

Fenomenología y feminismo

Phenomenology and Feminism

M^a CARMEN LÓPEZ SÁENZ*

Resumen: Este artículo investiga las posibilidades que brinda la interrelación de fenomenología y feminismo: en primer lugar, la visibilidad de las obras de las fenomenólogas. Muestra y evalúa las potencialidades de la rehabilitación fenomenológica de la experiencia y el cuerpo vivido (*Leib*), así como de la subjetividad (intencional y relacional) y la intersubjetividad. La crítica feminista de la razón patriarcal se aproxima a la crítica husserliana del objetivismo y reivindica, con Merleau-Ponty, una razón ampliada. La fenomenología proporciona al feminismo categorías operativas que dan sentido a las experiencias de los géneros. Adopta ante éstas la actitud reflexiva que contribuye a configurar identidades procesuales en el seno de las diferencias.

Palabras clave: Merleau-Ponty, Beauvoir, Stein, razón, cuerpo vivido.

Abstract: This paper investigates the potential benefits of interrelation between phenomenology and feminism: First, the visibility of the women phenomenologists' works. It shows the potentialities of the phenomenological rehabilitation of experience, lived body (*Leib*), subjectivity (intentional and relational) and intersubjectivity. It is my contention that the feminist critique of patriarchal reason approaches the Husserlian critique of objectivism and, following Merleau-Ponty, it reclaims an enlarged reason. Phenomenology provides to feminism with operational categories that give meaning to the experiences of gender adopting towards these a reflexive attitude that contributes to shaping evolving identities within differences.

Keywords: Merleau-Ponty, Beauvoir, Stein, Reason, lived Body.

1. Introducción

La fenomenología es un humanismo con implicaciones para el feminismo, porque es la toma de conciencia de las diferencias de la humanidad en interrelación con las identidades pretendidas. Su interés por la experiencia vivida (*Erlebnis*) del cuerpo (*Leib*), del mundo de la vida (*Lebenswelt*), del sentido (*Sinn*) y de la intencionalidad de las acciones, ha enrique-

Fecha de recepción: 21/04/2014. Fecha de aceptación: 19/11/2014.

* Departamento de Filosofía. UNED. Madrid (España). clopez@fsf.uned.es. Líneas de investigación: fenomenología y filosofía de la existencia, hermenéutica filosófica, Teoría Crítica. Publicaciones recientes: *Corrientes actuales de Filosofía I. En-clave fenomenológica*. Madrid, Dykinson, 2012. *Dos filosofías del sentir*. M. Merleau-Ponty y M. Zambrano. *Perspectiva fenomenológica*. Saarbrücken, AV. Akademikerverlag, Ed. Académica española, 2013.

Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación FFI2012-32575.

cido a la sociología comprensiva¹; su crítica del naturalismo y del objetivismo, así como su consideración de la motivación de las acciones y la adopción de la actitud personalista, hacen de ella una filosofía adecuada para reflexionar sobre el estatuto de las diferencias de género. Su investigación de la intersubjetividad como base de la objetividad y de la vida comunitaria la convierten, asimismo, en una filosofía que exige la consideración de sujetos de todos y cada uno de los seres humanos, sujetos que tienen experiencias y dan sentidos.

Por ello, en EE.UU y Alemania hace tiempo que se han publicado diversas compilaciones sobre fenomenología y feminismo². En nuestra opinión, esta perspectiva no consiste en aplicar la fenomenología a los estudios de género, sino en interrelacionar dos tradiciones de pensamiento. No se trata de construir una nueva teoría feminista desde la fenomenología, sino de desarrollar con ella conceptos y métodos que permitan comprender el sentido de las diferencias de género, así como las discriminaciones en razón de las mismas.

La fenomenología ofrece recursos metodológicos y conceptuales que pueden ayudar a superar la oposición entre feminismo de la diferencia y feminismo de la igualdad, así como la alternativa de un feminismo naturalista y otro construccionista. Por su parte, el feminismo aporta concreción a la abstracta neutralidad de la subjetividad fenomenológica. Si la comprensión interpretativa de los textos fenomenológicos se inspira en el feminismo, enriquecerá la auto-comprensión sociocultural del presente; por lo que respecta a la descripción fenomenológica de las experiencias vividas, permite que cada sujeto se reconozca en las vindicaciones feministas. El antireduccionismo fenomenológico, su constante diálogo con las ciencias más allá del objetivismo, determina, asimismo, una «fenomenología feminista interdisciplinar»³ que ha vivido un verdadero «giro feminista con Beauvoir, Irigaray y Butler»⁴.

Habida cuenta de que la fenomenología comprende que la experiencia humana es corporal e intersubjetiva y está imbricada con sentidos personales y culturales, su recepción por parte del feminismo de la diferencia ha sido evidente⁵. S. de Beauvoir, fenomenóloga de la existencia encarnada, generalmente asociada al feminismo de la igualdad, ha sido reivindicada igualmente por aquel otro feminismo, porque asume que las diferencias entre

1 Principalmente a la sociofenomenología, inaugurada por A. Schütz y continuada por la etnometodología y el interaccionismo simbólico. El lector interesado puede ampliar esta cuestión con nuestro trabajo, *Investigaciones Fenomenológicas sobre el origen del mundo social*. Zaragoza, PUZ, 1994, así como con la minuciosa investigación de Hermida, P., *Para una teoría de la cultura: A. Schütz. Relevancias y planes de vida en el mundo sociocultural*. Madrid, UNED, 2001.

2 Fisher, L., Embree, L., (eds.) *Feminist Phenomenology*, Kluwer, 2000; Stoller, S., Vetter, H., (Hrsgg.) *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*. Wien, WUV-Universitätverlag, 1997; Stoller, S., Vasterling, V., Fisher, L., (eds.) *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik*, Orbis Phaenomenologicus, 2005; Heinämaa, S., Rodemeyer, L., (eds.) *Continental Philosophy Review*. Special Issue *Feminist Phenomenologies* Vol. 43, 1, 2010; Special Issue: *Feminist Phenomenology. Janus Head*, vol 13, 1, 2013. Como he subrayado, en España este fructífero intercambio no ha sido aún compilado en obra colectiva alguna. Véase, «Phänomenologie und Feminismus in Spanien. Die Chronik eines Schweigens», *Die Philosophin. Forum for feministische Theorie und Philosophie*. Heft. 26, Dezember 2002, pp. 57-69.

3 Stawarska, B., «Introduction: Concepts and Methods in Interdisciplinary Feminist Phenomenology», *Janus Head*, vol 13, 1, 2013, pp. 6-16, p. 6.

4 Ib., p. 11.

5 Heinämaa, S., *Toward a Phenomenology of sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*, Lanham, Rowman, 2003; Stoller, S., *Existenz-Differenz-Konstruktion. Phänomenologie der Geschlechtlichkeit bei Beauvoir, Irigaray und Butler*, München, Fink, 2010.

hombres y mujeres no son inmodificables, sino vivenciadas⁶ de modo diverso por los sujetos en cada una de sus múltiples situaciones, que incluyen la clase social, las determinaciones culturales, raciales, etc. Esta filósofa ha mostrado cómo se manifiestan dichas diferencias a través de la experiencia de las personas que, además, van evolucionando en todas sus dimensiones (corporales, psíquicas, histórico-sociales)⁷. Con ella, se ejemplifica, asimismo, otro de los rendimientos de los estudios fenomenológico-feministas: la visibilidad e inserción en la historia de la filosofía de las obras de las filósofas que, de un modo u otro, pusieron en práctica la fenomenología, pero fueron sumidas en el silencio o subordinadas a las obras de los filósofos y fenomenólogos.

Como han hecho, entre otras, E. Stein, H. Arendt, S. Weil, M. Zambrano, S. de Beauvoir ha asumido la tarea fenomenológica con una voz propia⁸. Su obra ha contribuido al desarrollo de la fenomenología de la existencia, en tanto que se ha formado en esta atmósfera que dominó en el periodo de entreguerras en Francia, en continuación con la fenomenología de la percepción y de la experiencia del cuerpo propio (*Leib*) como cuerpo sexuado, temporal y determinado por las construcciones de género dominantes en todas las dimensiones de nuestra vida que relegan lo femenino a la otredad⁹.

6 El subtítulo del segundo volumen de *El segundo sexo* es «La experiencia vivida». Cf. *Le deuxième sexe II. L'expérience vécue*. (1949). Paris, Gallimard, 2000.

