

5.- El cuerpo vivido como nudo de identidad y diferencias. Una alternativa al cuerpo objetivado.

M^a Carmen López Sáenz
UNED (Madrid)

En estas páginas, intentamos mostrar las insuficiencias de la objetivación científicista del cuerpo, todavía presente en la biomedicina, así como algunas de sus implicaciones en la concepción tecnológica dominante de la imagen corporal y en su transmisión, reproducción y legitimación de una pseudoidentidad personal estereotipada. Aludiremos a la anorexia como distorsión de la imagen corporal, motivada por la instrumentalización del cuerpo propio. Frente a este estado de cosas, ayudándonos fundamentalmente de la obra de M. Merleau-Ponty, defenderemos la necesidad de volver al cuerpo vivido y afrontarlo fenomenológicamente, con objeto de recuperar un concepto de identidad personal abierta a infinitas variaciones históricas que no se reduzcan a meras imposiciones externas. Finalmente, apuntaremos la necesidad de una ética encarnada.

Aunque en algunas sociedades primitivas, el cuerpo de la persona estaba subordinado al universo y era una especie de tejido común, en las sociedades occidentales, se fue imponiendo la individuación a través del cuerpo. Desde Platón, éste fue definido como cárcel del alma. Aristóteles le confirió cierta positividad, debido a su materialidad, aunque su determinación dependía de la forma (*psique*). Con Averroes, la filosofía árabe heredará la teoría del compuesto humano y la de la corruptibilidad de la materia. La tradición cristiana posterior se caracterizará también por el desprecio del cuerpo contaminador del alma. En la Modernidad, se consuma el aislamiento del cuerpo de los otros y del cosmos. Vesalio, en su *De corporis humani fabrica* (1543) instaurará el dualismo, entre el ser humano y el cuerpo, que determinará epistemológicamente a Occidente: la anatomía estudia el cuerpo como realidad autónoma diseccionada y objetivizada.

La filosofía cartesiana del *cógitio* traducirá esa tendencia, retomando el dualismo platónico-cristiano y despojándolo de todo matiz religioso y mítico. Descartes separará el cuerpo del mundo, reduciéndolo a *una res extensa* opuesta a la *res cogitans* y descarnalizando así al yo. Concebirá el alma unida y substancialmente distinta del cuerpo e intentará superar esa paradoja apelando a la garantía divina. El dualismo cartesiano determinará el tradicional menosprecio del cuerpo y la escasez de teorías filosóficas acerca de él. La concepción cartesiana continuará con la filosofía mecanicista del siglo XVII, que objetivará el cuerpo, considerándolo como la parte menos humana del ser y representándolo de manera asociacionista.

Hoy seguimos explicando el cuerpo desde presuposiciones naturalistas, de modo que entendemos nuestras actividades como conductas objetivas, que responden a estímulos

* Este trabajo se realizó en el contexto del proyecto "Las aventuras de la razón: entre la unidad y la pluralidad", subvencionado por la DGICYT, PP2000-0095.

externos e impersonales, como funciones anónimas. Así se perpetúa la disociación moderna cuerpo-alma. Incluso las “ciencias humanas” se han desentendido del cuerpo y se han dedicado únicamente al cultivo del espíritu y al estudio de sus producciones. En cambio, las teorías fenomenológicas del cuerpo propio vivido, del cuerpo subjetivo-objetivo, han pretendido restaurar la unidad de la existencia humana. Husserl, Scheler, Binswanger, Marcel y Merleau-Ponty, entre otros, rompen con la concepción moderna mecanicista del cuerpo y reformulan la subjetividad y la objetividad en abierta oposición con la tradición filosófica dualista. Concretamente, la fenomenología existencial hace del cuerpo nuestro modo de ser en el mundo. El cuerpo no sólo deja de ser un objeto, sino incluso una estructura pasiva, receptora de una realidad configurada por el espíritu. Merleau-Ponty relacionará el cuerpo propio con el lenguaje, subrayando así sus funciones cognitivas y expresivas; además, encarnará la conciencia y la racionalidad. Su filosofía de la corporalidad concederá al cuerpo el estatuto teórico que le fue negado, y probará su irreducibilidad a la materia. El giro del último Merleau-Ponty de la fenomenología de la vida a la de la carne, mostrará que la conciencia expresiva y reflexiva vive corporal y mundanamente.

