

La Lámpara de Diógenes  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
lamparadediogenesbuap@yahoo.com.mx  
ISSN (Versión impresa): 1665-1448  
ISSN (Versión en línea): 1870-4662  
MÉXICO

2005  
Ricardo Gibu  
RESEÑA DE "EL CUERPO VÍVIDO. UNA MIRADA DESDE LA FENOMENOLOGÍA Y  
LA TEORÍA DE GÉNERO" DE CÉLIDA GODINA  
*La Lámpara de Diógenes*, enero-junio, julio-diciembre, año/vol. 6, número 10 y 11  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
Puebla, México  
pp. 203-209

## Reseña del libro de Célida Godina

*El cuerpo vivido. Una mirada desde la fenomenología y la teoría de género*, Puebla, BUAP, 2004, páginas 139

El presente libro de la doctora Godina nos ofrece una mirada sugerente sobre la teoría de género a partir de tres perspectivas: la histórica, la fenomenológica y la pedagógica. Estas tres aproximaciones, que coinciden con los tres capítulos del libro, están precedidas por una cuestión que viene formulada del modo siguiente: ¿Cómo es posible fundar una teoría de género desde la experiencia originaria de lo femenino? ¿Cómo “descender a lo efectivamente vivido” y obtener desde allí una visión unitaria del fenómeno estudiado sin traicionar la inmediatez en la que se dona? El modo de abordar esta cuestión muestra ya el intento de superar los reduccionismos que circunscriben lo femenino al plano biológico, psicológico o sociológico. Tales reduccionismos no han hecho sino fragmentar el fenómeno estudiado, cosificarlo, reducir la totalidad de lo femenino a uno solo de sus aspectos. El camino elegido por la autora buscará no sólo confrontarse con aquellos tratados de género que se quedan en “aspectos exteriores” de la mujer sino fundamentalmente, elaborar una teoría desde el seno de lo concreto mismo, esto es, desde la propia experiencia femenina que

comprende a la mujer integralmente.

Para evitar formular una teoría de género sin presupuestos, es decir, absoluta e infalible, la doctora Godina expone en el primer capítulo, titulado *El género como nueva manera de interpretación y la fenomenología*, los distintos feminismos surgidos en la historia occidental con el fin de dialogar con éstos y mostrar sus limitaciones y aciertos. De modo sintético y lúcido, pasa la autora a exponer las tesis principales del feminismo premoderno, moderno, decimonónico (movimiento sufragista y el feminismo socialista), liberal, radical, el feminismo de la diferencia y las tendencias más recientes del feminismo. En esta exposición no oculta la autora su cercanía con aquella tesis según la cual el feminismo es «sobre todo una experiencia de la vida privada cotidiana que ingresa posteriormente a lo público» (p. 31), tesis presente en el feminismo radical (*lo personal es político*) y en Simone de Beauvoir; y al mismo tiempo, una distancia con aquella otra tesis, ligada al feminismo cultural, según la cual lo femenino debe definirse de modo a priori y debe apelar a factores culturales externos.

Esta primera toma de postura sobre el feminismo coincidirá con aquella teoría de género que se ha venido configurando a partir de la evolución del movimiento feminista. En efecto, la diferencia entre hombres y mujeres no puede establecerse unilateralmente, es decir, desde lo masculino o desde lo femenino. Hablar de la mujer desde un lenguaje patriarcal o del hombre desde un lenguaje matriarcal significaría definirlos externamente o de modo apriori. La autora ve la necesidad de pensar la diferencia femenina desde la diferencia, es decir, desde la propia experiencia: «Se requiere de un marco de referencia flexible, adaptable, que parta de la experiencia que las mismas mujeres tenemos de la diferencia» (p. 36). En este sentido, la perspectiva que asume la teoría de género no puede ser sino histórica. Dice la autora: «La perspectiva de género permite analizar a las mujeres y los hombres no como seres dados, eternos e inmutables, sino como sujetos históricos construidos socialmente» (p. 40). En este sentido se confronta las nociones de "identidad" y "experiencia". La identidad en la medida que afirma al yo negando al no-yo «ha sido una camisa de fuerza para el respeto a la diversidad, en tanto son aceptadas y permitidas determinadas identidades, prefijadas por el sistema» (p. 38). Puesto que no hay una identidad ni esencia comunes, lo femenino se define como una construcción social, como resultado de un entramado significativo sin fundamento ontológico. Ahora bien, ¿es posible hablar aún de lo femenino si desde el inicio se rechaza el concepto de identidad? Aquí se plantea una de las dificultades en la propuesta de la doctora Godina que retomaremos en seguida.

