

# Fenomenología del cuerpo y de la sexualidad

ANGELA ALES BELLO

El tema del cuerpo se “puso de moda” en las últimas décadas del siglo pasado, expresando la sensibilidad de la época; de hecho, una tendencia interesante del siglo XX fue la de dar espacio a la particularidad, con el riesgo, sin embargo, de absolutizarla. Pero no siempre ha sido así; en el panorama de las propuestas de interpretación de la realidad, la fenomenología, aun compartiendo el programa mínimo de ir desde lo particular, desde abajo (*von unten*), fue capaz de ampliar la búsqueda, dándole el necesario aliento y dejando espacio a los problemas teóricos subyacentes. En cualquier caso, fue precisamente esta corriente de pensamiento la que por primera vez puso en evidencia la dimensión del cuerpo.

Llegados a este punto, es muy importante recorrer de nuevo históricamente la cuestión de la corporeidad, para poder valorar teóricamente las propuestas recientes, que, al contrario de lo que sucedía en el siglo pasado, ponen en crisis la función de la corporeidad, como sucede en los últimos desarrollos de la ideología de género. Aquí, la fenomenología puede proporcionarnos herramientas que nos permitan responder adecuadamente el paso de la atención al cuerpo a su devaluación, respaldada por las nuevas corrientes de pensamiento. Nuestro punto de referencia serán, en lo que sigue, los análisis del fundador de la escuela, Edmund Husserl, y de sus dos discípulos, Edith Stein y Hedwig Conrad Martius, quienes dedicaron páginas muy convincentes a la descripción del mundo humano y del mundo animal, en sus conexiones-distinciones, precisamente partiendo de la corporeidad. Ellos pusieron las bases para los análisis posteriores realizados, en particular, en Francia por Maurice Merleau-Ponty y, más recientemente, por Michel Henry.

## **1. El acercamiento fenomenológico a la constitución del cuerpo**

Los análisis de Edmund Husserl y Edith Stein son los más importantes para entender la corporeidad; esta última pensadora es la que trata más específicamente el tema de la sexualidad dentro de la escuela fenomenológica, precediendo a las investigaciones de Merleau-Ponty y proporcionando con respecto a este último una interpretación más convincente que respeta la complejidad del ser humano. La atención que ella dedica a la corporalidad surge del período en el que desarrollaba su tesis doctoral sobre el tema de la empatía con el maestro Husserl. Ya entonces había percibido la relevancia del *cuerpo vivo*, *Leib*, para entender al ser humano como unidad psicofísica (individuo). Este se convertirá en un tema recurrente a lo largo de toda la producción antropológica de la filósofa, quien, como buena fenomenóloga, trataba de profundizar en el sentido de lo humano a través de niveles de profundización sucesivos.

Se trata de volver a empezar una y otra vez “desde el principio”, a partir de la pregunta “¿qué es?”; a esta pregunta se somete el cuerpo, *Leib*, que muestra toda su “imperfección” e “impertérrita importancia” (Stein 2017: 105). Si se examina en primera instancia solo como cuerpo físico (como *Körper*), resiste todo intento de considerarlo como todos los demás objetos, como si solo se diera en la percepción externa.

Por el contrario, el *Leib*, el cuerpo vivo, está siempre presente en cada experiencia de los objetos “espaciales-cosísticos”. Aquí radica su particularidad: en ser un órgano perceptivo del sujeto que experimenta. Es en este nivel donde se ubica la posibilidad de la investigación sobre su constitución.

El punto de partida lo sugiere Husserl al identificar un punto de vista privilegiado: “Aquel en el que el cuerpo experimentado espacialmente y percibido a través del cuerpo vivo es el mismo cuerpo somático”

(Husserl 2002: 147). En otras palabras, el cuerpo es somático, pero es más que somático. Inmediatamente emergen las semejanzas y al mismo tiempo las diferencias con los demás objetos percibidos. Como las demás cosas, el cuerpo ocupa un espacio, tiene una extensión tridimensional, está sujeto a las leyes de la geometría, se caracteriza por cualidades sensibles, se puede percibir exteriormente, pero ya en este nivel destaca una primera diferencia, ya que “hay partes del cuerpo que se pueden percibir a través del tacto pero que no se pueden ver” (*ibidem*).