7 Además de los escritos de Amorós, C., sobre Beauvoir, entre los que nos permitimos destacar, «Simone de Beauvoir. Un hito clave de una tradición», en *Arenal. Revista de historia de las mujeres*. Universidad de Granada, vol. 6, n. 1, (1999) y «El método en S. de Beauvoir. Método y psicoanálisis existencial», en *Agora*, vol 28, n.º 1, (2009), no podemos dejar de mencionar a la traductora al castellano de *El Segundo Sexo*, López Pardiña, T., autora, asimismo, de obras como *S. De Beauvoir. Una filósofa del siglo XX*. Universidad de Cadiz, 1998 y *S. de Beauvoir (1908-1986)*. Madrid, Eds. del Orto, 1999, libros en los que se puede encontrar una amplia bibliografía sobre esta escritora feminista.

8 La fenomenología no es en absoluto una doctrina; tampoco se reduce a un método cerrado en el sentido del metodologismo, sino que, como Husserl indica, es un método que avanza «en zig-zag», haciéndose preguntas retrospectivas. Heidegger hablaba de la fenomenología como «posibilidad»; Spiegelberg, H., se refiere al «movimiento fenomenológico»; nosotros la concebimos como una corriente y una tarea. Véase, nuestro *Corrientes actuales de Filosofía I. En-clave fenomenológica*. Madrid, Dykinson, 2012, especialmente, «Introducción y sentido de la obra», pp. 13-19.

E. Stein fue alumna y colaboradora de Husserl; de su *Gesammelte Werke*, editada por Herder, Friburgo desde 1950, destacamos, en relación con el tema que nos ocupa: *Der Aufbau der menschlichen Person*. (Trad. cast. *La estructura de la persona humana*, Madrid, BAC, 2002), *Die Frau*. (Trad. cast. *La mujer*. Burgos, Monte Carmelo, 1998). H. Arendt fue alumna, no solo de Heidegger, sino también de Husserl y Jaspers. A S. Weil se la reconoce como alumna de Alain. Sobre la relación de M. Zambrano con la fenomenología de Husserl y Ortega, remito al lector interesado a mi libro, *Dos filosofías del sentir. M. Merleau-Ponty y M. Zambrano. Perspectiva fenomenológica*. Saarbrücken, AV. Akademikerverlag, 2013.

La obra de Alles Bello, A., *Fenomenologia dell'Essere Umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Roma, Città Nuova, 1992, destaca la interpretación del Círculo de Gottinga de la fenomenología realista, con especial atención a la obra de tres fenomenólogos: H. Conrad-Martius, E. Stein y G. Walther.

9 Cf. Beauvoir de S., (1949). *Le deuxième sexe I*, Paris, Gallimard, 2000, p. 77. Es frecuente asociar a Beauvoir con la fenomenología de Sartre. Por nuestra parte, hemos puesto de relieve sus afinidades con la de Merleau-Ponty en «M. Merleau-Ponty (1908-1961) y S. de Beauvoir (1908-1986). El cuerpo fenoménico desde el feminismo», *Sapere Aude. Revista do Departamento de Filosofia de Pontificia Universidade Catolica de Minas Gerais*, 3, 6 (2012), pp.182-199.

2. Fenomenología del *Leib* (cuerpo propio): entre lo biológico y lo sociocultural

Beauvoir fue pionera de la fenomenología del *Leib*, al comprender que la presunta identidad corporal genérica respondía a un estilo que se aprendía y ejercía a lo largo de la vida¹⁰. Desde esta perspectiva, el cuerpo no consiste en una esencia natural inmutable, sino en un proceso histórico y existencial susceptible de ser descrito en sus manifestaciones fenoménicas. El cuerpo por el que se interesa la fenomenología no es el meramente físico, ni siquiera el biológico, sino el *Leib*, es decir, el cuerpo que cada persona vive como su anclaje en el mundo, el esquema motor que no está dado de una vez por todas, sino que es sujeto y objeto de hábitos y destrezas que se configuran, tanto activa como pasivamente, en el trato con el mundo y con los otros sujetos.

Esto significa que la fenomenología no sólo ha rehabilitado ontológicamente la experiencia, sino que incluso la ha concretado en términos corporales. Toda experiencia es fruto de una relación y todas las relaciones están corporeizadas, pues el cuerpo es vehículo del ser-en-el mundo. Sólo desde esta innegable situación se pueden observar las necesidades específicas para el cambio personal y social en la vida de las mujeres. De ahí que el estatuto que la fenomenología ha otorgado al cuerpo vivido haya influido de modo tan determinante en el feminismo corporal de los años 90, que buscó en él la clave de la construcción socio-cultural del género y sacó a la luz las constricciones relativas al sexo que tienen lugar en el mismo. En nuestros días, el tratamiento fenomenológico del cuerpo como vehículo de experiencia que determina la relación del sujeto con el mundo, continúa influyendo en la investigación feminista como pensamiento de la «encarnación» o de la «in-corporación» (*embodiment thinking*). Este movimiento considera la experiencia del cuerpo propio siempre mediada por la cultura; estudia sus interrelaciones, principalmente, el papel del cuerpo en la dación de sentido, así como el rol de la conciencia perceptiva encarnada y el alcance de nuestras vivencias.

He aquí, por tanto, otra de las utilidades de la fenomenología para el feminismo: la puesta de relieve de las habituaciones corporales y de las tipificaciones de la experiencia en las que se inscriben los significados culturales. Husserl y Merleau-Ponty nos ilustran sobre este «saber» que se va depositando históricamente en los cuerpos, que permite que estos actúen casi sin pensar para acomodarse a las situaciones. Evidentemente el saber de las hábitos no sólo depende de las experiencias vividas corporalmente, sino de toda una red de situaciones en la que se enmarcan, incluida la normativa, las prácticas sociales y los esfuerzos individuales por adquirir los hábitos considerados exitosos. El feminismo es consciente de la necesidad de detectar estas experiencias, sentimientos y orientaciones, que no siempre actúan de manera explícita, de describirlos y modificarlos cuando sean discriminatorios. El tratamiento fenomenológico del cuerpo lo permite, ya que, no lo aborda como un *Körper* (cuerpo-objeto) más, sino como un «yo puedo», como un centro de posibilidades de movimiento y temporalización que proporciona al feminismo una descripción de los límites infringidos a las potencialidades propias del segundo sexo, frente a la prioridad que suele otorgarse al cognitivismo, que no es sino otro reduccionismo de la riqueza humana diferenciada.

10 Cf. Beauvoir, de S., *Le deuxième sexe II*, pp. 13-14; Cf. Beauvoir, de S., (1960). *La force de l'âge*. Paris, Gallimard, 1995, p. 231.

Con la *chair* (carne), la nueva ontología fenomenológica de Merleau-Ponty todavía va más allá de los residuos dualistas que pudieran quedar en los análisis del cuerpo. Con ese nuevo término, que no tiene nombre en ninguna filosofía, el fenomenólogo francés describe la reversibilidad entre exterioridad e interioridad, o mejor, la experiencia del mundo en mí y mi proyección en el mundo. Dado que esa reversibilidad es siempre inminente, nunca completamente realizada, es preciso entender la *chair* como una dinámica siempre abierta a lo otro de sí, que produce diferencias por *écart*. El concepto de «carne» enlaza con las mejores aportaciones de la ecología profunda y del ecofeminismo¹¹. Ofrece asimismo posibilidades a la filosofía feminista que aspira a re-conceptualizar la identidad sin incurrir en reduccionismos, trascendiendo la subjetividad caracterizada tanto por el dominio del objeto como por la autonomía masculina¹².

A pesar de la influencia que ha ejercido en Beauvoir el estudio merleau-pontiano del cuerpo fenoménico, cuya base principal es el estudio temprano de los manuscritos de *Ideas II* de Husserl, algunas feministas han acusado la pseudo-neutralidad de tal cuerpo. Butler es una de ellas, aunque reconoce que la declaración beauvoiriana de que el género es una situación histórica antes que natural es heredada de Merleau-Ponty, para el que «el cuerpo es, más que una especie natural una idea histórica»¹³. A pesar de ello, Butler califica como subjetivista y voluntarista la fenomenología de la diferencia sexual de Beauvoir. Desde la óptica butleriana, las identidades sexuales no se fundan en decisiones subjetivas; sólo son efectos contingentes de complejos de fuerzas externas ¿Qué podremos hacer, entonces, para acabar con la discriminación en razón de nuestras presuntas y/o pretendidas identidades? ¿Sólo constatarlas o describir cómo se han ido generando? ¿Arqueología y genealogía?

