

## EXPRESIÓN Y PERFORMATIVIDAD: EL CUERPO COMO SER SEXUADO

### Expressivity and Performativity: The Body in its Sexual Being

Diana Triana Moreno  
Pontificia Universidad Javeriana  
[Trianam.diana@gmail.com](mailto:Trianam.diana@gmail.com)

#### RESUMEN

El objetivo central de este artículo es evidenciar la relación entre expresividad y performatividad, tratando de revelar las continuidades, tensiones y rupturas entre la manera de comprender el cuerpo sexuado desde la *Fenomenología de la Percepción* de Merleau-Ponty y la perspectiva postestructuralista de Judith Butler. En primer lugar, se efectúa una aproximación al cuerpo como ser sexuado para demostrar cómo las críticas elaboradas desde el feminismo sobre el cuerpo anónimo y la preexistencia de un *locus* operativo no comprenden plenamente la propuesta del filósofo francés. En segundo lugar, se abordarán las nociones de expresividad y performatividad, para revelar el desplazamiento de la teatralidad a la dramatización.

#### PALABRAS CLAVE

*cuerpo, género, fenomenología, expresividad, performatividad.*

#### ABSTRACT

The main objective of this article is to make evident the relationship between expressivity and performativity trying to reveal the continuities, tensions and ruptures concerning the ways of understanding the sexed body in Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception* and the poststructuralist perspective of Judith Butler. On the one hand, the body as a sexual being is approached to demonstrate how the critiques to the anonymous body and the preexistence of the *operative locus* made by feminism do not fully grasp the ideas of the French philosopher. On the other hand, the notions of expressivity and performativity are approached to reveal the displacement from theatricality to dramatization.

#### KEYWORDS

*Body, gender, phenomenology, expressivity, performativity.*

## EXPRESIÓN Y PERFORMATIVIDAD: EL CUERPO COMO SER SEXUADO

### INTRODUCCIÓN

Los aportes de la fenomenología en referencia a la comprensión del cuerpo vivido han sido vitales para advertir no solo la dimensión epistémica y existencial del mismo, sino como categoría analítica indispensable para pensar el mundo de la vida. La experiencia corporal, desde la perspectiva de Merleau-Ponty, supone que el cuerpo más que una ‘especie natural’ es ‘una idea histórica’. *La Fenomenología de la percepción* (1945) propone una vía de interpretación que permite superar una serie de obstáculos en referencia a pares de conceptos que han jugado un papel fundamental en la historia de la filosofía del cuerpo, tales como: “conciencia perceptiva y conciencia intelectual, cogito tácito y cogito expreso, estructura y significación, vida y pensamiento, o lo prerreflexivo y la reflexión” (Espinal, 2011, p. 188).

Esto se explica por el estatuto filosófico que Merleau-Ponty le otorga al cuerpo desde una clave fenomenológica, donde la relación cuerpo y existencia permite cuestionar las tradicionales dicotomías asociadas con sujeto-objeto, actividad-pasividad e interioridad-exterioridad, en la medida en que el cuerpo no solo es crucial como fuente de la percepción y la acción, sino como núcleo expresivo en el campo del lenguaje y el significado (Shuserman, 2005, pp. 151-152). Por ello, el análisis del cuerpo mostrará cómo este está orientado hacia el mundo, incluso antes de la aparición de una consciencia reflexiva, pues el cuerpo comporta una visión pre-objetiva del mundo denominado cuerpo fenomenal, es decir, el cuerpo vivido. Así, la idea de cuerpo vivido es aquella figura de una corporalidad anónima que se sitúa en relación con el mundo a través del esquema corporal, entendido como una postura práctica y encarnada con hábitos culturalmente sedimentados (López, 2009, pp. 402-403, 2012, p. 98).

Pero el asunto del cuerpo va más allá en la medida en que las teorías fenomenológicas de la corporeidad se han interesado por establecer una distinción entre las cuestiones fisiológicas y biológicas que estructuran la existencia corporal y los significados de esta existencia corpórea dentro de un determinado entramado histórico cultural en el que se sitúa la experiencia vivida (Butler, 1998, p. 298; López, 2009, p. 404). Esta forma de pensar el cuerpo ha permitido una conexión directa entre la fenomenología y las teorías feministas y de género: “La fenomenología comparte con los análisis feministas un mismo compromiso para afianzar la teoría de la experiencia vivida y para revelar la manera en que el mundo es producido por los actos constitutivos de la experiencia subjetiva” (Butler, 1998, p. 301).

La filosofía de Merleau-Ponty ha inspirado algunos de los abordajes feministas en referencia a la idea de cuerpo como aquella manera de concebir una subjetividad encarnada que se realiza y está inscrita en un marco de posibilidades de sentido históricamente sedimentadas. Por ello, algunas aproximaciones feministas sobre el cuerpo parten de que toda experiencia es vivida por una consciencia intencional encarnada y situada, y solo mediante el cuerpo es posible acceder y abrirse a las vivencias (Hung, 2010; James, 2000; López, 2012).

No obstante, la interpretación de Merleau-Ponty sobre “el cuerpo como ser sexuado” dentro de la *Fenomenología de la percepción* resulta ser uno de los pasajes más debatidos y cuestionados desde el feminismo. Se pueden identificar al menos dos críticas feministas a la comprensión del cuerpo como ser sexuado: primero, al considerar la distinción entre cuerpo pre-personal y personal de Merleau-Ponty se sugiere la idea de un cuerpo neutral, universal o fundamental que debe ser cuestionado en tanto olvida la diferencia sexual (Grosz, 1994; Sullivan, 1997, 2000); segundo, la fenomenología presupone un agente previo a los actos, una especie de *locus* operativo del que procede cualquier capacidad de deliberación práctica, de manera que se asume la existencia de

un yo que hace cuerpo como si fuera posible que de una práctica descorporeizada emergiera un yo hacia el exterior encarnándose (Butler, 1998). Esta última crítica anunciada por Judith Butler va a ser transversal en el distanciamiento que la autora intenta formular respecto de la idea de expresividad de Merleau-Ponty, para instaurar la noción de performatividad como una novedad que supera las posibles críticas a la categoría fenomenológica.

