



CONCEPTOS OPERATIVOS DE LA FENOMENOLOGÍA EN LOS ESTUDIOS DE Género

Carmen López Saenz¹¹¹

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, más allá de las explicaciones causales, su crítica del naturalismo, así como su adopción de la actitud personalista, hacen de ella una filosofía adecuada para reflexionar sobre el estatuto de las diferencias de género. Sus desarrollos 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 **experimentan** experimentan y dan sentidos al mundo común.

Por ello, en EE.UU y Alemania hace tiempo que se han publicado interesantes compilaciones de investigaciones sobre fenomenología y feminismo¹¹². En nuestra opinión, esta perspectiva no consiste en aplicar de la fenomenología a los estudios de género, sino hacer entrar en relación interrelación 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 y las discriminaciones en razón de las mismas. Además, puede ayudar a superar la oposición entre el feminismo de la diferencia y el feminismo de la igualdad, así como la alternativa entre un feminismo naturalista y otro construccionista. Por su parte, el feminismo aporta una corrección de la subjetividad fenomenológica asexual y una incardinación concreta de la misma en movimientos reivindicativos. Si la comprensión interpretativa de los textos fenomenológicos está inspirada por el feminismo y la conciencia de género, no sólo enriquece la auto-comprensión cultural del presente, sino que la hace auto-reflexiva. El antireduccionismo fenomenológico, su constante diálogo con las ciencias más allá

111 Carmen López es licenciada en filosofía y letras, licenciada en ciencias políticas y sociales y Phd. en filosofía, egresada de la Universidad Autónoma de Barcelona. Es profesora en facultad de filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia UNED, España.

112 Cfr. 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 investigado. 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.

del objetivismo, determina, asimismo, una “fenomenología feminista interdisciplinar”¹¹³ que ha vivido un verdadero “giro feminista con Beauvoir, Irigaray y Butler”¹¹⁴.

Si tenemos presente que la fenomenología comprende que la experiencia humana es corporal e intersubjetiva y está imbricada con sentidos personales y culturales, su amplia recepción por parte del feminismo de la diferencia no debe extrañarnos¹¹⁵. S. de Beauvoir, fenomenóloga de la existencia encarnada, generalmente asociada al feminismo de la igualdad por haber desenmascarado la construcción sociocultural de la otredad del género femenino, ha sido reivindicada igualmente por el denominado “feminismo de la diferencia”, porque asume que las diferencias entre hombres y mujeres no son inmodificables. Son experimentadas de modo diverso por los sujetos en cada una de sus situaciones, que incluyen la clase social, las determinaciones culturales, raciales, etc. Esta filósofa nos enseña cómo se manifiestan dichas diferencias a través de las vivencias que, además, van evolucionando en todas sus dimensiones (corporales, psíquicas, histórico-sociales) con el paso del tiempo y los cambios educativos y sociales.

Visibilidad de la obra de las fenomenólogas.

Beauvoir ejemplifica uno de los rendimientos del estudio fenomenológico-feminista: la visibilidad e

inserción en la historia de la filosofía de las obras de las fenomenólogas sumidas en el silencio o subordinadas a las de los fenomenólogos. Como E. Stein, H. Arendt, S. Weil, M. Zambrano, Beauvoir ha asumido la tarea fenomenológica con una voz propia¹¹⁶. Su obra ha contribuido a la fenomenología de la existencia, en tanto que se ha formado en esa atmósfera que dominó en el periodo de entreguerras en Francia y, sobre todo, en su continuación de la fenomenología de la percepción y de la experiencia del cuerpo (Leib) como cuerpo sexuado, temporal y determinado por las construcciones de género dominantes que relegan lo femenino a la otredad¹¹⁷.

La filósofa admiraba La Fenomenología de la Percepción de Merleau-Ponty, por haber desplegado metódicamente toda una fenomenología de la experiencia en la existencia. Consideraba, como su autor, que ésta no podía aprehenderse en su desnudez, sino tal y como era expresada por nuestro cuerpo, el cual, no sólo nos individualiza, sino que también nos une, pues tiene una historia¹¹⁸; de ahí proviene su generalidad, su relación con el mundo. En este sentido, el cuerpo puede entenderse como un estilo que se aprende –consciente e inconscientemente– a lo largo de la vida personal y colectiva. El cuerpo no consiste, por tanto, en una esencia natural inmutable, sino en un proceso histórico y existencial susceptible de ser descrito en sus manifestaciones fenoménicas. Justamente éste es el

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

114 *Ib.*, p. 11.

115 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.

116 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 fenomenólogas: H. Conrad-Martius, E. Stein y G. Walther.

117 Cf. Beauvoir de S. (1949). *Le deuxième sexe I*, Paris, Gallimard, 2000, p. 77. Cf. mi trabajo, «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 Católica de Minas Gerais*, 3, 6 (2012), pp.182-199.

118 Beauvoir, S. «La Phénoménologie de la perception de M. Merleau-Ponty», *Les Temps Modernes* nº 2 (1945), pp. 363-367, p. 366.

cuerpo que ha concentrado el interés de la fenomenología: no el meramente físico, ni el biológico, sino el Leib, nuestro 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.

Así pues, la fenomenología no sólo ha rehabilitado ontológicamente la experiencia, sino que la ha concretado en términos corporales. Toda experiencia es fruto de una relación y todas las relaciones -no sólo las sexuales- 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 concedido al cuerpo vivido haya influido de modo tan determinante en el feminismo corporal de los 90, que buscó en él la clave de la construcción sociocultural 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 construcción del sentido y de la conciencia de lo que vivimos siempre corporalmente.