Es verdad que una gran parte de las diferencias sexuales no vienen dadas, sino que son cultural y socialmente adquiridas. Ahora bien, asegurar con Butler que toda la realidad es construida, que incluso el sexo carece de bases naturales, biológicas y fisiológicas diferenciadas, porque mujer y hombre sólo son efectos del lenguaje, es resolver la desigualdad fáctica apelando únicamente a cambios discursivos y a *performances* individuales que no eliminan la invisibilidad de las experiencias de la mitad de la humanidad, y no sólo en los ámbitos de la escritura y el deseo, sino en la propia vida personal e institucional. Con posterioridad, cuando Butler ha comprendido que el «ser» de una vida, el sujeto, está ligado a operaciones del poder, ha planteado la necesidad de partir de una noción de justicia cuyo núcleo principal sea la definición de una nueva ontología corporal, que implique repensar cuestiones como «la precariedad, la vulnerabilidad, la dañabilidad, la interdependencia, la exposición, la persistencia corporal, el deseo, el trabajo y las reivindicaciones respecto al

11 Me permito remitir al lector interesado en esta temática a mi trabajo, «La continuidad del ecofeminismo con la filosofía de M. Merleau-Ponty» en: Cavana, L., Puleo, A. Segura, C., (coords.) *Mujeres y ecología. Historia, Pensamiento y sociedad*, Madrid, ed. Almudayna, Col. Laya, 2004, pp. 213-225.

12 Véase López, M^a C., «Merleau-Ponty's Philosophy of the Flesh Applied to Gender», en: Christensen, B. (Hrsg.) *Wissen, Macht Geschlecht. Philosophie und die Zukunft der 'Condition féminine'.* Zürich, Chronos Verlag, 2002, pp. 696-702.

13 Butler, J., «Performative Acts and Gender Constitution: An Essay on Phenomenology and Feminist Theory», *Theatre Journal* vol. 40, 4, December, 1988, pp. 519-531, p. 520. Lo que realmente dice Merleau-Ponty es que «el hombre es una idea histórica y no una especie natural» (Merleau-Ponty, M., 1945, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1972, p. 199). Ciertamente, *l'homme* hace referencia aquí al ser humano (es el masculino genérico en el que Butler no ha reparado) en su relación con su cuerpo objetivado.

lenguaje y a la pertenencia social»¹⁴. Desde nuestra perspectiva, la fragilidad de la vivencia corporal no es generalizada y no es vivida del mismo modo ni por todos los sujetos ni por cada género. Butler utiliza la ontología corporal como algo excesivamente conceptual; de ahí su comprensión de la vida como resultado de poderes diferenciales, definición que podría alterarse y hasta enriquecerse si entendiera el poder como uno de los efectos de lo que Bergson denominaba *élan vital*, que no se agota ni en la existencia sociocultural ni en la vida fáctica. Ese «impulso» –que no es voluntarista– ha sido heredado por la fenomenología de las virtualidades, del «yo puedo». No entraremos aquí en este asunto, aunque señalaremos que hemos discutido algunas de las imputaciones feministas a la fenomenología del *Leib*, mostrando el potencial de esta para comprender la diferencia sexual sin objetivarla, contextualizando las diferencias sexuales en las relaciones interhumanas y, a la inversa, concibiendo dichas relaciones por analogía con las intersexuales¹⁵. De ahí que filósofas como C. Bigwood hayan visto en las descripciones fenomenológicas del cuerpo el paradigma de una «constancia indeterminada»¹⁶, que permite afirmar la diferencia sexual al mismo tiempo que su apertura a posibles variaciones históricas y culturales.

Butler, en cambio, considera que tanto Merleau-Ponty como toda la fenomenología han descrito el cuerpo como si fuera neutro. Siguiendo su razonamiento, es preciso atender al cuerpo generizado (*gendered*) y, sobre todo, a los actos, para que el sentido de la experiencia se sume a los modos de actuación del significado (*meaning*)¹⁷. Incluso Beauvoir habría incurrido –siempre siguiendo a Butler– en la descripción de la experiencia corporal femenina desde la perspectiva masculina. Es verdad que, en ocasiones, describe las vivencias femeninas del cuerpo como obstáculos para sus proyectos, pero esto no ha de interpretarse como una tendencia natural, sino como otro de los efectos del sexismo, que enseña a las mujeres a concebir sus cuerpos como si fueran representaciones, e incluso como cuerpos objetivados por la mirada de otros. En este sentido, T. de Lauretis ha llegado a decir: «Las mujeres se miran a sí mismas siendo vistas»¹⁸. Podemos interpretar su declaración de dos modos: como la introyección de la sobreobjetivación a la que se ha sometido a las mujeres y como la consiguiente incapacidad de autoafirmarse como sujeto en primera persona; podemos también entenderla, más positivamente, como una reconceptualización de la noción de «sujeto», secularmente entendido como un principio universalista, ante el que la «mirada» femenina no es ni dominadora ni excluyente; encarna la «buena» ambigüedad, es decir, mira desde un yo que se sabe otro, acostumbrado a desposeerse para aprender a ser sí mismo. En este último sentido, es una perspectiva que se reconoce cuerpo-sujeto y, a la vez, cuerpo-objeto o, si se prefiere, es el acto de un sujeto-*subjectum*, no dominador ni uniformador, que

14 Butler, J. *Frames of War. When Is Life Grievable?* (2009). Trad. cast. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona, Paidós, 2010, p. 15.

15 Cf. «Contribuciones de Merleau-Ponty a la filosofía feminista», en *Phainomenon. Revista de Fenomenología*, n° 18/19, 2009, pp. 95-125.

16 Bigwood, C., «Renaturalizing the Body (with the Help of Merleau-Ponty)», en: Toadvine, T., (ed.) *Merleau-Ponty*, vol. III, New York, Routledge, 2006, pp. 238-258, p. 241.

17 *Ib.*, p. 521.

18 De Lauretis, T., «Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica», en: Cangiano, M. C., y Dubois, L., (comps.) *De mujer a género, teoría, interpretación y práctica feminista en las ciencias sociales*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, pp. 73-113. Disponible en: <<http://es.scribd.com/doc/54538218/Sujetos-Excentricos-Teresa-de-Lauretis>> p. 3

toma conciencia de sus límites y se abre a lo otro de sí. Universalizar esta mirada crítica y abierta, implica aprender a mirar de otro modo, a descubrir lo invisible en lo visible. La fenomenología se empeña en hacerlo, porque no sólo se interesa por lo que se manifiesta, sino también por los diversos modos en que lo hace y por los sentidos que adquiere.

De ahí que la reivindicación fenomenológica feminista de las experiencias vividas por las mujeres vaya unida a la de los valores ligados a ellas, fundamentalmente al valor del cuidado, convirtiéndolos en dignos de universalidad. En este sentido, las experiencias del embarazo, de dar a luz, de dar el pecho recuperan su estatus, no solo de sustento social, sino incluso de sabiduría corporal, un saber práctico que ha sido relegado por la consideración del cuerpo vivido en femenino como mero cuerpo-objeto. El feminismo debe seguir denunciando que institucional y públicamente todavía sigue asociándose a la mujer con un cuerpo-objeto; en este sentido, está sobresignificada por él, es decir, se la define por su imagen externa, por su ser inmanente, que de ningún modo es el cuerpo-sujeto del que habla la fenomenología, el ser verticalmente erigido en el mundo. A nuestro modo de ver, esto se debe a que es la razón patriarcal la que define su cuerpo, el resto de los objetos del mundo e incluso la razón misma, como si fueran neutros, pero tomando como norma el cuerpo y la razón del varón. La razón patriarcal dirige y selecciona las experiencias, y concibe a las mujeres como intercambiables, no como verdaderos sujetos perceptivos, de valores, afectaciones y acciones creadoras.

3. Otra razón que la razón patriarcal. Por una razón ampliada al sentir

Esta razón patriarcal se cuele incluso en el estructuralismo. En uno de nuestros trabajos¹⁹, hemos mantenido que, a pesar de sus valiosas aportaciones, Lévi-Strauss ha desarrollado una noción demasiado restringida de reciprocidad cultural como intercambio de mujeres, tomando como modelo las relaciones amo-esclavo y generalizándolas no solo a todas las relaciones sexuales, sino a los fundamentos de toda sociedad. Si hubiera prestado atención a la experiencia vivida por los sujetos diferenciados, a su coexistencia intersubjetiva en el mundo, en la que se fundan la comunicación y la comprensión, habría tomado conciencia de que su perspectiva sobre el intercambio estaba construida desde el punto de vista de una subjetividad androcéntrica, que relega sus objetos de estudio a la categoría de objetos.

