

## Un análisis de la noción “género” a partir de la fenomenología del cuerpo de Maurice Merleau-Ponty

**Por:** Elizabeth Palacio Giraldo  
Instituto de Filosofía  
Universidad de Antioquia  
*liza226@hotmail.com*  
Recepción: 21.09.2017  
Aprobación: 12.11.2017

Si bien la vida en sus aspectos meramente biológicos es un milagro y un secreto, el hombre, en sus aspectos humanos, es un impenetrable secreto para sí mismo- y para sus semejantes

Erich Fromm, *El arte amar*

no tenemos por qué temer que nuestras opciones o nuestras acciones restrinjan nuestra libertad, puesto que la opción y la acción son las únicas que nos liberan de nuestras anclas

Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*

**Resumen:** *este trabajo analiza la noción de género desde de la fenomenología del cuerpo de Maurice Merleau-Ponty<sup>1</sup>. Si bien este pensador no tematiza concretamente sobre tan actual y discutida noción, la profundidad con que aborda el problema del cuerpo y la generalidad con que trata una de sus dimensiones fundamentales -su condición de cuerpo sexuado-, nos permite conceptualizar de manera más amplia la noción en cuestión. Puntualmente nos proponemos mostrar que desde los planteamientos propuestos por el filósofo en su Fenomenología de la percepción, el género puede entenderse no ya como una condición, sino más bien como una acción performativa, que hace y crea cuerpo.*

**Palabras claves:** *género, cuerpo vivido, trascendencia, situación, cultura, expresión.*

---

<sup>1</sup> Hacemos referencia, puntualmente, al tratamiento fenomenológico del cuerpo que el filósofo realiza en su obra titulada *Fenomenología de la percepción*.

**Abstract:** *This essay analyses the notion of "gender" from the phenomenology of the body by Maurice Merleau-Ponty. Although this thinker does not conceptualize concretely about such a current and discussed topic the depth by which he approaches the problem of the body and the generality with which he deals with one of its fundamental dimensions -its condition of the sexual body-, that allows us to signify the notion in question more extensively. Our purpose is to show that based on the proposal approach made by the philosopher in his Phenomenology of the perception, “gender” can be understood not like a condition, otherwise like a performative action, that makes and creates body.*

**Keywords:** *gender, lived body, transcendence, situation, culture, expression.*

## Introducción

Muchas teorías feministas, antropológicas y sociológicas, así como corporaciones académicas relacionadas con la gramática o el área de la salud, definen el “género” como el conjunto de atributos comportamentales que culturalmente se le confiere a cada sexo<sup>2</sup>. La Organización Mundial de la Salud, por ejemplo, lo define como “los roles socialmente construidos, las funciones, comportamientos, actividades y atributos que cada sociedad considera apropiados para los hombres y las mujeres” (World Health Organization, s.f.). De una manera similar lo conceptualiza el *Oxford English Dictionary*. Allí, el género es definido como “conjunto de ideas sobre la diferencia sexual que atribuye características “femeninas” y “masculinas”, a sus actividades y conductas, y a la esfera de la vida” (Oxford English Dictionary, s.f.).

Todas las anteriores acepciones reflejan, de manera general, la concepción de género que las sociedades –concretamente las occidentales- han tenido desde la aparición misma del término<sup>3</sup>. Con su emergencia dentro del plano discursivo se ha pretendido diferenciar lo “invariable” del cuerpo, esto es, su condición biológica o sexual, de la simbolización cultural con que a éste se reviste. Una cosa es, pues, la materialidad del cuerpo en sentido

<sup>2</sup> Entendiendo por “sexo” la condición anatómico-biológica del macho y la hembra humanos.

<sup>3</sup> La categoría de “género” fue introducida por primera vez en 1955, por John Money, en su libro titulado *Hermaphroditism, gender and precocity in hyperadrenocorticism: Psychologicfindings*.

anatómico, y otra lo que éste llega a ser, las significaciones y convicciones que encarna. Simone de Beauvoir (2015) lo deja claro con su significativa sentencia “no se nace mujer, se llega a serlo” (p. 207). No hay un determinismo biológico que defina, previamente a toda acción y todo contacto con el mundo, una forma concreta de expresión humana.