Antes de plantear explícitamente el camino seguido por la autora, destacamos su cercanía con las tesis feministas de Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*. Esta referencia a la pensadora francesa nos permitirá comprender la elección metodológica expuesta por nuestra autora en el segundo capítulo. Dice la doctora Godina: «Toda la investigación académica feminista posterior [a *El segundo sexo*] ha tomado como punto de partida este nuevo campo para la interpretación del problema de la igualdad y la equidad entre los géneros» (p. 49). Para Godina el concepto central en la obra citada es el de *situación*: todo ser humano se encuentra singularmente situado a través del propio cuerpo. A partir de éste se configura la visión del mundo tanto del hombre como de la mujer. «La mujer " señala Godina " está en situación por el cuerpo, el cuerpo posee el lugar de las interpretaciones culturales (...) es la situación donde se asume e interpreta el conjunto de interpretaciones recibidas» (p. 50). Gracias a esta experiencia situada, la mujer es capaz de alcanzar una visión integral de lo femenino que supera las limitaciones de una definición apriori. No se trata de una visión acabada y estática del fenómeno sino algo más móvil, una realidad comprendida en acto. ¿No supone esta visión integral de lo femenino una recuperación velada de la noción de identidad rechazada anteriormente? ¿No es preciso apelar a la identidad para asegurar la no equivocidad de la experiencia que pasa por el cuerpo? Esta pregunta se hace más grave cuando De Beauvoir, utilizando una categoría de impronta existencial sartreana, afirma que la mujer es un *ser-para-sí*, esto es, un sujeto que se determina por sí y no por otra

cosa. De allí la siguiente exigencia para la mujer: operar la vuelta de lo esencial a lo esencial, es decir, de la experiencia del cuerpo a la propia subjetividad. Pero ir a lo esencial, no es remitirse a la identidad? Aún cuando se afirme que la noción de "esencia" usada por De Beauvoir debe comprenderse como "esencia fenomenológica", hay que tener en cuenta que el intento de hablar de lo femenino supone —si es que no quiere caerse en una suma de discursos inconmensurables— la unidad entre el sujeto que experimenta y la multiplicidad de sujetos. La doctora Godina supone esta unidad: «El hecho de volver la mirada hacia nosotras mismas, a nuestra existencia, nos pone en el camino de recuperarnos, de alejarnos del desamparo en el cual hemos estado y nos permite tomar el sendero de la autorrealización existencial» (p. 53). Ahora bien, ¿cómo salvar esta unidad si desconocemos la identidad? La fenomenología husserliana reconocía la identidad como condición de todo conocimiento: «Cada vez que hay igualdad hay también una identidad en el sentido verdadero y riguroso. No podemos caracterizar dos cosas como iguales sin indicar de qué modo se relacionan, según qué relación, y propiamente en esto reside la identidad» (Husserl, Edmund, *Investigaciones Lógicas*, II, 1 & 3).

Consideramos que esta cuestión se presenta como uno de los puntos más importantes y valiosos del libro. Aún cuando no se aborde de modo directo en los capítulos posteriores puede apreciarse el interés de la autora de retomar una y otra vez la pregunta a partir de los distintos enfoques a desarrollar. No se trataría de rechazar la noción de identidad ni de esencia cuanto de

redefinirlas en un marco filosófico que asegure la diferencia y la unicidad de los sujetos. ¿Cuál es el método que permitiría llevar a cabo esta empresa? Afirma la doctora Godina al final del primer capítulo: «La filosofía fenomenológica, al estudiar la teoría de género, lo hace no como un hecho externo —a la manera de las ciencias experimentales o las ciencias humanas, como la psicología, la sociología, la antropología y la historia, que responden al cómo, es decir, inducen e infieren—, sino lanza la cuestión más profundamente con el único fin de descubrir su sentido y develar el porqué de su importancia» (p. 56).

