



Revista de Filosofía Open Insight

ISSN: 2007-2406

openinsight@cisav.org

Centro de Investigación Social Avanzada
México

Honorato, Diego; Caviedes, Gabriela; García-Huidobro, Joaquín
El cuerpo desnudo como arma política. Un análisis desde
el pensamiento de Merleau-Ponty (y Michel Henry)*
Revista de Filosofía Open Insight, vol. XII, núm. 26, 2021, pp. 64-85
Centro de Investigación Social Avanzada
Querétaro, México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421668865004>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

[redalyc.org](https://www.redalyc.org)

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

* Los autores desean agradecer muy especialmente las sugerencias recibidas de los revisores anónimos y el apoyo prestado por el de Nicola Center for Ethics and Culture y por Fondecyt, Chile (proyecto n. 1211427).

El cuerpo desnudo como arma política.
Un análisis desde el pensamiento de Merleau-Ponty
(y Michel Henry)*

The Naked Body as a Political Weapon.
An Analysis from the Thought of Merleau-Ponty
(and Michel Henry)

Diego Honorato
<https://orcid.org/0000-0002-7965-6429>
dhonorato@uandes.cl

Gabriela Caviedes
<https://orcid.org/0000-0001-8896-4944>
gcaviedes@uandes.cl

Joaquín García-Huidobro
<https://orcid.org/0000-0002-9958-8566>
jgh@miuandes.cl

Universidad de los Andes, Chile

Resumen

En los últimos años se ha hecho frecuente el empleo del desnudo en los espacios públicos para impulsar o rechazar determinadas políticas, de modo que son numerosos los movimientos que recurren a lo que ha sido denominado «political porn». El argumento central del artículo recurre a la fenomenología de Merleau-Ponty para mostrar cómo la exposición política del cuerpo anula la posibilidad de ser reconocido por lo que uno es y desliza a los interlocutores (exhibicionista-espectador) hacia una dialéctica negativa del mutuo desconocimiento. Finalmente, se muestra por qué, en una sociedad democrática y plural, la exhibición política del propio cuerpo desnudo tiende, por su propia naturaleza cosificadora, a menoscabar las condiciones del ejercicio racional de deliberación pública.

Palabras clave: deliberación política; desnudo político; dialéctica amo-esclavo; exhibición corporal; Merleau-Ponty.

Abstract

In recent years, the use of nudity in public spaces has frequently become used to promote or reject certain policies, in such a way that the movements that turn to what has been called «political porn» are now numerous. The central argument of the article uses Merleau-Ponty's phenomenology to show how the political exposition of the body cancels the possibility of being recognized for what one is and shifts the interlocutors (exhibitionist-spectator) towards a negative dialectic of mutual ignorance. Finally, it is shown why, in a democratic and plural society, the political display of the naked body itself tends, by its own reifying nature, to undermine the conditions of the rational exercise of public deliberation.

Keywords: corporal exhibition; master-slave dialectic; Merleau-Ponty; political deliberation; political nude.

Introducción

La política tiene que ver fundamentalmente con el uso de la palabra, tanto que para Aristóteles su sola existencia da cuenta de que el ser humano es un animal político (*Política*, I.2, 1253a, 7-18). Sin embargo, muchas veces a lo largo de la historia también se ha empleado el cuerpo como arma política. El registro literario más antiguo que se posee de una acción política de este tipo se encuentra en la comedia *Lisístrata* (411 a. C.) de Aristófanes. Allí, un grupo de mujeres provenientes de distintas ciudades de Grecia decide hacer una huelga de sexo para detener la guerra y traer a sus maridos de vuelta de la batalla. El cuerpo, o la abstención de su uso venéreo, es usado por estas valientes mujeres —a *l'avant-garde* de su época— como un medio político de pacificación.

Es verdad, no obstante, que fue sólo a partir del siglo XX cuando el cuerpo comenzó a servir más sistemáticamente para estos fines: huelgas de hambre, bonzos que se prenden fuego a sí mismos o un solitario manifestante que pone su humanidad frente a un tanque, para impedir su paso en la Plaza de Tianamenn, son ejemplos de cómo el cuerpo y su integridad constituyen un arma para convencer a gobernantes o a la opinión pública.

Se trata entonces, quizá con la notable excepción literaria de *Lisístrata*, de un recurso relativamente novedoso en la historia, que, de modo paradójico, supone una cierta apelación a la conciencia del adversario y, en ese sentido, implica tener una elevada consideración de él, porque es evidente que ninguna apelación a la conciencia del otro podría darse ante un individuo inescrupuloso o cínico. Su eficacia, además, está condicionada por la importancia que tienen los medios de comunicación en nuestra época, que ponen ante los ojos y oídos de la humanidad entera lo que ocurre en un oscuro rincón del planeta, como sucedió con la famosa «Marcha de la sal» (1930), cuya violenta represión hizo perder legitimidad a la presencia británica en

la India. Al mismo tiempo, estos recursos al valor político del propio cuerpo suponen la disposición a sufrir un determinado daño físico, que incluso puede llevar consigo la muerte de quien lo sufre.