Continuando con la investigación, el rechazo del cuerpo a un análisis unidireccional se hace aún más evidente. En la percepción, en efecto, los objetos se dan en ilimitadas posibilidades de llenado, en virtud de la capacidad, por parte del sujeto que percibe, para cambiar la orientación respecto al objeto mismo. Esto resulta imposible en la percepción del propio cuerpo, porque siempre es el “punto cero” con respecto al cual está ordenado el resto del mundo espacial. Mientras que las cosas están siempre “allí” (lejos, cerca, a la derecha, a la izquierda, etc.), el cuerpo vivo está siempre “aquí”, en cada “ahora”, en el centro del punto del que mira el mundo. Esta peculiaridad se manifiesta, en particular, si consideramos otra característica, a saber, que el cuerpo físico es un cuerpo *viviente* en comparación con el resto de las cosas que son, en cambio, materia muerta. Lo mismo ocurre con las plantas y los animales.

Se trata del *movimiento propio*, originado por un impulso interno. El cuerpo vivo no se mueve exclusivamente en virtud de un proceso causal mecánico, activado desde el exterior, sino que puede hacerlo “espontáneamente”, “inmediatamente”, “libremente”. Incluso en la hipotética anulación de toda percepción externa, el *movimiento propio* permite explicar que el cuerpo vivo aparezca siempre como aquello que ocupa un espacio, delimitado por una superficie, en el que se puede distinguir un “interior” y un “exterior”.

La “ficción” de que el cuerpo se me da solo en los actos de percepción externa tiene, por tanto, poco recorrido. “Aunque cerremos los ojos fuertemente y extendamos todo lo posible las manos, de modo que ninguna extremidad del cuerpo toque a otra, de modo que no podamos ver ni tocar el cuerpo, aun así, no podemos deshacernos de él, incluso en este caso está aquí en plena ‘corporalidad’ (de aquí el nombre), inevitable, y nos hallamos perpetuamente ligados a él. Precisamente este vínculo, esta pertenencia a mí, nunca podría constituirse en la percepción externa” (Husserl 2002: 160).

Esto se manifiesta de manera evidente si tomamos en consideración las *sensaciones táctiles*, a las que Husserl confiere un papel constitutivo para el cuerpo vivo. Solo en el ámbito táctil los objetos se forman *originalmente*, es decir, de una manera directamente intuitiva. Mi cuerpo visto no ve a su vez; cuando, en cambio, es tocado, él toca a su vez. En el tacto, la sensación se percibe inmediatamente como *existente* en el objeto percibido, en virtud de la *localización de las sensaciones*. La sensación localizada no pertenece al órgano táctil como una *cosa*. Ella remite a un *más allá* de la esfera material. Es el criterio de discernimiento entre lo que es *mío* y lo que no lo es; es el *anuncio* del cuerpo vivo.

El tacto, sin embargo, no es el único en tener el privilegio de llevar el cuerpo a la concreción. Todas las determinaciones sensibles se conectan en la unidad del *esquema “cuerpo vivo-físico”*, de manera que, en cada percepción individual, se capte la totalidad de los componentes sensibles, incluso aquellos que no recaen directamente en el sentido de vez en cuando involucrado.

Las sensaciones se enmarcan siempre en un “dónde” que no puede colocarse en el espacio exterior, ni en el “vacío”, sino en “lugares” de los que brotan y que llenan el espacio, conectándose en una unidad que constituye el cuerpo vivo. Estas se ubican a una “distancia” de un centro a-espacial (el yo), respecto al cual se produce la sensación, delineando una superficie de contornos no definidos rígidamente, que encierra una porción de espacio que es el interior del cuerpo vivo. Esto, a su vez, se me da también por “sí mismo”, en las “sensaciones internas” de los órganos que experimento que están colocados entre la superficie y yo, así como en los estados físicos difusos (como cansancio o frescura) (Stein 2017: 106).

El *proprium* de la sensibilidad también genera una ubicación específica del cuerpo vivo dentro del mundo material, de modo que no se puede establecer un vínculo causal inmediato entre los cambios en el entorno circundante y los del estado corporal animado. El cuerpo vivo, aun estando siempre implicado en las dinámicas del mundo, al mismo tiempo las supera y las capta en la percepción interna y en la actividad consciente del yo. Así, se muestra una conexión concreta entre flujo de conciencia y vida corpórea que se manifiesta a partir del análisis del cuerpo vivo como cuerpo *sintiente*.