He aquí, por tanto, otro de los rendimientos de la fenomenología: la puesta de relieve de las habituaciones corporales y de las sedimentaciones de la experiencia en las que se inscriben los significados culturales. Husserl y Merleau-Ponty nos ilustran sobre este “saber” que se va

depositando en el cuerpo, y que permite que éste haga y actúe 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 la situación en la que se enmarcan, incluida la normativa, las prácticas sociales y los esfuerzos individuales por adquirirlos. El feminismo cobra conciencia de la necesidad de detectar esos hábitos, sentimientos y orientaciones, que actúan de manera latente y no siempre explícita, para describirlos y modificarlos cuando sean discriminatorios. Esto significa que el cuerpo fenoménico, es, ante todo, un “yo puedo”; así entendido, favorece el estudio de los géneros con una descripción de los límites y de las potencialidades propias de los que han sido dominados, frente a la prioridad que suele otorgarse al cognitivismo, que no es sino otro reduccionismo de la compleja realidad diferenciada.

Con la chair (carne), la nueva ontología de Merleau-Ponty todavía va más allá de los residuos dualistas que pudieran quedar en sus análisis del cuerpo: describe con ese nuevo término, la experiencia de la interrelación entre interioridad y exterioridad. Dado que esa reversibilidad es siempre inminente, es preciso entender la chair como una dinámica siempre abierta a lo otro de sí que produce diferencias por *écart*. Este nuevo concepto enlaza con las mejores aportaciones de la ecología profunda y del ecofeminismo¹¹⁹. Ofrece posibilidades a la filosofía feminista que aspira a re-conceptualizar la identidad sin incurrir en reduccionismos, trascendiendo la subjetividad caracterizada por el dominio del objeto y por la autonomía masculina¹²⁰.

119 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.

120 Véase López, M^a C. “Merleau-Ponty’s Philosophy of the Flesh Applied to Gender», en: Christensen, B. (Hrsg.) Wissen, Macht Geschlecht. Philosophie

A pesar de la influencia que ha ejercido en Beauvoir el estudio merleau-pontiano del cuerpo fenoménico, que tiene su base principal en 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’”¹²¹. Desde la perspectiva de Butler, la fenomenología de la diferencia sexual de Beauvoir es subjetivista y voluntarista. No conseguiría fundar las identidades sexuales -ni siquiera en el sentido de la Fundierung fenomenológica, o sea, como contenidas ya en lo que funda, que sin ellas, por otra parte, carecería de existencia-. Ahora bien, si las identidades sólo son efectos contingentes de complejos de fuerzas externas, ¿qué podremos hacer para acabar con la discriminación? ¿Sólo constatarla o describir cómo se ha ido generando? ¿Arqueología y genealogía?

Es verdad que una gran parte de las diferencias sexuales no vienen dadas, sino que son cultural y socialmente construidas. Ahora bien, asegurar con Butler

und die Zukunft der ‘Condition féminine’ “. Zürich, Chronos Verlag, 2002, pp. 696-702.

121 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 objetivo-subjetivo. Como ha destacado Moi, Merleau-Ponty quiere decir con esto que “nuestra naturaleza es ser seres históricos”, “que ninguna forma específica de subjetividad es una consecuencia necesaria de tener un cuerpo determinado”. (Moi, T., *Sex, Gender and the Body. The student edition of what is a Woman?*, Oxford University Press, 2005, p. 114). Añadiríamos que tampoco es una consecuencia meramente contingente, porque la historia no pasa sin dejar huella, sino que se sedimenta y es reactivada activa y pasivamente, incluso en los propios cuerpos, que, como la existencia que encarnan, son naturalezas culturalizadas, aculturalizadas y reculturalizadas.

que toda la realidad lo es, que incluso el sexo carece de bases naturales, biológicas y fisiológicas diferenciadas, porque mujer y hombre sólo son efectos del lenguaje, es llevar las cosas demasiado lejos y, sobre todo, 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.

Más recientemente, insistiendo en que el «ser» de una vida, el sujeto, está ligado a operaciones del poder, Butler 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 lenguaje y a la pertenencia social”¹²². Desde nuestra perspectiva, la vulnerabilidad de la vivencia corporal no es generalizada y no se vive del mismo modo por cada individuo, 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 entendiéramos también 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 señalemos que hemos discutido las imputaciones feministas a la

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

fenomenología del Leib (cuerpo propio), mostrando el potencial de éstas para comprender la diferencia sexual sin objetivarla, contextualizando las diferencias sexuales en las relaciones interhumanas y, a la inversa, concibiendo éstas por analogía con las intersexuales¹²³. De ahí que filósofas como C. Bigwood hayan visto en Merleau-Ponty el cuerpo como paradigma de una “constancia indeterminada”¹²⁴ que permite afirmar la diferencia sexual al mismo tiempo que su apertura a posibles variaciones históricas y culturales.

Butler ha pasado, asimismo, por estas lecturas, pero lo que ha extraído de ellas es que la fenomenología ha descrito el cuerpo como si fuera neutro; es preciso atender al cuerpo generizado (gendered) o marcado por el género, y, sobre todo, a los actos. Sólo así, el sentido de la experiencia enriquecerá los modos de actuación del significado (meaning)¹²⁵. 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, aquélla 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. T. de Lauretis llega a decir: “Las mujeres se miran a sí mismas siendo vistas”¹²⁶. Podemos

interpretar su declaración como la introyección de la sobre-objetivación de la mujer y la consiguiente incapacidad de autoafirmarse como sujeto en primera persona. También podemos entenderla, más positivamente, como una re-conceptualización de la noción de “sujeto”, secularmente entendido como principio universalista; frente a él, 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 ser sí mismo. En este sentido, sería una mirada que se reconoce como cuerpo-sujeto y, a la vez, como cuerpo-objeto; si se prefiere, dicha mirada sobre sí misma es el acto de un sujeto-subjectum, no dominador ni uniformador, que toma conciencia de sus límites y se abre a lo que ella no es. Universalizar esta mirada crítica de sí y de lo otro, implica aprender a mirar de otro modo, a descubrir lo invisible de lo visible. La fenomenología se empeña en hacerlo, porque no sólo se interesa por lo que se manifiesta, sino también por el modo en que lo hace y por el sentido que adquiere en la experiencia.