Así, hemos ido cobrando conciencia de la importancia de nuestra encarnación en todas las dimensiones de la existencia relacional e incluso en la identidad personal que se va constituyendo en ellas. Sin embargo, la aproximación filosófica al cuerpo sigue siendo, en general, individualista, puesto que se asocia con el problema de la personalidad, individuación, identidad, etc. La fenomenología afronta este residuo aristotélico abordando el cuerpo fenoménico, que es sujeto y objeto indistintamente (*Leib*), como opuesto al cuerpo físico (*Körper*) y como incorporación de la intersubjetividad. Tal vez sea la enfermedad la que mejor nos recuerda que no sólo tenemos cuerpo objetivo (*Körper*), sino también *Leib* o cuerpo propio, que escapa al control meramente instrumental.

A partir de Husserl, se desarrollará una fecunda teoría del cuerpo que invertirá el papel subordinado que tuvo en la metafísica tradicional y lo convertirá en núcleo de las relaciones intermonádicas y hasta de la objetividad. Merleau-Ponty retomará la idea husserliana del cuerpo como sede de la percepción que, a su vez, la condiciona. El cuerpo es el punto cero de nuestra orientación e intencionalidad originaria. Merleau-Ponty conseguirá superar el dualismo cuerpo-mundo y la preeminencia de la subjetividad que todavía latía en Husserl, ayudándose de los conceptos de *être-au-monde* y de *Chair*. Su comprensión de ésta como invisibilidad de lo visible hace del cuerpo de carne un tejido de relaciones, una constante abierta a variaciones infinitas, tanto reales como posibles. Al afirmar que no sólo hay una carne del cuerpo, sino también una carne del mundo¹, Merleau-Ponty evita el subjetivismo y el antropocentrismo; a su vez, supera el hilemorfismo y el objetivismo precisando que “la carne del mundo no es *sentirse* como mi carne -es sensible y no sintiente”². Esa carne es naturada y naturante y el cuerpo la imbricación entre naturaleza y cultura. Desde la carne, se erige un concepto dialéctico de identidad personal: la conciencia intencional encarnada abierta a lo otro³. Es la carne incorporada

¹ Cfr. Merleau-Ponty, M., *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard, 1964, pp. 302-304. La reversibilidad corporal es instituida en las cosas, de modo que la carne no es una propiedad del cuerpo en relación con el mundo, sino que es el irrelativo primordial, la presentabilidad, la fuente de todas las relaciones y diferenciaciones.

² Merleau-Ponty, M., op. cit, p. 304.

³ “El espesor del cuerpo, lejos de rivalizar con el del mundo, es, por el contrario, el único medio que tengo de ir al corazón de las cosas, haciéndome mundo y haciéndolas carne” (Merleau-Ponty, M., op. cit, p. 178.)

la que nos abre a las posibilidades intercorporales inherentes a la relación con el mundo y los otros.

Subjetividad es, para Merleau-Ponty, intersubjetividad y ésta es dada y aprehendida de manera inmediata porque se ancla en la intercorporeidad, de manera que nuestra identidad no es una construcción puramente subjetiva, sino social y cultural, pues lo que la determina se engarza con las contingencias que se van sedimentando y transformando. El yo encuentra al otro en la experiencia vivida, la cual tiene como trasfondo una situación sociocultural; gracias a este horizonte compartido y a la corporeidad de la conciencia es posible acceder al otro y vivir en reciprocidad, aunque nunca de una manera absoluta.

