

Nuevas fuentes de subjetivación: Hacia una teoría política del cuerpo

New sources of subjectivation: Towards a Political Theory of Embodiment

MÁRIAM MARTÍNEZ RAMÍREZ

Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN. La modernidad instaaura las bases de la subjetividad a partir de la separación cartesiana que distingue entre la mente, como conciencia activa del sujeto, y el cuerpo, como objeto material pasivo de esa conciencia activa. Este artículo toma como punto de partida la filosofía política de Iris Marion Young, en relación a sus escritos sobre fenomenología, corporalidad y género, para aceptar un enfoque metafísico sobre el cuerpo como significación de la experiencia vivida y *situación* que conforma el proceso de subjetivación de todo ser humano. De esta manera, la autora confiere al cuerpo el estatus ontológico que aquella tradición cartesiana confiere a la sola conciencia. Sobre las consecuencias sociales del peso de esta tradición metafísica cartesiana, y los nuevos horizontes que ofrecen algunos estudios feministas en relación con el *pensamiento de la encorporación* («embodiment thinking»¹) indaga este artículo.

Palabras clave: diferencia, fenomenología, existencialismo, cuerpo-vivido.

ABSTRACT. The modernity establishes the basis of subjectivity from the Cartesian dualist separation of the mind as the active consciousness and subject and the body as a passive material object. This essay takes as standpoint the political philosophy of Iris Marion Young in relation to her phenomenological writings. Thus, it accepts a metaphysical approach on the body as *lived body* and *situation* which constructs subjectivity for any human being. It argues that the author gives to the body the ontological status that Cartesian tradition attributes to the consciousness alone. The essay reflects on different aspects of the social consequences of this tradition, and the new horizons that several feminist studies give in many significant ways to the embodiment political theory.

Key words: difference, phenomenology, lived-body, existentialism.

Prolegómenos: El artículo en situación

Iris Marion Young fue una pensadora prolífica, provocativa y valiente. Mi director de tesis, Rafael del Águila, solía llamar «valientes» a los pensadores que eran lo suficientemente prudentes como

para contemplar y observar la realidad a través del filtro de la reflexividad. El espejo del pensamiento devuelve el reflejo de lo real al pensador, indirectamente. La visión directa de las cosas, sin el tamiz reflexivo, puede hacer estallar el espejo, de la misma manera que sucede cuando

Lady Shalott contempla a Lancelot. Esta es la condición *dramática* del pensador.

Contrariamente a las convicciones generalizadas (Rafael del Águila tenía la inusitada habilidad de derrumbar presupuestos ampliamente asumidos) la prudencia es expresión de fortaleza. Observar la realidad, antes que las prescripciones, es una de las más básicas enseñanzas que he aprendido de la pensadora que he estudiado durante mi período de formación pre-doctoral, Iris Marion Young, y de mi maestro, Rafael del Águila. A pesar de que mi director de tesis no conocía a esta autora en profundidad, «sabía como se dirige una tesis»; sabía ser kantiano para sacar de la minoría de edad a los investigadores que trabajaban con él, en sentido de incitarles a pensar por ellos mismos, a dirigirlos para que éstos se emanciparan de su tutor. Para él la función del director de tesis no es tanto la de inculcar pensamiento, como la de motivar el interés hacia él.

Las ideas que presento en este artículo forman parte de algunas de las líneas de la investigación que he desarrollado en mi tesis, concretamente, en el capítulo segundo. He querido elegir esta parte de la disertación porque fue una de las secciones que más discutí con él. He creído, además, encontrar cierto nexo que facilite alguna explicación en relación al acuciado interés que mi director mostró con esta parte concreta de la investigación.

Young es creativa y didáctica como escritora. Como pensadora exhibe siempre una extraordinaria habilidad para llevar los términos de lo político a determinadas significaciones de la experiencia humana, cuya proyección social muchas veces es casi inapreciable. Detenerse en esas experiencias humanas ilumina argumentos que dan visibilidad a estructuras sociales que inhiben aquella experiencia individual en su desarrollo más básico y mundano. Ello explica la brillante articu-

lación de sus escritos fenomenológicos, donde la conciencia política se conecta con esas experiencias personales que hunden sus raíces en las más básicas estructuras del ser: la existencia corporal, la encarnación de la conciencia, la liberación de una tradición metafísica prejuiciosa apoyada en la idea de que «los sujetos son independientes entre si, y sus corazones racionales permanecen separados de los dolores y sufrimientos que sus cuerpos vulnerables generan»². Es sencillo leer entre líneas la explicación de aquel interés de mi director por el capítulo segundo de la tesis, especialmente en el último tramo de su vida. Con el recuerdo de las conversaciones fructíferas a que dio lugar y que tanto me acercaron a él, paso a una breve exposición del mismo.

La objetivación del cuerpo y su proceso de jerarquización

Las voces cruzadas que dan lugar a las filosofías posteriores de los años 50, se anudan en su reacción contra un naturalismo del que se dice someter al individuo antes que liberarlo. Aparece una sociología crítica que mantiene en sus esquejes un animado debate con el marxismo. La renovación del psicoanálisis y la filosofía de la experiencia sartriana concitan su existencialismo orientado al sentido y al sujeto, frente a la filosofía del saber, más tradicional y preocupada por el concepto y la razón. Ante lo que parece ser un determinismo ontológico diseñado por la modernidad, aparece la posibilidad de pensar al individuo como proceso, anterior a la esencia, según Heidegger³, condenado a ser libre⁴; o situado, según de Beauvoir, y cercenado así por su propia situación.⁵