En este sentido, el objetivo central de este artículo de reflexión es evidenciar la relación entre expresividad y performatividad, tratando de revelar las continuidades, tensiones y rupturas entre la manera de comprender el cuerpo sexuado desde la *Fenomenología de la Percepción* de Merleau-Ponty y la perspectiva posestructuralista de Judith Butler presente en su ensayo “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista” (1998). En primer lugar, se efectúa una aproximación al cuerpo como ser sexuado desde la perspectiva fenomenológica. En segundo lugar, se evidencia cómo las dos críticas anteriormente señaladas no comprenden plenamente la propuesta del filósofo francés. En tercer lugar, se abordan las nociones de expresividad y performatividad en vínculo con el género para revelar que no existe ningún desplazamiento de la teatralidad a la dramatización.

## EL CUERPO COMO SER SEXUADO

El cuerpo expresa en cada momento la existencia, este realiza la existencia en la medida en que “este es aquel lugar donde la existencia pasa a ser existencia” (Stoller, 2010, p. 106). El cuerpo como ser sexuado es una dimensión originaria en la que se comprende el valor de la afectividad, es decir, que la sexualidad da cuenta de un estado de la existencia donde ella adquiere una significación, pero la existencia es a su vez la explicitación de una situación sexual. La sexualidad se mantiene permanentemente como una atmósfera:

Entre la sexualidad y la existencia se da una osmosis, es decir, si la existencia se difunde en la sexualidad, la sexualidad recíprocamente, se difunde en la existencia, de modo que

es imposible asignar, en una decisión o una acción dada, la parte de la motivación sexual y la de las demás motivaciones, imposible caracterizar una decisión o un acto como «sexual» o «no sexual».<sup>1</sup> (Merleau-Ponty, 1945, p. 197)

De ahí que la sexualidad exprese la existencia. Pero no como su síntoma o manifestación. De la misma manera que la sexualidad tampoco puede reducirse a la existencia, en la medida en que la existencia es el medio contextual o la trama en común. Para Merleau-Ponty, el cuerpo y la existencia son inseparables, pues el uno supone a lo otro, al ser el cuerpo la existencia encarnada y la existencia una encarnación perpetua. De ahí que la sexualidad exprese la existencia, pero no como su síntoma o manifestación, pero tampoco la sexualidad se puede reducir a la existencia, en la medida en que la existencia es el medio contextual o la trama en común.

La vida sexual debe contar tanto con un despliegue de la función orgánica como con una libido que anime las significaciones sexuales de estímulos exteriores designándoles en cada sujeto un uso particular de su cuerpo:

En el sujeto normal, un cuerpo no solamente se percibe como un objeto cualquiera, esta percepción objetiva está habitada por una percepción más secreta: el cuerpo visible es sostenido por un esquema sexual, estrictamente individual, que acentúa las zonas erógenas, designa una fisonomía sexual y reclama los gestos del cuerpo masculino, integrado a esa totalidad afectiva. (Merleau-Ponty, 1945, p. 182)<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> “Il y a osmose entre la sexualité y l’existence, c’est-à-dire que si l’existence diffuse dans la sexualité, réciproquement la sexualité diffuse dans l’existence, de sorte qu’il est impossible d’assigner, pour une décision ou une action donnée, la part de la motivation sexuelle et celle des autres motivations, impossible de caractériser une décision ou un acte comme «sexuel» ou «non sexuel»”.

<sup>2</sup> “Chez le normal, un corps n’est pas seulement perçu comme un objet quelconque, cette perception objective est habilitée par une perception plus secrète: le corps visible est sous-tendu par un schéma sexuel, strictement individuel, qui accentue les

Por ello, la sexualidad no es un aparato reflejo autónomo ni una representación del deseo, de modo que cuando se presenta una pérdida de la función y significación sexual es porque el sujeto es incapaz de proyectar frente a sí un mundo sexual, *ha dejado de hablar a su cuerpo*. En este sentido, la percepción erótica se configura como un modo distinto de percepción, una forma pre-intencionalidad que no es «pura consciencia de algo», pues la significación sexual existe para mi cuerpo, “esta potencia siempre dispuesta a establecer los estímulos dados en una situación erótica y a ajustar una conducta sexual a la misma” Merleau-Ponty (1945, p. 183)<sup>3</sup>, entonces no se trata de la comprensión del entendimiento bajo una idea, ni el vínculo de un cuerpo a otro cuerpo conforme a una pulsión de deseo automática.<sup>4</sup> Para Merleau-Ponty se trata ante todo de una pre-intencionalidad que sigue el movimiento de la existencia y cede a ella, de manera que la vida sexual es una intencionalidad original para la percepción.

La vida sexual permite comprender el conjunto de la vida personal, pues esta revela su manera de ser ante el mundo, respecto al tiempo y en referencia a otros seres humanos. Así, la vida corpórea y psíquica permanece en una relación de expresión recíproca, donde el ser cuerpo es siempre una significación psíquica.

---

zones érogènes, dessine une physionomie sexuelle et appelle les geste du corps masculin lui-même intégré à cette totalité affective”.

<sup>3</sup>“Pour cette puissance toujours prête à nouer les stimuli donnés en une situation érotique et à ajuster un conduite sexuelle”.

<sup>4</sup>De acuerdo con Merleau-Ponty, la sexualidad no puede ser entendida como un ciclo autónomo, de modo que cuestiona el andamiaje sexual que había introducido el psicoanálisis freudiano, donde la sexualidad era entendida como una infraestructura del comportamiento, en la que toda explicación remitía al plano sexual y dejaba restringida en ello toda forma de existencia. Sin embargo, sería erróneo considerar el psicoanálisis como opuesto a la fenomenología teniendo en cuenta que en ambos casos se afirma que *todo acto humano tiene un sentido*. Para Merleau-Ponty, la sexualidad no es una dimensión que pueda reducirse a la función meramente genital de la corporeidad, sino que, siguiendo a Freud, se entiende en el sentido más amplio de la afectividad como una fuerza vital; pero esto no significa que para el fenomenólogo la sexualidad sea el centro de la existencia como ocurre con el psicoanálisis freudiano, sino una dimensión de la existencia (López, 2009; Moya & Larrain, 2016).