De ahí que la reivindicación por la fenomenología 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 sólo de sustento social, sino incluso de sabiduría corporal, un saber práctico que ha sido relegado por la consideración del cuerpo vivido en femenino como 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 sobre-significada por él, es decir, se la define más por su imagen externa, por su ser inmanente, ese que no es en

123 Cf. “Contribuciones de Merleau-Ponty a la filosofía feminista”, en Phainomenon. Revista de Fenomenología, nº 18/19, 2009, pp. 95-125.

124 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.

125 *Ib.*, p. 521.

126 De Lauretis, T., “Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica”, en: Cangiomo, 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->

absoluto el cuerpo-sujeto del que habla la fenomenología, el ser verticalmente erigido en el mundo. Desde nuestra perspectiva, 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.

Razones colonizadas por la razón patriarcal

La razón patriarcal dirige y selecciona las experiencias, y concibe a las mujeres como intercambiables, no como verdaderos sujetos perceptivos, de valores y afecciones. Esta razón patriarcal se cuele incluso en el estructuralismo.

En un reciente trabajo, hemos mantenido que, a pesar de sus ricas aportaciones a la comprensión de la exogamia como expresión social de la prohibición del incesto e instauración de la reciprocidad y el intercambio, Lévi-Strauss desarrolló una noción demasiado restringida de éste, focalizándolo en el intercambio de mujeres y tomando como modelo del mismo las relaciones amo-esclavo. El antropólogo las generalizó, no sólo a todas las relaciones sexuales, sino a los fundamentos de la sociedad. Si hubiera atendido a la experiencia vivida por los individuos, a su coexistencia inter-subjetiva en el mundo, en la que se fundan la comunicación y la inter-comprensión, habría tomado conciencia de que su perspectiva sobre el intercambio estaba construida desde el punto de vista de una subjetividad androcéntrica, que relegaba 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 junto a

otros. El sujeto corporal merleau-pontiano, por ejemplo, es relacional, apertura, desapropiación y participación. Si se elimina o se confunde con la textualidad, será difícil lograr la igualdad de las mujeres como sujetos de pleno derecho. 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 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, se crea una base para el reconocimiento de los derechos de las mujeres en relación con sus propios cuerpos.

Antes, 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 que pretenda aportar algo al estudio de los géneros: disipar esos tópicos que se le atribuyen. Si lo hacemos, comprenderemos que Husserl nunca declaró que hubiera un ego trascendental aislado del ego empírico. Es el yo el que puede ser abordado desde diversas actitudes, siendo el trascendental una modificación reflexiva del mundano. La subjetividad trascendental es, en el fondo, intersubjetividad trascendental. La fenomenología feminista debe recuperar el verdadero significado de este ego intersubjetivo.

La importancia que la fenomenología concede a la intersubjetividad y a sus orígenes en las sensaciones localizadas corporalmente y en la empatía (Einfühlung), 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 intersubjetiva y culturalmente, en los que, por otra parte, nunca hay concordancia completa. La concepción fenomenológica de la intersubjetividad hace posible, asimismo, la solidaridad y el compromiso intersubjetivos sin convertir al otro/otra en un objeto, ni eliminar sus particularidades, porque cada sujeto es una dinámica de relaciones que exige desapropiarse y participar en lo común.

La intersubjetividad es el correlato de la objetividad perseguida por la razón fenomenológica, que no es en absoluto un objetivismo. Éste ha recibido fuertes críticas por parte de la fenomenología, dirigidas también al psicologismo, por reducir los fenómenos a objetos, ya sean externos o internos, y el mundo y la conciencia a meros contenedores de los unos y los otros, respectivamente. Para la fenomenología, el mundo no es ni siquiera un objeto a dominar por un sujeto, sino el fondo 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 cientificismo 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 redujo al ser humano a una sola dimensión, subyugando incluso a la naturaleza y colonizando otras modalidades de la razón como la emocional, la estética o la comunicativa.

El feminismo es heredero de estas críticas a la razón estratégica, mera coordinadora de medios y fines, que ha perdido de vista la objetividad. Al igual que la fenomenología, dialoga con las ciencias de su época,

rechazando el objetivismo y el metodologismo. Ha descubierto, por su parte, 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 feminidad¹²⁷. 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. La fenomenología tal vez no haya logrado tematizar esta última, pero sí que ha esgrimido buenas razones contra aquel dualismo. Ella misma no es ni un craso materialismo ni un simple espiritualismo, demuestra 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 reflexividad que constituye al sí mismo en el mundo. Gracias a la fenomenología, es posible establecer líneas no sólo de estudio, sino también de acción, porque la racionalidad por la que se interesa no es 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»”¹²⁸.

127 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.

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

La fenomenología merleau-pontiana continúa esta tendencia. 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*¹²⁹ que se va haciendo en la historia privada y pública. 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 relegadas al universo de “lo otro”. Las mujeres hemos tenido que “aculturarnos” para adaptarnos a esa racionalidad impuesta. No ha resultado en absoluto fácil. Es preciso todavía 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 campos¹³⁰. Para ello, la filosofía feminista no ha de contentarse 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,

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

130 Véase mi artículo, “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.

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 ética¹³¹, pues trasciende 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 ligadas a nuestros cuerpos y a la configuración sociocultural de los mismos. En ese sentido, resulta necesaria una ética comprensiva de los poderes del cuerpo propio, de sus hábitos y de sus proyecciones o deseos que no presuponga la clausura de su normativización.