Pero hay un punto crítico en el modo como se ha comprendido socialmente la noción de género. Si bien con esta categoría se ha intentado diferenciar lo natural de lo cultural, los modos tradicionales como a nivel discursivo y comportamental se ha entendido ese acto de generización<sup>4</sup> que es el mismo cuerpo<sup>5</sup>, han llevado, en muchos casos, a la naturalización misma del género, como si éste fuera, al igual que el sexo, un modo de ser constitutivo de cada cuerpo. En efecto, a cada sexo se le ha atribuido culturalmente unas formas de ser particulares; a la hembra humana se la inscribe bajo un llamado “género femenino”, mientras que al macho dentro de uno “masculino”, circunscripciones que de entrada limitan el despliegue del individuo en el mundo. No otra cosa ocurre con los términos “hombre” y “mujer”. Éstos llegan a tener una carga simbólica tal que, muchas veces, la simbología que los ronda se convierte en la medida que demarca el campo de acción de los individuos<sup>6</sup>. Hay, pues, cierta contradicción entre lo que definimos por “género” y el uso teórico-práctico que hacemos de éste. Antes de que una vida humana llegue al mundo se lo define con una serie de signos culturales y se le forma bajo una serie de preceptos que se han naturalizado como lo propio de cada sexo. No obstante lo anterior, si afirmamos que el género es una construcción cultural, entonces no puede atribuírsele al sujeto antes de su inserción en la cultura. En tanto creación simbólica, éste, al igual que la orientación sexual

---

<sup>4</sup> Entendemos generización bajo la acepción señala por el profesor Germán Vargas Guillen (2016) en su texto *Juego, constitución y pasividad*, según la cual generizarse “es haber llegado a ser algo que se constituyó, se constituye, [o] puede llegar a desplegarse en nuevas moralizaciones de constitución” (p. 5).

<sup>5</sup> La filósofa estadounidense Judith Butler es una de las primeras feministas en hablar del género no ya como una categoría discursiva, sino como una “acto performativo” que los individuos emprenden dentro de un conjunto social.

<sup>6</sup> Vale aclarar que aquí no abogamos por un cambio en la forma como el lenguaje mismo está estructurado, sólo queremos subrayar las demarcaciones que éste traza en la vida comportamental de los individuos por la fuerte carga simbólica con que se ha revestido ciertos términos y formas de ser. Así, por ejemplo, como señala Elizabeth Stanko. “el acceso de las mujeres al espacio público está restringido por la circulación de narrativas sobre la vulnerabilidad femenina. Dichas narrativas son llamados a la acción: sugiere que la mujer [por su condición] debe estar siempre en guardia cuando está fuera de casa” (Citado por Ahmed, 2015, p. 116). Queda en evidencia cómo las categorías con las que definimos a uno y otro sexo, en la práctica, confinan, orientan y modifican su acción.

de los individuos, no pueden estar dado *a priori*; se construye, de-construye y re-construye en el trasegar del cuerpo por el mundo, no previamente a este encuentro.

La descripción fenomenológica del cuerpo que realiza Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción* nos permite arribar a esta conclusión. En cuanto fenómeno existencial, el cuerpo no es un territorio inerte ni un objeto más dentro de la realidad mundana. Todo lo contrario, es un lugar fecundo en el que ideas, significaciones y convenciones se asientan, germinan y adquieren nuevos sentidos. Ahora bien, entre los modos de ser fundamentales que le son constitutivos al cuerpo se encuentra su pertenencia a un mundo: “somos-del-mundo y no solamente estamos en el mundo” (Merleau-Ponty, 1994, p. 463), anota el filósofo. Ser del mundo significa estar situado dentro de una realidad histórica, vivir *en y a partir* de un contexto en el que lenguaje, imaginarios y prácticas se entrecruzan. Es dentro de una situación histórica concreta que la vida humana tiene lugar, e igualmente, es dentro y a partir de dicha situación que el cuerpo se configura.

Sin embargo, sería un error afirmar que el cuerpo es exclusivamente el lugar donde una situación concreta se encarna. Esto sería anular por completo la libertad y el carácter trascendente de la existencia humana. El cuerpo es el territorio donde la existencia se realiza. Por esta condición existencial, posee una *organización ambigua* que se configura dialécticamente. En efecto, es pasivo y activo a la vez, sujeto y objeto, ser *para sí* como ser *para otro(s)*, facticidad y libertad, coacción histórica al tiempo que intención creativa, situación encarnada y trascendida elegida. De ahí entonces que su generización no dependa exclusivamente de su condición biológica o del contexto en el que habita. ¿De qué entonces depende? ¿Qué es lo que configura eso que hemos acordado en llamar “género” y cómo se da esta configuración?