El cuerpo y la sexualidad no son puros medios o manifestaciones de la existencia personal:

Esto no impide, añadiremos ahora, que «vivir» (*leben*) sea una operación primordial a partir de la cual resulte posible «vivir» (*erleben*) tal o cual mundo, y que hubiésemos de alimentarnos y respirar antes de percibir y acceder a la vida de relación; ser de los colores y las luces por la visión, de los sonidos por el oído, del cuerpo del otro por la sexualidad, antes de acceder a la vida de las relaciones humanas. (Merleau-Ponty, 1945, p. 186)<sup>5</sup>

En este sentido, para el autor, el cuerpo es comparable a la obra de arte, en términos de una modulación existencial o gesticulación vital: “Una novela, un poema, un cuadro, una pieza musical son individuos, es decir, seres en los que no pueden distinguirse la expresión de lo expresado, cuyo sentido es accesible solo por un contacto directo y que irradian su significación sin abandonar su lugar temporal y espacial”(Merleau-Ponty, 1945, p. 177).<sup>6</sup> En el cuerpo se anudan una multiplicidad de significaciones vivientes, todas ellas íntimamente ligadas, cuyo conjunto configura un mismo gesto. Entonces, el gesto es un hábito perceptivo como adquisición de un mundo, toda vez que es un hábito motor: “aprender a ver los colores es adquirir cierto estilo de visión, un nuevo uso del propio cuerpo es enriquecer y reorganizar el esquema corpóreo” (Merleau-Ponty, 1945, p. 179)<sup>7</sup>. El gesto que le es

---

<sup>5</sup> “Cela n’empêche pas, ajouterons-nous maintenant, que «vivre» (*leben*) soit une opération primordial à partir de laquelle il devient possible de «vivre» (*erleben*) tel ou tel monde, et que nous devions nous nourrir et respirer avant de percevoir et d’accéder à la vie de relation, être aux couleurs et aux lumières par la vision, aux sons par l’ouïe, au corps d’autrui par la sexualité, avant d’accéder à la vie de relations humaines”.

<sup>6</sup> “Un roman, un poème, un tableau, un morceau de musique sont des individus, c’est-à-dire des êtres où l’on ne peut distinguer l’expression de l’exprime, dont le sens n’est accessible que par un contact direct et qui rayonnent leur signification sans quitter leur place temporelle et spatiale”.

<sup>7</sup> “Apprendre à voir les couleurs, c’est acquérir un certain style de vision, un nouveau usage du corps propre, c’est enrichir et réorganiser le schéma corporel”.

propio a la corporeidad, no es un conjunto de correlación entre partes, sino que “soy mi cuerpo” es la articulación de un cuerpo como unidad expresiva.

### **CUERPOS SEXUADOS: ANÓNIMOS, NEUTRALES Y ESENCIALIZADOS**

La postura de Merleau-Ponty acerca del cuerpo como ser sexuado ha sido duramente cuestionada por algunas lecturas feministas, tal como se señaló al comienzo. Sin duda, la anonimidad del cuerpo vivido (*Leib*) ha sido interpretada como una condición que niega la diferencia sexual y que desconoce las lógicas de dominio que existen detrás de la materialidad del cuerpo. De acuerdo con Shannon Sullivan (1997), el cuerpo anónimo entendido como un aspecto originario del cuerpo vivido, conduciría al fenomenólogo a apuntar hacia una falsa noción de universalidad individual. No obstante, Silvia Stoller (2000) defiende la idea de anonimidad en la construcción de una individualidad única dentro de una intersubjetividad social, como una lectura alternativa a la indicada por Sullivan y mucho más aproximada a la propuesta de Merleau-Ponty. La idea de cuerpo vivido debe entenderse como la capacidad de ser siempre en proceso de autocreación; el cuerpo vivido desde sus múltiples dimensiones es aquella manera en que el mundo se presenta a la persona y a partir del cual el mundo adquiere su significado, aun cuando el cuerpo como fuente de esas significaciones permanezca anónimo.

Así, ninguna experiencia vivida puede ser considerada al margen de un cuerpo propio, pues esta es siempre situada y corporal, de modo que es imposible considerarla desde un plano puramente abstracto. Por ello, cuando el fenomenólogo hace alusión a un cuerpo anónimo no está pensando, tal como siguieren algunas interpretaciones feministas, que el cuerpo sea neutro o niegue la diferencia sexual. Esta perspectiva afirma que el anonimato del cuerpo vivido implica que sea un cuerpo impersonal y solipsista, en el que se ignoran las particularidades y diferencias en varios de sus aspectos, tales como género, clase, raza, etc. (Grosz, 1994;



Sullivan, 1997, 2000). De acuerdo con Merleau-Ponty, el cuerpo expresa la existencia, se abre al mundo y se sitúa en él, cuyo movimiento no es otra cosa que abrirse a la existencia hacia el otro, a su coexistencia, negando una postura solipsista.

Incluso apartado del circuito de la existencia, el cuerpo nunca cae del todo en sí mismo. Incluso si me absorbo en la vivencia de mi cuerpo y en la soledad de las sensaciones, no consigo suprimir toda referencia de mi vida a un mundo; a cada instante alguna intención brota de nuevo en mí, aun cuando solo sea hacia los objetos que me rodean y caen bajo mis ojos, o hacia los instantes que van llegando y empujan hacia el pasado cuanto acabo de vivir. (Merleau-Ponty, 1945, p. 192)<sup>8</sup>

En esta línea argumentativa la fenomenología de Merleau-Ponty es enfática en afirmar que la experiencia vivida, siendo propia, es relacional, es decir, que permite acceder a lo universal sin eliminar a lo individual, con otras palabras: “hasta conseguir que la propia vida se nos aparezca ‘como absolutamente individual y absolutamente universal’ o como el fruto de la decisión tomada por alguien acerca de algo que le ha sido legado y puede o no reactivar” (López, 2012, p. 404).