El discurso se desplaza inevitablemente al *vínculo* del cuerpo físico con un “sujeto” y, por lo tanto, con una conciencia, para ser comprendido de una manera mucho más amplia que la mera inseparabilidad espacial. Las sensaciones pertenecen a la conciencia del sujeto y forman parte de la vida sensible de dicho sujeto y son una parte del material en el que se basa su vida espiritual. Según Stein, esto legitima la extensión de la *sensibilidad* a cualidades que no solo están presentes en el cuerpo vivo, sino también en el alma en presencia de la unión entre cuerpo físico y vida de conciencia. Si consideramos el cansancio, este se siente simultáneamente en un nivel físico y psíquico, permaneciendo también en el “trasfondo de la conciencia” como un dato inmanente y, finalmente, revelándonos incluso una “capacidad” del alma.

Esto no debería llevarnos a pensar en una absoluta indistinción entre las dos esferas, sino a considerar la existencia de un “estado común” que manifiesta la dependencia de la psique con respecto al influjo físico del cuerpo, mostrándonos también la presencia de estados psíquicos que no coinciden inmediatamente con los corpóreos. Hay procesos causales, típicamente psíquicos, desencadenados por procesos psicocorporales, que tiñen todo el flujo de experiencias e incluso los actos del espíritu, para los cuales no se distingue, en la aprehensión, condición externa, efecto físico y percepción interna. Esto sucede en ausencia de efectos corporales perceptibles externamente. El estado psíquico, suscitado desde el exterior, se percibe como coincidente con su propia causa. En correspondencia, la posible atracción (o repulsión) hacia lo que desde el exterior ha provocado el estado psíquico se percibe, a nivel inmanente, como una cualidad del cuerpo vivo y no como una característica del cuerpo físico.

La verdadera unidad entre la psique y el cuerpo vivo, tal como se evidencia del análisis de las conexiones psicofísicas, se manifiesta no solo en la medida en que el cuerpo es el protagonista de un proceso iniciado desde el exterior, sino también en el flujo del interior hacia el exterior, conocido como *expresión*.

Los procesos expresivos, como los demás que involucran al cuerpo, en la medida en que afectan a la esfera de la libertad, pueden ser modificados, fortalecidos o interrumpidos por la voluntad, pero ellos, en su flujo original, derivan del vivir inmediato e involuntario y no pueden darse sin una vivencia correspondiente. La acción voluntaria sobre la expresión, por lo tanto, no se puede ejercer “en el vacío”, sino siempre a partir de la vivencia percibida, que se corresponde directamente con la “descarga del cuerpo” hacia el exterior. Este énfasis especial hace que sea aún más evidente que los procesos corporales no pueden separarse de la dimensión psíquica de las experiencias, ni siquiera cuando sirven de base para la intervención de la libre acción del espíritu.

## 2. El cuerpo vivo como organismo

El análisis fenomenológico de la forma en que el cuerpo mismo se constituye *quoad nos*, de cómo se da él en la conciencia, ha puesto de relieve su excedencia respecto a las demás “cosalidades”, la imposibilidad de captarlo de una manera exclusivamente unidireccional. Este remite a un “más” que lo connota como “vivo” y no simplemente como “físico”. Esta copertenencia (al mundo material y psíquico), que hace del *Leib* un elemento esencial para cualquier estudio que se refiera al ser humano, es destacada por Stein también partiendo de otro “acceso”, el de la filosofía tomista. Las categorías aristotélicas de potencia-acto, materia-forma, útiles para la investigación antropológica, no niegan los

resultados a los que se llega en otras sedes, sino que los convalidan y los enriquecen con otros elementos que son de gran interés para lo que queremos mostrar aquí.