Ampliar lo anteriormente dicho y responder a estos interrogantes es el propósito que se traza el presente escrito. Para tal fin, en lo que sigue nos interesa explicitar, primero, la significación que toma el cuerpo desde el enfoque fenomenológico merleau-pontiano. Segundo, analizar la relación dialéctica que se abre en la interacción del cuerpo con el mundo cultural. Tercero, y a modo de conclusión, mostrar que el cuerpo, entendido bajo la acepción fenomenológica de *cuerpo vivido*, no es ni un determinismo biológico ni un

residuo cultural, sino, antes bien, un lugar de expresión, apropiación y re-significación de la situación histórica donde se asienta. La suma de todo lo anterior nos permitirá entender la noción de *género* como una elaboración simbólica a la vez individual y colectiva, y más aún, como una actitud elegida en situación que el cuerpo encarna, expresa y, eventualmente, re-elabora.

### **El cuerpo desde el enfoque fenomenológico merleauPontiano**

En contraposición a la tradición moderna que centró sus estudios en un análisis abstracto de la conciencia, las propuestas fenomenológicas del siglo XX surgen como un esfuerzo continuo por reivindicar el papel que desempeña el cuerpo tanto en la configuración de ésta como en su despliegue. En efecto, desde este enfoque el sujeto deja de comprenderse bajo las categorías de “sustancia pensante”, “conciencia pura” o como una realidad escindida(material-espiritual). Ya no es una *res-cogitans* que de forma misteriosa o casi por añadidura poseería una *res-extensa*, sino conciencia perceptiva y encarnada, materialidad viva, subjetividad que únicamente se realiza en tanto es corpórea. La anterior consideración se soporta a su vez en el carácter *intencional* de la conciencia por el que la fenomenología aboga. Si afirmamos que la conciencia es siempre conciencia *de algo*, que en todo momento está *dirigida* a un objeto intencional y en general al mundo mismo donde ella y los objetos se asientan, entonces no podremos menos que considerar la corporeidad como un elemento indispensable de todas sus vivencias, puesto que es condición necesaria de ese *ir hacía* o *dirigirse* a. Desde el instante que hacemos parte del mundo nuestra mirada se pierde en el universo de imágenes que nos circunda, igual como lo hacen nuestros oídos en todo el cúmulo de sonidos que se producen a nuestro alrededor; nuestras manos quieren continuamente apresar los objetos y nuestro movimiento busca siempre una dirección. Ojos, oídos, manos y todas las restantes partes del cuerpo están pues dirigidas al mundo y en continuo diálogo con él.

Es esta intimidad indisoluble entre conciencia y mundo, de la cual el cuerpo es condición de posibilidad, lo que pone de manifiesto, una y otra vez, el trabajo de Merleau-Ponty (1994). El cuerpo, como bien apunta el filósofo, “es nuestro medio general de poseer un mundo” (p. 163). Mundo entendido tanto en su connotación natural como cultural. No

podemos entonces pensar la corporeidad al margen del universo que la circunda, pero tampoco a la manera de aquel que narra una historia siendo ajeno a ella. Este es justamente el método que ha utilizado la ciencia, la psicología tradicional y algunas corrientes filosóficas a la hora de abordar la compleja organización corpórea del hombre. En su intento por describirlo, tales disciplinas redujeron el cuerpo, o bien a la calidad de objeto, es decir, a mera maquinaria orgánica que responde de manera concreta ante ciertos estímulos; o bien a la pura idea o representación de una conciencia en su acto de introspección.

La tradición fenomenológica en la que se enmarca el pensamiento de Merleau-Ponty impide que nos situemos fuera del cuerpo para describirlo. Es su experiencia viva la que nos permite conocerlo y comprender lo que, desde un punto de vista exterior u objetivo, sólo se nos revela como causalidad, imperfección o misterio. Nuestro cuerpo, visto desde la fenomenología merleau-pontiana, es:

[u]n ser de dos hojas: por un lado, una cosa entre cosas, por el otro, el que las ve y las toca [...] reúne en él esas dos propiedades y su doble pertenencia al orden del “objeto” y al orden “sujeto”, nos revela, entre ambos órdenes, relaciones inesperadas (Merleau-Ponty, 2010, p. 125).