Beauvoir ha desarrollado esta posibilidad ética en relación con el sentido conquistado de las experiencias de las mujeres y sus cuerpos constreñidos. En *Pour une morale de l'ambiguïté* ha rechazado el absolutismo, ya sea de cuño naturalista o histórico-relativista, debido a que los valores dependen de las propias actividades; así, por ejemplo, los sexos se definen interrelacionándose, porque al hacerlo, los seres humanos les dan sentido y valor a las funciones que cumplen desde la libertad que le es negada a las mujeres¹³².

Se ha dicho, en relación con esto, que en el pensamiento político fenomenológico, especialmente en

131 Véase en relación con ello, mi trabajo “Merleau-Ponty, filósofo del cuerpo vivido”, *Paideia. Revista de Filosofía y Didáctica Filosófica*, nº 90, Enero-Abril 2011, pp. 25-51, especialmente, pp. 39-51.

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

el de Merleau-Ponty, es posible encontrar una política de la contingencia¹³³, es decir, 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, porque estaría dirigida a la carne de nuestro ser-en-el-mundo¹³⁴, a la profundidad de la vida y no sólo a su cara externa. En las sociedades sexistas, los géneros subordinados son relegados a la esfera privada, la cual se considera opuesta a la pública; son excluidos de las políticas exitosas de la necesidad, porque no encuentran su lugar en las mismas. En cambio, la política de la contingencia favorece la interacción, la lucha por la transformación, tanto en el frente público como en el privado.

Estas virtualidades pueden avistarse desde la actitud fenomenológica que, a diferencia de la razón patriarcal, 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 la fenomenología de los géneros.

133 Aunque esta política es extensible a toda la fenomenología, atenta 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.

134 Cfr. Ib., p. 176.

Conceptos operativos de la fenomenología en el estudio de las personas y los géneros

Son "conceptos operativos" para los estudios de género 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. Proponemos aplicar los conceptos de la fenomenología a los estudios de género y, a la inversa, porque ni aquella es sólo un marco conceptual, ni éstos carecen del suyo, aunque ambos pueden seguir produciendo sus categorías y empleando otras que permitan afrontar los problemas con rigor. De este modo es posible ampliar los estudios de género sin disolver la filosofía en los Cultural Studies. Los conceptos operativos para ello no son resultado de la abstracción, sino que se encuentran en la experiencia y le confieren sentidos sin detenerla. En otros trabajos, desarrollamos dos de estos conceptos presentes en la fenomenología de Merleau-Ponty: el de "identidad lateral"¹³⁵, no sustantiva, sino siempre en proceso, y el de "universal concreto o existencial"¹³⁶, que constituye un esfuerzo por alcanzar lo común desde la situación particular. Antes, hemos hecho referencia al interés feminista de la subjetividad y la intersubjetividad fenomenológicas.

Edith Stein, recientemente reivindicada por el feminismo fenomenológico¹³⁷, a pesar de su prematura

135 Véase nuestro estudio, "Identidad lateral. Un concepto de la fenomenología", Berceo, n.º 153, Monográfico sobre Identidades: Cultura y Naturaleza humana, 2007, pp. 97-129.

136 Véase al respecto, "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.

137 En su *Gesammelte Werke*, editada por Herder, Friburgo desde 1950, destacan sobre el tema que nos ocupa, *Der Aufbau der menschlichen Person* (Trad. cast. La estructura de la persona humana, Madrid, BAC,

muerte en Auschwitz, encarna este otro rendimiento de la fenomenología feminista: el desarrollo de conceptos fenomenológicos adecuados para investigar el sentido de las experiencias de los géneros. A ella le debemos investigaciones sobre la intersubjetividad, la empatía (*Einfühlung*) y sobre la aplicación del concepto husserliano de “persona” en tanto centro activo de apercepción y decisión comprometido con una “comunidad de mónadas”¹³⁸, es decir, de egos trascendentales (no simplemente de fenómenos mundanos) que tienen su propio mundo y desde él se abren a los otros. La persona, siguiendo al fundador de la fenomenología, sostiene el hecho social, pero no es una positividad, sino una potencia que se efectúa y se dirige intencionalmente a otras sin agotarse jamás. “Persona” es el sujeto egológico de cada ser humano cuyo horizonte de actividad es el cuerpo estesiológico. Así entendida la “persona”, exige el reconocimiento de todos los sujetos como tales en relación con los diversos objetos de sus intenciones y con metas conjuntas. 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”¹³⁹. 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 ser en desarrollo y un concepto genético. En cuanto a lo general, la persona es un ser humano; por lo que respecta a lo típico individual, cada una tiene su “personalidad”. Husserl la identifica con el carácter singular o “estilo de vida en la afección y la acción”¹⁴⁰ que depende de las motivaciones de las circunstancias. Esto significa que la personalidad es “una unidad constituida en la marcha de su vida como sujeto de las tomas de posición, que es unidad de motivaciones variadas sobre presuposiciones variadas, y en tanto que uno conoce líneas análogas por la experiencia de diferentes seres humanos, puede captar ‘intuitivamente’ (intuitiv) la complejidad particular y peculiar que está aquí en cuestión y la unidad que se constituye, y tener un hilo conductor para cumplir en la intuición (*Anschauung*) las intuiciones mediante la explicitación de los nexos reales”¹⁴¹.