La necesidad de confrontarse con el pensamiento tomista, introduciéndolo en un “círculo virtuoso” con los resultados del análisis fenomenológico, lleva a la elección de *un* punto a partir del cual abrir la “vasta inmensidad” con la que se tropieza cuando uno tiene que “filosofar”. Stein encuentra este punto de origen de la filosofía de Tomás de Aquino en la idea del *ser* y en la correlativa oposición de potencia y acto (Stein 2003: 55) a la que se corresponde la de materia y forma. En sus análisis, la filósofa hace funcionar la doble pareja conceptual con una profunda agudeza a través de sus análisis sobre “lo que es material” y “lo que es espiritual”, iluminando las relaciones recíprocas entre las diferentes esferas del ser y, al mismo tiempo, reconociendo autonomía ontológica también a la dimensión estrictamente potencial, y, por tanto, material.

Estos resultados adquieren toda su relevancia cuando se relacionan con el análisis del ser humano realizado “en diálogo” con el pensamiento de Hedwig Conrad-Martius, con quien Stein coincide en que las cosas con las que tratamos en la experiencia son unidad de espíritu y materia, son materia formada a través del espíritu y de las cosas materiales que llevan dentro, en su “naturaleza”, algo objetivo-espiritual. Y esto sucede de manera eminente en el ser humano.

Espíritu y materia, acto y potencia codeterminan el mundo en el que estamos inmersos y al que pertenecemos. La “forma viva” es *entelequia* y esta entra en una “sustancia”, es decir, en algo ya formado. El cuerpo de un ser vivo nunca puede ser considerado simplemente como material que posee, “como añadido”, una vida. Este consta de partes, como las demás “materias formadas”, pero su articulación y su “permanecer unidos”, sin posibilidad de división, obedecen a leyes estructurales que regulan su forma, sus cambios temporales y especificidades de género.

Una estructura que responde a estas características, en la cual anida la forma viva, es *organismo*. El concepto de organismo, junto con el de entelequia, es crucial para entender que la relación entre la forma y la materia en el ser vivo se presenta de una manera totalmente diferente a las demás conformaciones naturales. El organismo pone en marcha un “dar forma”, moviéndose desde dentro, extendiéndose continuamente más allá de sí mismo, a través de la introducción de sustancias que son transformadas, hechas propias y organizadas en referencia a un *telos*, que representa la ley estructural del propio organismo. Esto implica, dentro de la misma especie, una relación forma-materia que siempre es diferente de un individuo a otro, porque las sustancias introducidas son diferentes. Este proceso de formación, como se ha dicho, no es casual, sino orientado en referencia a un principio de organización que hace que una determinada materia se disponga a recibir la forma viviente.

El cuerpo vivo, por otro lado, representa la peculiaridad de configuraciones materiales “vivas” respecto a otras no vivas. De esta manera, por lo tanto, los análisis de Husserl, Edith Stein y Conrad-Martius demuestran que el cuerpo vivo supera una consideración puramente morfológica, fisiológica, y que la sola descripción externa del movimiento y la comprensión aislada de sus datos sensibles es insuficiente para comprenderlo. Este manifiesta características propias que hacen que lo percibamos como un “más” que un mero cuerpo material. A la fuerza vital psíquica se añade la fuerza espiritual: Stein observa que la “dimensión interior” constituye lo que, en términos tomistas, se denomina *alma*.

### 3. De lo universal a lo dual

Los análisis, que se han realizado en la filosofía occidental, han identificado principalmente una estructura común a todos los seres humanos, una estructura que es independiente de las situaciones históricas, sociales y culturales en las que se inserta el individuo y también de las connotaciones de género. Ha sido mérito del pensamiento feminista el bajar del plano de la universalidad a aquel, por lo menos intermedio, de la diferencia de género, y proceder a un análisis ulterior.

Sin embargo, si queremos valorar el nivel experiencial, que es en el que vivimos todos los días, es necesario observar que las mujeres que nos encontramos, y también los hombres, se presentan en su singularidad. Sin embargo, incluso cuando reflexionamos sobre la diferencia de género, el lenguaje nos empuja a generalizar y, por lo tanto, a hablar de la “mujer” y del “hombre”.

Debe notarse, ciertamente, que poseemos la capacidad de pasar de la singularidad a la universalidad y viceversa.