Ahora bien, la sexualidad está conectada con la vida total del sujeto, en tanto se revela como una de las expresiones existenciales de la intencionalidad hacia otro, dimensión de la coexistencia intercorporal, esto es, una atmósfera permanente de la vida que impregna de deseo a lo que somos y hacemos. La sexualidad es fundamental para la existencia porque es una de las dimensiones originarias del cuerpo vivido, una manifestación de la intenciona-

---

<sup>8</sup> “Davantage: même coupé du circuit de l’existence, le corps ne retombe jamais tout à fait sur lui-même. Même si je m’absorbe dans l’épreuve de mon corps et dans la solitude des sensations, je n’arrive pas à supprimer toute référence de ma vie à un monde, à chaque instant quelque intention jaillit à nouveau de moi, ne serait-ce que vers les objets qui m’entourent et tombent sous mes yeux ou vers les instants qui adviennent et repoussent au passé ce que je viens de vivre”.

lidad hecha deseo donde se materializa la subjetividad autónoma (López, 2009, 2012).

En consecuencia, la corporalidad es vital para comprender y rehacer las maneras de dotar de sentido al mundo, reconfigurar las significaciones, actitudes, hábitos y prácticas históricamente sedimentados. Entonces, la diferencia sexual no es una determinación intrínseca o que corresponda a encontrar en el otro un cuerpo sexualmente diferente, sino que es el producto de una relación, y esta es un proceso de constitución permanente; por ello no hay una diferencia sexual anterior a la vivencia del cuerpo y en referencia a un mundo en el cual este adquiere sentido: “No habría mujeres y hombres, sino un solo eje del deseo en cuyo seno estos dos polos se constituyen” (Renaud Barbaras, citado en López, 2012). Por tanto, Merleau-Ponty no niega las diferencias sexuales, sino que pone en cuestión las determinaciones, dualistas por las que se constituyen las mismas.

Por tanto, el cuerpo como ser sexuado adquiere para Merleau-Ponty una dimensión originaria y existencial, a través de la cual se elabora un estilo en permanente tensión entre lo constituyente y lo constituido, es decir, que el estilo conserva lo sedimentado. De manera que no habría posibilidad alguna de que el fenomenólogo proponga una experiencia desencarnada, pero todavía más profunda es su perspectiva cuando se comprende que el anonimato del cuerpo vivido no es aquel punto cero que afirma López (2009), sino un producto histórico determinado por múltiples variaciones, como sostiene Butler (1998).

Por su parte, la crítica enunciada por Judith Butler se orienta a cuestionar un cierto esencialismo que se encubre en la propuesta de Merleau-Ponty, asociado fundamentalmente con la idea de un agente enunciativo que se nombra antes del acto. Butler rechaza la noción de expresión porque con ella se pretende hacer referencia a una pre-existencia del género que finalmente debe ser expresado por actos. Sin duda, esta crítica tiene repercusiones más amplias respecto a los límites del concepto de expresión y las potencia-

lidades de la performatividad.<sup>9</sup> Esto no significa que exista una ruptura tajante con Merleau-Ponty en la manera de comprender el cuerpo sexuado por parte de Butler, sino que es necesario ver algunas continuidades en sus formas de concebirlo.

La relación entre cuerpo y lenguaje es el núcleo de la discusión entre la fenomenología de Merleau-Ponty y la perspectiva postestructuralista de Butler. En ambos casos existe un rechazo a una interpretación naturalista e individualista de los fenómenos psicossomáticos. Además de considerar que el cuerpo es vital en la comprensión de la existencia. La relación entre lo constituyente y lo constituido —la creación y lo dado, voluntarismo y determinismo— evidencia el hecho de que la corporalidad nunca está concluida e impide asumir que exista una identidad acabada, en tanto que la corporalidad es una apertura; “la condición finita que nos abre a lo infinito, la trascendencia en la inmanencia” (López, 2009, p. 98).

Para Butler, el cuerpo es lingüísticamente, esto es, construido discursivamente. En este sentido, hay en la autora una crítica a la comprensión del cuerpo como una cuestión natural donde la sexualidad es una materialización de la misma y cuyos rasgos

---

<sup>9</sup> El concepto de performatividad en Butler es heredero de los actos del habla de Austin y de la idea de iteración en la reinterpretación derridiana del mismo. Los actos del habla, en cuanto expresiones performativas, no son enunciados únicos y originales que dan cuenta de la expresión libre de una persona, sino que dependen del contexto de producción enunciativo. Para Derrida, las expresiones performativas remiten a una convención que reproduce y autoriza su repetición. Así, estas expresiones son una remisión a un patrón de comportamiento autorizado donde las palabras y las acciones asociadas pueden transformar la realidad. En este sentido, Butler trasladó las teorías de Austin y Derrida a los estudios de género. Si las palabras tienen el potencial transformador de la realidad dentro del marco de lo que está autorizado en un determinado contexto, entonces los actos y comportamientos tienen el poder para construir una realidad sobre los cuerpos. De ahí que el género debe ser entendido como una constitución, resultado de las prácticas y reiteraciones de comportamiento, es decir, la manera en que nos situamos en el mundo en una relación permanente con el contexto histórico cultural del que las acciones emergen. En consecuencia, el género, al igual que el sexo, no corresponde una esencia, un universal y una condición natural, sino que se entiende como un concepto performativo, esto es, como realidades que se generan a través del comportamiento y el discurso.

deben ser emparentados con un determinado género. Así, los cuerpos se construyen como hombres o mujeres, heterosexuales u homosexuales, en la medida en que reiteran discursivamente ciertas prácticas (Butler, 2005). Butler rechaza la idea según la cual el lenguaje representa la realidad que se muestra a la percepción, en cuanto que considera que el lenguaje es la vía por la cual percibimos y comprendemos la realidad. Entonces, si las palabras no derivan su significado de la realidad perceptiva, sino del contexto lingüístico en el que se generan, el lenguaje construye semánticamente la realidad que percibimos y dotamos de sentido, lo que incluye al cuerpo: “Como seres hablantes nosotros estamos interesados en un orden simbólico, y es esta inserción en un mundo de significaciones en las cuales hacen posible e informan a la percepción, la experiencia y la comprensión de nuestro cuerpo, y de la realidad en general” (Vasterling, 2003, p. 207).<sup>10</sup> La postura constructivista de Butler apunta a que el sujeto, más que otra entidad, está construido por el lenguaje, en la medida en que no es cualquier entidad sino que es un hablante. En efecto, el sujeto es tanto el producto como el productor de la construcción lingüística, lo que implica el proceso de reiteración discursiva en el que cada palabra es la citación de un vocabulario ya existente (Vasterling, 2003).