En las últimas décadas, sin embargo, ha aparecido otro empleo político del cuerpo, que se basa no en los efectos que genera en el público el contraste entre la fuerza del poderoso y la debilidad de quien se le opone de manera solitaria o sin mayores medios de defensa, sino en el impacto que produce la desnudez corporal femenina. Este nuevo uso político de la corporalidad comenzó con actos aislados, como los *streaking* que fueron relativamente habituales en la década de los setenta, o ciertos *happenings* o expresiones políticas del *body art*, aunque más recientemente —con el cambio de milenio— esta particular forma de manifestación o provocación pública ha adquirido renovada fuerza de la mano de reivindicaciones feministas.¹

Ahora bien, el foco de nuestra reflexión no estará en las consignas particulares y cambiantes que se invocan en estas agrupaciones ni tampoco si responden propiamente a un discurso feminista, sino en pensar la legitimidad moral y política de utilizar la desnudez del cuerpo como un instrumento de denuncia. En efecto, ¿es legítimo servirse de ella como un instrumento en aras de denunciar una

1 Existen diversas agrupaciones que utilizan la desnudez del cuerpo para provocar y captar la atención del público. Las motivaciones de estos grupos son muy variadas. *Running of the Nudes*, por ejemplo, es una actividad organizada por *People for the Ethical Treatment of Animals* (PETA) que busca protestar contra las corridas de toros, actividad que parodia en las corridas nudistas. *Breast not Bombs* es un movimiento pacifista que busca denunciar la verdadera indecencia, que es la guerra, no la desnudez. *World Naked Bike Rider* es una cicletada nudista que promueve el uso de energía humana para transportarse, por ser la más natural y ecológica, al igual que la desnudez del cuerpo. *Topfreedom* y *Free the Nipple* luchan por la equidad de género, y la libertad de las mujeres para desvestirse su torso con la misma tranquilidad con que lo hacen los hombres. De entre los movimientos ligados a consignas feministas, la agrupación FEMEN, nacida el 2008 en Ucrania, hoy presente en muchas partes del mundo, es probablemente la que ha alcanzado mayor visibilidad en la actualidad. Sus objetivos más importantes son abolir la prostitución, garantizar los derechos reproductivos de las mujeres y terminar con la influencia religiosa en las políticas gubernamentales. Como el resto de las protestas nudistas, FEMEN usa el cuerpo descubierto para captar la atención del público y provocarlo. «Mi cuerpo es mi arma», reza su consigna. Su objetivo último consiste en denunciar y oponerse a la opresión de la cultura heteropatriarcal. Para una revisión más exhaustiva de FEMEN véase los siguientes trabajos: FEMEN & G. Ackerman (2014); A. Valente (2015); J. Zychowicz (2011); Th. O'Keefe (2014).

posición que consideramos discriminatoria o injusta? ¿Es la exposición pública del propio cuerpo desnudo un medio políticamente lícito para expresar la propia opinión en una sociedad pluralista y democrática?

Como veremos, el impacto que tienen algunas de estas manifestaciones de protesta política se basa en algunas de las expresiones que han tomado estos movimientos, en una cierta apelación a la impulsividad sexual masculina (aunque no exclusiva de éste), en el sentido de que la transgresión del orden público que el nudismo femenino supone y la particular visibilidad política que adquiere se da, al menos en parte, por causa del impulso sexual que nos descubre la desnudez del cuerpo como objeto de deseo o de una curiosidad voyerista. Conviene advertir de inmediato que la desnudez usada como instrumento político puede tomar diversas formas. No todas sus manifestaciones caen bajo la categoría de lo impúdico lascivo (cuerpos susceptibles de ser erotizados), puesto que algunas de sus protestas se valen de desnudos grotescos o bien satíricos² o de algún otro tipo: cuerpos obesos, mujeres ancianas, mujeres amamantando, etc.

Nuestro análisis, en este sentido, si bien reflexiona particularmente a partir de aquellos casos en los que la protesta se sirve de cuerpos esbeltos (que son la mayoría), no está restringido necesariamente a ellos. En nuestra opinión, los argumentos esgrimidos son aplicables a todas las formas de la desnudez política, en tanto que todas ellas, en grados y formas distintas, «obligan» al espectador a entrar en escena como un voyerista que escinde o separa el «cuerpo» de la «persona», esto es, generando una dialéctica que hace del sujeto un objeto. Así, en todas estas expresiones, indistintamente de si la desnudez es percibida como objeto del deseo o como objeto de una

2 Un buen ejemplo de un uso del desnudo grotesco y satírico como forma de protesta es la protagonizada por la muchacha ucraniana que en diciembre del 2017 posó desnuda con un remo en su mano, al tiempo que imitaba con su gesto la famosa estatua rusa de una esbelta joven desnuda con un remo (propaganda deportiva soviética de 1930). La mujer a la que nos referimos, sin embargo, era llamativamente obesa y parecía satirizar la estatua original. Cf. "A Girl With a Paddle Sends a Message to Petro and Mikheil", contenido accedido en la página oficial de *femen.org.*: <https://femen.org/a-girl-with-a-paddle-sends-a-message-to-petro-and-mikheil/>.

curiosidad morbosa, el cuerpo desnudo de la mujer es hecho objeto de una representación despersonalizada que le cosifica.

Los argumentos centrales por medio de los cuales se cuestionará la legitimidad política de estos medios de expresión proceden del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty, cuestión que, a nuestro juicio, puede presentarse como un aporte fructífero, pero quizá también uno polémico. En efecto, la obra de Merleau-Ponty, el gran fenomenólogo que en el s. XX elaborara una filosofía del cuerpo, es considerada por muchas teóricas del feminismo como un aporte central a su propia reflexión sobre los problemas del cuerpo vivido (y su manera de habitar el mundo) y las cuestiones de género (*gender*) e identidad. Como es sabido, Simone de Beauvoir leyó con entusiasmo la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty (1945) y vio en esa obra un aporte decisivo a su propia comprensión sobre el carácter situado de la existencia y la sexualidad en tanto que esta es configurada por la historia pre-personal, y anónima, de un cuerpo vivido en medio del mundo (cf. Heinämaa, 2003). Sin embargo, la historia de la recepción posterior de Merleau-Ponty en autoras como Luce Irigaray, Judith Butler o Michèle La Dœuff ha dado pie a numerosas lecturas críticas, que acusan a Merleau-Ponty de asumir un sesgo heterosexual y masculinizado de la mirada. Ahora bien, no es el propósito de este artículo entrar en tales discusiones,³ aunque estimamos que la interpretación que aquí asumimos del filósofo francés (por ejemplo, respecto de la articulación entre «naturaleza» y «cultura», así como la referencia a una «metafísica del pudor») puede dar ocasión de una estimulante discusión con lecturas distintas a la nuestra.