Será Foucault quien conviene en el hecho de que el sujeto ha dejado de ser el producto de una filosofía que inquiría en la definición de sus límites, para devenir en la expresión de los saberes y razonamientos de su época. La única liberación

posible encontraba su urdimbre de sentido en el conocimiento del proceso que sacude nuestra constitución como individuos, para, una vez conocidos esos límites conceptuales, poder experimentar con ellos ⁶. Kant había procurado esta liberación a través de la salida de la tutela de la religión y de la ciencia mediante el abandono de un estado autoculpable de minoría de edad que retaba al individuo a pensar por sí mismo ⁷. De acuerdo con Foucault, la radicalización de esta premisa implicaba un difícil acto de creación e invención de sí mismo, en la medida en que tal acto podía verse determinado por unos cánones universales previos a la propia configuración del sujeto, que dejaban poco espacio para una actitud experimental con el límite, como era la aptitud del Dandy a través de aquella *estética de la existencia* ⁸, cuyo reflejo más evidente podía verse, por ejemplo, en Baudelaire. La *estética de la existencia* consistía en que la valoración ética de las acciones pasara necesariamente por una pulsión estética. En loor de aquella liberación que posibilitara encontrar un modelo diferente de vida y de subjetividad, Foucault vio en esa estética una nueva forma de constitución de la subjetividad alejada de cualquier modelo universal de individuo vinculado a un sistema institucional y social. Para el filósofo de resonancias nietzscheanas, a pesar de que las estructuras de poder y de saber operan como condiciones de posibilidad de la subjetividad, es posible escapar de la panoplia dibujada por aquellos límites a través de la experiencia artística de creación de sí mismo. Entender la propia vida como un proceso de creación permanente, singular, único y bello, implicaba en algún sentido, huir de cualquier concepto normativo de hombre. Antes que bueno, en sentido moral, el individuo debía ser bello, en sentido estético o ético ⁹.

Young coincide con Foucault en que la ciencia y la filosofía modernas, con-

vertidas en músicas de fondo que articulan y regulan la respiración de un sistema social, han construido un relato específico de sujeto que no es sino el producto del régimen discursivo de un período y contexto determinados. Ambos pensadores reconocen la dimensión ideológica de aquellas propuestas discursivas y su expresión práctica entendida como mecanismo de exclusión legitimado por aquellos discursos. En su obra, como en la de Foucault, se relata cómo cada época, cada período histórico, introduce sinuosamente los momentos de verdad que condicionan las relaciones de aquella verdad con los discursos sobre el saber, sobre el conocimiento o sobre el cuerpo. Si para Foucault el discurso de la razón moderna, en alianza con aquel promulgado por las ciencias humanas, había sido capaz de crear al anormal, al criminal, al degenerado, al loco o al inadaptado, para Young, ese mismo relato ha servido como conducto legitimador de las teorías que hacen desfilar unas ideas sobre la superioridad racial, sexual o nacional, que han marcado los procesos de discriminación racial, sexual y de género ¹⁰.

La modernidad crea una cultura científica y un discurso filosófico, según Young, que acaba construyendo a ciertos grupos sociales como cuerpos feos, anormales y depravados cuyo oprobio se forma a partir de la oposición con la pureza y neutralidad de una subjetividad blanca y masculina que asume la voz autoritaria de la ciencia. Como consecuencia, la objetivación de unos cuerpos, pasa por los procesos de subjetivación de otros y, en tales procesos, la razón moderna actúa como directora de comparsa. La enfermedad de la razón, que Horkheimer atribuye a la aspiración del hombre por dominar y controlar los procesos naturales para someterlos a su dominio bajo el signo inefable de la ciencia, es descrita también por Young, bajo claros ecos frankfortianos y foucaul-

tianos. Para todos estos pensadores, la historia de la modernidad es la historia de una serie de exclusiones cuya experiencia política debe ser desafiada con el objeto de procurar el reconocimiento y la inclusión de aquellos que han sido expulsados del paraíso de los límites racionales y por tanto, de la condición de sujetos. Esta es la base sobre la que parte Young para indagar y describir el proceso de la jerarquización de los cuerpos y sus críticas a esa tradición metafísica que construye la fría razón desencarnada.

La razón incorpórea

Para analizar ese proceso de jerarquización y objetivación del cuerpo, Young se detiene en la estructura de la racionalidad moderna caracterizándola primero, a partir de esa fractura que sufre en relación con el cuerpo, la afectividad y el deseo. De manera que, según la autora, tal ruptura crea un modelo de sujeto al que se asocia una racionalidad controladora y unificada, en oposición al cuerpo impulsivo, irracional y apasionado de aquellos grupos sociales que no se corresponden con ese ideal de racionalidad¹¹. Al escindir del sentimiento y del cuerpo, la maniobra de la razón moderna, provoca un proceso de significación complejo, que además explica el sentido de prácticas de dominación actuales como el racismo, el sexismo, la homofobia y la discriminación en razón de la edad y la discapacidad¹².

Según Young, el sujeto racional moderno concita un relato de sí mismo como sujeto observador que conoce y es reconocido a su vez no solamente por su sexo masculino, sino también por su clase y por su raza. De esta forma, racionalidad, conocimiento e inteligencia componen las notas de una sinfonía donde «la propia razón se vuelve significado»¹³. Por ello, el significado del conocimiento pierde su antiguo sentido de contempla-

ción¹⁴ y pasa a concebirse como el despliegue progresivo de un proceso estratégico dirigido a fines productivos. La *racionalidad instrumental* para Horkheimer, *identificadora* para Adorno, y *unidimensional* en palabras de Marcuse¹⁵, relatan una noción de razón cuya confección se hace en términos de un discurso metódico y científico, que al perder su capacidad crítica, acaba convertida en un proyecto al servicio de los intereses dominantes de un grupo social, definido entre otras cosas, según Young, por sus atributos de raza y de sexo.

La autora coincide con Marcuse en la necesidad de romper con este tipo de *pensamiento unidimensional*, que concibe a la razón en términos técnicos con el objeto de llevar a cabo el sometimiento de la naturaleza, y que termina por volverse acrítica y omnipresente, abarcando y comprendiendo todos los dominios sociales, económicos, políticos y culturales¹⁶. *Orientalismo* (1990), de Edward Said, es una obra clave que sirve a la pensadora para sugerir que además de ese sentido unidimensional, el pensamiento también se define en términos estratégicos y funcionales de manera que se acaba asociando con esa subjetividad posicionada así misma como autoridad de conocimiento, para identificar a los otros como «gente de color», en oposición a la pureza de su blancura y su racionalidad abstracta y neutra¹⁷.