Por su parte, en Merleau-Ponty es necesario aludir a la dialéctica de lo gestual, es decir, considerar la diferencia entre palabra hablante y palabra hablada. La primera es la intención significativa que se encuentra en estado de gestación, en tanto gesto expresivo; la segunda se comprende como la palabra ya constituida, en la que se materializa la sedimentación histórica de significados. El lenguaje es el juego dinámico de una sedimentación progresiva de la palabra hablante, en cuanto que la historicidad implica un

<sup>10</sup> “As speaking beings we are inserted in a symbolical order, and it is this insertion in a world of significations which enables and informs perception, experience and understanding of our body, and of reality in general”.

sentido que está sedimentado y sedimentándose; así, si hay una institución es porque hay algo que demanda institucionalizarse. La palabra hablante debe inaugurar un sentido que a nivel gestual ya ha sido expresado, pero ningún gesto está por fuera de un sentido ya dado; la generalidad de lo carnal proporciona un base para la comunicación, pero ella no está por fuera de la historia, entonces, todo esfuerzo por decir algo es un esfuerzo que supone un sedimento previo. En el fondo, estamos condenados al sentido, y todo sentido es histórico.

No obstante, para Merleau-Ponty, el gesto, como unidad mínima de sentido, está articulado a una atmósfera afectiva. El cuerpo es portador de sentidos, de modo que cuando se busca en los niveles más básicos de significación de experiencia se encuentran modos de expresión no articulados en torno a la palabra hablada, lo cual implica una forma gestual de significación afectiva. Las primeras formas de comprensión no se dan desde una comprensión articulada de la palabra, sino a través de aquellas significaciones del nivel gestual que la palabra retoma, en tanto gestos previos dotados de sentido. Esta es una diferencia radical con el constructivismo de Butler que presume en el lenguaje articulado la manera primaria de constituir el cuerpo, y no a la inversa, específicamente en el ensayo de 1990. En consecuencia, para Butler, la aproximación citacional o reiterativa del lenguaje quedaría inscrita simplemente en la categoría de ‘palabra hablada’, negando cualquier posibilidad intencional del cuerpo conforme al lenguaje expresivo primario de la ‘palabra hablante’ en Merleau-Ponty.

De acuerdo con Butler (1998) en la propuesta de la fenomenología el cuerpo se construye voluntariamente: “El propio cuerpo es un cuerpo que se hace y, por supuesto, cada cual hace su cuerpo de manera diversa a las de sus contemporáneos y también, a la de sus antecesores y sucesores corporeizados” (p. 299). No obstante, esta es una desafortunada lectura y comprensión de la historicidad e intersubjetividad del cuerpo presente en la *Fenomenología de la percepción*, en tanto que el estatuto del cuerpo supone superar el mero determinismo biológico tanto como el relativismo cultural;

el cuerpo es ambas cosas, y necesariamente conduce a afirmar que es natural y cultural, pero nunca esencial y autocreación *ex nihilo*. Si el cuerpo, para la fenomenología, no es estrictamente natural ni absolutamente construido, el cuerpo no es el producto puro del lenguaje al margen de una materialidad que es su soporte, entonces la crítica de Butler carece de sentido.

En esta misma línea, la autora deriva una interpretación que insiste en la individualidad del enfoque fenomenológico, aun cuando efectúa ciertos matices en su afirmación en referencia al enfoque teatral del acto, probablemente pensando en Merleau-Ponty: “El sentido teatral de un ‘acto’ fuerza a una revisión de las acepciones individualistas subyacentes al enfoque más restringido de los actos constitutivos en el discurso fenomenológico (...) hay un enfoque de los actos teatralmente fundado y, desde luego, menos individualmente orientado, que avanza un poco en desactivar la teoría del ‘acto’ como ‘demasiado existencialista’” (Butler, 1998, p. 306). Sin duda, esta perspectiva sobre la teatralidad mostraría la manera en que los actos constitutivos son resultado de un proceso histórico que le otorga sentido, que además está restringido a un marco de posibilidades de realización que no son voluntarios y que son irrenunciables; en palabras de Merleau-Ponty (1945): “Nadie está por completo salvado ni por completo perdido” (p. 199).

En este sentido, el cuerpo debe entenderse como determinado dentro de la trama del mundo de la vida, está situado desde su propia condición y no puede renunciar a ella, de modo que el cuerpo es un conjunto de posibilidades. Butler (1998) reconoce en su ensayo justamente esta forma de comprensión del cuerpo: “Merleau-Ponty sostiene que el cuerpo no es solamente una idea histórica, sino también un conjunto de posibilidades continuamente realizables (...) es por medio de una expresión concreta e histórica hecha efectiva en el mundo como este cuerpo cobra significado” (p. 299). De acuerdo con Butler (1998), la comprensión del cuerpo de Merleau-Ponty “se entiende como el proceso activo de encarnación de ciertas posibilidades culturales e históricas, un

proceso complejo de apropiación que toda teoría fenomenológica de la encarnación debe describir” (p. 298).

Entonces Butler reconoce que el cuerpo para la fenomenología es un conjunto de posibilidades, lo que significa: “a) que su aparición en el mundo, para la percepción, no está determinada por ninguna suerte de esencia anterior, y b) que su expresión concreta en el mundo se debe entender como el poner de manifiesto y el volver específico un conjunto de posibilidades históricas” (Butler, 1998, p. 299). Sin embargo, no deja de ser extraño que en el mismo ensayo la autora afirme la idea del esencialismo de un *locus* operativo, lo cual indicaría que ella misma es injusta con su crítica al fenomenólogo.