De este modo, en las páginas que siguen abordaremos, en primer lugar, cómo —según el pensamiento de Merleau-Ponty— la exposición política del cuerpo (*political porn*) anula la posibilidad de ser reconocido por lo que somos y desliza a los interlocutores (exhibicionista-espectador) hacia una dialéctica negativa del mutuo desconocimiento (o desencuentro), constituyendo una particular forma

3 Para una discusión de la recepción de Merleau-Ponty desde el feminismo, véase D. Olkowski & G. Weiss (2006); C. López Sáenz (2009); S. Heinämaa (2003).

de violencia política. Asimismo, en la parte conclusiva daremos algunas indicaciones acerca de por qué, en una sociedad democrática y plural, la exhibición política del propio cuerpo desnudo tiende, por su propia naturaleza cosificadora, a menoscabar las condiciones sobre las que se realiza el ejercicio racional de deliberación pública.

La dialéctica (reversible) del amo y el esclavo en Merleau-Ponty

El uso del cuerpo desnudo como arma política plantea cuestiones filosóficas muy interesantes, que merecen una atención más detenida. Para esto, parece conveniente atender a la filosofía de Merleau-Ponty, que ha influido de manera notoria en corrientes feministas académicas de la más variada índole (cf. López Sáenz, 2009). Sin embargo, cualquiera que haya examinado esta literatura constatará que no resulta nada sencillo hacerse un juicio equilibrado en torno a la recepción —a veces positiva, a veces crítica— que filósofas como Judith Butler o Luce Irigaray han elaborado del pensamiento de Merleau-Ponty. Pero no se puede dejar de advertir que en algunas autoras (cf. Olkowski y Weiss, 2006) se observa un esfuerzo por superar una lectura rígida del post-estructuralismo, anclado en los conceptos de construcción social, de lo disciplinario y de la violencia simbólica, hacia modelos menos dualistas que ven precisamente en la filosofía de la corporalidad de Merleau-Ponty un interlocutor que las desafía a pensar sobre la diferencia sexual y el género desde el cuerpo vivido.

Aunque son muchas las consideraciones que cabría hacer aquí a este respecto, quisiéramos detenernos brevemente en un aspecto esencial que luego nos servirá para abordar más específicamente lo que Merleau-Ponty señala sobre la desnudez del cuerpo. Nos referimos al modo como concibe el entrelazamiento entre naturaleza y cultura, cuestión que a nuestro entender resulta decisiva para poder enmarcar adecuadamente el problema de la desnudez del cuerpo y su significación en la dimensión intersubjetiva y pública de la sociedad.

❖ Naturaleza y cultura

En *Fenomenología de la percepción*, el filósofo francés destaca la imposibilidad de entender el ser humano como un compuesto de diversas capas, donde a los comportamientos «naturales» se superpondrían los de carácter cultural o fabricado. Todo en él es, a la vez, fabricado y natural (Merleau-Ponty, 1957: 208; en adelante *FP*). De este modo, en el hombre no hay nada que sea una expresión completamente natural (biológica), así como tampoco hay algo que sea completamente cultural (ideal):

Es imposible superponer en el hombre una primera capa de comportamientos que llamaríamos «naturales» y un mundo cultural o espiritual fabricado. En el hombre todo es fabricado y todo es natural, como quiera decirse, en el sentido de que no hay un solo vocablo, una sola conducta, que no deba algo al ser simplemente biológico —y que al mismo tiempo no rehuya la simplicidad de la vida animal, no desvíe de su sentido las conductas vitales, por una especie de escape y un genio del equívoco que podrían servir para definir al hombre (*FP*, 1957: 206).

Por cierto, este modo de entender la articulación entre el orden físico, el vital (psíquico) y el espiritual (ideal) constituye una de las tesis centrales de *La estructura de comportamiento* (Merleau-Ponty, 1942; en adelante *EC*). De acuerdo con ella, el orden psíquico y el somático no pueden comprenderse como niveles de hechos «exteriores el uno al otro», sino como términos de una oposición funcional (no substancial) donde el orden superior adviene desde el inferior sin reducirse a él y sin tampoco tornarse autónomo respecto de él. De este modo, el advenimiento (*avènement*) del orden superior (cultura) supone una novedad irreductible frente al inferior, el cual queda así subsumido por una nueva unidad funcional que le confiere significación simbólica e intersubjetiva.