Esta concepción holista de la corporalidad puede ayudarnos a comprender los fenómenos como resultados de la interacción de una pluralidad de factores, genéricos, sociales, personales, etc. Tomemos la anorexia nerviosa como ejemplo de patología⁴ a la que conduce la reducción del cuerpo a un objeto enfrentado al enfermo hasta sometérsele, como obstáculo para la intención de hacerse transparente y no tener cuerpo para los otros. Este rechazo de la dimensión intersubjetiva del cuerpo desemboca en la despersonalización. Su motivación inconsciente es el choque entre la proyección publicitaria del cuerpo ideal y la representación decepcionante del cuerpo real. La sociedad mediática inscribe su ideología en nuestros cuerpos, violentando sus modos de ser e imponiéndoles otros que apelan a repeticiones, asociaciones, imágenes de éxito y juventud. Lo que los *mass media* transmiten es la enorme presión social de los patrones culturales sobre la imagen corporal. Ésta se construye mediante identificaciones con nuestro cuerpo y con los otros, pero también merced a des-identificaciones. La anorexia, en tanto distorsión de la imagen corporal, presupone la introyección de una norma inducida desde el exterior.

Las investigaciones foucaultianas ayudan a comprender el alcance de esta presión social sobre el cuerpo. Consideran que éste se construye fundamentalmente a través del discurso, como cuerpo del deseo que se expresa en los efectos de poder sobre él. Foucault subraya así la significación del cuerpo para explicar cómo un discurso colonizador se inscribe en las superficies corporales. La prioridad que otorga a lo espacial sobre lo temporal da cuenta de su interés por el cuerpo clínico a expensas del fenoménico. Desde la perspectiva foucaultiana y teniendo en cuenta que la anorexia afecta mayoritariamente a las mujeres, podríamos decir que pone de manifiesto la construcción e idealización constante de la feminidad, que exige a las mujeres una lucha imposible por realizar la perfección y los deseos que se le imponen al asociarla con su cuerpo objetivado, hasta hacer de ella un cuerpo objeto del deseo de los otros. Las mujeres se convierten en el objeto preferido de la publicidad y los sofisticados mecanismos de ésta nos hacen experimentar nuestro cuerpo como defectivo y eternamente mejorable por la voluntad ascética y la tecnología. Por su parte, la anoréxica perfeccionista se impone la tarea de controlar completamente su cuerpo, sin percibir que el modelo perseguido le viene impuesto desde fuera y es susceptible de transformaciones. El placer del autocontrol y de la invulnerabilidad se impone sobre la seguridad y la salud. Siguiendo a Foucault, cabría decir que en el orden falocéntrico, el cuerpo femenino no puede responder a los requerimientos discursivos de la feminidad porque está prisionero en un ciclo infinito de fetichizaciones que indican pérdida de

⁴ Examinamos la patología, con la misma intención que guiaba a Merleau-Ponty, la de destacar sobre su fondo la corporalidad normal y los fenómenos perceptivos.

control. La anorexia sería sólo una de las manifestaciones de esta contradictoria coacción discursiva.

Pero la anorexia no sólo es una imposición mediática de un determinado modelo corporal femenino. Suele iniciarse en la adolescencia, justo cuando cambia la percepción del mundo y la autopercepción de la identidad, y vivirse como repudio de las atribuciones de la mujer. Refleja la paradójica afirmación-negación del cuerpo propio y del ser en el mundo que éste abre. La anoréxica experimenta el cuerpo como alienación y lo instrumentaliza para hacer frente a los cambios que está sufriendo. En el fondo, lucha contra la finitud de esa existencia corporal.

En opinión de Merleau-Ponty, la anorexia indica un rechazo de vivir cuando el porvenir ha perdido la transitividad que caracteriza a los fenómenos interiores, generalizados e incorporados a la situación⁵. En su *Phénoménologie de la perception*, alude a una mujer a la que se le ha prohibido ver a su amante y reacciona perdiendo la voz y el apetito y recobrándolos cuando desaparece la opresión. Este caso ilustra, tanto la encarnación de las prohibiciones en rupturas traumáticas de la coexistencia, como el hecho de que las mujeres introyectan en sus cuerpos el silencio, traducido como pérdida de la memoria de la identidad corporal⁶.