Stein se adhiere al método intuitivo fenomenológico, a la intuición sensible y categorial al servicio de la comprensión de las personas. Considera que “ser persona quiere decir ser libre y espiritual”¹⁴²; esto es lo que distingue al ser humano de todos los seres naturales: su ser y su vivir espiritualmente están unidos al saberse tales; no son una simple tematización de objetos. El saber espiritual es saber de sí y saber de las cosas orientadas a la persona. La libertad, por su parte, quiere decir “yo

2002); *Die Frau* (Trad. cast., La mujer. Burgos, Monte Carmelo, 1998). Sobre sus ideas y su feminismo: Calcagno, A. *The Philosophy of Edith Stein*. Pittsburgh, Duquesne University Press, 2007; McAlister, L., *Edith Stein (1891-1942). A History of Women Philosophers*. Vol. 4. Dordrecht, Kluwer, 1995 y “E. Stein: Essential differences”, *Philosophy Today* 37, 1, 1993, pp. 79-87.

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

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

140 *Ib.*, p. 270 (*Ib.*, p. 318).

141 *Ib.*, p. 274 (*Ib.*, p. 322. Ligeramente modificada).

142 Stein, E. *Der Aufbau der menschlichen Person* (1994) (Curso impartido en 1932-3, en El Instituto alemán de pedagogía científica, en Münster). Trad. cast. *La estructura de la persona humana*. Madrid, BAC, 2007, p. 94. “Espiritualidad personal quiere decir despertar y apertura” (*Ib.*).

puedo”¹⁴³ y de él deriva el deber del yo libre. Siguiendo a Husserl, la fenomenóloga define al yo como “polo del que parten los rayos de conciencia en diversas direcciones”¹⁴⁴; no se trata de una sustancia, sino del “yo puro” que, como la autora subraya, fue caracterizado así por su maestro de “modo funcional”, es decir, teniendo en cuenta su función de esclarecimiento racional. Así pues, cada ser humano no sólo es un yo empírico, sino también un yo trascendental o puro dirigido a arrojar algo de luz sobre lo vivido.

La escritora desarrolla las implicaciones prácticas de la fenomenología en las personas. Así, en un conjunto de ensayos de 1928-33, reunidos en el libro, *La Mujer. Su naturaleza y misión*¹⁴⁵, estudia los comportamientos profesionales en dependencia de sus respectivos *ethos*. Cada profesión (*Beruf*)¹⁴⁶ se caracteriza por uno de ellos. Las que se asocian a las mujeres se caracterizan por el hecho de que “la orientación de la mujer va a lo personal-vivo y a la totalidad”¹⁴⁷; es decir, su visión es holística y su conducta se dirige al cuidado del todo, no sólo de modo práctico, sino también teórico. En palabras de Stein, en la mujer, “el modo natural de conocer no es tanto el de un análisis teórico cuanto el de un modo natural de ir a lo concreto, de contemplarlo y de sentirlo”¹⁴⁸. Esta concepción global del conocimiento, o mejor, del saber vivir, obedece al interés por la persona, a la empatía propia de la mujer y a sus dotes de educadora. Consideramos

143 *Ib.*, p. 95.

144 *Ib.*, p. 102.

145 Stein, E. *Die Frau-Ihre Aufgabe nach. Natur und Gnade*. Trad. cast. *La Mujer. Su naturaleza y misión*, Burgos, Monte Carmelo, 1998.

146 El término alemán, *Beruf*, es especialmente proclive a la intención de Stein, ya que connota la profesión y la vocación para la misma. Es preciso señalar que, en la fenomenóloga, la vocación para una profesión es el *ethos* desarrollado por cada profesional. Cfr. *Ib.*, p. 29.

147 *Ib.*, p. 30.

148 *Ib.*,

que Stein no está incurriendo así en el esencialismo o en los lugares comunes, sino constatando una diferencia de sentido y de potencia en el seno de la humanidad: cada uno de sus integrantes es, como en Husserl, un “yo puedo”, cuyas potencialidades se actualizan en sus realizaciones concretas, con otros y en el mundo.

La diversidad de lo humano, llevó a Stein a reparar en las virtualidades del concepto husserliano de “tipo” o “carácter” (*Type*) para establecer una teoría de las personas teniendo en cuenta las identidades de género en el marco de las múltiples diferencias: “cada hombre individual, en tanto que es miembro de una comunidad, encarna un tipo humano. O, más exactamente, en la estructura de su ser personal tiene algo en común con los demás miembros de esa comunidad, que a la vez le distingue de quienes pertenecen a otras comunidades”¹⁴⁹, pero que, al mismo tiempo, es algo propio que lo diferencia de los otros miembros de su comunidad.

Puesto que un ser humano pertenece a varias comunidades, encarna también una variedad de tipos. Estos modelos caracterizan uniendo y diferenciando a cada individuo. “Pueden darse en una pluralidad de ejemplares”¹⁵⁰. El tipo se configura como un todo en el sentido gestáltico; es una unidad intuitiva, pero no sólo sensorial, sino intelectual. Los tipos se forman, no son entidades sustantivas e impuestas sobre los seres humanos; vienen determinados por las condiciones de vida y por la interioridad de la persona.

En esta última sitúa Stein las “disposiciones innatas”. Se pregunta qué son, qué significa decir que “cada individuo es desde su nacimiento un hombre, y concretamente varón

149 Stein, E. *La estructura de la persona humana*. p. 167.

150 *Ib.*, p. 169.

o mujer, es hijo de sus padres...”¹⁵¹. Su respuesta es que la condición humana es, por naturaleza, muy diferenciada y, para corroborarlo, se refiere a la diferencia de los sexos, pero no como si se tratara de una determinación esencial, sino como “doble figura” por la que se nos da la condición humana. Insiste en que esta es, ante todo, un potencial que se va desarrollando en un entorno, hasta el punto de que “es por ello muy difícil aislar en un individuo lo que es ‘innato’ de lo que debe su formalización a la influencia del entorno” (...) Pero también el peculiar modo de ser masculino y femenino son algo que sólo se desarrolla y actualiza a lo largo de la vida, lo que de nuevo sucede bajo la influencia del entorno”¹⁵².