Frente a ella, el feminismo podría beneficiarse de la rehabilitación fenomenológica de la subjetividad, entendida dialécticamente, es decir, como construcción social, individual y corporal en el seno del mundo intersubjetivo. El «yo puedo» husserliano y el sujeto corporal merleau-pontiano son relacionales, niveles de apertura, de desapropiación y participación. Si se eliminan o se confunden con la textualidad, será difícil lograr la igualdad de las mujeres como sujetos de pleno derecho. De igual modo, un cuerpo y una naturaleza provistos únicamente de significaciones lingüísticas y sociopolíticas, vaciados de sentido existencial, no sólo se alienan de la naturaleza, sino que ni siquiera pueden vivirse o sentirse sintiendo. Fenomenológicamente entendido, por el contrario, el cuerpo no es

19 «Universalidad existencial (M. Merleau-Ponty) frente al relativismo cultural (C. Lévi-Strauss)», en López, M^a C., Díaz, J. M. *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, pp. 19-108.

un objeto cultural o discursivo, sino algo orientado y co-instituido por la interrelación naturaleza-cultura. Desde esta concepción del cuerpo fenoménico, que no es ni esencialista ni contingentista, es posible sentar bases para el reconocimiento de los derechos de las mujeres en relación con sus propios cuerpos.

Previamente, la subjetividad fenomenológica ha de deshacerse de uno de los malentendidos de los que ha sido objeto. Nos referimos al solipsismo del que se la ha tachado y que se destruye yendo a las fuentes que, aunque no sean las «cosas mismas» constituyen la base de la metodología filosófica y pueden eliminar los falsos prejuicios. Esta es otra de las tareas, quizás la prioritaria, de la fenomenología feminista: disipar esos tópicos que se le atribuyen. Si lo hacemos, comprenderemos que Husserl nunca declaró que hubiera un ego trascendental aislado de otro empírico, sino que es el yo el que puede ser abordado desde diversas actitudes, siendo el trascendental una modificación reflexiva del yo mundano. Para el fundador de la fenomenología, la subjetividad trascendental es, en el fondo, intersubjetividad trascendental. La fenomenología feminista debe recuperar el verdadero significado de este ego intersubjetivo y verificar su generalización a los diversos géneros empíricos.

La importancia que la fenomenología concede a la intersubjetividad y a sus orígenes en las sensaciones localizadas corporalmente y en la empatía, permite estudiar tanto las marcas de género, como las diferencias sexuales. Así, es posible comprender que éstas no son dadas de una vez por todas, sino vividas con significados que se han gestado en los sistemas de normalidad constituidos culturalmente, en los que, por otra parte, nunca se da una concordancia completa. La concepción fenomenológica de la intersubjetividad hace posible, asimismo, la solidaridad y el compromiso intersubjetivos sin convertir al otro y a la otra en objetos, ni eliminar sus particularidades, porque cada sujeto es una dinámica de relaciones que exige desapropiarse para participar en lo común.

La intersubjetividad fenomenológica no solo es reciprocidad de subjetividades conscientes, sino también el correlato de la objetividad perseguida por la razón, que no es en absoluto un objetivismo. Este ha recibido fuertes críticas por parte de la fenomenología, dirigidas también al psicologismo, por reducir los fenómenos a objetos externos e internos, y el mundo y la conciencia a meros contenedores de los unos y los otros, respectivamente. Para la fenomenología, por el contrario, el mundo no es ni siquiera un objeto de dominio, sino el horizonte de todos los actos; por lo que respecta a la conciencia, siempre está dirigida intencionalmente a aquello que la trasciende.

La crítica husserliana del objetivismo y del científicismo que determinaron la crisis de la razón europea, fue retomada por la Escuela de Frankfurt, que desenmascaró con brillantez a la razón dominante como una razón subjetiva e instrumental que había reducido al ser humano a una sola dimensión, subyugando incluso a la naturaleza y colonizando otras modalidades de la razón como la estética o la comunicativa. El feminismo es heredero de estas críticas a la razón estratégica, mera coordinadora de medios y fines, que perdió de vista el *telos* de la objetividad. Al igual que la fenomenología, dialoga con las ciencias de su época, rechazando el objetivismo y el metodologismo. Además, el feminismo ha desvelado que la concepción dominante de la razón, a lo largo de la historia de la filosofía occidental, se ha identificado con el espíritu separado del mundo y desenraizado del cuerpo, con la mente y con el yo, que la filosofía ha asociado siempre con la masculinidad relegando, en cambio,

el cuerpo a las emociones, a la afectividad y a la feminidad²⁰. La fenomenología del cuerpo vivido es un correctivo a estos dualismos y a las jerarquías que secularmente instituyen. Así, un efecto del dualismo espíritu-cuerpo, que ha sido internalizado en nuestra cultura, es la subyugación del segundo junto con la omisión de la diferencia sexual.

Dado que la fenomenología no es ni un craso materialismo ni un simple espiritualismo, está capacitada para poner de manifiesto que ni el cuerpo ni la mente son receptáculos, sino intencionalidades operantes, dirigidas activamente al mundo y a los otros, capaces de sentir y de sentirse sintiendo, ejerciendo conjuntamente esa re-flexividad que constituye al sí mismo en el mundo. Gracias a ella, es posible establecer líneas de estudio y de acción, porque la racionalidad fenomenológica no es sólo una facultad, sino un *telos* teórico-práctico hacia la humanización en todas sus dimensiones: «Razón justamente significa lo que el ser humano en tanto que tal desea en lo más íntimo, lo que puede satisfacerle, hacerle «feliz»»²¹.

Merleau-Ponty continúa esta tendencia hacia una razón gratificante y personal. Haciendo frente a la racionalidad sesgada que se plasma en un estilo generalizado de pensamiento fragmentario, que pierde de vista la rica unidad de la vida, reivindica una *raison élargie*²² que se va haciendo y que no sólo tiene implicaciones epistemológicas de sobrevuelo (*survol*), sino existenciales. Esta racionalidad no se resigna a la reducción de sus dimensiones al mero uso instrumental de las mismas, sino que se extiende a todo el universo de la *aisthesis*: la sensibilidad, las pasiones, los afectos... sin considerarlos meros derivados de las sensaciones representativas, sino presencia en el mundo por el cuerpo y «la Razón está también *en* este horizonte -promiscuidad con el Ser y el mundo»²³. Naturalmente, Merleau-Ponty no se refiere a la razón del espectador desinteresado, sino a la del sujeto comprometido. Reivindica una razón ampliada a las emociones para luchar contra la colonización de otras formas de pensar y actuar y contra su estigmatización como irracionales. Esas modalidades han sido excluidas arbitrariamente de la racionalidad, y confinadas al universo de «lo otro», de lo irracional. En nuestros tiempos, no obstante, se demandan otras «razones» más humanas y dialógicas, menos abstractas y destructoras de la *Lebenswelt* (mundo de la vida).

Las mujeres hemos tenido que «aculturarnos» para adaptarnos a esa racionalidad impuesta. No ha resultado en absoluto fácil. Incluso hoy en día es preciso superar obstáculos para continuar luchando por la igualdad y el derecho de acceso a los espacios públicos en los que se gesta y distribuye el *logos*. Ahora bien, esa lucha debe aunarse con la reivindicación de las diferencias, de manera que el objetivo último no sea otro que la redefinición de la razón, que pasa por el reconocimiento de su encarnación, por la crítica de su patriarcalismo y por la ampliación de sus campos²⁴. Para ello, la filosofía feminista no ha de contentarse

20 Véase el esclarecedor estudio feminista crítico del universalismo epistemológico de Lloyd, G., *The Man of Reason: 'Male' and 'Female' in Western Philosophy*, London, Methuen, 1984, así como el de James, S., «El feminismo en la filosofía de la mente: La cuestión de la identidad personal», en: Fricker, M., y Hornsby, J., (dirs.) *Feminismo y filosofía*. Barcelona, Idea Books, 2011, pp. 41-60.

21 Husserl, E. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. *Husserliana VI*. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976, p. 275.

22 Merleau-Ponty, M. *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 292

23 *Ibidem*.