Cuando se logra que los individuos experimenten su cuerpo como objeto que hay que controlar horizontalmente, es decir, como algo ajeno, exterior, el ser humano se pone como *velos* la liberación del mismo, de los deseos y necesidades asociados con él. Tanto la tecnología como los mecanismos publicitarios transmiten esa experiencia horizontal de la corporalidad, como instrumento susceptible de manipulación externa, carente de interior y, por tanto, de reversibilidad, de carnalidad viviente. La concepción merleau-pontiana del cuerpo como Ser Vertical o inmanencia que nos abre a las trascendencias y de la existencia como anclaje en el mundo desde el esquema corporal, podría contribuir a superar estas reactivaciones dualistas y a recuperar la centralidad del cuerpo vivido, frente al cuerpo objeto manipulable hasta límites insospechados.

Foucault y sus seguidores ponen en cuestión esa relación inmediata con el cuerpo propio, afirmando que lo comprendemos a través de una serie de prácticas disciplinarias que lo categorizan y jerarquizan socialmente empleando tecnologías, cuyo paradigma es el encuentro clínico, que conforma y controla disciplinariamente los aspectos más privados de la vida. Desde esta óptica, son los diferentes nexos de poder los que explican la constitución del cuerpo, siendo el castigo la tecnología política del cuerpo orientada a regular la vida. Este énfasis en la construcción discursiva del cuerpo se radicalizará con el post-estructuralismo, el cual corre el peligro de descorporalizarlo, al presentarlo como un mero efecto discursivo de las relaciones de poder, y perder así de vista sus dimensiones naturales, fisiológicas e individuales. Merleau-Ponty nunca las obvió, porque consideraba que, en virtud de sus significados simbólicos y de sus funciones, jugaban un importante papel en la constitución corporal. Yo diría que el cuerpo no es sólo un efecto de los discursos, sino el origen de los mismos.

Los análisis que arrancan de Foucault son parcos a la hora de proponer alternativas a la micropolítica del cuerpo. En cambio, Merleau-Ponty nos desafía a vivenciar el cuerpo

⁵ Cfr. Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1945, p. 191.

⁶ Cfr. Merleau-Ponty, M., op. cit. Pp. 188-189.

propio verticalmente, reconciliándonos con nuestras potencialidades corporales que nos abren modos de ser en el mundo erigidos *en* y no postrados *frente a*. El cuerpo, en tanto ser vertical o “Ser salvaje”⁷ es movimiento anclado en el mundo e inagotable en las representaciones; excluye la distanciamiento horizontal y la perspectiva que le es inherente. El ser vertical es unidad de la interioridad en la exterioridad, ser primordial y, sin embargo, no es constituyente, sino instituyente de una cultura autofundada. Esta vivencia vertical del cuerpo es la base de la libertad y el origen inmanente de todas las trascendencias.

En cambio, los continuadores de Foucault considerarían que el problema del cuerpo no afecta únicamente ni a la experiencia vivida ni a la ontología, sino a la situación teórica que contextualiza los debates sobre el poder y la ideología. El *cyborg* es un apéndice de estas teorías⁸ que subvierten la noción de ser humano. Diseña conductas en mundos contruidos por otros *cyborgs*; lo mismo hace con la identidad porque el *cyborg* es una máscara entre las máscaras, pura entidad virtual, una falsa identidad en un universo indiferenciado, sin géneros ni génesis. El *cyborg* habita el ciberespacio⁹, incorporando en sí el enlace de instrumentos técnicos con orgánicos. Esta es la nueva metáfora de la que se sirven las prácticas culturales para incidir en el cuerpo vivido, cambiar la experiencia del mismo y sus posibilidades. Para que sus efectos no generen más dominación, es preciso que la tecnología se conciba como apertura y potenciación de la intercorporalidad, no como tecnologización del cuerpo vivido.

La medicina actual explota ese acoplamiento del organismo con la máquina; aquél es traducido a problemas de codificación genética y leído como texto. Así participa de esa concepción determinista y constructivista del cuerpo que lo objetiva, distanciándolo cada vez más de su opuesto: el espíritu e introduciendo otro nuevo polo entre ambos: la herramienta. En este contexto, la enfermedad se enfoca como patología de la transmisión de información, como lectura y reconocimiento erróneos.