En el capítulo II —eje del presente libro— la doctora Godina pasa a desarrollar las tesis fundamentales de la fenomenología y su relevancia para la teoría del género. Antes de este desarrollo la autora realiza, desde una perspectiva histórica que va de la modernidad hasta la época contemporánea, un análisis del modo como fue comprendido la noción de "cuerpo", subrayando sobre todo las categorías que dificultaron o facilitaron tal comprensión. La distinción de *res extensa* y *res cogitans* instaurada por Descartes y heredada por los continuadores de esta tradición (Malebranche, Spinoza, Leibniz, Kant) empobreció enormemente la comprensión del cuerpo al reducirlo a mera cantidad o a materia cuantitativa. El giro obrado en el s. XX en torno a la comprensión del cuerpo tuvo como uno de sus pilares la distinción entre el "cuerpo físico" (*Körper*) y el "cuerpo vivido" (*Leib*) realizada por Husserl en sus *Ideas II*. Sin embargo, no será Husserl el autor que interesa a la doctora Godina sino Merleau-Ponty quien retomará la distinción entre

*Körper* y *Leib* y la colocará en uno de sus motivos principales de su obra fenomenológica.

Un tema que destaca la autora respecto a la fenomenología de Merleau-Ponty es la presencia de una unidad de sentido o estructura significativa en la experiencia humana y en su percepción. No sorprende por ello la coincidencia de Merleau-Ponty con la *Gestalt* en su crítica al asociacionismo. La percepción supone una totalidad aprehendida por el cuerpo. Ni la conducta animal ni la conducta humana son el resultado de una conjunción de reflejos condicionados, como propuso la teoría pavloviana. El significado de ambas conductas exige introducirnos a un orden superior irreducible a los reflejos condicionados. Pero como bien señala la doctora Godina, Merleau-Ponty no se queda en la teoría de la *Gestalt*. Los gestaltistas no poseen el sentido ontológico de la percepción, se quedan en el en sí de la forma que se reduce a un simple fenómeno. Para Merleau-Ponty hay formas en la realidad misma del mundo. Esto significa que es posible pasar de la descripción de las formas del campo perceptivo a la de las formas del mundo real. En este paso del nivel epistemológico al ontológico Merleau-Ponty intenta complementar el término gestaltista de "forma" con aquella otra de "estructura". La forma hará referencia a la ordenación externa de la realidad mientras que la estructura a la ordenación interna de la misma.

Esta orientación ontológica, que se coloca en el centro de interés de la autora, permite distinguir en el orden corporal las distintas formas en que se manifiesta. De allí la fundamental distinción entre "cuerpo físico" (*Körper*) y

el "cuerpo fenoménico" (*Leib*). Afirma la autora: «este cuerpo (el cuerpo como sujeto de percepción) no es el cuerpo objeto, el cuerpo físico (*Körper*) del que se ocupa el médico. El cuerpo que considera Merleau-Ponty es el cuerpo fenoménico (*Leib*), el vivencial, que no nos limitamos a tener, sino el que todos sentimos y somos; el que es fuente de intencionalidades con las que llena de sentido y significación el mundo, el que nos proyecta a las cosas y en el cual se esbozan los gestos de la existencia. Este cuerpo, que es mi cuerpo, no puede ser reducido a una simple apariencia física. En él hay una carga vivencial imposible de analizar con procedimientos mecánicos y objetivos» (p. 76).