24 Cf. López, M^a C., «Feminismo y racionalidad ampliada», *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. VIII, 2003, pp. 93-107 y «Filosofía feminista y crítica de la racionalidad dominante», *Investigaciones Fenomenológicas IV*, 2005, pp. 29-57.

con denunciar las opresiones ejercidas por el grupo dominante en nombre de la Razón, sino que debe reconocer que hombres y mujeres son responsables del estatuto de la racionalidad como ideal universal y debe eliminar los estereotipos impuestos y consentidos. Como la fenomenología nos enseña, la universalidad de esa razón no se impone, sino que se participa en ella sin renunciar a la singularidad; se adquiere en la propia experiencia ampliada y corregida por la del otro y la otra, a partir del momento en que aprendemos a ver lo propio como extraño y lo ajeno como algo común.

De ahí que la fenomenología no eluda la ética. Concretamente, la merleau-pontiana nos abre a la comprensión de nuestras capacidades corporales como tarea ética²⁵, pues transciende el egoísmo y nos acerca a la profundidad ontológica, personal de los otros seres humanos y no humanos. La moralidad tiene su origen en este reconocimiento que se cumple gracias a los cuerpos propios estructuralmente similares y, sin embargo, únicos. Las mujeres necesitamos reconocimiento y protección de los derechos a las diferencias necesarias para el progreso de lo común, diferencias ligadas a nuestros cuerpos y a la configuración socio-cultural de los mismos por las que no debemos sufrir discriminación. En ese sentido, resulta necesaria una ética comprensiva de las potencialidades del cuerpo, de sus hábitos y de sus proyecciones o deseos, que no concluya con su absoluta normativización, sino que deje un espacio a la diversidad situacional.

Beauvoir fundó esta posibilidad ética en relación con el sentido conquistado de las experiencias de las mujeres y de sus cuerpos constreñidos. En *Pour une morale de l'ambiguïté* rechazó el absolutismo, ya fuera de cuño naturalista o histórico-relativista, debido a su convicción de que los valores dependían de las propias actividades; así, por ejemplo, aseguraba que los sexos se definían ejerciendo sus relaciones, porque al hacerlo, los seres humanos daban sentido y valor a las funciones que cumplían desde la libertad que le era negada a las mujeres²⁶.

Se ha dicho, en relación con esta preocupación ética, que es posible encontrar una política de la contingencia en el pensamiento político fenomenológico²⁷; consiste en una política de y para quienes experimentan la contingencia. Las mujeres lo hacen en carne propia, porque se las excluye de lo que se considera universal y se las forma para el cuidado de lo perecedero. Sin embargo, la política de la contingencia merleau-pontiana no se presenta como una política para las mujeres. Sería una política encarnada, reversible como la carne, en el sentido de que considera que lo personal es político y a la inversa, ya que estaría dirigida a la carne de nuestro ser-en-el-mundo²⁸, es decir, a la profundidad de la vida en gestación y no sólo a su dimensión exterior. Las mujeres en las sociedades sexistas son relegadas a la esfera privada, la cual se considera opuesta y claramente inferior a la pública; son excluidas de las políticas exitosas de la necesidad, porque no encuentran su lugar en las mismas. En

25 Véase en relación con ello, mi trabajo «Merleau-Ponty, filósofo del cuerpo vivido», *Paideia. Revista de Filosofía y Didáctica Filosófica*, n° 90, Enero-Abril 2011, pp. 25-51, especialmente, pp. 39-51.

26 Cf. Beauvoir, S., (1947) *Pour une morale de l'ambiguïté*. Paris, Gallimard, 1962, pp. 54 y ss.

27 Aunque esta política es extensible a toda la fenomenología, dado que se dirige a la experiencia vivida y a su sentido, algunos estudiosos la adscriben a Merleau-Ponty. Véase, por ejemplo, Finn, G., «The Politics of Contingency: The Contingency of Politics –On the political Implications of Merleau-Ponty's Ontology», en: Busch, Th., Gallagher, S., (eds.) *Merleau-Ponty. Hermeneutics and Postmodernism*. State Univ. Of NY Press, 1992, pp. 171-187, p. 171.

28 ¹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 176.

cambio, la política de la contingencia favorece la interacción, la lucha por la transformación, tanto en el frente público como en el privado. A nuestro modo de ver, esta política de la contingencia no solo integraría a las mujeres y a los oprimidos; su generalización podría remediar el desfondamiento institucional que experimentamos, porque la «institución» del sentido no solo tiene lugar en la historia pública, sino también en la personal, siendo, para Merleau-Ponty, la acción con la que algo comienza y el estado de cosas establecido; es decir, la reactivación crítica que cada sujeto realiza con lo ya instituido²⁹.

Estas virtualidades ético-políticas están presentes en la razón fenomenológica, entendida como *telos* teórico y práctico. Se descubren adoptando la actitud fenomenológica que permite tomar conciencia de nuestros prejuicios, clarificar la propia participación de las investigadoras tomando distancia reflexiva de la misma y crear o reactivar conceptos y categorías que sean operativas para el feminismo.

4. Conceptos operantes de la fenomenología feminista

En su ensayo sobre los conceptos operantes en la fenomenología husserliana, presentado en el Coloquio de Royaumont en 1957, E. Fink los define como esquemas intelectuales que no objetivizan ni son tematizados; se utilizan, pero no se reflexiona sobre ellos: «Son, hablando en imágenes, la sombra de la filosofía. La fuerza iluminadora de un pensamiento se nutre de lo que permanece en la sombra del pensamiento»³⁰.

Consideramos que son conceptos operantes para el feminismo aquellos que dan visibilidad a los sesgos en razón de género en el ámbito de la cultura, incluida la filosofía, y no sólo en sus discursos manifiestos, sino en lo que está ausente y hasta deliberadamente oculto en ellos. Proponemos aplicar los conceptos de la fenomenología a los estudios feministas y, a la inversa, porque ni aquélla es sólo un marco conceptual, ni el feminismo carece del suyo, aunque ambos pueden seguir produciendo categorías propias y empleando las que les resulten útiles para afrontar los problemas con rigor. El uso de estos conceptos permite ampliar los estudios feministas sin disolver la filosofía en los *Cultural Studies*. Los conceptos operantes para ello no son resultado de la abstracción, sino que se encuentran en la experiencia y le confieren sentidos sin detenerla. En la fenomenología de Merleau-Ponty hemos estudiado con detenimiento dos de ellos: el de «identidad lateral»³¹, no sustantiva, sino siempre en proceso, y el de «universal concreto o existencial»³², que constituye un esfuerzo por alcanzar lo común desde la situación particular. Otros conceptos operantes en la fenomenología, útiles para el feminismo, a los que ya hemos hecho referencia son los de «subjetividad» e «intersubjetividad».

29 El concepto de «*institution*» por el que Merleau-Ponty traduce el husserliano de «constitución» fue desarrollado en sus últimos cursos en el Colegio de Francia. Cf. *L'institution, la passivité. Notes de Cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, pp. 54-154.

30 Fink, E., «Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl», en: *Husserl. Tercer Coloquio filosófico de Royaumont*. Buenos Aires, Paidós, 1968, pp. 192-205, p. 195.

31 Véase López, M^a C., «Identidad lateral. Un concepto de la fenomenología», *Berceo*, n^o 153, Monográfico sobre *Identidades: Cultura y Naturaleza humana*, 2007, pp. 97-129.

32 Id., «Universalidad existencial (M. Merleau-Ponty) frente al relativismo cultural (C. Lévi-Strauss)», en: López, M^a C., Díaz, J.M., *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*, pp. 19-108.

E. Stein encarna este otro rendimiento de la fenomenología feminista: el desarrollo de conceptos operantes en la indagación del sentido de las experiencias de los géneros. Destaca su aplicación del concepto husserliano de «persona» en tanto centro activo de apercepción y decisión comprometido con una «comunidad de mónadas»³³, es decir, de egos trascendentales (no simplemente de fenómenos mundanos) que tienen su propio mundo desde el que se abren a los otros. La persona sostiene el hecho social, pero no es una positividad, sino una potencia que se dirige intencionalmente a las otras. »Persona» es, siguiendo a Husserl, el sujeto egológico de cada ser humano cuyo horizonte de actividad es el cuerpo estesiológico o cuerpo que siente mientras se siente. La persona se capta como vida espiritual a través de la expresión corporal mediante una apercepción unitaria del ser humano. La unidad de éste no es, pues, la de algo espiritual añadido a la naturaleza, sino algo que ya «se EXPRESA en el *objeto* ‘cuerpo humano’ en tanto que pertenece al entorno, donde el cuerpo humano es el simple correlato de una posición de sujeto»³⁴. Los cuerpos fenoménicos son expresivos y están afectados y motivados –no determinados de modo causal– por sensaciones y sentimientos intencionados; por tanto, expresan una vida consciente y un horizonte de experiencias. Al cuerpo expresivo –no al biológico– pertenecen las identidades y las diferencias sexuales que, por tanto, son manifestaciones de la persona, siendo ésta un concepto genético, no una esencia.