En la narración de Young del proceso de la jerarquización de los cuerpos, sin lugar a dudas, son los ecos foucaultianos los que resuenan con mayor nitidez. En especial, en relación a la explicación que el filósofo francés hace de la ruptura epistemológica acaecida a finales del siglo XIX, que da lugar a las llamadas «ciencias del hombre»¹⁸. Con el autor de *Las palabras y las cosas* (1966) aprendimos que a partir del surgimiento de esas ciencias, nace el juego de las oposiciones

dicotómicas que diferencian correlativamente lo bueno y lo malo, el sujeto y el objeto, lo blanco y lo negro, el adaptado y el inadaptado, como estructuras excluyentes que configuran las bases del proyecto de creación del hombre moderno. De esta manera, Young coincide con Foucault en que la ciencia y la filosofía modernas, convertidas en músicas de fondo que articulan y regulan la respiración de un sistema social, han construido un relato específico de sujeto que no es sino el producto del régimen discursivo de un período y contexto determinados. Ambos pensadores reconocen la dimensión ideológica de aquellas propuestas discursivas y su expresión práctica entendida como mecanismo de exclusión legitimado por aquellos discursos. El hombre moderno es el resultado de un régimen de producción de verdad concreto que coincide con ese ideal de racionalidad instrumental. En su obra, como en la de Foucault, se relata cómo cada época, cada período histórico, introduce sinuosamente los momentos de verdad que condicionan las relaciones de aquella verdad con los discursos sobre el saber, sobre el conocimiento o sobre el cuerpo. Si para Foucault el discurso de la razón moderna, en alianza con aquel promulgado por las ciencias humanas, había sido capaz de crear al anormal, al criminal, al degenerado, al loco o al inadaptado, para Young, ese mismo relato ha servido como conducto legitimador de las teorías que hacen desfilan unas ideas sobre la superioridad racial, sexual o nacional, que han marcado los procesos de discriminación racial, sexual y de género.

La ciencia piensa al individuo de acuerdo a un conjunto de criterios estéticos que fijan los ideales de belleza y normalidad, y a unas pautas que determinan los códigos de valoración teleológica de lo bueno. A través de una indagación en el origen genealógico de los mismos,

Young sugiere que esas normas estéticas y morales acaban percutiendo en el proceso de la jerarquización de los cuerpos. La influencia foucaultiana se aprecian con rotundidad cuando la filósofa afirma que esas teorías desarrolladas durante el siglo XIX relativas a la raza, componen una monocordia relativa a la superioridad de un sujeto en razón del color de la piel, de manera que los rasgos y cuerpo del hombre blanco europeo confunden la norma particular con un principio de neutralidad universal¹⁹. El ideal de ese cuerpo blanco se neutraliza mientras el resto de modelos corporales van situándose al viento de lo que dictamina aquella norma. Tal asunción sufre un trasvase hacia el discurso de la ciencia, bajo la nomenclatura de una operación de naturalización que diseña un sistema de coordenadas de jerarquización estética, acorde con la voz de la autoridad objetiva de la ciencia.

En esta idea subyace la relación que existe entre el proceso de la jerarquización de los cuerpos y el proceso de subjetivación moderna. Junto a tales procesos, como ya decíamos, va parejo un juego de montajes dicotómicos que construyen la norma y lo desviado frente a la norma. La consecuencia es que el discurso científico termina por proyectar las categorías de lo normal y lo desviado como una antítesis objetiva que finalmente define el sistema de oposición entre lo bueno y lo malo como sistema constitutivo de la sociedad. La autora concibe así el discurso científico moderno como una práctica discursiva capaz de producir una ideología que condiciona a su vez los métodos del saber, y los proyecta como mecanismos de dominación o de opresión. Como consecuencia, Young se blindó contra esa razón científica que, según sugiere la autora, expresamente genera un bagaje de teorías sobre la superioridad humana física, moral y estética, que solamente hace sujeto

al individuo racional, blanco, joven y burgués; un sujeto que es capaz de conocer bajo la tutela de una prudente distancia visual que lo libra de su propia inmersión en la realidad material de las cosas. Al mismo tiempo que subjetiva a ciertos individuos, dice Young, el discurso de la ciencia posibilita la objetivación de otros, jerarquizándolos a través de su mirada normalizadora y naturalizante.

El énfasis en la importancia del cuerpo, y de las prácticas que tienen que ver con el cuerpo y la personificación, no solamente explican mecanismos de dominación y de reproducción de esa dominación, sino que proporcionan interesantes pautas para estudiar y observar procesos de formación de la subjetividad. Este proceso de subjetivación y objetivación es importante porque muestra, además, cómo los cuerpos son naturalizados e identificados bajo la piel de la gente negra, homosexual, anciana, discapacitados mentales y mujeres. En general, el proceso de jerarquización de los cuerpos que Young utiliza para describir las *técnicas* de subjetivación y objetivación de individuos forma parte de un material filosófico y analítico muy focaultiano. *Vigilar y Castigar* (1975) expone, sin embargo, una forma de abordar el estudio de los cuerpos a través de discursos disciplinares en los que los sujetos se mueven y actúan con sus cuerpos; en los que los cuerpos se interpretan como se interpretan los textos. Foucault parte del análisis de tendencias generales de socialización de los cuerpos y, aunque es importante ponerlo en conexión, lo que verdaderamente interesa a Young, en el diseño de otros horizontes para la subjetividad, son los esfuerzos filosóficos por sistematizar esa experiencia corporal como modo de *ser-en-el-mundo*, para posteriormente, intentar «integrar las estructuras internas y externas a través de las cuales la identidad se construye»²⁰.

Crítica a la «metafísica de objetos»

Young construye la crítica hacia esa metafísica de objetos bajo las claves sugeridas por la *Dialéctica Negativa* (1966) de Adorno en relación a la *lógica de la identidad occidental*. Pero, ¿qué relación tiene esa lógica de la identidad con el sujeto? Para la autora, la aspiración a la unidad y la totalidad de la lógica de la identidad occidental acaba arrastrando también al sujeto, en la medida en que convierte al *cogito* en un ego trascendental como la «autopresencia reflexiva de la conciencia ante sí misma»²¹. La pensadora recurre a la explicación heideggeriana según la cual Descartes inaugura con su filosofía la noción de un sujeto «indudable», cuyo pensamiento existe a partir de la unidad que éste mantiene con los objetos que piensa²². Todo lo que existe necesariamente pasa por el pensamiento del *ego* trascendental, en cuanto que la «subjetividad humana se declara como centro del pensar»²³. Y en este trance —dice Young— se pierde toda relación dialéctica, porque algunos sujetos acaban siendo reducidos a objetos. Esa razón instrumental y científica alienta los pilares de una subjetividad basada en un proceso de huida de la realidad material, y de la identificación del cuerpo con esa materialidad mundana. Así lo expresa también el propio Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la Percepción* (1945),²⁴ para quien en el proceso de objetivación del mundo al hombre le acompaña el desprecio de aquellos elementos sensoriales relacionados con su cuerpo con el objeto de rescatar el resto esencial de lo que habría de ser la auténtica imagen de sí mismo, proyectada en una idea abstracta y universal de la razón formal.