Por eso, Stein se refiere a lo masculino y a lo femenino como tipos sociales que se captan “en la conducta de un hombre como común a ese hombre y a otros”¹⁵³. Asimismo, la autora se pregunta si “¿hay entonces un tipo de mujer?”¹⁵⁴. Responde mostrando una serie de tipos, presentes en la literatura, para buscar a través de ellos, los rasgos universales de la mujer. El más genérico es, desde su perspectiva, “un anhelo de dar y recibir amor y con él una ansia de elevarse de la estrechez de su ser real presente a un ser y un obrar más elevados”¹⁵⁵, en suma, “llegar a ser lo que deben ser: despertar la propia humanidad que duerme en ellas, en la forma particular que les es requerida, hasta alcanzar un desarrollo lo más perfecto y maduro posible”¹⁵⁶.

Este destino no sólo es humano, sino específicamente femenino; no viene dado, sino que es un quehacer; su

desarrollo depende de la acción. Desde nuestra perspectiva, sucede, a la inversa, que el cuidado de los otros y de lo otro, de los seres humanos y de la naturaleza como un todo, es un deber universal, no una tarea femenina. Si las maneras de ser femeninas son más acordes con la preocupación por los demás, menos dominadoras, más receptivas, habrá que concluir que deben ser aprendidas y ejercidas por todos los géneros.

Al margen de esta valoración, lo que deseamos subrayar es que, siguiendo a Husserl, Stein ha completado el concepto de “tipo” como clase, con el de “carácter”, pues la fenomenología no pretende tanto clasificar a las personas como describir la diversidad de sus modos de ser u obrar atendiendo a sus cualidades y circunstancias. La fenomenóloga no se limita a establecer tipologías, sino que indaga su sentido para la tarea de la formación, la cual no sólo tiene como meta desarrollarlos, sino también evitar los tipos de degeneración.

Husserl ya establecía que experimentamos de manera tipificada¹⁵⁷, anticipando, recordando y modificando lo ya aprehendido. Las relaciones asociativas entre lo dado en una percepción y lo recordado fundan los caracteres típicos de familiaridad que pre-constituyen los tipos empíricos. Éstos se constituyen luego activamente sobre la base de percepciones. No son, por consiguiente, tipicidades absolutamente construidas, sino empíricas que habitan en

151 Ib., p. 172.

152 Ib., p. 173.

153 Ib., p.,170.

154 Stein, E. La Mujer. Su naturaleza y misión. p. 83.

155 Ib., p. 89.

156 Ib., pp. 89-90.

157 Husserl, E. Erfahrung und Urteil. Hamburg, Claassen and Goverts, 1948, § 83, p. 398. Incluso los actos anímicos son tipificados por asociación y apercepción (Cfr. *Ibidem*, p. 272, *Ibidem*, p. 319). S. Heinämaa ha aplicado los “tipos” husserlianos a la diferencia sexual, en “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. Siguiendo a Stein, Heinämaa comprende la diferencia sexual como relación entre tipos diversos de personalidad (Cfr. “Feminism”, Dreyfus, H. and Wrathall, M. (eds.) *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. London, Blackwell, 2006, pp. 505 y ss.).

los individuos reales; es más, no son tipos normativos, sino perceptivos; se aplican a fenómenos naturales y culturales y no se reducen ni a la biología ni a la cultura. No son constructos artificiales que se impongan a los hechos, pero tampoco son creaciones ex nihilo, sino que se descubren en los individuos. En tanto tales, guardan ciertas analogías con las ideas sensibles de Merleau-Ponty¹⁵⁸. Su generalidad empírico-típica no es la universalidad de los conceptos. 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 perceptivo¹⁵⁹.

Nuestra capacidad para **experimentar** depende de estas tipicidades pre-conceptuales que no sólo proporcionan coherencia, orden y unidad a los contenidos dados en la intuición sensible, sino que asocian las distintas experiencias de una misma persona, e incluso, las compartidas por un conjunto de personas. A diferencia de los esquemas kantianos, no son concepciones que luego se apliquen a la percepción. Son útiles, por ello, para describir las experiencias del género, y ellos mismos se perciben en los seres individuales, los cuales son “sustratos originarios”¹⁶⁰ de cualquier juicio. Cada uno existe como miembro de su tipo (Typus) y como **modalización** del mismo (Artung); cada experiencia actual es la del objeto específico¹⁶¹ 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 objetivos.

Los integrantes de un tipo son percibidos, al mismo tiempo, como tales y en su singularidad, de modo análogo a los ejemplares que forman parte de una especie, por ejemplo, el gorrión de los pájaros. Esto se explica porque los tipos preservan unos rasgos característicos (Merkmale) que sólo se aprehenden en los individuos, aunque como pertenecientes a su tipo general. Se transforman por la recepción continua de nuevos caracteres, de conformidad con una “idea empírica, la de un concepto abierto que ha de ser continuamente rectificado, que al mismo tiempo contiene la regla de la creencia empírica y que está apoyado en una progresiva experiencia efectiva (wirkliche)”¹⁶².

Una vez constituidos tales tipos, los individuos son aprehendidos en ellos, como momentos asociados a diferentes experiencias¹⁶³, y sin hacer abstracción de las mismas. 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”¹⁶⁴. Esta unificación en lo común que mantiene las diferencias individuales, es explicada por Husserl siguiendo la formación asociativa de la unidad, la cual, por un lado, reúne la pluralidad de datos de un campo determinado, y, por otro, la multitud de objetos diversos capaces de operar unitaria y afectivamente.