Esta tendencia se deriva del paradigma del conocimiento, regido por el modelo matemático aplicado al experimental. Lo peculiar del mismo es entender su saber como saber-hacer que domina racionalmente lo natural hasta lograr suplantarlo por lo artificial. Así se ha llegado incluso a prolongar artificialmente la vida biológica o a modificar el cuerpo para aproximarlos a estándares contruidos, pero nunca como homenaje a la persona irreplicable que hay en ese cuerpo o como apertura al futuro y a posibilidades que enriquezcan cualitativamente la vida. El enfermo conectado a un aparato en el interior de la clínica carece de esa expectativa fundamental, eludida por el paradigma cientificista cuantitativo. La captación matemática de las leyes del acontecer corporal se orienta a las relaciones

⁷ Merleau-Ponty, M., *Le Visible et l'Invisible*, p. 306.

⁸ Siguiendo la convicción de Foucault de que los cuerpos son mapas (pasivos) del poder, D. Haraway entiende el *cyborg* como metáfora para designar un ser máquina-animal, que vive en un mundo natural-artificial. Su concepción del cuerpo, en consonancia con las tendencias postmodernas, nos parece excesivamente textualista, constructivista y hasta corporativista; desatiende las diferencias individuales sobredeterminando al cuerpo y reduciendo el espacio de la libertad a una liberación futurista de la naturaleza. La ambigüedad de su postura con respecto al *cyborg* (éste tiene un origen militarista, pero puede rebelarse) y a la técnica, dificulta la comprensión de las alternativas que nos ofrece. Cfr. Haraway, D., *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*. (Trad. Cast. De M. Talens, Ciencia, Ciborgs y mujeres. *La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1991).

⁹ Ciberespacio es ese espacio tecnológico en el que se experimenta intersubjetivamente la realidad virtual. Es en él donde se plantea el problema del cibercuerpo, como han subrayado, Gomes Pinto, J.M., “Cuerpo y tecnología”, en Hernandez Sanchez, D., (ed.) *Estéticas del arte contemporáneo*. Universidad de Salamanca, 2002, p. 224.

causa-efecto para poder intervenir con precisión, pero la exactitud resulta insuficiente cuando vivimos y comprendemos el cuerpo como existencia. Por eso, Merleau-Ponty rechaza la dicotomía entre causa y efecto, sustituyéndola por el concepto de *Fundierung*, mostrando cómo los fenómenos se fundan en otros más primitivos. Asimismo, sustituye la “determinación” por la “motivación”, para designar la mutua implicación entre fenómenos que expresan la misma intención.

El triunfo del cientificismo ha contribuido al empobrecimiento de la imagen corporal y se ha instalado en el saber médico mecanicista, que proporciona la representación legítima del cuerpo dualísticamente entendido: el yo se concibe como algo extrínseco al cuerpo y éste como esencialmente aislado de la sociedad. Este modelo concibe la salud como un estado normativo que puede restaurarse venciendo las anomalías causadas por la enfermedad. La biomedicina se caracteriza por desempeñar estrategias de normalización que constantemente miden, calculan y proyectan los límites de la salud para lograr la regulación a través de la generalización. El rol del médico descansa en su saber-poder y en su capacidad de prever para evitar. A pesar del enorme desarrollo científico y tecnológico, este saber y esa capacidad siguen siendo limitadas.

El médico desconoce el cuerpo vivido del otro, aunque puede empatizar con él porque también habita el propio. Ahora bien, su formación se desentiende del cuerpo vivido, porque la universalidad y neutralidad científica le exige, no sólo hacer abstracción de él, sino también de las emociones, afecciones, etc. que pueden interferir sus observaciones. Así se le está socializando para tratar con cuerpos-objetos y no con seres humanos de carne y hueso. La excesiva especialización del saber médico, le imprime un carácter esotérico en relación incluso a ese cuerpo-objeto, porque los particulares saben muy poco del mismo, debido a que no pueden auto-distanciarse, no pueden objetivar su cuerpo, sino vivirlo. Ese conocimiento vivencial queda excluido de la racionalidad. Esto es lo que limita el valor de la autodeterminación del paciente. Sólo la racionalidad especializada y dominante es considerada como paradigma de racionalidad y ejercida paternalmente sobre los otros. Recogiendo la distinción de Marcel entre *être* y *avoir* un cuerpo, pensamos que el saber-hacer médico debería complementarse con un saber-ser. Esto es lo que nos enseña la fenomenología existencial.