En lo que Young presenta como el cálculo interesado de un discurso que construye la subjetividad, se acaba por identificar a la razón con un sujeto parti-

cular que percibe la naturaleza como un conjunto de objetos inanimados, sólidos, contables y perfectamente identificables. El sujeto científico es capaz de dominar la naturaleza a través de la conceptualización de los objetos y de la reducción de los mismos a la unidad. La lógica de la identidad occidental se aplica al sujeto científico aquí para explicar ese afán por medir los objetos «con escalas que reducen la pluralidad de atributos a una unidad»²⁵. La razón científica moderna se expresa además a través de una mirada normalizadora²⁶ que sitúa al objeto percibido, al objeto visto, dentro de una composición jerárquica, de manera que cuando el sujeto observa, no sólo mira, sino que además valora. De esta forma, señala Young, la lógica de la identidad occidental opera bajo la pretensión de reducir la pluralidad de atributos a una unidad que se manifiesta a través de objetos definidos y finitos, que despiertan en la conciencia del sujeto racional como *lo otro*. La *otredad* no es, sin embargo, diferencia, porque la diferencia, como heterogeneidad, desaparece.

Sobre cómo elimina la diferencia, la lógica de la identidad que describe Adorno, en relación a la subjetividad, es algo que Young analiza bajo las luces de ese proceso de objetivación del mundo que tiene que ver con esa necesidad de una teoría del conocimiento previa a la teoría sobre el mundo, como señala Heidegger²⁷, y con un sistema de reducción de la multiplicidad de los contingentes particulares a la unidad, como añade Adorno²⁸. Y así, la diferencia, en relación al sujeto, sufre una triple negación. En primer lugar, dice Young, la unidad de la conciencia y su inmediata presencia ante sí misma niega la heterogeneidad, la fragmentación o la pluralidad en nuestro sentido propio del *yo*. De esta manera, al negar y al experimentar incómodamente la heterogeneidad que percibimos en no-

sotros mismos, facilitamos nuestra predisposición individual a observar con la misma incomodidad la diferencia que observamos en los demás²⁹. El sujeto, lejos de ser una unidad estática coherente de sentido, con frecuencia experimenta su propia existencia de forma dividida, descentrada y fragmentada en múltiples maneras. Cuando esto sucede, sin embargo, esa aspiración a la unidad y la consistencia hace que vivamos nuestra propia heterogeneidad como un estado desviado y desordenado que hay que superar. En segundo lugar, señala la autora, la pretensión por crear un sistema total a través del concepto niega la diferencia que existe entre las cosas y que es consustancial a la multiplicidad de contextos de existencia de las mismas, porque el ser de una cosa y aquello que se dice de esa cosa depende siempre de su relación contextual con otras cosas³⁰. En tercer lugar, añade Young, la aspiración a la unidad niega la diferencia entre sujetos al presumir que éstos pueden estar presentes ante sí mismos y ante los demás, como una totalidad que acaba siendo entendida por los demás de la misma manera que el sujeto se entiende a sí mismo. Para Young, la ambición totalizadora de esta *metafísica de la presencia* nace de la consideración atemporal y desespacializada de aquello que, sin embargo, tiene un significado fragmentario, y que posee una contextualidad cuya referencia a veces puede ser ambigua, informe o cambiante. Para Derrida, este idealismo proyecta el ser y la verdad de las cosas fuera de cualquier cambio temporal y espacial³¹. Y así, frente a la claridad de este idealismo, la noción de *sujeto en proceso* que Young toma de Kristeva³² reacciona contra esta metafísica de la presencia para asumir que el sujeto no puede constituir una unidad autosuficiente, ni un sólido cuya definición no necesite o dependa de otra cosa o de otros sujetos más que de sí mis-

mo. Así pues, ese sujeto en proceso que es el sujeto postmoderno fragmentado, dividido, cambiante; el ente que interpela el «relato específico respecto del sujeto como conocedor, como origen autopresente que se ubica fuera y enfrentado a los objetos de conocimiento». ³³ Este sujeto dividido socava la noción cartesiana de un *cogito* unificado; disuelve su unidad transparente y armoniosa. La oscilación de esa unidad se hace aún menos sutil, podemos comprobar, cuando el *yo* deja de situarse en la mente y se integra en la noción de un cuerpo concebido como origen y fuente que participa de aquel proceso creativo donde *está* y *es* la propia subjetividad.

Según Young, esa represión de la experiencia del yo-cuerpo, alentada por la «ilusión» de la filosofía occidental de reducir el sujeto a espíritu, es otra de las causas de esa aspiración a la unidad del yo consigo mismo, donde el cuerpo objetivado llega a ser el otro, separado y diferente de mí; de un yo que escapa a mi experiencia y que pertenece al mundo externo ³⁴. Articulado como realidad distinta y separada del mundo externo que lo rodea, el sujeto abstracto moderno tiende a percibirlo todo a través de un proceso de objetivación, al tiempo que aplica tal mecanismo a todas las disciplinas, incluida la política, y a todos los seres que observa, especialmente a la mujer. Además, dice Young, el propio *ser* es conceptualizado dentro de la metafísica occidental bajo esta lógica de objetivación.

De ese esquema filosófico cartesiano, «sale el punto de vista *yoico* de la época moderna y su subjetivismo» ³⁵, además de esa «ontología de objetos». El «objeto» en Young se identifica, pues, con lo que Heidegger define como «la cosa» en su pregunta; objeto es por tanto el «correlato de la noción de sujeto como yo idéntico asimismo, fuera de la naturaleza, sorprendido de ella y originario» ³⁶.

Es algo determinado y determinable, de contornos marcados, fijos, y claramente separados del resto de los objetos, así como la «cosa» es «lo tangible, visible, (y) lo presente fáctico» ³⁷. El objeto así visto es pasivo, inerte, no tiene capacidad de automovimiento, se puede manejar, controlar, apretar, manipular por el sujeto. Según Irigaray, el objeto como tal es primeramente propiedad. ³⁸ Según Young, este proceso de objetivación representa la base de las relaciones mercantilizadas en el discurso del contrato social, y una metafísica de la identidad dominada por las formas de *reificación* características de la sociedad capitalista de consumo de masas, donde el objeto de consumo se adapta de esa forma tan cabal a la especificidad de la representación del sujeto. En este modelo, los grupos sociales que ostentan el poder de mirar se sitúan en la posición del sujeto, y perfilan una lógica de funcionamiento del deseo que se expresa a través de una obsesión por crear objetos identificables dispuestos en jerarquías que diferencian entre lo uno, lo mismo y la esencia; y lo otro, lo diferente y el cuerpo. ³⁹ Mientras lo Uno es la esencia, lo Otro se constituye como la carencia que complementa a la esencia o Uno.