Ahora bien, el punto que nos interesa enfatizar aquí es que, tanto en *EC* como en *FP*, Merleau-Ponty es enfático en señalar que el espíritu (orden simbólico y cultural) no constituye un nuevo ser autónomo respecto de la naturaleza, sino una nueva unidad funcional (la

existencia humana), que no descansa sobre sí misma (*il ne peut reposer en lui-même*) (EC, 1942: 274). Es decir, el orden biológico es subsumido en el orden cultural que lo trasciende resignificándolo, si bien nunca lo deja completamente atrás ni lo abandona del todo. La vida corporal y la vida psíquica, por ende, son comprendidas como el anverso y el reverso, como el afuera y el adentro de una misma unidad vital: la existencia humana. Por esto, señala Merleau-Ponty en *FP* que “la vista, el oído, la sexualidad, el cuerpo no sólo son puntos de tránsito, o instrumentos o manifestaciones de la existencia personal, sino que ésta reasume y recoge en ella su existencia dada y anónima” (*elle reprend et recueille en elle leur existence donnée et anonyme*) (*FP*, 1957: 175). Esto quiere decir que la existencia humana, en tanto que realidad intersubjetiva e histórica, es definida esencialmente como una realidad «mediada» por la cultura, aunque de ninguna manera «construida» por ella, puesto que no descansa sobre sí misma, sino que reasume y recoge una existencia previa (la naturaleza).

La cultura, por tanto, y sus configuraciones de valor, no reposan para Merleau-Ponty sobre sí mismas. Por eso, si el hombre es una idea histórica y no una especie natural (*FP*, 1957: 187), es porque el hombre jamás es meramente una especie natural (como sería el caso de un animal), sino que es naturaleza trascendida y recuperada desde las configuraciones ideales (cultura) que una comunidad esboza históricamente. No hay una esencia incondicionada, sino una esencia encarnada que da lugar a una variedad de estilos (figuras culturales) que responden, sin embargo, a algo dado y no construido por la subjetividad. Ahora bien, tal como intentaremos mostrar a continuación, el problema de la desnudez del cuerpo y de su exposición pública requiere ser visto a la luz de las coordenadas naturaleza-cultura.

❖ La valoración de la desnudez pública

No es en absoluto indiferente a la discusión central que anima nuestra reflexión captar si las valoraciones o significaciones que asume la desnudez del cuerpo femenino (o masculino) en el espacio público responden *exclusivamente* a un dispositivo cultural de dominio heteropatriarcal o si, reconociendo esa mediación dominante (y los

abusos de su historia), existe una significación metafísica en la exhibición del cuerpo y de la sexualidad, esto es, un sentido intrínseco, al cual conviene atender. Contra una lectura reduccionista y subjetivista de la cuestión del género y la desnudez en Merleau-Ponty, argumentaremos que el fenomenólogo francés advierte un grave peligro en la exposición pública de la desnudez del cuerpo, bajo lo que cabe denominar la dialéctica del señor y el esclavo. El texto principal al cual nos remitiremos se encuentra en el capítulo “El cuerpo como ser sexuado” de *FP*. Dada su relevancia, nos permitimos citarlo aquí *in extenso*:

Hay que reconocer sin ningún género de dudas que el pudor, el deseo, el amor en general, tienen una significación metafísica [...] El hombre no muestra ordinariamente su cuerpo, y cuando lo hace, es bien con temor, o bien con la intención de fascinar. Le parece que la mirada ajena que recorre su cuerpo lo roba, o por el contrario, que la exposición de su cuerpo le va a entregar al otro sin defensa, que el otro será reducido a la esclavitud. El pudor y la impudicia tienen, pues, su lugar en una dialéctica del yo y del otro, que es la del señor y la del esclavo: en tanto tengo un cuerpo, puedo ser reducido a objeto bajo la mirada del otro y no contar ya para él como persona, o, por el contrario, puedo convertirme en su señor y mirarlo a mi vez, pero este señorío es un callejón sin salida, puesto que, en el momento en que mi valor es reconocido por el deseo del otro, el otro ya no es la persona por quien yo desearía ser reconocido, es un ser fascinado, sin libertad, y bajo este título no cuenta ya para mí. Decir que tengo un cuerpo es, pues, una manera de decir que puedo ser visto como un objeto, y que trato de ser visto como un sujeto, que el otro puede ser mi señor o mi esclavo, de modo que el pudor y la impudicia expresan la dialéctica de la pluralidad de las consciencias y tienen un significado metafísico (*FP*, 1957: 183).

Resulta hasta cierto punto sorprendente constatar cómo el filósofo que, por excelencia, hizo de su tarea reflexiva una dilucidación de la experiencia fenoménica del cuerpo vivido hable con tanta

naturalidad de la significación metafísica del pudor y de la impudicia. Habría que aclarar, empero —y lo hace más adelante— que el conocimiento de lo metafísico, es decir, del surgimiento de aquello que está más allá de la naturaleza (*l'émergence d'un au-delà de la nature*) (FP, 1957: 184), se inicia con el contacto mismo que la percepción establece con el mundo y es rigurosamente coextensivo —así lo señala Merleau-Ponty— con el desarrollo de la sexualidad. Es decir, el reverso metafísico de nuestro punto de contacto con el mundo (con la «carne del mundo», en terminología de *Lo visible y lo invisible*) (Merleau-Ponty, 2010) tiene en su raíz un impulso sexual y desiderativo, aunque entendido en su acepción más general. Por esta razón, no sólo el pudor, sino también el deseo y el amor tienen esta significación metafísica.

Lo expresado prepara el terreno para entender el sentido —mejor dicho, el déficit de él— que podemos constatar en el desnudo político. Uno de los primeros puntos que cabe aclarar es que la desnudez del cuerpo puede manifestarse de diversas maneras. La que nos ocupa en este trabajo es la que Maurice Merleau-Ponty caracteriza como «impúdica». En ella, la persona que se desnuda busca exhibir exclusivamente su cuerpo (lo que Merleau-Ponty y Michel Henry, otro fenomenólogo, denominan el «orden somático»), excluyendo la vida anímica, psíquica o intelectual que lleva consigo ese cuerpo. En este sentido, dicha conducta sería desde su raíz misma una exposición violenta, porque escinde o separa artificialmente la expresión somática (cosificada) de la psíquica y espiritual.