Incluso, el cuerpo entendido como una materialización de posibilidades, que Butler va a justificar en este ensayo y va a mantener en textos posteriores como *Género en disputa* (2007) o *Cuerpos que importan* (2005), supone la comprensión fenomenológica del cuerpo de Merleau-Ponty: “Como materialidad intencionalmente organizada, el cuerpo es siempre una encarnación de posibilidades a la vez condicionadas y circunscritas por la convención histórica” (Butler, 1998, p. 300). Esto implica que el cuerpo atiende a una condición histórica y es una manera de reproducirla y dramatizarla. Siempre que las posibilidades históricas se materialicen en diferentes estilos corporales, estos deberán ser entendidos como ficciones culturales reguladas a fuerza de castigos y corporeizadas bajo coacción; “sin duda, existen maneras matizadas e individuales de hacer su propio género, pero que uno lo haga, y que uno lo haga de acuerdo con ciertas sanciones y prescripciones, no es, claramente, un asunto plenamente individual” (Butler, 1998, p. 306).

Justamente la diferencia más radical en la manera de abordar el cuerpo sexuado tiene que ver con que para Butler implica referir a la identidad de género, mientras que el fenomenólogo alude a la sexualidad en una perspectiva más general, puesto que efectivamente este autor no indagó explícitamente respecto de la identidad de género, en tanto que su teoría de la expresividad

alude al cuerpo sexuado, reconociendo el proceso dialógico entre la sexualidad y la existencia. Butler (1998) sugiere que para pensar el género es necesaria una ampliación de los enfoques sobre los actos “que signifique al mismo tiempo tanto lo que constituye el significado cuanto cómo se representa y actúa ese significado” (p. 298). Se trataría de una intención por revisar los supuestos individuales que subyacen a la constitución de los actos dentro del discurso fenomenológico.

Butler (1998) afirma que

Es claramente una desafortunada gramática el decir que hay un ‘nosotros’ o un ‘yo’ que hace su cuerpo, como si una práctica descorporeizada precediera y gobernara un exterior corporeizado (...) el ‘yo’ que es su propio cuerpo es, necesariamente, una forma de ir tomando cuerpo, y el ‘que’ que se corporeiza es las posibilidades. (p. 299)

Esto implica, según Butler, que la fenomenología considera que hay un yo que es anterior a sus propios actos:

En oposición a los modelos teatrales o fenomenológicos que asumen un yo *necesariamente antepuesto a sus actos*, entenderé los actos constitutivos como actos que, además de construir la identidad del actor, la constituyen en ilusión irresistible, en objeto de una creencia. (Butler, 1998, p. 297) [Las cursivas son mías]

Se trata de una lectura errónea de la comprensión fenomenológica que evidentemente cuestiona aquello mismo de lo que Butler le acusa, puesto que Merleau-Ponty le otorga al cuerpo el rol expresivo típicamente caracterizado por el silencio, cuya centralidad está en ser la subjetividad primaria, es decir, la condición de posibilidad del lenguaje (Shuserman, 2005). La emergencia del lenguaje necesita de un cuerpo, que como gesto es de suyo un lenguaje tácito y soporte de toda expresión. Por ello, es imposible considerar que el fenomenólogo asuma que hay un yo anterior a la expresión y al margen de una consciencia encarnada. El rol



expresivo del cuerpo es, sin duda, contrario a lo afirmado por Butler (1998):

Si bien la fenomenología a veces parece asumir la existencia de un agente electivo y constituyente antepuesto al lenguaje (definido como la única fuente de sus actos constituyentes), también hay un uso más radical de la doctrina de la constitución que toma al agente social como objeto, antes que sujeto, de los actos constitutivos. (p. 296)

Entonces, aquel *locus* operativo desde donde procederían los diferentes actos desconoce que la forma de comprender el cuerpo vivido implica que se esté nombrado a sí mismo, construyéndose como yo. Pero solo mediante este proceso inacabado es como se puede fijar una identidad que nunca puede ser completamente terminada, puesto que el cuerpo debe reconocer la dialéctica entre el anonimato y la nominación.

#### **EL GÉNERO: EXPRESIVIDAD O PERFORMATIVIDAD**

El cuerpo como ser sexuado permite volver a considerar en qué sentido existe una diferencia en la manera de comprender este desde la perspectiva fenomenológica de Merleau-Ponty en oposición a la postura postestructuralista de Judith Butler. ¿Qué implicaciones tiene pensar el cuerpo desde la expresividad o la performatividad? Sin duda, en el centro de este debate está la forma en que se puede concebir el género y su relación con la corporalidad. Para Butler, la perspectiva fenomenológica sugiere que el género puede ser concebido como individualmente constituido, puesto que se trata de una elección del sujeto; razón por la cual la autora asegura que es necesaria una “revisión de los supuestos individuales subyacentes a la visión más restringida de los actos constitucionales dentro del discurso fenomenológico” (Butler, 1998, p. 306).

De allí que comprender el género desde la perspectiva teatral de la fenomenología, al decir de Butler, implica suponer la existencia de una elección previa de un agente constituyente (Stoller,

2010), como si existieran sujetos encarnados que preexisten a los marcos histórico-culturales que otorgan sentido a los cuerpos; “los yoes corporeizados pre-existen a las convenciones culturales que esencialmente significan a los cuerpos” (Butler, 1998, p. 308).

Si el lenguaje para Butler siempre es citacional, esto implica para la autora considerar que en Merleau-Ponty la expresión existe antes de lo expresado, es decir, que el estilo generizado antecede a la expresión del cuerpo vivido, aquel estilo femenino y masculino esencial. De manera que el género se puede configurar al margen de unas condiciones situacionales que determinan la manera en que nos posicionamos ante el mundo como cuerpos sexuados. Interpretar que lo expresado preexiste a la expresión es una interpretación errada de Butler sobre la noción de expresión de Merleau-Ponty, tal como señala Stoller (2010, p. 106). En efecto, para Butler las teorías de la expresión sugieren la preexistencia de algo más allá de la expresión misma, de manera que logra confundir entre expresión en un sentido amplio con la categoría de expresividad en la *Fenomenología de la percepción*.