Cierto es, pues, que el cuerpo posee una dimensión objetual: visto en tercera persona, a la manera como lo estudia la biología o la medicina, éste se comprende como una suma de órganos, de extremidades y estructuras nerviosas, o en síntesis, como un hecho biológico-hecho que en efecto es. Ahora, si bien el cuerpo humano participa del modo de ser propio de los objetos, no puede ser reducido a él. Su condición biológica, la enfermedad que lo corroe, e incluso, la apropiación del mismo como un instrumento de consumo – (carnal, laboral, etc.), son formas de *estar siendo* en el mundo que, aunque lo condicionan, no lo definen por completo. Siempre habrá en él alguna intención, algún deseo, algo que lo rebasa y le impide llegar a esa “plenitud de la existencia” (Merleau-Ponty, 1994, p.182), a ese estado de completud y acabamiento del que los objetos gozan. El cuerpo que encarna el hombre es, ante todo y primariamente, una realidad trascendente, una experiencia que se *vive* y se despliega continuamente en primera persona. Como consciencia corporalmente

encarnada, es una suerte de ambigüedad<sup>7</sup> que, como tal, escapa a todo intento de enmarcación. Como anota Merleau-Ponty (1994):

[s]i trato de pensarlo como un haz de procesos en tercera persona- “visión”-, “motricidad”, “sexualidad”- advierto que todas estas <funciones> no pueden estar vinculadas entre sí y con el mundo exterior por unas relaciones de causalidad, están todas confusamente recogidas e implicadas en un drama único. [...] Su unidad es siempre implícita y confusa. Es siempre algo diferente de lo que es [...] [está] enraizado en la naturaleza en el mismo instante que se transforma por la cultura, nunca cerrado en sí, nunca rebasado, superado (p. 215).

El cuerpo humano es, pues, al tiempo, sujeto viviente y objeto vivido, naturaleza y cultura, hecho e intención. Es el lugar donde se *realiza* esa existencia ambigua propia de lo humano, y es además la “habitud primordial” a partir de la cual la relación con el mundo, esto es, con determinados objetos, convenciones y prácticas, se configura. Hasta aquí podemos decir que tanto *la corporalidad* como *la pertenencia a un mundo* son dos características fundamentales de la existencia humana, que se implican mutuamente. Pero, ¿qué es lo que acontece cuando el cuerpo irrumpe en el mundo?, y, aún más, ¿bajo qué condición se da dicha irrupción?

### **Cuerpo y situación**

Se ha dicho: *ser* humano implica no sólo poseer un cuerpo, sino también un mundo. Lo que hay que agregar ahora es que tanto lo primero como lo segundo pone al individuo en *situación*. En efecto, el hecho de “poseer un cuerpo” implica, necesariamente, poseer una forma concreta de dirigirse al mundo. El propio cuerpo tiene una disposición originaria que es, en sí misma, irreductible y que me orienta al mundo de una manera singular. El hecho de estar en posición vertical es, por ejemplo, como anota Zahavi (2013):

[u]n distintivo de la especie humana, y este hecho biológico, que viene junto con otros hechos biológicos, tiene consecuencias de gran alcance con respecto a las capacidades de percepción y acción, y en consecuencia con respecto a nuestra vida entera cognitiva (p. 203).

---

<sup>7</sup> En efecto, él es al tiempo sujeto viviente y objeto vivido, lo que percibe y lo percibido, hecho e intención.

Acontece también que mi cuerpo, a diferencia de los objetos que puedo percibir desde todos sus ángulos, siempre se me presenta bajo el mismo recodo: tengo acceso a la parte delantera de mi torso y casi una visión completa de mis extremidades, pero, excluyendo la punta de mi nariz y de las aureolas de mis ojos, toda la cabeza al igual que la parte trasera del tronco, rehúyen mi percepción. También pertenece a mi disposición corporal originaria el hecho de no poder dar vuelta por completo a mi cabeza, sino sólo hasta un cierto ángulo, y, asimismo, el estar singularmente sexuado. La primera disposición corporal limita mi campo perceptivo, pues me privan de todo lo que está y acaece detrás de mí. Por su parte, portar un sexo concreto dota al cuerpo propio de un determinado balance hormonal, de una figura y unos órganos concretos, disposición que nos procuran experiencias singulares.