Ahora bien, este *dualismo performativo*, según el cual el cuerpo y su desnudez es hecho un mero instrumento externo al servicio de una idea, no se daría en el desnudo artístico o en aquél que es propio de la intimidad amorosa. Aunque cae fuera del objetivo de este artículo, conviene al menos tener presente que en esas formas de desnudez acontece más bien lo contrario: es la intimidad creadora o amorosa la que precisamente se manifiesta a través de los cuerpos, como si ellos fueran los órganos naturales de su expresión (como las cuerdas vocales son los órganos de la voz). Por eso, la desnudez en estos casos es el vehículo de una intimidad cuyo sentido intrínseco —artístico o amoroso— es encarnado en los mismos cuerpos. Nada

de eso se da, a nuestro entender, en el desnudo político. La relación entre intimidad y corporalidad que tiene lugar en el desnudo político y el desnudo artístico y amoroso son diametralmente opuestas. Una concibe dualistamente el cuerpo como un instrumento al servicio de una causa política cualquiera —las consignas del momento—, que son indiferentes a la función amorosa-sexual o a la función expresiva-creadora del cuerpo mismo; las otras, entienden el cuerpo como vehículo u órgano que manifiesta una intimidad psíquico-espiritual que nace o se engendra desde el mismo cuerpo, aunque no se pueda reducir a este. En unos, las ideas utilizan una desnudez superficial y estandarizada (los cuerpos son intercambiables cual objetos de utilería); en los otros, en cambio, los cuerpos son únicos e irremplazables, puesto que encarnan el sentido amoroso o el sentido artístico que se expresa a través de ellos. Para unos, la relación es extrínseca, y presupone —advértanlo o no— un paradigma antropológico dualista; para los otros, es intrínseca, y se mueve en una comprensión unitaria, aunque no reductivista, del hombre.

❖ La dialéctica amo/esclavo en acción

Lo decisivo aquí para nosotros es que la exhibición voluntaria de la desnudez que, desde la perspectiva de nuestro autor, cabría calificar como impúdica (aquella que se realiza fuera del ámbito de la intimidad o del arte), toma, según él, la forma de una dialéctica del tipo amo y esclavo. Como es sabido, estas dialécticas se caracterizan por su reversibilidad. Así, por una parte, es evidente que quien exhibe la desnudez de su cuerpo es reducido por la mirada del espectador a un objeto del deseo desprovisto de todo valor personal. El cuerpo, en su dimensión sexual y biológica, es cosificado como algo que el espectador posee a través de la mirada, al punto que Merleau-Ponty llega a decir que la mirada roba (*dérobe*) el cuerpo exhibido. Sin embargo, la dirección que toma esta esclavización o dominio (que va desde el espectador hacia el cuerpo esclavizado) no es unívoca, sino que se revierte sobre el espectador. Por eso, Merleau-Ponty advierte que quien mira es también, a su vez, poseído (esclavizado) por el cuerpo que él mismo objetiva. Es decir, quien mira, como si fuera un voyeurista, es reducido a esclavo por el cuerpo desnudo que *atrapa*

su visión. De esta manera, el observador es despojado de su libertad y queda preso, como un ser hechizado (*c'est un être fasciné, sans liberté*) por el objeto de su deseo. Se trata, por tanto, de una dialéctica reversible en la que opera una forma de anulación o cancelación mutua de la libertad.

Por cierto, debe aclararse que la libertad a la que Merleau-Ponty se refiere no es la mera ausencia de coacción externa (ni quien se desnuda ni quien mira es, en principio, obligado a hacerlo), sino aquella libertad que la fundamenta y que alude al reconocimiento del valor (*valeur*) del individuo como persona, esto es, como una realidad valiosa en sí misma e irreductible al modo de presentarse de un objeto. Bien entendida, por tanto, la mutua anulación de la libertad que la desnudez impúdica impone a sus interlocutores supone precisamente la supresión de las condiciones de posibilidad para un diálogo libre.

En otras palabras, la «libre» exhibición impúdica impide —por la vía de la erotización artificial que impone totalitariamente— que el otro comparezca como otro, esto es, como un ser irreductible a su volumen corporal (*Körper*) o a su mera libido. De esta manera se impone una relación donde el juego de las libertades se ve —parcial o totalmente— capturado por una forma particular de deseo (sexual, mórbido o voyerista, según sea el caso), que desliza a los interlocutores (exhibicionista-espectador) hacia una dialéctica negativa del mutuo desencuentro.

La anulación de la autonomía del agente político es, siguiendo el análisis de Merleau-Ponty, doble: tanto el sujeto desnudo como el espectador se sitúan en una dialéctica reversible de esclavitud con respecto al otro que lo posee con la mirada o con la fascinación de la desnudez. En ese sentido, no cabría decir con propiedad que la mujer que se desnuda en la esfera pública simplemente se apropia de su cuerpo para hacer de él lo que mejor le parezca para sus objetivos políticos. En la medida en que ella se exhibe, es irremediamente apropiada por otro además de ella misma.

Es verdad, no obstante, que podría objetarse que este argumento sólo se aplica a los actores y espectadores directos (*in situ*) de la performance del desnudo, pero no afectaría a un observador distante,

el filósofo o el legislador, quien podría iniciar una reflexión a partir de esa praxis violenta. De esta manera la exposición impúdica podría justificarse como un medio de violencia excepcional si, por ejemplo, fuera la única manera de llamar la atención sobre una determinada práctica discriminatoria o de injusticia social.