El pensamiento de Young proporciona un interesante conjunto de argumentos críticos contra esa retórica que aborda el mecanismo de mercantilización e identificación de objetos. De esta forma, la autora explora las propiedades de esa racionalidad preocupada por identificar cosas, para sugerir una metafísica que difumine las fronteras entre el sujeto y el objeto, que no busque la mera determinación de cosas para compararlas, para medirlas, para poseerlas; porque esa lógica expresa la noción del deseo como posesión, sin que «el uno», paradójicamente, suela aceptar la condición de deseante. La crítica a esa *metafísica de objetos* es

importante porque expresa una rebeldía manifiesta contra la pretensión del hombre por dominar la naturaleza.

La importancia de pensar la condición en la que los seres habitan el mundo obliga, según Young, a subvertir una metafísica y a proponer otra que no establezca fronteras tan nítidas entre las cosas, que no suponga esa huida de lo material para definir la subjetividad. Supone una crítica manifiesta contra ese rechazo de la continuidad sensorial corporal frente a todo lo que le rodea; frente a las cosas vivientes y a los objetos que al mismo tiempo operan como condición de posibilidad de esa idea de razón formal, purificada, abstracta, y sobre todo, desencarnada.

Bajo estos armónicos, es fácil entender por qué la autora recurre a la fenomenología existencial de Merleau-Ponty y Simone De Beauvoir. Ambos pensadores proporcionan una importante justificación en ese intento de construcción de un marco teórico preocupado en primera instancia, por la relación inicial del sujeto con el mundo a través del *cuerpo vivido*, donde la articulación de esas primeras estructuras de la existencia humana intentan reorientar el conjunto de toda una tradición teórica que localiza la subjetividad en la conciencia, como algo separado y que trasciende al mundo circundante. Frente a ello, a Young le interesan los esfuerzos por mirar hacia una subjetividad como cuerpo vivido en el mundo, en continuidad recíproca y vinculación con él ⁴⁰.

El cuerpo como fuente de subjetivación

Junto al existencialismo de De Beauvoir, Young recurre a la fenomenología de Merleau-Ponty, porque según interpreta la autora, este marco teórico puede ser útil para elaborar un proyecto que trate de suplir aquella carencia dentro de la tradición filosófica occidental que ignora o reprime la importancia y la significación del cuerpo y de la experiencia corporal, al tiempo que

dé cuenta de las más básicas desigualdades estructurales entre hombres y mujeres. El objeto de esos escritos fenomenológicos es articular y desentrañar significados sociales que tienen que ver con la experiencia corporal, que descifran jeroglíficos de espacios poco frecuentados para poder entender la importancia de esa experiencia corporal para los procesos de subjetivación de los individuos. A través de esta vía, la indagación fenomenológica sobre la subjetividad abre las puertas a una teoría crítica que concierta y sistematiza esa otra reflexión sobre la socialización de los cuerpos.

Dentro de la tradición fenomenológica, es Merleau-Ponty, según Young, quien plantea «la revolucionaria propuesta de encarnar la propia conciencia» ⁴¹, contra las tesis de la tradición empírica y el pensamiento objetivo, «donde el estado de conciencia pasa a ser la conciencia de un estado», y donde ese estado de conciencia se «subordina a un pensador universal» ⁴². El filósofo francés interesa a las teorías sobre la encorporación porque sitúa la subjetividad y la conciencia en el propio cuerpo, y rompe así con una tradición metafísica dualista que articula como categorías excluyentes la de sujeto y objeto, la del adentro y el afuera, y como consecuencia, la del propio *yo* con el mundo que le rodea. Así lo dictamina el filósofo cuando dice «(...) considero mi cuerpo, que es mi punto de vista acerca del mundo, como uno de los objetos de este mundo» ⁴³. De esta forma, Merleau-Ponty confiere al cuerpo la misma función integradora y unificadora que Kant sitúa en la subjetividad trascendental ⁴⁴.

Siguiendo los ecos de Franz Brentano, según el cual «toda conciencia es conciencia de algo», Merleau-Ponty sugiere que toda conciencia es intencional, y que esa conciencia perceptiva es una conciencia fisiológica, basada en la experiencia del cuerpo humano. De esta ma-

nera, los fenómenos tal y como aparecen en la realidad, junto con el cuerpo humano, constituyen la base de la conciencia humana. El cuerpo humano, por tanto, es algo más que el mero objeto, que la mera cosa objeto de la ciencia; el cuerpo humano es existencia y condición de existencia; es el primer vehículo de apertura perceptiva al mundo que crea además ese mundo. El nexo entre la corporalidad de la conciencia y la intencionalidad corporal rompe así con la tradición cartesiana dualista que separa el alma del cuerpo, para comenzar a pensar la subjetividad desde la propia carne ⁴⁵. La fenomenología de Merleau-Ponty trata en definitiva de «otorgar descripciones de nuestra experiencia directa tal y cómo ésta es, sin tener en cuenta su origen psicológico» ⁴⁶. Y la premisa que Young toma de Merleau-Ponty es precisamente esta: la conciencia que constituye y crea el mundo es el propio cuerpo, como cuerpo vivido, desde la carne, desde el hecho corporal del encuentro con otras cosas humanas y no humanas. Por ello, el autor de la *Fenomenología de la Percepción* revela, posiblemente como ningún otro pensador, la descripción de esa experiencia corporal a través de unos senderos en los que las experiencias propias intersectan con las de esos *otros*; y provocan momentos interaccionales en los cuales la experiencia de los otros y la propia se engarza y se engendra. Ese momento de interacción rompe con todas las dicotomías, difumina la división entre el ser y lo otro, entre lo natural y lo cultural, y entre el sujeto y el objeto.