Stein reparó, asimismo, en las virtualidades del concepto husserliano de «tipo» (*Type*) para establecer una teoría de las personas teniendo en cuenta las identidades de género en el marco de las múltiples diferencias. En efecto, Husserl establece que experimentamos de manera tipificada³⁵, anticipando y modificando lo que hemos adquirido. Su origen no es, por consiguiente, normativo, sino perceptivo. Dado que no se reducen ni a la biología ni a la cultura, pueden aplicarse tanto a fenómenos naturales como culturales. No se imponen a los hechos; no son constructos artificiales, pero tampoco creaciones *ex nihilo*, sino que se descubren. Debido a ello se hallan cerca de las ideas sensibles de Merleau-Ponty³⁶. Su generalidad empírico-típica no es la de la universalidad de los conceptos, pues se constituyen pasivamente en el nivel pre-conceptual, por asociación, e incluso por una síntesis estética que unifica los contenidos con la sola orientación de la sensibilidad, sin necesidad del concurso sintetizador del yo, pero motivando el curso perceptivo³⁷. Como los esquemas kantianos, los tipos dan coherencia, orden y unidad a los fenómenos, pero, a diferencia de aquellos, no son concepciones que luego se apliquen a la percepción. Son útiles para describir la percepción del género y ellos mismos se perciben en los individuos; preservan sus marcas características (*Merkmale*), a la vez que los individuos se aprehenden ya en los

33 Cfr. Husserl, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I. 1905-1920*, *Husserliana XIII*, The Hague, M. Nijhoff, 1973, pp. 170-171.

34 Husserl, E. *Ideen II. Husserliana IV*, Den Haag, M. Nijhoff, 1952, p. 288. (Trad. Cast. *Ideas II*. México, FCE, 1997, p. 336, trad., modificada).

35 Husserl, E. *Erfahrung und Urteil*. Hamburg, Claassen and Goverts, 1948, § 83, p. 398.

36 Remito a mi trabajo, «La verdad de las ideas sensibles», en San Martín, J., Domingo, T., *La imagen del ser humano: Historia, literatura y hermenéutica*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, pp. 341-355.

37 Cfr. *Ideen II*, p. 19 (*Ideas II* p. 48). Las síntesis pasivas, generadas por las cinestesis, producen «un encadenamiento intencional del tipo ‘si-entonces’ (*Wenn-so*)» (Husserl, E., *Die Krisis*, p.164), que se inserta y desarrolla en un contexto de cinestesis posibles, pre-indicadas protencionalmente en la coherencia de la percepción.

tipos, como momentos asociados de los diferentes sujetos en la diversidad de la experiencia³⁸ y sin hacer abstracción de sus diferencias: la pluralidad es unificada por una síntesis asociativa que da lugar a una coincidencia (*Deckung*) en función de la semejanza, «mientras sigue persistiendo la conciencia de una dualidad de lo que es unificado en su fusión»³⁹. Esto significa que preservan lo singular en lo tipificado. Los miembros de un tipo son percibidos en su singularidad al mismo tiempo que como integrantes de dicho tipo, de modo análogo a los individuos que forman parte de una especie. Estas tipicidades sintetizan asociativamente y estructuran lo que percibimos; así, nos capacitan para hacer experiencias y para agruparlas en proyectos individuales y colectivos. Cada experiencia es la del objeto específico⁴⁰, que existe como un individuo de su tipo (*Typus*) y especie (*Artung*), en un mundo práctico en el que nuestra comprensión es constitutiva de la experiencia de realidades, que pueden clasificarse en función de su relevancia para nuestros fines. Por todo ello, los tipos fenomenológicos han sido aplicados a la diferencia sexual⁴¹, entendida esta como una relación con tipos diversos de personalidad⁴².

Por nuestra parte, proponemos completar estos tipos husserlianos con las tipificaciones de la realidad, establecidas por A. Schütz -menos reduccionistas que los tipos ideales de Weber-, por ser estructuras que han pasado a formar parte de la realidad y que coadyuvan a comprenderla de manera subjetiva, pero también objetiva. Gracias a ellos, podemos entender la diferencia de géneros como una diferencia entre tipos objetivos (no sólo social y culturalmente construidos) cuyas modalizaciones dependen de las situaciones de clase, raza, época. Así es posible repensar la diferencia sexual en términos de tipos de personalidad, con diferentes génesis o historias internas (las verdaderas y asumidas, según Husserl) y con diversos modos de encarnación. Masculinidad y feminidad serían, por tanto, tipos fluidos que permiten teorizar estructuras, que pueden estar presentes en hombres y mujeres. Estos tipos no sólo surgen pasivamente de nuestras percepciones y cuerpos sexuados, sino que se establecen de modo activo de acuerdo con nuestros intereses, nuestra atención y nuestros actos. Este carácter activo excluye que los tipos sean meramente atributos comunes a determinados individuos.

El feminismo ha demostrado que la tipología masculina ha sido históricamente más valorada que la femenina, mientras que el estatuto de esta ha estado en función de la relación con aquella. Los conceptos y discursos no pueden por sí solos cambiar o deshacer esta jerarquía que ha cristalizado incluso en las estructuras perceptivas, aunque no excluya cierto distanciamiento de las mismas. Por eso, la fenomenología más que atender a los efectos discursivos en el cuerpo, se concentra en el papel formativo de la experiencia para abrir posibilidades corporales diferenciadas que han sido discriminadas, tipos de identidades personales, que no obedecen ni a diferencias puramente biológicas ni completamente construidas, sino que

38 Husserl, E. *Ideen II*, p. 273 (*Ideas II*, p. 320).

39 Cfr. Husserl, E. *Erfahrung und Urteil*, p. 387.

40 Cfr. Husserl, E., *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*, Hua XXXIX, Dordrecht, Springer, 2008, p. 65.

41 Cfr. Heinämaa, S., «A Phenomenology of sexual Difference. Types, Styles and Persons», en: Witt, Ch., (ed.) *Feminist Metaphysics: Exploration in the Ontology of Sex, Gender and the Self*. Dordrecht, Springer, 2011, pp. 131-158.

42 Id., «Feminism», en: Dreyfus, H. and Wrathall, M. (eds.) *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. London, Blackwell, 2006, pp. 505 y ss

son variantes de nuestro modo tipificado de relacionarnos con el mundo. Tales tipos asocian experiencias de identidad en el seno de las diferencias contribuyendo a construir una subjetividad relacional.

5. Experiencia de identidad en el seno de la diversidad

Los análisis fenomenológicos de la experiencia (*Erfahrung*) pre-discursiva superan, a nuestro modo de ver, la reducción postestructuralista de la misma al discurso, sin desentenderse del lenguaje y reconociendo que toda experiencia debe expresarse⁴³. Sin embargo, la fenomenología comprende que la vida personal no es únicamente la sucesión de experiencias, sino la contextualización de las mismas en su génesis histórica. De ahí que percibamos en términos de tipos y de modalidades a las que nos hemos habituado, estableciendo similitudes con experiencias previas, anticipaciones de otras futuras, etc. Como miembros de comunidades, compartimos estas experiencias, creencias, valores, prácticas que han pasado a constituir un fondo sedimentado para otras ulteriores. En este sentido, cada comunidad tiene su *Umwelt* (mundo circundante) y su cultura, pero vive en un *Lebenswelt* común.

Las personalidades y los tipos fenomenológicos ayudan, como acabamos de ver, a establecer las identidades de género, siempre entendidas como procesos que se viven con sus particularidades y en el seno de las diferencias; estas interesan al feminismo en tanto conformaciones de la identidad femenina. Teniendo en cuenta que las diferencias no vienen impuestas conceptualmente, sino que se dan entre tipos pre-conceptuales, la supresión de las discriminaciones en razón de ellas deberá partir de los individuos, de su toma de conciencia de la propia vida intencional operante (*fungierende*) y también de la representativa; para ello, es preciso:

- 1) Sacar a la luz estos tipos que, al depositarse principalmente de modo pasivo, son difíciles de detectar, y pueden originar discriminaciones implícitas que son más perniciosas que las que explícitas.
- 2) Preguntarse por el origen de los tipos de género y por el modo en el que se han establecido en nuestras experiencias y culturas.
- 3) Habituarse a percibir de otra manera, de acuerdo con la experiencia, sin necesidad de deconstruir los conceptos (p. ej. generalizando lo que contribuya a cuidar a los otros, la naturaleza, la vida y eliminando lo que genere agresividad, malestar, dominio sobre el otro).