A nuestro parecer, empero, esta posible línea de defensa del desnudo como instrumento de legitimación política incurre al menos en dos defectos. La primera es que eso supone legitimar como un medio de lucha política representaciones que instrumentalizan no sólo el cuerpo del o de la desnudista, sino de los espectadores mismos (incluidos niños) y, lo que es más grave, de la dialéctica de supresión personal que induce en los participantes. Un observador distante que legitime esa acción de cancelación de las subjetividades, bajo el resquicio de que pondría en marcha *ex post* un proceso reflexivo amplio en la comunidad, estaría aceptando tratar a una parte de la población como materia de un experimento sociológico sin su consentimiento e incluso contra él. En segundo lugar, tampoco es posible invocar aquí una suerte de mal menor. No es cierto que se esté frente a una situación en que no haya otras vías de denuncia (moralmente legítimas) para atraer la atención sobre un determinado discurso frente a una injusticia. La «Marcha de la sal» (1930) dirigida por Gandhi o el movimiento de mujeres de Liberia por la Paz (2003) liderado por Leymah R. Gbowee, son algunos ejemplos entre muchos, de manifestaciones no violentas que, sin recurrir a formas de exposición impúdicas de ningún tipo, generaron cambios estables en las condiciones de pueblos oprimidos por la miseria y la explotación.

❖ La cosificación como forma de violencia que lesiona el espacio público

En este sentido, es muy lúcida la afirmación de otro fenomenólogo francés, Michel Henry (Cf. 2001), quien advierte que la reducción de la relación erótica a una forma de sexualidad cósmica y objetivada constituye una forma de violencia, puesto que manifiesta un radical *desconocimiento del otro* (§§ 40-43). En efecto:

Puesto que la mirada posesiva no alcanza la vida del otro en su cuerpo exhibido en todas sus potencialidades sensuales y propuesto en éstas al deseo, queda una especie de decisión metafísica abrupta que es al mismo tiempo una forma de violencia. De esta vida real que constituye la realidad del otro y la mía, de este objeto del deseo, es preciso afirmar categóricamente que no es sino esto: un cuerpo natural que exhibe en el mundo sus propiedades sexuales (Henry, 2001: 283).

Henry incluso describe esa violencia como una modalidad de nihilismo bajo la figura de una *auto profanación*, en tanto que quien se exhibe como un mero cuerpo cósmico (prescindiendo así de su vida íntima) lo hace desde su propia vida. Es decir, la corriente de la vida humana se profana a sí misma reduciendo las propiedades fenomenológicas de su carne viva, que está llena de intimidad, a las de un cuerpo geométrico y pulsional. Se trata de un “acto que lleva a cabo la metamorfosis extraordinaria de una subjetividad en un objeto inerte” (2001: 285). Se realiza, así, una forma de violencia nihilista, puesto que la exposición impúdica se sustrae de la corriente de la vida sintiente y portadora de valores humanos. El cuerpo, en su dimensión puramente cósmica y objetiva, aparta la vida humana de sí, y se sustrae del diálogo con los valores culturales.

En otras palabras, la mirada subyugada por el deseo, o por la mera curiosidad, queda atrapada por una desnudez que ignora los sistemas de relaciones significativas que podrían darle sentido (como sí sucede en muchas formas de arte o en la intimidad amorosa), y queda expuesta ahí delante tan sólo como un objeto de deseo transitorio, pero fuera de toda integración posible con el acontecer público (o privado) de la vida humana. Por esta razón, la relación que se establece en esta dialéctica del amo y del esclavo ni siquiera es susceptible de ser descrita como una relación «inter-subjetiva» sino, a lo sumo, como «inter-objetiva», es decir, como una relación causal de fuerza entre objetos en tensión (cf. Henry, 2001: 286).

Por otra parte, el pasaje arriba citado de Merleau-Ponty nos da también una clave política esencial que conviene sopesar adecuadamente en nuestra reflexión:

Decir que tengo un cuerpo es, pues, una manera de decir que puedo ser visto como un objeto, y que trato de ser visto como un sujeto, que el otro puede ser mi señor o mi esclavo, de modo que *el pudor y la impudicia expresan la dialéctica de la pluralidad de las conciencias y tienen un significado metafísico* (FP, 1957: 183; cursivas nuestras).

La dificultad que a nuestro entender está encerrada en el uso de la desnudez como arma política requiere atender al hecho de que lo puesto en juego (es decir, en riesgo) al legitimar esas formas de expresión en el espacio público es el fundamento mismo desde el cual se levanta todo discurso ético y político: el reconocimiento del otro como un fin en sí mismo, no susceptible de ser instrumentalizado. En otras palabras, el desnudo impúdico —en cualquiera de sus formas y no solo el impúdico erótico— al reducir la relación con el otro a una forma de inter-objetividad, amenaza con colapsar el espacio público de *deliberación racional* en el que se sitúa el diálogo al interior de esa pluralidad de conciencias. La dialéctica negativa del amo y el esclavo clausura completamente el espacio simbólico y dialógico de la cultura (de lo humano) al reducirlo, por medio del dispositivo de la exposición impúdica, a un sistema de enfrentamientos eminentemente pulsionales y, lo que es más grave, ciego al orden de las razones.

Por la vía contraria, la manifestación pudorosa del cuerpo en la esfera pública no sólo resguarda el espacio interior del individuo (la intimidad subjetiva), sino que constituye también una *salvaguarda del espacio público e inter-subjetivo*, puesto que protege la libertad, amedrentada frente al hechizo impulsivo del desnudo impúdico, para decir «no» o para decir «sí» al otro que le interpela. Por eso, «la dialéctica de la pluralidad de las conciencias» a la que alude Merleau-Ponty, la entendemos como la superación de la dialéctica negativa del amo y esclavo, en tanto que esta se presenta como una dialéctica de mutua exclusión y desconocimiento. Así, frente a la dialéctica de lo impúdico, la exposición pudorosa del cuerpo posibilita el reconocimiento del otro que se resiste a mis poderes, protegiendo el

espacio político de la violencia de un eros panfletario y pornográfico⁴ que, reducido a mera impulsividad, es incapaz de afirmar verdaderamente —tal es la lección que nos entregan Merleau-Ponty y Henry— la vida de los otros.