En el ámbito que nos ocupa, podríamos decir que este análisis permite articular las diversas situaciones en

158 Remito a mi trabajo, “La verdad de las ideas sensibles”, en San Martín, J. Domingo, T. (coord.) La imagen del ser humano: Historia, literatura y hermenéutica. Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, pp. 341-355.

159 Cfr. Ideen II, p. 19 (Ideas II p. 48). Las síntesis pasivas, generadas por las cinestias, 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 cinestias posibles, pre-indicadas protencionalmente en la coherencia de la percepción.

160 Husserl, E. Erfahrung und Urteil, p. 18.

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

162 Husserl, E. Erfahrung und Urteil. p. 401.

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

164 Cfr. Husserl, E. Erfahrung und Urteil, p. 387.

las que se inscriben las diversas personas agrupadas en géneros que pretenden unificar sus acciones de acuerdo a comunes motivaciones. Los tipos recogen las afecciones o impulsos que crean un interés comprensivo; sus síntesis pasivas apelan a eficaces síntesis activas, que no se limitan a reunir lo distinto, sino que buscan lo que los individuos tienen en común de acuerdo con determinados intereses, como la eliminación de las discriminaciones en razón de los géneros. La dirección activa del interés por lo común es despertada por la coincidencia entre iguales, aprehendidos en su individualidad, pre-constituida pasivamente¹⁶⁵. El propósito de estas puntualizaciones husserlianas no es establecer meras analogías, sino fomentar una relación de participación (*Verhältnis der Teilhabe*), que permita aprehender lo igual destacándose de lo diferente.

Por nuestra parte, proponemos completar estos tipos husserlianos con las tipificaciones de la realidad, establecidas por A. Schütz, que se distancian de 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; por ello, permiten entender la diferencia de géneros no sólo como algo arbitrario, sino incluso como una diferencia entre tipos objetivos (no sólo social y culturalmente construidos), con diferentes **modalizaciones** dependiendo de las situaciones de clase, raza, época. Como para Husserl, el mundo que nos es familiar se da, desde la perspectiva schütziana, a través de tipos a los que pertenecen los seres individuales; éstos no sólo son exteriores, sino, ante todo, tipos de sentido que los individuos dan a sus determinaciones de acuerdo con sus respectivos proyectos. La comprensión de tales tipos se produce ya en el nivel de la vida cotidiana; en ella, tienen su origen los tipos “construidos o ideales”¹⁶⁶,

“modelos de motivaciones” cuya construcción, sobre la base de la pre-comprensión de los actores en el mundo de la vida, es tarea posterior del sociólogo. Éste actuaría de modo análogo a la conciencia despierta husserliana que tematiza las pre-conceptualizaciones empíricas y las convierte en tipos sociales.

Unos y otros tipos fenomenológicos ayudan a repensar la diferencia sexual en términos de tipos de personalidad, con diversas génesis o historias internas (las verdaderas y asumidas, según Husserl) y con modos de encarnación diferentes. Masculinidad y feminidad serían, por tanto, tipos fluidos que permiten teorizar estructuras que pueden estar presentes tanto en los hombres como en las mujeres. Los tipos no sólo surgen pasivamente de nuestras percepciones y cuerpos sexuados, sino que se establecen de modo activo por el foco de interés, la atención y los actos; no se trata, por tanto, de atributos permanentemente presentes en los individuos. Ellos posibilitan la investigación de las razones por las que unos tipos han sido históricamente más valorados que otros. No excluyen, sino que completan a los conceptos discursivos que, por sí solos, no pueden cambiar las jerarquías que han cristalizado en las estructuras de percepción, aunque permitan cierto distanciamiento de las mismas. Por eso, la fenomenología más que atender a los efectos discursivos, se concentra en el papel formativo de la experiencia para abrir posibilidades diferenciadas que han sido discriminadas, tipos de identidades personales, que no obedecen ni a diferencias puramente biológicas ni completamente construidas, sino que son variantes de nuestro modo de relacionarnos con el mundo. Los tipos las reúnen en matrices que asocian experiencias de identidad en el seno de las diferencias; de este modo repercuten en la construcción de una subjetividad relacional.

165 Cfr. *ib.*, p. 391.

166 Schütz, A., (1971) *Das Problem der sozialen Wirklichkeit* (Trad. cast. El

problema de la realidad social. B. Aires, Amorrortu, 1974, p. 81).

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 expresarse¹⁶⁷. Sin embargo, la vida personal no es únicamente, en Husserl, la sucesión de experiencias, sino la contextualización de las mismas en su génesis histórica. Percibimos en términos de tipos y de modalidades a las que nos hemos habituado, estableciendo similitudes con experiencias previas, anticipaciones de las futuras, etc. Como miembros de comunidades, compartimos estas experiencias, creencias, valores, prácticas que han pasado a constituir un fondo sedimentado para posteriores vivencias. En este sentido, cada comunidad tiene su Umwelt y su cultura.

Las personalidades y los tipos fenomenológicos permiten establecer las identidades de género, siempre entendidas como procesos que se viven con sus particularidades y en el seno de las diferencias. Teniendo en cuenta que las diferencias se dan entre tipos pre-conceptuales, que no vienen impuestas, la supresión de las discriminaciones 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 ido sedimentando en nuestras experiencias.
- 3) Habituarse a percibir de otra manera más abierta y profunda, de acuerdo con la experiencia propia y ajena (p. ej. generalizando lo que contribuya a cuidar a los otros, la naturaleza, la vida y eliminando lo que genere agresividad, malestar, dominio hacia otros seres).