Del cientificismo se sigue un desencantamiento generalizado, que se extiende al cuerpo privándole de su dimensión simbólica reduciéndolo a un cúmulo de engranajes intercambiables, susceptible de someterse a la razón analítica, resimbolizada artificialmente más tarde. En cambio, para Merleau-Ponty, el cuerpo es simbolismo primordial de donde arranca todo simbolismo, inclusive el algoritmo científico, que no es sino un reduccionismo del lenguaje natural, dependiente de la convicción tecnológica del desinterés y el desapasionamiento de la razón. Esta creencia es un sueño imposible, una falsa ideología que impregna el paradigma occidental del conocimiento. La constitución emocional-racional conforma todos los aspectos de nuestra vida y del conocimiento de la misma, el cual no es algo que le sea ajeno, sino un rasgo más de nuestro ser encarnado, el modo en el que nuestro cuerpo interviene en el significado determinando lo que puede tener sentido para nosotros y la manera en la que podemos razonar sobre ello. De nuestra encarnación depende nuestra experiencia sensoriomotora y nuestra racionalidad.

La concepción dominante de la razón como razón lógica y hasta estratégica es heredera de la visión cartesiana del cuerpo como obstáculo para el ser racional, pero es reduccionista;

proviene de la identificación del conocimiento con el poder y de éste con la capacidad de coordinar los medios para maximizar el beneficio. Pero esta razón, además de haber dado muestras de su sinrazón, es exclusivista, puesto que legitima la opresión y la exclusión incluso en el ámbito del conocimiento y del discurso, relegando a los subyugados a la esfera de lo natural, emocional, sensible ...

Inspirado por esta racionalidad, el paradigma médico escinde el cuerpo, lo considera neutral biológicamente y desencarna al sujeto del conocimiento. Favorece una orientación científica profesional en la que la preocupación reduccionista por la patología del cuerpo sirve para deshumanizar al paciente y reducirlo al estatus de una máquina defectuosa; despersonaliza la enfermedad explicándola como el mal funcionamiento de un órgano, como el resultado de fallos causales. En cambio, Merleau-Ponty, desde la psicología de la forma y la psicopatología, aborda sin vacilaciones el cuerpo propio como un todo del que depende nuestra estabilidad fenomenológica. Si la jerga médica agudiza la fragmentación considerando los sentidos corporales como unívocos y separados, Merleau-Ponty quiere comprender la experiencia vivida como un todo y, por ello, estudia la sinestesia, como unidad primitiva de la interrelación de los sentidos.

La superespecialización y las nuevas tecnologías de diagnóstico por imágenes refuerzan la visión científicista fragmentaria del cuerpo que, sin embargo, carece de imagen para el esquema corporal¹⁰. El hecho de que la tradición occidental haya privilegiado la visión objetivante como acceso al conocimiento ha supuesto una reducción del cuerpo a lo que es susceptible de ser representado o medido. Al enfermo le muestran una parte de sí en el espejo deformante de las imágenes médicas que no comprende. Sólo él siente su dolor y no los síntomas del mismo que se ve obligado a relatar. Se evita el contacto con el enfermo como sujeto, algo que sería decisivo para reincorporarlo al círculo de lo humano, que siempre es social.

La instrumentalización del cuerpo no sólo afecta al paradigma médico, sino que alcanza su punto álgido en el culto al cuerpo-objeto que ha dado lugar al desarrollo de toda una industria dedicada a la estética. El fin último de todas las tecnologías consagradas a esta empresa no es otro que el olvido de la finitud, es decir, de ese rasgo esencial de la vida humana que condiciona nuestra apertura y nuestra lucha por la superación. El desarrollo de las nuevas tecnologías continúa siendo, en gran medida, un intento de liberarse de las constricciones corporales. En lugar de aprehender el cuerpo como determinación primordial que nos abre a lo indeterminado, se lo sigue entendiendo cartesianamente como instrumento y obstáculo para el conocimiento.