❖ El desnudo político como expresión narcisista en el espacio público

Ahora bien, es necesario advertir que el mencionado corolario acerca del pudor viene en cierto modo exigido, a nuestro juicio, por aquella otra afirmación que hicimos en el primer apartado de esta sección sobre el entrelazamiento de la naturaleza y la cultura. En efecto, es decisivo tener presente que detrás de las afirmaciones de Merleau-Ponty sobre el significado metafísico del pudor, el deseo y el amor que se mencionan en el pasaje citado —y que luego repite al enfatizar que “el pudor y la impudicia [...] tienen un significado metafísico” (FP, 1957: 183)— se revela una clave esencial para comprender el sentido intersubjetivo que Merleau-Ponty le asigna a la desnudez del cuerpo.

No cualquier apropiación o uso de la corporalidad física (su existencia anatómica y biológica), puede ser vivenciada como una expresión acorde a la existencia anímica y espiritual, esto es, como una manifestación que procede de su existencia personal (*l'existence personnelle*), así como no cualquier representación ideal o espiritual (por ejemplo, la idea del suicidio) puede vivenciarse como una expresión ordenada a la existencia corporal. Entre naturaleza (existencia corporal) y cultura (existencia espiritual) hay —según Merleau-Ponty— una ley de reciprocidad, de mutua imbricación,⁵ que debe

4 Téngase presente también lo dicho sobre otras formas de desnudo como lo impúdico grotesco o irónico. Cf. nota 2. El análisis general que hemos realizado se aplica a todos estos casos, en tanto que generan una dialéctica cosificadora.

5 “El advenimiento de los órdenes superiores [orden psíquico y espiritual] en la medida en que se cumple, suprime a los órdenes inferiores [orden vital] como autónomos y da a las actividades que los constituyen una significación nueva. Es por eso por lo que hemos hablado de un orden humano, más bien que de un orden psíquico o espiritual. La distinción tan frecuente entre lo psíquico y lo somático tiene su lugar en patología, pero no puede servir al conocimiento del hombre normal, es decir integrado, pues en él los procesos somáticos no se desarrollan aisladamente y están insertos en un ciclo

ser cuidadosamente observada. Y es precisamente a la luz de esta consideración que es posible argumentar que los desnudos políticos serían expresiones no integrables en la vida pública, en tanto que ellas no se ordenan a la totalidad funcional de la existencia humana (ni individual ni comunitaria), ya que utilizan el cuerpo como un instrumento desafectado que, a través de su *performance*, escinde el adentro (la vida íntima) del afuera (volumen corporal).

De este modo, las ideas de Merleau-Ponty expuestas nos llevan a desestimar la obscenidad, y sus formas afines de provocación, como modos legítimos de acción política. Es verdad que hasta cierto punto lo que una comunidad considera reprochable o digno de aprobación está mediado culturalmente —y sin duda Merleau-Ponty así lo entiende—, pero es fundamental comprender que estas transformaciones son graduales, y que no pueden ser impuestas por la vía de la violencia, cualquiera sea su forma. En esto sucede como con el lenguaje: no es que las palabras en sí mismas sean buenas o malas, pero en determinados idiomas o contextos culturales una palabra es ofensiva y nadie podría defenderse ante el juez diciendo que simplemente se ha limitado a proferir un cierto número de sonidos en un determinado orden. Las convenciones culturales pueden ser unas u otras, pero una vez que se adopta una convención determinada tiene valor respetarla, porque es tanto como respetar a las personas que han sido formados en ellas. Las personas concurren a los espacios públicos con ciertas legítimas expectativas, y el hecho de alterarlas violentamente lesionando convicciones y sentimientos que son muy íntimos bien podría ser considerada una manifestación no solo del individualismo que caracteriza nuestra época, sino de «narcisismo político».

En *La era del vacío* (2002), decía Lipovetsky que el individualismo había avanzado un paso más y había ingresado al estadio del narcisismo, que “designa el surgimiento de un perfil inédito del individuo en sus relaciones con él mismo y su cuerpo, con los demás, el mundo y

de acción más extendido. No se trata de dos órdenes de hechos exteriores el uno al otro, sino de dos tipos de relaciones en que el segundo integra al primero” (cf. *EC*, 1942: 252-253).

el tiempo” (50). Este rasgo se manifiesta en su actitud respecto del espacio público, que deja de ser punto de convergencia y reunión para transformarse en campo de batalla y mero lugar donde se expresan las propias subjetividades, sin mostrar mayor empatía para con los otros, aspecto que es un rasgo típicamente narcisista (cf. Kernberg, 2012: 206).

A nuestro entender, esta particular índole de narcisismo está estrechamente vinculada con la escisión (dualismo performativo) que hemos descrito arriba. Mientras más desintegrado está el cuerpo de su raíz anímica y espiritual, mientras más se muestra éste como mero cuerpo extenso, más fácil es que sea instrumentalizado (capturado) por ideologías despersonalizadas incapaces de responder a un genuino encuentro con el otro. Por otra parte, nos parece necesario insistir en que acciones como las de ciertas agrupaciones que recurren a la pornografía política no son comparables, por ejemplo, a los desnudos de quienes participan en una *performance* que tiene lugar en un museo de arte moderno. Allí nadie se siente asaltado por sorpresa, existe un contexto que está definido y hay reglas que permiten la comunicación entre las personas que intervienen en el acto artístico y el público que ha sido invitado a participar de él. En casos como ese, a nuestro juicio, no opera la dialéctica amo/esclavo.

