* quien fue entregado a las autoridades luego de haber

Pero, esta vez, cuenta Foucault, el conocido, habitual incidente en la vida de la aldea, el *acontecimiento diario [de] los placeres bucólicos insignificantes* se convirtieron en objeto de la intervención judicial y médica. El labrador fue sometido a un detallado, invasivo cuestionario acerca de sus *pensamientos, inclinaciones, hábitos, sensaciones y opiniones*.<sup>38</sup> Los *expertos* estudiaron su anatomía al punto de investigar su *estructura ósea facial* y medir su *capacidad cerebral*, en busca de *degeneración*.<sup>39</sup> Al final fue encerrado en un hospital.

El objetivo de Foucault al considerar este caso es puntualizar que el mismo marcó un punto de viraje discursivo en la construcción

de las experiencias sexuales entre adultos y niños, un cambio de la situación en la que estas relaciones dejaron de ser *placeres bucólicos insignificantes* para convertirse en objeto de la *intolerancia colectiva* y de la *acción judicial*. Evidentemente, para Foucault, antes de la intervención de un discurso experto en sexualidad, el significado de aquel acto sexual de 1867 entre el labrador y la niña era, simplemente, el placer. Su narración del hecho sugiere una visión en la cual el placer se encuentra por un lado, en una especie de forma pura, inocente e inofensiva, y por otro lado está el discurso, el poder y el dominio. Expone este argumento a la luz de lo que él toma como una yuxtaposición disparatada entre la insignificancia de este hecho y la ominosa respuesta por parte de las autoridades, a la que se refiere como la extensión del *cotidiano pedazo de teatro con su solemne discurso*.<sup>40</sup> De esa manera la capa de discursos expertos sobre actos sexuales produce lo que Gayle Rubin ha dado en llamar un exceso de significación.<sup>41</sup>

Las bases de este análisis nos llevan a colocar el placer como antitético al poder. Foucault no

<sup>36</sup> Foucault, **The Use of Pleasure**, traducido por Robert Hurley, New York, Random, 1985, págs. 3-4.

<sup>37</sup> Foucault, **The History of Sexuality**, Vol. I traducido por Robert Hurley, New York, Random, 1980, págs. 31-32.

<sup>38</sup> Foucault, **The History of Sexuality**, pág. 31.

<sup>39</sup> Foucault, **The History of Sexuality**, pág. 31.

<sup>40</sup> Foucault, **The History of Sexuality**, pág. 32.

<sup>41</sup> Véase su *Thinking Sex: Notes Toward a Radical Theory of the Politics of Sexuality*, en **Pleasure and Danger**, ed. Carole Vance, Boston, Routledge, 1984, pág. 279.

cree que el placer esté siempre desconectado del discurso y del poder, y, en gran parte de su volumen se toma el trabajo de revelar las maneras en las que los placeres son tomados como hábito y aceptados por los discursos institucionales. Su punto de vista es, más bien que, cuando el placer está adecuadamente desembarazado de las asociaciones del discurso dominante, es inocente e inofensivo y hasta llega a ser el sitio privilegiado de resistencia. Así, finaliza su volumen con la afirmación de que *el punto de convergencia para el contraataque en contra del despliegue de la sexualidad [como una forma de poder/conocimiento]... debe... ser... los cuerpos y placeres.*<sup>42</sup>

Pero ¿Es éste el caso en que los placeres en sí mismos, cuando no están investidos de evaluación y de categoría discursiva, son resistentes al poder? Retomemos el caso de 1867. Es innecesario decir que Foucault carece de suficiente evidencia para avalar sus afirmaciones acerca de la participación de la niña o de sus sentimientos sobre el suceso. Si estas relaciones fueron recíprocamente iniciadas y placenteras para ambas partes, por qué, entonces, se hizo necesario el pago de *algunas monedas* para asegurar la participación de la niña? Aceptado esto, ¿en qué basa Foucault su afirmación de que existió algún placer de parte de la criatura? Su apresuramiento para asumir tal conocimiento evidencia, desafortunadamente, patrones de arrogancia epistémica típicamente masculinos y adultos.



Considérese una descripción fenomenológica de tal encuentro desde el punto de vista subjetivo de una criatura. He reconstruido la descripción valiéndome de testimonios corrientes hechos por adultos supervivientes del abuso sexual, tanto como de mis propias experiencias. En estos informe el trauma es a menudo enmascarado como una confusión, porque una criatura no tiene nombres para identificar las pruebas sufridas o las sensaciones que siente. En encuentros similares al descrito por Foucault, la criatura exhibe la necesidad de que lo sostengan o abracen, de afecto o atención, o tal vez de obtener algún bien básico como dinero para comida o abrigo. El adulto consiente pero con la condición de la estimulación genital. Esta respuesta equivocada produce en la criatura miedo y dolor mezclados con compulsión e intimidación, una coacción creada por la inseguridad y la disparidad entre las suaves palabras y las dolorosas, incómodas invasiones, con la imposición del silencio y la confianza de que todo eso que está sucediendo es normal y se basa en el afecto. El adulto, confiable, le dice a uno que se lleve la cosa a la boca, que le permita explorar a tientas, que realice actos penosos que se sienten humillantes y extraños. Mientras la criatura tiene náuseas y se queja (o grita y llora), el adulto suspira y gime, sosteniéndolo fuertemente para que no escape. El placer es aquí oscuramente percibido por la criatura como dependiente, de algún modo,