De otro lado, “poseer un mundo” significa adentrarse en los confines de un lenguaje, de una serie de prácticas, convenciones y creencias puntuales. Esta territorialidad impregnada de significaciones en la que todo cuerpo cae, le abre, a quien lo encarna, una situación concreta, situación que es el “punto cero” o la “base cultural” sobre la cual su existencia corpórea se despliega: “es en el interior de un mundo ya hablado y hablante que reflexionamos” (Merleau-Ponty, 1994, p. 201), y es también en el interior de un mundo con determinadas tendencias comportamentales y con determinados imaginarios, donde actuamos. Ser cuerpo “es estar anudado a un cierto mundo” (Merleau-Ponty, 1994, p. 165), es toparme con un engranaje social que me precede y en cual, mal o bien, me inscribo.

La constitución originaria del propio cuerpo y la territorialidad donde éste es *arrojado*, son pues dos *situaciones radicales* que se le imponen al humano desde su nacimiento y a lo largo de toda su vida. Encarnan un cuerpo implica adscribirme a ciertas experiencias irreductibles en las que el cuerpo mismo me sitúa, a un “*complejo innato*” (Merleau-Ponty, 1994, p. 103) que es la base orgánica donde la existencia se realiza, pero también a un mundo cultural plagado de significaciones, con las cuales se recubre ese estado natural o complejo innato del cuerpo. El cruce de estas dos realidades -cuerpo biológico y mundo cultural- no es, pues, neutral ni tampoco dissociable. El cuerpo expresa el lugar que habita, es en él donde toda una serie de costumbres y tradiciones históricas se recrean. Está *adquisición de un mundo* que es el cuerpo mismo se da, principalmente, por la *habitud* propia del cuerpo. En efecto, por medio del *hábito* el individuo se ajusta a la vida en



sociedad e *incorpora* en su estructura psicofísica todo un abanico de ideas y comportamientos. El hábito es entonces aquello que nos permite *poseer un mundo* y, a su vez, lo que paulatinamente va creando ese fondo de pasividad sin el cual todo movimiento y cavilación nos comportaría un cálculo mental extensivo y un continuo esfuerzo corporal<sup>8</sup>. El hábito se convierte así en “un saber que acompaña”, la mayoría del tiempo inconscientemente, todos mis comportamientos. Más que un saber reflexivo es “consciencia práctica”, saber del cuerpo que éste adquiere en su trasegar por el mundo.

Ahora bien, ese saber que atraviesa mi cuerpo y, en general, la serie de significaciones con que el mundo cultural lo recubre, no son “un fondo absoluto”, sólido e inmodificable. En tanto son adquiridos, señala Merleau-Ponty (1994), pueden nutrirse “a cada momento de mis pensamientos presentes” (p. 147), es decir, reorientarse y adquirir nuevos sentidos. Uno de los mayores problemas que tiene la concepción de género tradicional –concepción a partir de la cual se postula una suerte de “heteronormatividad” social- es que le ha atribuido un “saber”, unos comportamientos y una orientación estática y definida a los cuerpos, en razón de su condición sexual. Si bien los cuerpos poseen una *organización corpórea* singular y, al mismo tiempo *necesaria*<sup>9</sup>, organización que, como anotamos, le abre a un campo de experiencias particulares a cada individuo, ello no significa que la anatomía corporal determine, *per se*, un modelo concreto de vida. Como anota Merleau-Ponty (1994):

Esta manera humana de existir no le garantiza, a todo vástago humano, una esencia que el habría recibido en su nacimiento y que constantemente debe rehacerse en él a través de los azares del cuerpo objetivo. El hombre es una idea histórica, no una especie natural (p. 187).

---

<sup>8</sup> Véase el caso de Schneider expuesto por Merleau-Ponty a lo largo de la *Fenomenología de la percepción*.