Sería tan erróneo como el entendimiento más literal de la “performatividad”, por ejemplo, asumiendo que hay alguien que solo realiza algo. Así como Butler rechaza la suposición de que alguien existe antes del acto performativo, Merleau-Ponty rechaza la suposición de que alguien existe antes de sus actos expresivos. (Stoller, 2010, p. 108)

Entonces, la masculinidad y la feminidad son variaciones de nuestra manera corporal de relacionarnos con el mundo, esto es, estilos que expresan una forma de la vida encarnada, formas expresivas del cuerpo vivido. Claramente, cada cuerpo adquiere un estilo que le es propio, donde el género hace parte integrante de la vida encarnada. Merleau-Ponty asegura que el cuerpo configura hábitos, es expresión de significados encarnados y que sedimentan la biografía de los sujetos, como analiza con los casos de la joven con afonía y Schneider. En efecto la vida sexual de los sujetos es expresión de su ser-en-el-mundo, tanto como la expresión que

corporalmente instauro el género (Gordillo, 2002). La perspectiva de Merleau-Ponty sobre la materialidad concreta del cuerpo insiste en la manera en que el género no es una cualidad secundaria e independiente de la materialidad, sino una encarnación de un signo cultural (López, 2009).

No obstante, que el género se exprese bajo un cierto estilo individual, no quiere decir que en la perspectiva de la fenomenología este estilo se elabore como una autocreación independiente de unos marcos histórico-culturales. Ciertamente, cada acción conforme a un estilo generizado supone ciertos hábitos y prácticas históricamente sedimentadas.

En el fondo esta idea es compartida por Butler, en la medida en que el cuerpo sexuado actúa dentro de un espacio corporal culturalmente restringido y sus interpretaciones siempre están inscritas en unos confines directivos ya existentes, así la “performance” de género explicita las normas sociales:

Cuando esta concepción de *performance* social se aplica al género, es claro que, si bien los cuerpos son individuales los que actúan esas significaciones al adquirir el estilo de modos generizados, esta ‘acción’ es también inmediatamente pública (...) El acto que es el género, el acto que agentes corporeizados son, en el sentido en que encarnan dramática y activamente y, desde luego, portan ciertas significaciones culturales, este acto evidentemente no es un acto solitario. (Butler, 1998, pp. 306-307)

De acuerdo con Butler, el género no es una elección radical de una individualidad, pero tampoco una determinación impuesta sobre los individuos:

El acto que uno hace, el acto que uno ejecuta, es, en cierto sentido, un acto que ya fue llevado a cabo antes de que uno llegue al escenario. Por ende, el género es un acto que ya estuvo ensayado, muy parecido al libreto que sobrevive a los actos particulares que lo han utilizado, pero que requiere de actores individuales para ser actualizado y reproducido una vez más como realidad. (Butler, 1998, pp. 306-307)

En este sentido, el cuerpo no es pasivo ante los códigos culturales, sino que la performatividad del género significa que esta es real solo en tanto actuada y reitera o cuestiona estos marcos normativos socialmente sedimentados.

Ahora bien, es preciso señalar que Butler emplea el lenguaje fenomenológico con el propósito de comprender el cuerpo sexuado desde una perspectiva que cuestiona lo natural, pasivo y objetivo de la tradición occidental sobre el cuerpo. La autora comprende adecuadamente la dimensión del cuerpo como el escenario de toda percepción, el lugar de la existencia y como un mecanismo de transformación, siguiendo la propuesta del fenomenólogo. Pero va a evidenciar la necesidad de vincular las categorías de sexo y género, donde el uno no es la abstracción del otro, sino que ambos están en interacción dinámica dentro de un determinado posicionamiento histórico cultural. Se trata de una codependencia existencial, expresión del vínculo entre el cuerpo y el mundo frente a la identidad social que configura lo corporal-sexuado-generizado.

En este sentido, Butler argumenta que el género es performativamente producido sobre unas prácticas regulatorias, donde el acto performático trae a la existencia el género en la actuación misma; si el género solo viene a la existencia en el momento en que se actúa, entonces no es previo a los actos performativos (Stoller, 2010). No hay ninguna determinación biológica ni una conciencia interior que anteceda al género; el cuerpo exhibe o produce unas significaciones culturales, pero no depende de una identidad preexistente por la cual los actos puedan ser determinados. Así, el género no es una autocreación al margen de actuaciones de roles ya existentes previas a la expresión: el género es la expresión y no admite la presunción de un sujeto no sexuado. Lo cierto es que la expresión por definición es la realización de significado en el acto de expresión (Stoller, 2010), de manera que sería imposible considerar la existencia del género antes de los actos mismos.

En cambio, si los atributos del género no son expresivos sino performativos, entonces estos atributos constituyen efectivamente

la identidad que se dice expresan o revelan. La distinción entre expresión y performatividad es absolutamente crucial, porque si los atributos y los actos de género, o sea, las diversas maneras en que un cuerpo muestra o produce significación cultural, son performativos, entonces no hay identidad pre-existente que pueda ser la vara de medición de un acto o atributo; no hay actos de género que sean verdaderos o falsos, reales o distorsionados, y el postulado de una verdadera identidad de género se revela como una ficción regulativa. (Butler, 1998, p. 310)

Para Butler (1998) la categoría de expresión resultaba ser poco satisfactoria al considerarla esencialista: “Esta teoría implícita y popular de los actos y gestos como expresión del género sugiere que el propio género es algo antes de los diversos actos, posturas y gestos por los que es dramatizado y conocido” (Butler, 1998, p. 309). Entonces, la expresividad supone un sujeto que expresa su identidad a través de actos, gestos y hábitos individuales; esto significa que lo expresado, según Butler, es el resultado de una preexistencia que se expresa desde el interior hacia el exterior (Stoller, 2010). Por eso, para ella resulta insuficiente la expresividad como teoría para comprender el género, porque al presuponer un sujeto que expresa una identidad resulta en la referencia a un esencialismo de género. Pero evidentemente es una lectura desafortunada de la idea de expresión en Merleau-Ponty, en la medida en que para el fenomenólogo la masculinidad y la feminidad son variaciones de una manera básica corporal de relacionarnos con el mundo y bajo ninguna perspectiva son esencias que anteceden la existencia misma, dado que se trata de estilos que expresan un sentido de la vida encarnada.