Para Merleau-Ponty, el sujeto que constituye el mundo es siempre un sujeto encarnado, un sujeto-cuerpo que participa en el mundo a través de una retroalimentación recíproca. La apertura perceptiva al mundo del sujeto tiene en el autor un componente pasivo y activo, porque al mismo tiempo que el sujeto percibe el

mundo, lo crea, lo constituye. Y en esa percepción, es el cuerpo el principal motor creativo y constituyente que ya no puede verse como objeto de estudio, sino como vehículo de experiencia que determina la relación del sujeto con el mundo.

El feminismo y el pensamiento de la incorporación

Tal y como queda definida en la tradición metafísica occidental el sujeto habita en un cuerpo como cosa distinta de él. De esta manera, se produce una *desencarnación* que, sin embargo, tal y como sostiene parte de la tradición feminista, es observable sólo en el hombre y posible «a condición de que las mujeres ocupen sus cuerpos en tanto que sus identidades esenciales y esclavizadoras». ⁴⁷ Por este motivo, la mujer se define mucho más que el hombre como cuerpo, mientras que el hombre puede *existir* como sujeto. El binomio cuerpo/sujeto puede contemplarse en esa tradición metafísica en correlación con otros binomios estructurados a partir de ejes dicotómicos excluyentes como el de público y privado, sentimiento y razón, cultura y biología, pasión/razón, etc. La formación de tales ejes dicotómicos y su aplicación discursiva repercuten indudablemente sobre los contextos sociales, provocando relaciones de opresión y subordinación que afectan negativamente a mujeres. A partir de esto, Young, inspirada por Beauvoir, establece que el cuerpo de la mujer es un *cuerpo en situación* antes que un mero hecho biológico. Desde este análisis puede vislumbrarse con mayor nitidez esa situación de subordinación que sufre la mujer en relación al hombre.

De esta manera, el recurso a la fenomenología y existencialismo de Merleau-Ponty y de Simone De Beauvoir, supone una aportación fundamental a partir de la cual Young construye los argumentos que indagan en otros territorios referi-

dos a la condición del sujeto y las implicaciones sociales de esta condición. Según la autora, es en la obra de Simone De Beauvoir donde mejor podemos encontrar la justificación del interés feminista por esa aproximación teórica fenomenológica-existencial.

Efectivamente, si leemos con atención el pensamiento de la filósofa francesa encontramos reflexiones tan sugerentes como esta:

Quando aceptamos una perspectiva humana, que define el cuerpo a partir de la existencia, la biología se convierte en una ciencia abstracta; en el momento en que la circunstancia fisiológica (inferioridad muscular) reviste un significado, aparece como dependiente de todo un contexto⁴⁸.

Desde un punto de vista moral, el existencialismo implica definir a todo ser humano como una trascendencia. Sin embargo, históricamente a la mujer se la ha incardinado a la inmanencia: al existir como objeto constreñido por los imperativos de la naturaleza, antes que al ser como sujeto libre para desplegar sus potencialidades vitales por el mundo. En Merleau-Ponty, al igual que en Simone De Beauvoir, ser sujeto trascendente implica ser un *cuerpo-vivido* que es parte del mundo, pero también, un punto de vista en relación con ese mundo. Merleau-Ponty logra describir la experiencia corporal con un sentido trascendente como ningún otro pensador lo había hecho antes. No obstante, al articular esa experiencia corporal, el autor privilegia la experiencia corporal masculina, sin tener en cuenta que el cuerpo de la mujer está sujeto a un conjunto de tabúes y estereotipos a los que Young describe como «las disciplinas de lo femenino»⁴⁹. De esta manera, la autora refrenda la idea de Merleau-Ponty de que el ser humano es un *cuerpo-vivido*, pero al mismo tiempo señala que en la mujer ese cuerpo representa más que en el hombre la razón de su

situación en el mundo. Para fundamentar este argumento, la autora recurre a la noción de mujer como Alteridad que De Beauvoir expone en *El Segundo Sexo* (1949). Pero, ¿qué implica, según De Beauvoir que la mujer haya sido definida como Alteridad? Supone según la autora, que todas las caracterizaciones que cubren la existencia corporal de la mujer han sido subordinadas «a la luz de los objetivos que el hombre se propone, de los instrumentos de que dispone y de las leyes que se impone»⁵⁰.

De esta manera, si tomamos el enfoque fenomenológico existencial de Merleau-Ponty no puede cuestionarse el hecho de que tanto hombres como mujeres son cuerpos vividos, sujetos cuya experiencia corporal define su relación y su situación en el mundo. Sin embargo, si aceptamos el enfoque de Simone De Beauvoir, seguidamente debemos poner de manifiesto que en la mujer el cuerpo representa esa razón básica de su situación en el mundo y que, al haber sido definida como Alteridad por el hombre esa debilidad física de la mujer, su fragilidad, sólo es tal a la luz de la experiencia masculina posicionada como lo Uno, lo Absoluto, frente a la Alteridad de la mujer. Por ello, continúa Simone De Beauvoir diciendo:

Allá donde las costumbres prohíben la violencia, la energía muscular no puede fundamentar un dominio: son necesarias referencias existenciales, económicas y morales para definir concretamente la noción de debilidad.⁵¹

Tales referencias conforman la voz de una experiencia posicionada en una situación neutra y universal. Una posición absoluta, añade Young que, al descubrir su relatividad, diluiría la diferencia entendida como lo otro excluyente y propiciaría un entendimiento de la misma como relación antes que como exclusión. Que el hombre se defina como lo Uno y

Absoluto, señala la autora, ayuda a comprender por qué la mayoría de los elementos que hacen referencia a la anatomía femenina, a su sexualidad o incluso a su forma de sentir, se filtren desde las lentes de un sistema patriarcal que las acabe proyectando como procesos misteriosos y opacos; inaccesibles e incluso místicos. Ayuda a entender por qué ciertos procesos relacionados con la anatomía femenina representan un misterio desde una voz que define el mundo a partir de su experiencia corporal como neutra, asumiendo por tanto, implícitamente, que el cuerpo normal, y su experiencia, es el cuerpo que no tiene la capacidad de generar otra vida, que no menstrua, o que no amamanta a un hijo. Uno de los costes de la mujer al ser posicionada como desviada, en relación al cuerpo normal del varón, es que sus ciclos vitales y procesos naturales son vistos como «enfermedades en el vientre», «servidumbres agotadoras» o «maldiciones»⁵². Este imaginario, dice Young, también se proyecta en un ámbito institucional neutro que no reconoce estas diferencias:

La imaginación social de esta cultura proyecta sobre la mujer un sentido de vulnerabilidad y de deseo caótico que atiende a su ser corporal y a su ser sexual. Paradójicamente, las normas de muchas instituciones profesionales públicas, excluyen o reprimen el reconocimiento de sus específicas necesidades corporales y sexuales. La presencia de las mujeres o de la feminidad en ellas continúa limitada a menos que las mujeres se presenten ellas mismas como hombres en esas instituciones.⁵³

La perspectiva que adopta Young es por tanto la de Merleau-Ponty y Simone De Beauvoir, que, a su vez, son autores sumamente influidos por las reflexiones de Sartre y las del propio Heidegger, debido, posiblemente, a que representan los pensadores más preocupados por conceptualizar o teorizar sobre la experiencia si-

tuada del ser humano. Todos estos pensadores mantienen en sus postulados que el cuerpo, como tal, no es una cosa, sino una situación que determina nuestra forma de *ser-en-el-mundo* y de aprehender el mundo. Lo que en definitiva, marca la delineación de nuestros proyectos vitales sobre el mundo. Tanto la fenomenología como el existencialismo constituyen, pues, los resultados más o menos sistemáticos de estas reflexiones.

A modo de conclusión

Podemos concluir diciendo que la filosofía de Young es una filosofía de la experiencia, que traza la geometría de la subjetividad desde las necesidades y comportamientos de esa experiencia corporal. Esa reflexión detenida en la relación del cuerpo con el espacio, con el mundo, con el entorno inmediato, justifica enormemente la fijación de la autora en su reivindicación de la importancia del deseo, de la afectividad, del cuidado y del sentimiento, para explicar la acción individual y las causas que determinan la inhibición en el ejercicio de la acción. De forma inversa, la inclusión de todas estas circunstancias en la articulación de su enfoque teórico dan pábulo a una aproximación metafísica que reflexiona sobre el cuerpo como algo mediato a la psique y al pensamiento, enfatizando aquellos aspectos que tienen que ver con la experiencia vivida y con la *situación* de esa experiencia vivida en la que el individuo se encuentra. Al mismo tiempo, se distancia de aquellos otros enfoques que reducen el propio cuerpo «a una colección de sensaciones» o que lo abordan a partir de esa separación cartesiana que separa la mente del cuerpo. Que distingue nítidamente entre el sujeto como existencia racional y conciencia activa, y el cuerpo como objeto inmanente portador de aquella conciencia activa.

A lo largo del trabajo he querido sugerir que la obra de Young es profundamente reveladora, además, porque en ella el cuerpo-sujeto que Merleau-Ponty describe en su fenomenología se convierte en un cuerpo con género, en un sujeto-cuerpo pensado desde una perspectiva de género. De resultas, el sujeto-cuerpo no describe meramente la subjetividad de un cuerpo, sino la subjetividad de un cuerpo que experimenta el espacio y el movimiento determinado por las estructuras sociales patriarcales que lo constriñen. Es así cómo el sentido de la identidad de ese cuerpo vivido y situado en estructuras patriarcales marca la diferencia de género. Es importante señalar que como consecuencia de ello, la noción de diferencia en la obra de la autora no recurre a una explicación natural o mística para ser descrita o nombrada. Y que al mismo tiempo huye de un nominalismo ilustrado⁵⁴ que al hablar de seres humanos niega las diferencias existentes entre

hombres y mujeres en relación a sus experiencias y comportamientos. El reconocimiento de esa diferencia de género viene marcada por un proceso de socialización de cuerpos, que a la vez es vital para entender su noción de justicia social, porque esas diferencias corporales han servido y alimentado las principales excusas para justificar una situación de desventaja estructural histórica.

En síntesis, teorizar al sujeto como un cuerpo que se vive, supone en su obra partir del giro merleau-pontyano de corporeizar la propia conciencia. Implica recurrir al existencialismo de Heidegger y Sartre para librarse de la mística de la filosofía trascendental y conceptualizar, bajo vistazos existencialistas, el *ser-en-el-mundo* como cuerpo *situado*. Requiere por último, con un interés feminista, profundizar en aquel punto sugerido desde *El Segundo Sexo* que consiste en hacer parte constitutiva del *Dasein situado*, la diferencia sexual.

NOTAS

¹ Por «Embodiment Thinking» entiendo aquella tradición sociológica y filosófica que reflexiona de manera más o menos sistemática sobre la experiencia corporal. Aunque la academia norteamericana coincide en situar el origen de esta tradición en los escritos de Foucault, la reflexión sobre el cuerpo desde un punto de vista feminista comienza con autoras como Sandra Bartky, Christine Battersby, Susan Bordo, Judith Butler y la propia Iris Marion Young, a partir de métodos y enfoques teóricos derivados, paradójicamente, de la filosofía continental. En este artículo he querido traducir «embodiment» como «incorporación» a pesar de que la traducción al castellano más común utiliza el vocablo «encarnación». Sin embargo, no considero acertada esta traducción por dos motivos. En primer lugar, debido a las connotaciones religiosas que «encarnación» tiene, y que el enfoque fenomenológico existencial evita para describir esos significados sociales y metafísicos de la experiencia corporal. En segundo lugar, porque «encarnación» es un término que existe en inglés (*incarnation*), de manera que puede deducirse que si la propia academia anglosajona no lo utiliza, tampoco debería utilizarse

en la traducción al castellano. Este último argumento vale para el término «personificación» (*personification*) como otro de los vocablos más recurrentes a la hora de traducir la palabra *embodiment*.

² Battersby, Ch., *Phenomenal Woman: Feminist Metaphysics and the Patterns of Identity*, New York, Routledge, 1998.

³ Tomo la cita de Sartre, J. P., *El Ser y la Nada*, Editorial Losada, 1972, p. 543.

⁴ *Ibid.*, p. 537.

⁵ Véase Kruks, S., *Gender and subjectivity: Simone de Beauvoir and Contemporary Feminism*, Sings, Full, 1992.

⁶ Sauquillo, J., *Para leer a Foucault*, 2001, Ed. Paidós, p. 25.

⁷ Véase Kant, I., «¿Qué es la Ilustración?», en *Inmanuel Kant: Filosofía de la Historia*, Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

⁸ Véase Foucault, M., *Tecnologías del Yo*, Ed. Paidós, 1990.

⁹ En relación a la subjetividad artística léanse los últimos escritos de Foucault, concretamente «El uso

de los placeres» y «El cuidado de sí» en *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, México, 1986-2006.