Para Merleau-Ponty de un modo mucho más elocuente que para Heidegger, «el concepto *ser-en-el-mundo* se halla unido al cuerpo» (p. 86). Por ello la percepción se convierte en un punto nuclear en su obra. La doctora Godina no deja pasar por alto este vínculo: «El cuerpo es quien organiza el mundo de los objetos, de los que estamos rodeados, en él se asienta la percepción, de tal forma que una de sus funciones es la de ponernos en contacto con el mundo por medio de la relación perceptiva. El cuerpo, al mismo tiempo, forma parte del mundo percibido y se tiene experiencia de él como integrante del mundo» (p. 87). Esta apertura al mundo permite establecer un criterio epistemológico-antropológico fundamental: estamos anclados en el sentido originario del ser a través de nuestra corporeidad. Ello significa que el hombre no se resuelve ni en la conciencia para sí ni en la conciencia en sí. Su experiencia originaria podría quedar mejor expresada en aquella que nos habla de

un espíritu encarnado o de una corporeidad humanizada. Con Gabriel Marcel se podría decir: “yo no tengo un cuerpo, yo soy mi cuerpo”. En tal sentido señala Célida Godina: «Más cerca de Marcel que de Sartre, Merleau-Ponty propone una visión que integre simultáneamente los distintos niveles entrelazados de la existencia (...) Su objetivo es la explicitación del *ser-en-el-mundo*, saber cómo es la unión entre ser humano, conciencia y facticidad» (p. 86). Si la conciencia es siempre “conciencia de”, se comprende esta determinación abierta al mundo del hombre: «“estoy abierto al mundo, comunico indudablemente con él pero no lo poseo”» (p. 73).

La exposición lúcida que Célida Godina realiza de la fenomenología de Merleau-Ponty no busca otra cosa que reorientar los aportes de esta fenomenología a su pregunta inicial: «¿Podemos saber si hay algo anterior a la categoría de género, algo más originario de lo que se entiende por éste? ¿Nos arriesgamos al elaborar un trabajo que nos aproxime a una dimensión más abarcadora que tome en cuenta otras maneras de ver al ser-ahí, es decir, como *ser-en-el-mundo*?» (p. 100). Abordar la teoría del género desde esta perspectiva es ciertamente una empresa ardua que busca superar el discurso neutral y en tercera persona para retomar el camino hacia lo originario, lo no tematizado por ninguna representación. «El interrogante, ¿qué es ser mujer? nos remite forzosamente a una antropología filosófica que se esfuerce en plantear con seriedad moral una respuesta auténtica que, fuera de todo “ismo” plantea la pregunta antes de dar las respuestas» (p. 102). En ese camino descubrimos que no estamos ante “formas” o

“cosas” sino ante una realidad percibida desde nuestra corporeidad, esto es, ante una unidad significativa. «Si buscamos algo que “se enrede en las raíces mismas del Ser”, como diría Merleau-Ponty, retornamos al plano vivido en donde el ser humano se nos da como una unidad» (p. 102).

La aprehensión de una unidad significativa a través de la experiencia del cuerpo nos remite a la capacidad intuitiva del entendimiento que, con Merleau-Ponty, podemos llamar “percepción erótica”. La singularidad de esta percepción corporal nos permite establecer el vínculo entre el método fenomenológico y la experiencia de lo femenino: «ser mujer es estar en el mundo con mi subjetividad. El cuerpo es un cuerpo sexuado, la sexualidad no es un accidente» (p. 103). La “percepción erótica” no se reduce a lo físico o psíquico. Se trata de un movimiento intencional sellado por nuestra sexualidad que apunta a un sentido humano. Esa intencionalidad sexual nos vincula al mundo de un modo específico. Esto no significa que el ser mujer abarque todas las posibilidades de apertura y comprensión al mundo. La diferencia sexual manifiesta una totalidad que no puede ser reducida a una de sus partes. Por ello, no es posible comprender el mundo desde uno de sus géneros. Lejos de reducir las diferencias en una neutralidad desencarnada, la teoría de género debe admitir la diferencia entre el hombre y la mujer: «la diferencia entre ser-mujer y ser-hombre constituye el punto nodal para la teoría del género, ya que implica vivir el cuerpo y la historia de manera distinta» (p. 105). En la medida que tal diferencia enriquece y completa la comprensión del mundo es una tarea aún

pendiente para la filosofía superar las limitaciones lingüísticas que permitan explicitarla adecuadamente. Afirma la autora: «La diferencia es constitutiva del punto de vista de un sujeto sobre el mundo. Y lo es no sólo en la relación mujer-hombre, de los amantes, de la madre con el hijo, del padre con la hija, sino incluso de mujer a mujer o de hombre a hombre que se da entre las amigas o los amigos, entre la madre y la hija, el padre con el hijo, etc. en suma, el género determina sin dejar ninguna de sus dimensiones, al sujeto humano en su esencia y en su integridad» (p. 107).