La singularidad se siente, se capta a través de la conciencia de uno mismo y la entropatía o empatía, términos que traducen el sustantivo alemán *Einfühlung* que indica el reconocimiento intuitivo de la otredad. Y es precisamente la entropatía, que consiste en la experiencia a través de la cual reconocemos el *alter ego*, parecido a nosotros en estructuras esenciales, pero único en sus especificaciones personales, la que nos permite dar el salto hacia la universalidad, ya que se trata de la puesta en evidencia intuitiva e inmediata de lo que es común, incluso en la particularidad de la experiencia vivida dentro de la irreplicable singularidad de cada uno. Y el impacto experiencial conmigo mismo y con el otro pasa, en primer lugar, a través de la corporeidad.

Todo esto nos hace reflexionar sobre el hecho de que, si queremos proceder a un análisis del ser humano, debemos pasar por la universalidad, la dualidad y la singularidad. Por lo tanto, no podemos dejar de atender a una *antropología dual*.

Este último tema fue abordado con agudeza teórica por Edith Stein, quien, al entrar en contacto con el movimiento feminista durante sus años en la universidad, reflexiona sobre las bases filosóficas necesarias para un enfoque serio de la cuestión.

#### 4. Dualidad y sexualidad

La diferencia entre el hombre y la mujer pasa, en primer lugar, a través de la corporeidad sexuada. Entonces es apropiado preguntarse qué es la sexualidad. Más arriba hemos definido el cuerpo vivo como un cuerpo psicofísico y el ser humano como una entidad compleja, en la que también está presente la dimensión del espíritu. Si abordamos la cuestión de la sexualidad humana, no podemos limitarnos al tratamiento del cuerpo desde el punto de vista anatómico, sino que debemos tener en cuenta al ser humano en su totalidad.

En sus conferencias dedicadas a la mujer y a su relación con el hombre, recogidas en el libro *La mujer. Cuestiones y reflexiones*, Stein hablaba de una especie dual, femenina y masculina, refiriéndose a todos los componentes de lo humano. Es lo que se llama hoy, con un término tomado de la lengua inglesa, “género”, nacido dentro de la sociología para indicar el papel social y político del hombre y de la mujer. La filósofa, siguiendo la indicación aristotélica, distinguía a la especie humana en especie masculina y femenina, pero estas distinciones están ahora lejos de la mentalidad prevaleciente en la cultura occidental contemporánea. El término género puede sustituir lo que Stein denominaba especie, que para ella también estaba conectada con la estructura triádica del ser humano, por lo que ella usa las expresiones “sexo masculino” y “sexo femenino” sin ninguna intención reduccionista. Queda claro, pues, que la sexualidad no solo concierne al aspecto fisiológico, sino que también involucra la dimensión psíquica y espiritual.

Al no separar ninguno de los componentes de lo humano, se puede argumentar que la educación y la formación, indispensables para la vida humana, deben referirse a la llamada “educación sexual”. Esta consiste en la búsqueda del equilibrio entre los diferentes aspectos que constituyen al hombre y a la mujer, dejando ciertamente un espacio considerable a la capacidad humana de control libre y motivado que se genera en el espíritu, pero sin menospreciar la dimensión psíquica, que se caracteriza por las tendencias, por los impulsos, por los instintos que, según ella, nos “ocurren”, es decir, no los provocamos nosotros, sino que los descubrimos presentes en nosotros mismos, pero que deben ser valorados.

## 5. Aspectos corporales y psíquicos de la sexualidad

Edith Stein, como ya hemos dicho, considera al ser humano no solo en su universalidad, sino también en su articulación masculina y femenina. En el fondo, siempre se trata de una universalización que, sin embargo, no parte desde lo “neutro”, sino desde lo “dual” y, al final, ella presta gran atención a la singularidad. Stein subraya las diferencias anatómicas presentes en la identificación de los sexos, si bien no se detiene especialmente en ellas, ya que este no es su objetivo y deja el campo a la anatomía. Sobre todo, analiza los aspectos psíquicos, las tendencias que caracterizan la distinción de los sexos. La unidireccionalidad y la completitud representan las dos características que pueden encontrarse fundamentalmente a nivel psíquico, pero que también están presentes tanto a nivel anatómico y espiritual.