¹⁰ Young, I. M., *Justice and Politics of Difference*, Princeton University Press, 1990. (Véase la traducción española *La Justicia y la Política de la Diferencia*, Ed. Cátedra, 1990, p. 210).

¹¹ *Ibid.*, p. 211.

¹² *Ibid.*, p. 210.

¹³ *Ibid.*, p. 214.

¹⁴ También Adorno y Horkheimer hablan del papel de la Ilustración en el enaltecimiento de una ciencia que ya no aspira «a la felicidad del conocimiento», sino a ese dominio sobre una naturaleza desencantada. Véase Adorno, Th., Horkheimer, *La Dialéctica de la Ilustración*, Ed. Taurus, 1994, p. 60.

¹⁵ Los tres autores son referencias claras en la narración de lo que Young denomina el «proceso de jerarquización de los cuerpos en el discurso moderno». Véase Young, I. M. (1990), *op. cit.*, pp. 221-219.

¹⁶ Marcuse, H., *One-unidimensional man*, Bacon Press, Boston: 1954, p. 26.

¹⁷ Young toma la idea de Said, Edward, *Orientalism*, New York, Panteón, 1978. Véase Young, I. M. (1990), *op. cit.*, p. 214.

¹⁸ Véase Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1974.

¹⁹ Young, I. M. (1990), *op. cit.*, 217-218.

²⁰ Susan Foster, «Throwing like a Girl, Dancing Like as a Feminist Philosopher», en Ferguson, A., y Nagel, M. (2009), *op. cit.*

²¹ Young, I. M. (1998), *op. cit.*, p. 449.

²² Heidegger, M., «La metafísica racional», en *La pregunta por la cosa*, Editorial Alfa Argentina, Buenos Aires, 1975, pp. 101-107.

²³ Heidegger, M. (1975), *op. cit.*, p. 90.

²⁴ Véase Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la Percepción*, Península, 1975, p. 91.

²⁵ Young, I. M. (1990), *op. cit.*, p. 213.

²⁶ Young se inspira en Foucault, M. (1997) *op. cit.*, p. 152.

²⁷ Heidegger, M., (1975), *op. cit.*, p. 90

²⁸ Adorno, Th. (2005), *op. cit.*, p. 137.

²⁹ Young, I.M. (1990), *op. cit.*, p. 256.

³⁰ Young, I. M. (1986), *op. cit.*, p. 4. Esa particularidad y contextualidad de las cosas constituye según Adorno su propia materialidad. En oposición al pensamiento adorniano, se sitúa la filosofía idealista cartesiana que va desde Descartes hasta Husserl, pasando por el propio Kant, y que transforma dicha particularidad y materialidad en esencias irreales. Toda esta explicación puede encontrarse en Adorno, Th., *Dialéctica Negativa*, 2005, Parte II, pp. 134-210.

³¹ Derrida, J., *De la Gramatología*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1971, pp. 12-87.

³² Young se inspira en la obra de Kristeva que lleva el mismo título, *Le sujet en proces*, Seuil, 1977, pp. 55-106.

³³ Young, I. M. (1990), *op. cit.*, p. 212.

³⁴ Young, I. M., «Pregnant Embodiment», en Young, I. M. (2005), *op. cit.*, pp. 50-51.

³⁵ Heidegger, M. (1975), *op. cit.*, p. 90.

³⁶ Young, I. M. (1990), *op. cit.*, p. 78

³⁷ Heidegger, M., *Ibid.*, p. 14.

³⁸ Irigaray, L., «La mecánica de los fluidos», en *Ese sexo que no es uno*, Ed. Saltés, Madrid, 1982, pp. 101-115.

³⁹ Young, I. M., «Women recovering our clothes», en Young, I. M. (2005), p. 68.

⁴⁰ Young, I. M., «Throwing like a Girl», en Young, I. M. (2005), *op. cit.*, p. 35.

⁴¹ Young, I. M., *Introduction*, en Young, I. M. (2005), *op. cit.*, p. 7.

⁴² Merleau-Ponty, M., «El sentir», en Merleau-Ponty, M. (1975), *op. cit.*, p. 223.

⁴³ Merleau-Ponty, M., «El Cuerpo», *Ibid.*, p. 90.

⁴⁴ Young, I. M., «Throwing like a Girl», en Young, I. M. (2005), *op. cit.*, p. 37.

⁴⁵ Véase Josep María Bech, *Merleau-Ponty: Una aproximación a su pensamiento, Del sentido de la experiencia prediscursiva, al «invisible» como profundidad del «visible»*, Anthropos, 2005, pp. 9-37.

⁴⁶ Merleau-Ponty, M. (1975), *op. cit.*, p. vii.

⁴⁷ Butler, J., «Variaciones sobre el sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault», en Benhabib, S., y Cornell, D. (comps) (1990), *op. cit.*, p. 199.

⁴⁸ Beauvoir, S., *El Segundo Sexo*, Ed. Cátedra, 2005, p. 97.

⁴⁹ Young, I. M., *Introduction*, en Young, I. M. (2005), *op. cit.*, p. 7.

⁵⁰ Beauvoir, *Ibid.*

⁵¹ Beauvoir, S. (2005) *op. cit.*, p. 98.

⁵² Tomo las expresiones de *El Segundo Sexo*, léanse «Los datos de la biología», en Beauvoir, S. (2005), *op. cit.*, pp. 67-101.

⁵³ Young, I. M., «Structural Injustice and Politics of Difference», en *Justice, Governance, Cosmopolitanism, and the Politics of Difference*, Appiah, A., Benhabib, S., Young, I. M., Fraser, N., *Alle Rechte liegen bei den Autoren*, Berlin, 2007a, p. 93.

⁵⁴ Tomo el término de Simone De Beauvoir según la cual «es evidente que la mujer es un ser humano como el hombre, pero una afirmación de este tipo es abstracta; la realidad es que todo ser humano tiene un posicionamiento singular. Negar las nociones de eterno femenino, de alma negra, de carácter judío, no es negar que existan los judíos, los negros, las mujeres: esta negación no representa para los interesados una liberación, sino una huida engañosa. Es obvio que ninguna mujer puede pretender de buena fe situarse más allá de su sexo». *El Segundo Sexo*, Ediciones Cátedra, 2005, p. 48. Un razonamiento similar sigue Young para justificar la diferencia de género en Young, I. M. (2005), *op. cit.*, «Throwing Like a Girl», p. 29.