En el tercer capítulo titulado *La vivencia femenina del cuerpo y la educación*, se manifiesta la importancia que para la autora tiene hacer extensiva su propuesta feminista a través de la educación. El feminismo tal como lo concibe la doctora Godina busca enraizarse en lo originario de una alteridad que lejos de reducir todo al Mismo, supone el respeto de toda diferencia. La afirmación de lo femenino exige superar todo sometimiento y esclavitud a lo masculino a través de la educación. En tal sentido, la educación feminista debe comprenderse como liberación de una cultura patriarcal que busca reducir el papel de las mujeres a la maternidad física. «La cultura patriarcal, caracterizada por ser refinadamente cuantitativa y abstracta es lo que nosotras las mujeres necesitamos cambiar, para partir de planteamientos más humanos. La recuperación de nuestro cuerpo propio nos abrirá el camino para los cambios más esenciales en la sociedad humana» (p. 111). Esta actitud crítica no busca negar la comunidad. La liberación que propone la autora a través de la educación evita identificarse con una lucha violenta e irracional

contra lo masculino. Es una tarea que apunta a la reconciliación, esto es, a la afirmación de la diferencia (masculino-femenino) dentro de la unidad del género humano. La unidad que parecía ponerse en cuestión en el primer capítulo con la crítica a la identidad es recuperada aquí a partir de la afirmación de la diferencia femenina y masculina. Se trata de una unidad enriquecida a través de la propia experiencia que la fenomenología ha sabido poner en primer plano. Por ello la educación que se propone apunta a la formación de una comunidad donde tal diferencia quede asegurada y promovida. «Para que sea una verdadera educación —afirma la doctora Godina— se debe constituir como el camino para fundar una comunidad de mujeres y hombres que busquen el conocimiento, en lugar de una corporación de individuos habilitados para ejercer una profesión. La enseñanza tendrá que enfocarse a fomentar los valores espirituales de una comunidad en la que puedan expresarse mujeres y hombres activa, total y responsablemente» (p. 115). Por ello la “nueva educación” propuesta por el feminismo no se limita a las mujeres sino que también se hace extensivo a los hombres. Se trata de revelar los derechos y deberes de ambos, de fomentar las actitudes valiosas y el compromiso de la equidad, pero fundamentalmente, de educar para posesionarse del cuerpo propio, para vivirlo y percibirlo (cf. p.120). A este respecto, el trabajo que ahora reseñamos tiene como uno de sus objetivos fundamentales hacerse concreto en la vida cotidiana. Es en la vida cotidiana donde lo femenino y lo masculino pueden y deben hallar su espacio específico. Por ello, es preciso «educar de tal modo que siempre sea

posible corregir los errores en los que se cae en la vida misma. La experiencia cotidiana es el lugar donde debemos luchar para implantar una nueva moral femenina que originará una nueva forma de vida, no sólo para cada mujer, sino también para cada hombre, creando como consecuencia una nueva cultura que acepte otras formas de mirar y actuar y donde existan personas libres y dignas» (p. 122).

Indiscutiblemente, las reflexiones que contiene el presente libro de la doctora Godina son de enorme interés, no sólo por la claridad con la que logra exponer un problema tan complejo y actual como el del feminismo, sino sobre todo por la originalidad y profundidad con las que lo aborda. Aún cuando no era fácil abordar este tema a partir de

tres perspectivas distintas (histórica, fenomenológica y educativa), el resultado ha sido satisfactorio. Esto no significa que todas las preguntas hayan quedado resueltas. Significa, sí, que los distintos autores analizados, a pesar de sus distintas disciplinas y aproximaciones, pudieron entrar en diálogo y ofrecer una respuesta inteligente a los temas propuestos. A partir de este diálogo la doctora Godina ha logrado una visión original sobre el feminismo que, fundada en una antropología de sello fenomenológico-existencial, ofrece vías muy sugerentes para repensar categorías filosóficas fundamentales desde la diferencia sexual.

**Ricardo Gibu**