Conclusiones

La irrupción en la última década de grupos nudistas con objetivos claramente políticos representa un fenómeno de gran interés público que nos desafía a reflexionar sobre su legitimidad política. Tal como señalamos brevemente en la introducción del artículo, el uso del cuerpo como arma o dispositivo político tiene antecedentes importantes en la historia (por ejemplo, en *Lisístrata* o en la «Marcha de la sal») que un estudio amplio requeriría exponer con mayor detalle. Nuestro objetivo ha sido más modesto, y se ha concentrado en una forma particular de utilizar el cuerpo que es la exposición pública parcial o total del cuerpo desnudo. A diferencia del desnudo artístico (que normalmente se realiza en locaciones cerradas y ante

un público adulto), agrupaciones como las que se mencionaron al comienzo de este artículo buscan causar el mayor impacto comunicacional posible con el fin de hacer visibles sus consignas políticas (abolir la prostitución, garantizar los derechos reproductivos de las mujeres, terminar con la influencia religiosa en las políticas gubernamentales, etc.). En este contexto, el problema central sobre el que hemos elaborado nuestra reflexión, buscaba responder a la cuestión de si acaso este tipo de protestas, que recurren a la exposición del cuerpo femenino desnudo, pueden ser legitimadas como formas o herramientas políticas de persuasión. Ahora bien, en nuestra opinión, esto no es posible en virtud de dos tipos de argumentos.

En primer lugar, no parece razonable legitimar estas formas de protestas por las consecuencias antidialógicas que se derivan de sus performances. El argumento central que hemos esgrimido, a partir de ciertas ideas de Merleau-Ponty, es que la exposición impúdica del cuerpo genera una dialéctica en la cual se lesiona una condición indispensable para el ejercicio de la racionalidad pública, esto es, del espacio deliberativo que constituye el lugar político por excelencia de la comunidad. La dinámica misma de estas formas de expresión menoscaba la autonomía del sujeto y establece una modalidad de relación que inhabilita el diálogo (el ejercicio político de dar razones bajo el escrutinio público), saturando el espacio de la comunidad con una velada forma de violencia.

En segundo lugar, no sólo por las consecuencias anti-dialógicas que se derivan del desnudo como arma política, sino también en vista a los fundamentos antropológicos que estos grupos presuponen nos parece necesario abordar críticamente este tipo de manifestaciones. Ellas generan lo que hemos denominado una forma de *dualismo performativo*, según el cual un determinado discurso político utiliza la desnudez del cuerpo *despersonalizado* como un instrumento o arma política. La existencia corporal se ve cosificada, al punto que paradójicamente se presenta como un obstáculo para una auténtica expresión de su existencia personal (anímica y espiritual). Así, el cuerpo despersonalizado por la desnudez impúdica genera, en grados diversos, una escisión entre el orden de la naturaleza (existencia somática) y el orden de la cultura (existencia espiritual), haciendo

que los cuerpos impúdicos se tornen cuerpos refractarios al diálogo político. Mas si la política es por excelencia el ejercicio de la deliberación racional sobre asuntos públicos, ella requiere el concurso de sujetos que ya desde su ser corporal se presenten como verdaderos sujetos dialógicos, esto es, como cuerpos verdaderamente políticos (cuerpos culturalizados) abiertos a dar y recibir argumentos. Una sociedad que desconoce el valor del pudor es, en último término, una sociedad que ha olvidado el valor del otro, y quizá inadvertidamente, por esa vía, se transforme en una sociedad que ha olvidado al fundamento mismo de la vida política.

Referencias

- FEMEN and Ackerman, G. (2014). *Femen*, Malden: Polity.
- Fraisse, G. (2016). *Los excesos del género: Concepto, imagen, desnudez*, Madrid: Cátedra.
- Heinämaa, S. (2003). *Toward a phenomenology of sexual difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Henry, M. (2001). *Encarnación: Una filosofía de la carne*, Salamanca: Sígueme.
- Kernberg, O. (2012). *The inseparable nature of love and aggression: Clinical and theoretical perspectives*. Arlington: American Psychiatric Pub.
- Lipovetsky, G. (2002). *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- López Sáenz, C. (2009). "Contribuciones de Merleau-Ponty a la filosofía feminista". *Phainomenon: Journal of Phenomenological Philosophy*, 18-19, pp. 95-124.
- Merleau-Ponty, M. (1942). *La structure du comportement*, Paris: PUF.
- (1957). *Fenomenología de la percepción*, México: Fondo de Cultura Económica.
- (2010). *Lo visible y lo invisible: Seguido de notas de trabajo*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- O'Keefe, Th. (2014). "My body is my manifesto! SlutWalk, FEMEN and femmenist protest". *Feminist Review*, 107(1), pp. 1-19.
- Olkowski, D. and Weiss, G. (2006). *Feminist interpretations of Maurice Merleau-Ponty*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

- Valente, A. (2015). "Can women's bare breasts disarticulate meaning? A look into FEMEN's street protests in Paris". En *Bulletin of the Transylvania University of Braşov, Series IV: Philology Cultural Studies*, 2, pp. 143-152.
- Zychowicz, J. (2011). "Two Bad Words: FEMEN & Feminism in Independent Ukraine". En *Anthropology of East Europe Review*, 29(2), 215-227.