<sup>42</sup> Foucault, *The History of Sexuality*, pág. 157.

de la propia angustia, el producto de los terrores íntimamente experimentados. Después la criatura teme confiar nuevamente en alguien, sintiendo que todo aquel que se interesa por ella sólo quiere sexo. La criatura siente también la vergüenza marcada en el cuerpo mismo, como una cosa para ser usada, una especie de escupidera viviente. La carne de nuestro propio cuerpo engloba e incorpora al temido Otro, con su desprecio para con uno y su capacidad para la violencia física y/o psíquica. No es extraño que estos hechos produzcan a menudo trastorno psíquico desde el propio presente corporal y la propia capacidad de aceptación para habitar este cuerpo, el cual ya es el asiento continuado del Otro. El cuerpo de uno retendrá para siempre una capa de experiencia recordada como el espacio colonizado por una subjetividad monstruosa.

Este tipo de fenomenologías de la violencia sexual, suministrarían, confío, una ontología política del placer muy diferente a la que Foucault propone. Durante una violación, atrapada en la pantomima del abrazo, consumida por sentimientos de miedo, dolor y angustia, uno ve o siente los signos de placer en el otro. Tal vez uno sienta un pene erecto, oiga un gemido, o vea los ojos vidriosos y el rostro agitado por el éxtasis post-orgásmico. Aunque las manos estén ligadas, la boca cubierta, aunque todos los músculos estén entumecidos, golpeada y lastimada por el esfuerzo de querer liberarse, uno puede percibir la marcha frenética del deseo en los movimientos urgidos, impulsivos del otro. Aun mientras uno se pre-

gunte silenciosamente cómo será posible sobrevivir a este tormento, cuánta más violencia le está reservada, y que la muerte sería un fin reconfortante, puede detectar el gozo sexual experimentado por el otro, en su rápida acometida, su incesante tanteo, su energía sexual. Aquí el placer se percibe corporalmente como el producto del dolor y el tormento propios.

Una de las características más centrales del patriarcado es que el placer puede obtenerse a través de la humillación y el daño físico a otro. La violación no es el único ejemplo, sino también el humor cruel y hostil que divierte por medio del ridículo y el escarnio, y las competencias agresivas que producen sensaciones placenteras de satisfacción y contento a través de actos de conquista y dominio sobre otros. En tales prácticas la asociación entre placer y violación es más que la mera yuxtaposición; es más cercana a una relación de dependencia ontológica.

Ahora he yuxtapuesto una descripción fenomenológica escogida de informes contemporáneos con la narrativa de un período cultural muy diferente, y esto podría muy bien parecer un movimiento no válido. Pero mi propósito es cuestionar las afirmaciones de Foucault de que los discursos pueden alterar la experiencia de hechos como las relaciones sexuales entre adultos y niños al punto de transformarlos en *placeres insignificantes*. Esta afirmación es desmentida por la misma fenomenología del sexo, la cual involucra zonas singularmente sensibles, vulnerables y físicamente importantes del cuerpo, un hecho que persiste

a través de las diferencias culturales. Si la racionalidad y el conocimiento son encarnados, entonces queda claro cómo y por qué las experiencias sexuales son cognitivas: porque, esto es, tienen la capacidad de impartir críticamente importantes significados específicamente concernientes al cuerpo, a uno mismo, y a los límites y posibilidades de las relaciones con otros. Esto no establece que los actos sexuales tengan significados uniformes, pero que de todos modos, poseen significativos significados de la constitución del sujeto.

Mi sugerencia es que necesitamos completar los informes discursivos de la construcción cultural de la experiencia sexual con informes fenomenológicos de los efectos de la corporeidad sobre la subjetividad de ciertos tipos de prácticas. Los sentidos y la significación de los actos sexuales son parcialmente inherentes a las mismas experiencias corporeizadas, puedan o no ser inteligibles dentro de cualquier formación discursiva.

Mucho más es necesario decir sobre los complicados aspectos que giran alrededor de las relaciones entre discurso, significado y experiencia sexual. En conclusión, deseo puntualizar que estas descripciones fenomenológicas deberían ser una parte crítica de cualquier intento para explicar la experiencia, y no meramente puntos finiquitados o datos que requieran iluminación teórica, sino capaces de arrojar luz sobre la teoría misma. Esto será vital si vamos a replantear el papel de la experiencia corporal en el desarrollo del conocimiento.

Traducción de Larissa Zadorojny