<sup>9</sup> En el sentido de que sin tal disposición se limite el despliegue mismo de la existencia: bien anota “un hombre sin manos o sin sistema sexual es tan inconcebible como un hombre sin pensamiento [...] Lo que en definitiva afirmamos es que el hombre sería diferente de lo que es, y no sería, un hombre si le faltara uno sólo de los sistemas de relación que efectivamente posee” (Merleau-Ponty, 1994, p. 187). Si bien mucho de lo que aquí se dice puede resultar cuestionable, en lo que intentamos hacer hincapié es en lo siguiente: cuando Merleau-Ponty habla de una disposición necesaria del cuerpo o de que en él “nada es fortuito”, está haciendo referencia a la organización corporal misma, que es la condición sin la cual la existencia humana no se realizaría como tal.

Cuando se circunscriben los cuerpos a determinados roles culturales sin que las motivaciones del cuerpo mismo medien en dicha “escenificación”, se anula por completo la visión del cuerpo como “cuerpo vivido” y se lo reduce únicamente a la condición de “objeto”. En efecto, si afirmamos que la existencia que se encarna en el cuerpo humano no tiene una “esencia” dada, entonces adscribirle un modo de *ser* previamente a su cruce con el mundo o en este cruce mismo, es una acción cosificante, que obvia esa suerte de *escape*, de fuga constante a toda definición que es la existencia misma. Es esta indeterminación existencial lo que Merleau-Ponty define como *trascendencia*. En sus términos, ella es el “movimiento por el que la existencia toma por su cuenta y transforma una situación de hecho. Precisamente porque es trascendencia -agrega el filósofo-, la existencia nunca supera definitivamente nada, ya que en tal caso la tensión que la define desaparecería” (Merleau-Ponty, 1994 p.186). La imposibilidad de condensar las experiencias humanas en unos roles concretos, o mejor, el error que se comete al hacerlo, es, pues, el de negarle ese carácter trascendente que le es propio a toda vida humana. El cuerpo es la materialidad originaria donde la existencia constantemente se realiza. Ello en modo alguno significa que tenga grabado en su piel un destino natural; “lo propio del cuerpo humano es [antes bien] no tener naturaleza” (Merleau-Ponty, 1969, p. 127). Tenemos pues que la existencia humana es una continua materialización corporal de elecciones, motivaciones y significaciones que emergen al dialogar con *lo otro*, con *los otros* y con *el mundo*, no una simple materialidad dada.

### **La generización del cuerpo**

Reivindicar el papel esencial que tiene el cuerpo en la construcción de la propia subjetividad es, quizá, una de los mayores logros de la fenomenología, y en particular, de la propuesta fenomenológica merleau-pontiana. Como hemos visto, desde este campo de estudio el cuerpo se concibe como “intencionalidad operante”, como una red de relaciones cuyo correlato o campo de recepción es el mundo que habita y aquellos con quienes habita. A lo anterior hay que sumar además el esfuerzo continuo de Merleau-Ponty por desobjetivar al cuerpo y mostrarlo, no ya como una cosa más entre las cosas, sino como materialidad viva, como núcleo y motor de toda experiencia y, a su vez, como el territorio, patrimonio y hábitat primordial de la existencia.

El cuerpo se mueve entonces en una doble vertiente: habita un mundo con otros y es él mismo el hábitat donde la existencia se aloja. Estas dos realidades, existencia y mundo compartido, están en interacción continua y mutua retribución. Ahora bien, cierto es que las significaciones, normas y acuerdos tácitos que se dictan en una sociedad anteceden al cuerpo mismo y que, en su cruce por el mundo, lo modelan. No obstante, reconocer la corporeidad como una territorialidad que está situada y, por tanto, atravesada por prácticas, simbologías e ideales propios de una cultura, no puede llevarnos a obviar su carácter *excedente*. Nacer, afirma el fenomenólogo francés:

[e]s a la vez nacer del mundo y nacer al mundo. El mundo ya está constituido, pero nunca completamente constituido. Bajo la primera relación, somos solicitados; bajo la segunda estamos abiertos a una infinidad de posibilidades [...] Nunca hay pues determinismo ni jamás opción absoluta, nunca soy cosa ni nunca consciencia desnuda (Merleau- Ponty, 1994, p.461)

Precisamente por ese carácter plástico que posee el cuerpo humano es que no se le puede fijar definitivamente en un rol o género concreto. Si bien nace dentro de un marco de significaciones culturales, puede, una vez que las conoce o las ha hecho parte de sí, trascenderlas y re-significarlas. Cada sujeto encarnado, en su hacer, decir y pensar, materializa un conjunto de posibilidades que su medio le abre, pero también se abre y abre a otros nuevas rutas de acción; en ese continuo acto de expresión que él mismo es, “implanta un sentido [...], abre un campo, inaugura un orden, funda una institución o una tradición (Merleau-Ponty, 1969, p. 124).