Si bien Butler se encarga de distinguir entre el concepto de expresión y el de performatividad como el paso necesario para superar el esencialismo de género, lo cual se podría considerar un paso de la teatralidad a la dramatización, lo que está en el fondo es una errada interpretación de la fenomenología sobre el cuerpo sexuado. Hasta aquí la idea de performatividad de Butler no ha agregado nada nuevo a la idea de expresividad, ni su crítica es

sólida respecto de aquello que la autora denuncia como una comprensión individual de los estilos generizados. Por el contrario, cuando afirmamos que la corporalidad se relaciona con el mundo y se expresa a través de las conductas de los sujetos, siempre inscrita en patrones histórico-culturales dentro de los cuales las identidades se modelan, sugiere que el estilo corporal va mucho más allá de la sola identificación genérica.

### CONCLUSIÓN

Queda demostrado que las dos críticas efectuadas desde las teorías feministas a la idea de cuerpo como ser sexuado son una equivocada aproximación a la fenomenología de Merleau-Ponty. En este autor, la idea de cuerpo vivido implica no solo un sentido de construcción intersubjetiva, lo que niega cualquier solipsismo, neutralidad y universalidad (Hung, 2010). Sullivan (2000) confunde el concepto de cuerpo anónimo con un cuerpo universal y ahistórico, mientras Butler rechaza la noción de expresión porque con ella se pretende hacer referencia a una pre-existencia del género que finalmente debe ser expresado por actos. Para Butler, la expresividad propuesta por Merleau-Ponty constituye un peligro de esencialismo que la idea de performatividad permite superar. Por ello, Butler formula la noción de performatividad como aquella posibilidad de eludir cualquier esencialismo, al afirmar que el género es solo construido por la performance o repetición estilizada de actos. Pero la idea de expresión o estilo va mucho más allá de la identificación genérica abordada por Butler con la idea de performatividad, en tanto que la expresividad tiene como soporte la idea de cuerpo vivido central para comprender el cuerpo como ser sexuado. En consecuencia, no es posible considerar un tránsito de la teatralidad a la dramatización, antes bien, lo que resulta sugerente es emprender una revisión de la fenomenología y sus potencialidades para integrar los más recientes discursos sobre el cuerpo y el género.

## REFERENCIAS

- Butler, J. (1998). Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate Feminista*, 18, 296-314. Recuperado de [http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wpcontent/uploads/2016/03/articulos/018\\_14.pdf](http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wpcontent/uploads/2016/03/articulos/018_14.pdf)
- Butler, J. (2005). *Cuerpos que importan sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Espinal Pérez, C. (2012). El cuerpo: un modo de existencia ambiguo Aproximación a la filosofía del cuerpo en la fenomenología de Merleau-Ponty. *Co-Herencia*, 8(15), 187-217. Recuperado de <http://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/co-herencia/article/view/610>
- Gordillo, L. (2002). La función integradora y expresiva de la sexualidad en Merleau-Ponty. *Daimon*, 25, 101-111. Recuperado de <http://www.revistas.um.es/daimon/article/view/14741/181301>
- Grosz, E. A. (1994). *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hung, R. (2010). Living and Learning as Responsive Authoring: Reflections on the Feminist Critiques of Merleau-Ponty's Anonymous Body. *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, 10(1), 1-8. Doi:10.2989/IPJP.2010.10.1.5.1077
- James, S. (2000). Feminism in Philosophy of Mind. The Question of Personal Identity. En M. Fricker y J. Hornsby (Eds.). *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy* (pp. 29-48). Cambridge: United Kingdom Cambridge University.
- López, M. C. (2009). Contribuciones de Merleau-Ponty a la filosofía feminista. *Phainomenon*, 18-19, 95-124. Recuperado de [https://www.academia.edu/8035955/Contribuciones\\_de\\_Merleau-Ponty\\_al\\_feminismo](https://www.academia.edu/8035955/Contribuciones_de_Merleau-Ponty_al_feminismo)
- López, M. C. (2012). Merleau-Ponty - 1908-1961 y S. de Beauvoir - 1908-1986. Reconceptualizando el cuerpo y la pasividad de su actividad. *Thémata*, 46, 401-411. Recuperado de <https://www.idus.us.es/xmlui/handle/11441/47013>
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Pars: Gallimard.

- Moya, P., & Larrain, M. E. (2016). Sexuality and Meaning in Freud and Merleau-Ponty. *The International Journal Of Psycho-Analysis*, 97(3), 737-757. doi:10.1111/1745-8315.12494
- Pérez, C. E. E. (2011). El cuerpo: un modo de existencia ambiguo Aproximación a la filosofía del cuerpo en la fenomenología de Merleau-Ponty. *Co-herencia*, 8(15), 187-217. Recuperdo de <http://www.publicaciones.eafit.edu.co/index.php/co-herencia/article/view/610>
- Shuserman, R. (2005). The Silent, Limping Body of Philosophy. En T. Carman y M. B. N. Hansen (Eds.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty* (pp. 151-180). New York: Cambridge.
- Stoller, S. (2000). Reflections on Feminist Merleau-Ponty Skepticism. *Hypatia*, 15(1), 175. Doi:10.1111/j.1527-2001.2000.tb01084.x
- Stoller, S. (2010). Expressivity and Performativity: Merleau-Ponty and Butler. *Continental Philosophy Review*, 43(1), 97. Doi:10.1007/s11007-010-9133-x
- Sullivan, S. (1997). Domination and Dialogue in Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception. *Hypatia*, 1, 1-19. Doi: 10.2979/HYP.1997.12.1.1
- Sullivan, S. (2000). Feminism and Phenomenology: A Reply to Silvia Stoller. *Hypatia*, 15(1), 183. Doi:10.1353/hyp.2000.0010
- Vasterling, V. (2003). Body and Language: Butler, Merleau-Ponty and Lyotard on the Speaking Embodied Subject. *International Journal of Philosophical Studies*, 11(2), 205-223. Doi:10.1080/0967255032000074190