La unidireccionalidad masculina, que es fácilmente identificable desde un punto de vista anatómico, también se puede encontrar desde el punto de vista psíquico, porque se refiere a la tendencia a concentrarse en un elemento específico, a actuar principalmente apuntando a un objetivo, excluyendo todo lo demás. Respecto a las demás direcciones, en realidad, estamos ante un “cierre”. Stein atribuye la “completitud” a lo femenino. Este término debe entenderse bien, se trata de una situación que se da al final de un movimiento que es de apertura para la acogida y de cierre en una especie de abrazo. Por lo tanto, se trata de un movimiento envolvente de protección, un movimiento esencialmente “materno”.

Ella subraya que estas tendencias también están moldeadas por el contexto cultural, por lo que es necesario analizar de vez en cuando la relación entre lo que es estructural y lo que es cultural. Su análisis, como el de Husserl, tiene como objeto proporcionar una base sólida a la psicología. Por otro lado, todo esto se ve confirmado por la psicología contemporánea, especialmente en las investigaciones que se centran en las diferencias de género.

Como sabemos, la insistencia en la antropología unidual también se da en la carta apostólica *Mulieris dignitatem* del papa Juan Pablo II, que combina sus investigaciones fenomenológicas sobre la persona humana, realizadas con un método original propio, con las teológicas que parten de una lectura en profundidad de los textos del evangelio.

## 6. ¿El cuerpo como “instrumento”?

Hemos subrayado la complejidad y estratificación del ser humano. Ciertamente, la parte más específicamente humana es la espiritual, como centro de orientación. Sin embargo, no es posible eliminar las otras dimensiones, la psíquica y la corporal, que tienen su propia consistencia y significado. Los últimos avances en las teorías contemporáneas que se derivan de la teoría de género y desembocan en la teoría *queer*, como hemos dicho anteriormente, dan lugar al tema de la elección y la decisión personal en la orientación sexual, prescindiendo completamente de la estructura del ser humano, de su esencia, como dice Edith Stein. La elección se basa puramente en la arbitrariedad, en los impulsos momentáneos, sosteniendo que las reglas vigentes hasta ahora en cuanto a la diferencia sexual se deben a la sociedad patriarcal que oprime al individuo.

La cuestión no solo se refiere al uso del cuerpo o de la sexualidad, sino que enlaza profundamente con la interpretación del ser humano como tal. Los fenomenólogos, que no proceden de una manera puramente abstracta, sino que analizan lo que sentimos y experimentamos, muestran que la corporeidad y la dualidad son puntos de referencia esenciales. Esto no implica que la diferencia sexual entre hombre-mujer deba considerarse rígidamente; puede haber aspectos de variabilidad respecto a las dos especies, masculina y femenina, en los seres humanos individuales, y la tesis de Stein sobre la diferencia entre la *esencia* de la dualidad humana y la *naturaleza*, entendida como la concreción singular de la esencia, es muy apropiada para entender esta variabilidad; sin embargo, en última instancia, estos aspectos

siempre se refieren a los dos momentos esenciales que constituyen la dualidad humana. De hecho, la reproducción no puede prescindir de lo femenino y lo masculino. En todo esto, el cuerpo asume una función esencial que muestra su importancia y no puede considerarse como un simple instrumento.

**Referencia a otras voces:** *Carne y cuerpo, Merleau-Ponty, Persona, Personalismo, Ricoeur.*

### **Bibliografía**

ALES BELLO, A. (2017), *Tutta colpa di Eva. Antropologia e Religione dal femminismo alla Gender Theory*, Castelvecchi, Roma; CONRAD-MARTIUS, H. (2006), *Dialoghi Metafisici*, Besa, Lecce; JUAN PABLO II (1985), *Mulieris dignitatem*; HUSSERL, E. (2002), *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Vol. II, Einaudi, Turín; MERLEAU-PONTY, M. (1965), *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano; STEIN, E. (2003), *Potenza e atto*, Città Nuova, Roma; STEIN, E. (2010), *La donna. Questioni e riflessioni*, en A. Ales Bello – M. Paolinelli (eds.), Città Nuova- OCD, Roma; STEIN, E. (2013), *La struttura della persona umana*, en A. Ales Bello – M. Paolinelli (eds.), Città Nuova-OCD, Roma; STEIN, E. (2017), *Il problema dell'empatia*, Studium, Roma.