Los medios que se nos proponen para alcanzar esa meta imposible de la liberación de la finitud proyectan una imagen corporal estereotipada y superficial, que ignora nuestra identidad interior-exterior. Esa imagen nos reduce a individuos atomizados y homogéneos en busca del mismo *telos* corporal heterónimo. Se nos convence, sin embargo, de que las posibilidades de transformación y acomodación son infinitas gracias a los avances

¹⁰ Del esquema corporal depende la experiencia unitaria del cuerpo propio, porque es la integración dinámica y motivacional de las estructuras corporales en los proyectos del organismo. Gracias a su esquema, el cuerpo organiza los estímulos en relación con los problemas prácticos. Esta competencia corporal es, pues, una pragmatognosia instituida progresivamente. Además, el esquema del cuerpo propio es participable con todos los cuerpos, porque "es un léxico de la corporeidad en general, un sistema de equivalencias entre el dentro y el fuera que prescribe a uno cumplirse en el otro". (Merleau-Ponty, M., *Résumés de Cours*. Paris: Gallimard, 1968, p. 178).

técnicos, de modo que la imagen corporal estandarizada acaba siendo, introyectada y legitimamente relacionada con nuestro poder adquisitivo. Luego vamos interiorizando los modelos de belleza y salud que, en realidad, son tan cambiantes y arbitrarios como las falsas necesidades creadas. El moderno culto al cuerpo es otra variante de la reducción del cuerpo a objeto, que exalta los modelos externamente impuestos para integrar toda dimensión interior. La facilidad con la que algunas personas practican el *body art* o se someten a infinidad de operaciones de cirugía estética refleja esa concepción superficial del cuerpo propio que confía en la infinita transformabilidad técnica de la materia a la que se reduce ese cuerpo, que ha dejado de ser templo del espíritu.

Esta situación está presidida por una ética dogmática del rendimiento. Para superarla, necesitamos desarrollar la intra-ontología que Merleau-Ponty dejó inacabada y, desde ella, tomar conciencia del poder y las iniciativas del cuerpo para hacer frente a su manipulación. Esto exigiría profundizar también en las dimensiones morales de las imágenes corporales. La oposición merleau-pontiana al dualismo alma-cuerpo y su consiguiente rechazo de la asociación de la moralidad con la primera, anuncian la posibilidad de una ética encarnada, capaz de investir un significado moral a nuestras relaciones corporales. A raíz de ellas se establecen imperativos corporales¹¹ y responsabilidades éticas sobre otros cuerpos, así como el respeto intersubjetivo o intercorporal. Esta ética se sustenta en la centralidad del cuerpo en nuestras teorías y prácticas personales, sociales y morales; es eminentemente relacional y contextual, hasta el punto de fundar en la reversibilidad la construcción de la identidad y la apertura a las diferencias. Esta ética encarnada reafirma el sentido de nuestra integridad corporal, sobre la que se construye la dignidad personal de cada ser. Tal concepción se sigue de la convicción merleau-pontiana de que el cuerpo es nudo de relaciones, ser vertical, naturaleza y cultura, de modo que cualquier transformación en él, incide en nuestro ser global e intencionalmente apprehendido.

¹¹ Véase Weiss, G., *Body Images. Embodiment as Intercorporeality*. New York: Routledge, 1999, pp. 129-163. La autora reconsidera la ética de S. de Beauvoir, prestando especial atención a *Une mort très douce*. G. Weiss afirma que hay ahí una “embodied ethics” que hace justicia a lo que ella denomina “bodily imperatives”, en contraste con los imperativos categóricos. Los imperativos corporales no son universalizables en su forma, pero sirve como modelos de vida moral. Considera que la ética de Beauvoir conjuga la ética de la liberación con la de la generosidad erótica.