No hay así una finalidad intrínseca al cuerpo que demarque *a priori* su forma de desenvolverse en el mundo: “el uso que un hombre hará de su cuerpo es trascendente respecto del cuerpo como ser simplemente biológico” (Merleau-Ponty, 1994, p. 206). Es en el ir y venir del cuerpo por el mundo, en el modelado que otros le imprimen, pero también en las intenciones y elecciones por las que apuesta, que su identidad se va labrando— aunque, por supuesto, nunca definitivamente. Ésta, en palabras del profesor Vargas Guillen (2016):

[e]s una trayectoria, un proceso, [...] entre lo dado (pre-dado) como naturaleza y lo que se recrea en el lenguaje, se moldea, se padece, se supera mediante él. Lo vivido hace cuerpo, el cuerpo vivido hace sentido [...] es la reflexión, la vuelta sobre sí, la que da la opción de reproducir conscientemente lo que se espera o de renovar aquello que se reproduce en los juegos performativos, puestos a prueba una y otra vez ante y con el otro que opera como entorno (p. 13).

Insertar a los cuerpos en un género u orientación sexual determinada, rechazar los modos de expresar y encarar la existencia que no se ajustan a la heteronormatividad instalada en ciertas sociedades, viola el carácter trascendente, “excedente” que le es propio a lo humano. Si la generización es una construcción a la vez individual y colectiva, entonces no puede circunscribirse al sujeto, previamente a su inserción consciente en el “mundo de la vida”, en un género cuya demarcación cultural definiría su orientación sexual.

No basta que dos sujetos conscientes tengan los mismos órganos y el mismo sistema nervioso para que las mismas emociones se den, en todos ellos, los mismos signos [...] El equipaje psico-fisiológico deja abierta cantidad de posibilidades y aquí no hay, como tampoco en el dominio de los instintos, una naturaleza humana dada de una vez por todas. (Merleau- Ponty, 1994, p. 206).

La generización es, ante todo, un acto performativo que continuamente se recrea. *Performar* es hacer con el cúmulo de posibilidades que el medio me ofrece, pero también *a pesar de ellas*. Son los imaginarios que nos rondan, pero también el modo como comportamental e ideológicamente me sitúo ante ellos, lo que hace cuerpo, y propiamente, *mi cuerpo*. Entender el género como una acción es empoderar a los cuerpos, hacerles saber que no son una realidad constituida, sino, antes bien, que ellos son parte activa en la construcción y deconstrucción de realidad, de los ideales que ésta vende y que ellos han *encarnado*. Es saber que la carne muta, se regenera, se reinventa.

El cuerpo es, en último término, cuna tanto de procesos de apropiación y reproducción, como de elaboración de nuevos significados; es un territorio de lucha, de confrontación, de significación y re-significación. En tanto materialidad viva que dialoga con el mundo, es intención significativa, encarnación y expresión. Reconocer que el hombre tiene una

naturaleza sobre la cual se forja su existencia, pero que ésta en modo alguno le imprime una esencia o rol pre-dado que luego tendría que desplegar, es una premisa base de la fenomenología, en especial, de la que se gesta en el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty.

### Referencias

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. México: UNAM.
- Beauvoir, S. (2015). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Lamas, M. (1994). “Cuerpo: Diferencia sexual y género”, en: *Debates feministas*, N° 30. Editorial Taurus.
- Merleau-Ponty, M. (1969). *La prosa del mundo*. Madrid: Editorial Taurus.
- \_\_\_\_\_. (1994). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Editorial Península.
- \_\_\_\_\_. (2010). *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Oxford English Dictionary. (s.f.). Gender. Recuperado de: <https://en.oxforddictionaries.com/definition/gender>.
- Vargas. G. (2016). *Juego, constitución y pasividad*. Bogotá (SP).
- World Health Organization. (s.f.). What is Gender? Recuperado de: <http://apps.who.int/gender/whatisgender/en/http://www.who.int/gender-equity>.
- Zahavi, D. (2013). *La mente fenomenológica*. Madrid: Alianza Editorial.