La tipificación de las experiencias de las mujeres es fundamental para configurar su vida como sujetos libres, y la fenomenología ayuda a describirlas según la correlación *noesis-noema* de los actos intencionales y sus diversas modalidades. De acuerdo con ella, resulta

43 S. Stoller mantiene que «la fenomenología es capaz de resistir la crítica postestructuralista de la experiencia» («Phenomenology and the Poststructural Critique of Experience», *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 17, 5, 2009, pp. 707-737, p. 707), y que incluso comparte con ella el interés por un concepto fuerte de experiencia. Recientemente, la autora ha investigado las posibilidades de una ética fenomenológica feminista que tiene en cuenta, asimismo, al feminismo postestructuralista («The Indeterminable Gender: Ethics in Feminist Phenomenology and Poststructuralist Feminism», *Janus Head*, vol 13, 1, 2013, pp. 17-34, p. 17).

posible vincular el feminismo de la igualdad con el de la diferencia, ya que ésta no está reñida con la identidad libremente forjada⁴⁴, ni con el reconocimiento de las mujeres como sujetos de conocimientos, ideales, deseos, proyectos, acciones ..., sino que estos han de servir como parámetros para examinar las desigualdades existentes y evitar las segregaciones. Por su parte, las virtualidades emancipatorias e ilustradas del feminismo de la identidad se reducen a meras abstracciones si no se encarnan en los individuos de carne y hueso, y el cuerpo sigue marcando las fronteras de la singularidad, afincándonos en una situación espacio-temporal, actuando como punto cero de espacialización y temporalización y de la propia identidad en curso. La identidad sexual es una dimensión fundamental de la misma, no una mera cuestión de elección, pues es experimentada y formada ya en el nivel de la percepción y de la motricidad.

Mientras que las ciencias abordan estas diferencias e identidades analizando causalmente el comportamiento sexual, la fenomenología busca su sentido en la experiencia, evitando las generalizaciones imprudentes. Por citar un ejemplo de ello, Merleau-Ponty reacciona contra el determinismo del pansexualismo freudiano y su concepción negativa de la sexualidad femenina; considera que la sexualidad no es un nivel separado de la vida, sino su atmósfera; no la absolutiza pero la comprende de modo holístico, en interrelación con todas las otras dimensiones de la existencia.

La experiencia fenomenológica es, por tanto, fundamental para progresar hacia una identidad abierta «caracterizada por la unidad en la diferencia»⁴⁵, «unidad» que nosotros interpretamos como articulación y diálogo en busca de identidad, nunca como uniformidad.

Husserl reconoce que el *habitus* y la sedimentación consolidan los horizontes culturales necesarios para que los sujetos adquieran su identidad personal y cultural; actúan como reservas de contenidos que serán útiles para futuras síntesis. Merleau-Ponty, por su parte, considera que, gracias a la sedimentación, el ser humano se expresa y crea algo nuevo, a la vez que lo sedimentado se instituye como una bisagra entre lo propio y lo ajeno que garantiza la pertenencia al mundo común. Por eso, la tradición verdadera es la que se sedimenta supliendo a la presunta verdad en-sí y actuando como centro de la historicidad⁴⁶. Esta tradición vive, porque produce nuevas formaciones de sentido (*Sinnbildungen*) cuya dinámica tiene lugar en reciprocidad: «El movimiento vivo de la solidaridad y de la implicación mutua de la formación de sentido (*Sinnbildung*) es, justamente, la historia (*Geschichte*)»⁴⁷. En cambio, las construcciones sociales que se imponen sin reactivación, solo son tradiciones muertas.

En este sentido, podríamos decir que los pensamientos feministas van formando parte de la tradición filosófica, que sólo podrá considerarse «viva» si en ella arraiga el diálogo que la cuestiona y enriquece con otras perspectivas críticas y otros modos de ejercer la reflexión en vista de la praxis.

44 Insistamos en que la identidad de género no es esencialista; no se basa en contenidos, sino en modos de ser: «La cuestión de la identidad sexual no es una cuestión sobre el 'qué', sino sobre el 'cómo'» (S. Heinämaa. «Sex, Gender and Embodiment», en: Zahavi, D. *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*. Oxford University Press, 2012, pp. 216-242, p. 236).

45 Stoller, S., «Genealogy of Gender Theory? Genealogy of Gender Practise?», *Phainomena*, XXII, 85-86, June 2013, pp. 135-152, p. 151.

46 Cfr. Merleau-Ponty, M., *L'institution. La passivité*, p. 90.

47 Husserl, E., *Die Krisis*, p. 380.

6. Actitud reflexiva ante la experiencia

La reflexión a la que nos referimos no sobrevuela la experiencia, sino que tiene como objeto profundizar en ella. La actitud reflexiva fenomenológica lo consigue distanciándose provisionalmente de la actitud natural (*epojé*) para pensar eso que generalmente damos por sentado. Así se hace visible nuestra pre-comprensión ontológica del mundo, deviene problemática y resulta posible la emancipación, que exige interpretar el pensamiento de la experiencia.

Sin embargo, en *Die Krisis*, Husserl se dará cuenta de que el ego al que conduce la *epojé* es una «concreción muda». Intentará darle expresión mediante un análisis intencional que parta del fenómeno del mundo. Para ello, se propondrá abordar genéticamente los problemas trascendentales que engloban a todos los seres vivos que tienen en común la «vida en comunidad en el sentido espiritual». Uno de ellos es el de la diferencia sexual, pensable a un nivel trascendental en la intersubjetividad, como modificación intencional de los problemas que afectan a todos los seres vivientes:

[...] Lo que hace aparecer igualmente, en diferentes niveles, primeramente ante los seres humanos, y finalmente de modo universal, los problemas de la generatividad, los problemas de la historia trascendental, el del cuestionamiento trascendental retrospectivo por el que nos remontamos a las formas de esencia (*Wesensformen*) de la existencia humana en la sociabilidad, en las personalidades de orden superior, a su significado trascendental y, por tanto, absoluto; más allá de los problemas del nacimiento y de la muerte y de la constitución trascendental de sus sentidos como acontecimientos mundanos, como también el problema de los sexos⁴⁸.

En el fragmento, Husserl anuncia que abordará estos problemas constituidos en la mundanidad natural como problemas fenomenológicos, es decir, tematizándolos con ayuda de la reflexión trascendental ¿Qué sentido puede tener en este nivel de análisis un concepto como el de la diferencia de los sexos, que es operativo en la antropología fenomenológica y en la psicología eidética? Como hemos visto, los conceptos operantes son la otra cara de los conceptos temáticos; se complementan del mismo modo que el análisis trascendental clarifica las estructuras presentes en el nivel mundano. Identificar estas estructuras que sólo se encuentran en los *facta* con las esencias platónicas es un error. Repárese en que el fragmento habla de diversas «formas de esencia de la existencia»; esto las aproxima a los tipos, los cuales, como hemos tenido ocasión de ver, se descubren en los hechos, pero no se confunden con ellos.

La re(con)ducción eidética de Husserl procede por variaciones imaginativas de las características individuales y concretas de la realidad fenoménica, hasta encontrar algo invariable en relación con lo cual aquellas son determinaciones suyas que no existirían aparte, pero tampoco el *eidós* tendría sentido sin ellas. Bien entendida, la reducción eidética no niega, por tanto, la diversidad individual, histórica y cultural, sino que la remite a una estructura común a todos los modos de darse algo en la experiencia. En relación con ella, es imprescindible dirigirse al

48 Husserl, E. *Die Krisis*, pp. 191-192.

parágrafo 15 de *Ideas I*, en el que Husserl distingue la esencia dependiente (*unselbständig*) o el abstracto (*Abstraktum*), de la independiente o concreto (*Konkretum*) o singularidad eidética⁴⁹. La esencia de un individuo es de esta última clase; en cambio, una esencia dependiente es general, carente de determinación y, por ello, inexistente por sí misma. En cambio, las esencias concretas se dan en la existencia. Como es sabido, la fenomenología existencial ha hecho extensivo este descubrimiento a todas las esencias, que no serían ni naturalezas separadas ni conceptos abstractos, sino, más bien, modos de llegar a ser. Este es el sentido con el que E. Stein las ha aplicado a las personas. Ha considerado necesaria, asimismo, una metafísica⁵⁰ para resolver los problemas relacionados con la diferencia sexual. Tal metafísica no ha de entenderse como una abstracción de la experiencia, sino como filosofía primera en el sentido de Husserl, es decir, como investigación filosófica trascendental que parta de la intuición y de la intencionalidad. La primera no sólo es empírica, sino también categorial; es el principio de todos los principios. Por su parte, la intencionalidad es correlación entre sujeto y objeto y conciencia de que ambos resultan alterados en el proceso de la dación de sentido. Intuición e intencionalidad tienen como meta clarificar la experiencia (descubrir sus estructuras, sus diferentes modos de aparición y la diversidad de sus sentidos). Así es como la fenomenología fundamenta la constitución de objetividades, entre las cuales están los cuerpos y los sexos. «Constituirlos» es ponerlos en relación con sujetos reflexivos que describen sus sentidos. De ahí que el fragmento husserliano insista en la necesidad de estudiar los problemas empíricos desde una perspectiva trascendental. Por lo que se refiere al estudio de la diferencia sexual, consideramos que el anti-objetivismo de esta perspectiva -su interés por el sentido y por los modos de ser- contribuye a denunciar las ontologías y las epistemologías dicotómicas. Estas potencialidades de la fenomenología estática resultan ampliadas en la fenomenología genética, la cual explicita la génesis del sentido, la relación entre el ego empírico y el trascendental, entre la pasividad y la actividad.

Por esta senda generativa, la investigación fenomenológica se orienta a la comprensión de las experiencias vividas, haciendo frente a los métodos cuantitativos que se imponen incluso en ciencias humanas. Ciertamente, ella misma es un «método», pero comprendido en su sentido originario, es decir, como vía de acceso a evidencias progresivas, gracias al ejercicio de la actitud reflexiva, capaz de trascender el realismo ingenuo. Debido a ello, la fenomenología no se queda en la mera descripción de la experiencia personal, sino que abre múltiples posibilidades para que el feminismo fenomenológico teorice el conocimiento tal y como se da a la conciencia intencional y al *a priori* de correlación, incluyendo los intereses, intenciones y afectos que también forman parte de la experiencia. Como se ha señalado, «sin algún reconocimiento del papel formativo de la experiencia en el establecimiento de conocimientos, el feminismo no tiene bases desde las que desafiar las normas patriarcales»⁵¹. El análisis fenomenológico de las vivencias evita, asimismo, la victimización de las expe-

49 Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (1913) Nachwort (1930). Gesammelte Schriften Band 5.* Hamburg, F. Meiner Verlag, 1992, p. 37.

50 De ahí el título de la obra de Witt, Ch., (ed.) *Feminist Metaphysics: Exploration in the Ontology of Sex, Gender and the Self.* Op., cit., *supr.*

51 Grosz, E. A., *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism.* Bloomington, Indiana University Press, 1994, p. 236 y ss.

riencias de las mujeres pasando a concebirlas como agentes de las mismas. Esto no implica ignorar las consecuencias negativas de las normas de género sobre ellas, sino, atender y relatar, además, la experiencia concreta de las mujeres sin nivelarla.

El feminismo nos ha enseñado a sospechar y reconocer que hay diferencias importantes en la constitución de la experiencia de las mujeres; por su parte, la fenomenología trascendental ha profundizado en la experiencia evitando los reduccionismos; finalmente, la fenomenología de la existencia ha incardinado las experiencias en múltiples situaciones, descubriendo que no se manifiestan en las determinaciones orgánicas de los sexos, sino en los estilos y comportamientos que se configuran en la vida intencional. La noción fenomenológica de «estilo» permite desarrollar una fenomenología de la existencia femenina encarnada que no sea una simple negación de la masculina. Para Husserl, el «estilo» es lo típico individual, el carácter que se va adquiriendo a lo largo de la vida⁵², de modo que «la persona se forma por ´experiencia`»⁵³, a través de actos constituyentes sobre los que se fundan otros teóricos. Por tanto, el estilo de una vida intencional es la traducción de las relaciones originales de las personas trascendentales con el mundo y sus modos diferenciados de establecer intersubjetivamente la objetividad. Merleau-Ponty lo define como deformación coherente de lo sedimentado⁵⁴. Así entendido, el estilo permite comprender nuestra participación activa en los géneros sin renunciar a lo que compartimos en la vida común. Mediante él, es posible conciliar una cierta indeterminación con una constante continuidad entre diversos modos de vivir el género y el cuerpo. De este modo, se descarta que existan diferencias biológicas inmodificables que determinen variaciones supuestamente innatas y también que haya categorías transculturales inflexibles. Fenomenológicamente entendido, el estilo permite configurar la diversidad en un marco de participación y conceptualizar las diferencias entre los sexos como modalizaciones de lo que es objetivo para las relaciones intersubjetivas. Aquéllas no son diferencias inconmensurables, sino modos de ser de las personas. Comprender nuestros estilos de pensar, actuar y ser afectadas resulta ineludible para establecer tipologías comparativas de género.

7. Conclusión

Los estudios fenomenológico-feministas arrojan, entre otros, los siguientes rendimientos: 1) Otorgan voz y hacen visibles las contribuciones de las fenomenólogas a la tradición filosófica. 2) Ponen de manifiesto la incidencia de las habituaciones corporales y la sedimentación de la experiencia en las diferencias de género. 3) Exploran el cuerpo vivido como «yo puedo», sus diversas modalidades de realización y la discriminación, así como la sobreobjetivación que sufren los cuerpos de las mujeres. 4) Conciben la razón encarnada, de modo

52 Cfr. E. Husserl. *Ideen II*, p. 270 (*Ideas II*, p. 318)

53 *Ib.*, p. 271 (*Ib.*, p. 319).

54 J. Butler ha definido el género como *corporeal style* (estilo corporal) en curso que marca los actos. Estos son intencionales y performativos, «donde ´performativo` tiene el doble sentido de ´dramático` y de ´no-referencial`» (Butler, J., «Performative Acts and Gender Constitution: An Essay on Phenomenology and Feminist Theory», op. Cit. pp. 521-522.). Falta el sentido propiamente fenomenológico del término *Stil*: la relación espontánea con el mundo susceptible de modificación; de ahí que, para esta autora, los estilos corporales sólo sean «ficciones culturales reguladas a fuerza de castigos» (*Ib.*, 522).

que, como hemos sostenido, el feminismo crítico de la razón patriarcal converge con el *telos* de la razón fenomenológica. Fenomenología y feminismo nos permiten, pues, comprender que la razón no es lo opuesto al cuerpo, y que no toda razón es abstracta y dominadora. El desarrollo de sus potencialidades incumplidas implica dejar de entenderla como el privilegio de un solo género, para asumirla, en palabras de Husserl, como tarea infinita y responsabilidad común por la humanidad. Por ello, la fenomenología no sólo contribuye temática y metodológicamente al feminismo de la diferencia, sino que también es apreciada por el feminismo vindicativo de la igualdad. 5) De ahí que hayamos apuntado las posibilidades ético-políticas de esta razón teórico-práctica. 6) Hemos defendido, asimismo, la necesidad de adoptar y adaptar las categorías operativas de la fenomenología al feminismo, sobre todo, la experiencia de la identidad en el seno de las diferencias. Hemos insistido en que, para ello, es necesario, en primer lugar, comprender con rigor los conceptos fenomenológicos y adoptar la actitud reflexiva para profundizar en la estructura de la experiencia del mundo compartido.

Concluimos reiterando que también la fenomenología se enriquece con el feminismo. Si la entendemos como una tarea de responsabilidad por todos los seres humanos, una labor que cumplimos estilizando lo sedimentado desde cada situación, y siempre en relación con otros y otras, la fenomenología feminista no sólo es el rechazo de la uniformidad y neutralidad del sujeto. Una tal fenomenología describe, además, las experiencias vividas en primera persona con arreglo a tipos, y reivindica el reconocimiento de las mujeres como sujetos con sus diferencias, pero sin discriminación en razón de las mismas.

Es posible un feminismo que persiga una igualdad que procesualmente se realice en el seno de las diferencias y dignifique las que convenga generalizar y fomentar en todos los seres humanos. Así se soslaya el relativismo extremo, porque constatar las diferencias no es legitimarlas todas sólo por serlo; esto llevaría a la indiferencia absoluta frente a ellas, a la pérdida de todo significado participable que pudiera dar lugar a un discurso y a una reivindicación compartida. Este es el sentido, asimismo, de la fenomenología que adopta la actitud personalista en su trato con los seres humanos y con sus obras.