La tipificación de las experiencias de los géneros es fundamental para configurar nuestras vidas como sujetos libres, pero relacionales, y la fenomenología ayuda a describirlas según la correlación noesis-noema de los actos intencionales y sus diversas modalidades. De acuerdo con ella, resulta posible vincular el feminismo de la igualdad con el de la diferencia, ya que esta no se opone ni a la identidad libremente perseguida¹⁶⁸, ni con el reconocimiento de los géneros subordinados o excluidos como sujetos de conocimientos, ideales, deseos, proyectos, acciones... Estos, más bien, han de servirles como parámetros para examinar las desigualdades existentes y para eliminar las discriminaciones de las que son objeto. Por su parte, las virtualidades emancipatorias e ilustradas del feminismo de la identidad serían meras abstracciones si no se encarnaran en las personas de carne y hueso, y el cuerpo sigue marcando las fronteras de la singularidad, afinándonos en una situación espacio-temporal, actuando como punto cero de especialización y temporalización y de la propia identidad en curso. La identidad sexual es una dimensión fundamental de la misma, que es experimentada y formada ya en el nivel de la percepción y de la motricidad.

167 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 la misma. Recientemente, la autora ha trabajado en una ética en fenomenología feminista que tenga en cuenta el feminismo postestructuralista (“The Indeterminable Gender: Ethics in Feminist Phenomenology and Poststructuralist Feminism”, *Janus Head*, vol 13, 1, 2013, pp. 17-34, p. 17.

168 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).

Identidades dinámicas en el seno de las diferencias

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. Así, por ejemplo, Merleau-Ponty reacciona contra el determinismo, el 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. Esta profundidad en la descripción de los fenómenos, la convierte en una corriente idónea para comprender las implicaciones de las experiencias y sus sentidos.

Siguiendo a Stoller, la experiencia fenomenológica es fundamental para progresar hacia una identidad abierta “caracterizada por la unidad en la diferencia”¹⁶⁹, “unidad” que nosotros interpretamos como articulación y diálogo en busca de identidad, nunca como uniformidad. Además de una reflexión fenomenológica sobre las experiencias **identitarias**-diferenciales de las mujeres, S. Stoller recomienda practicar la genealogía de las experiencias de la enseñanza y la investigación feminista, las cuales muestran, en su opinión, que, en nuestros días, las teorías de género no sólo son plurales, sino que ya no están al margen de los discursos académicos, “usando un término fenomenológico, han devenido sedimentaciones en el campo académico”¹⁷⁰. Hemos de puntualizar que esto no ha ocurrido ni en todos los países ni en todos los continentes.

No olvidemos, por otra parte que, en fenomenología, la sedimentación ha de ser reactivada y fundada desde cada situación para ser verdaderamente operante. El ámbito académico sólo es una de esas situaciones en la que, por otra parte, aún es muy evidente el techo de cristal sobre las académicas.

Las construcciones sociales terminan imponiéndose de un modo pasivo, en el sentido en el que denuncia Husserl que lo hacen las tradiciones muertas, sin reactivación consciente de los individuos. En cambio, una tradición viviente¹⁷¹ es aquella en la que la sedimentación (Niederschlag) produce una nueva formación de sentido (Sinnbildung) cuya dinámica tiene lugar en reciprocidad, como la historia intencional que somos: “El movimiento vivo de la solidaridad y de la implicación mutua de la formación de sentido (Sinnbildung) es, justamente, la historia (Geschichte)”¹⁷².

Husserl reconoce el habitus y la sedimentación del sentido, en general, como consolidaciones de los horizontes culturales necesarios para que los miembros de un mundo común adquirieran su identidad personal y cultural y como capacidades de mantener en reserva contenidos objetivos 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 a un mundo común. Por eso, la tradición verdadera es la que se sedimenta supliendo así a la presumida verdad en-sí y actuando como

169 Stoller, S., “Genealogy of Gender Theory? Genealogy of Gender Practise?”, *Phainomena*, XXII, 85-86, June 2013, pp. 135-152, p. 151.

170 *Ib.*, p. 147.

171 Husserl, E., *Die Krisis*, p. 376. Remito aquí a mi trabajo, «Sédimentation du sens et Tradition (Überlieferung). Phénoménologie et herméneutique philosophique», *Hermeneia. Journal of Hermeneutics, Art Theory and Criticism*, nº 12, 2012, pp. 39-62.

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

centro de la historicidad¹⁷³. 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.

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, descifrándolo. Esto es lo que la falta al ego al que reconduce la fenomenología. Husserl, se da cuenta de que dicho ego sólo es una “concreción muda”. Intentará darle expresión mediante un análisis intencional que parte 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 los problemas que menciona 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 para 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 sexos¹⁷⁴.

Husserl anuncia que abordará estos problemas constituidos en la mundanidad natural como problemas fenomenológicos, tematizados en un grado superior de reflexión. A primera vista, puede parecer que el concepto de la diferencia de los sexos, que es operativo en la antropología fenomenológica y en la psicología eidética, no lo sea en el análisis trascendental. Sin embargo, ambos niveles se complementan y enriquecen, ya que el último 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 visto, habitan en los hechos y se descubren perceptivamente en los mismos. No son, sin embargo, conceptos forjados ni deductivamente ni por inducción; por ello, no se reducen a los individuales fácticos, sino que tienen una extensión infinita.

Esto clarifica el sentido de la reducción eidética de Husserl: nos re (con)duce al eidos mediante la variación imaginativa de las características individuales y concretas de la realidad fenoménica hasta revelar algo invariable en relación con lo cual aquéllas son sus determinaciones, que no existirían aparte, pero tampoco el eidos tendría sentido sin ellas. Bien entendida, la reducción eidética no niega, por tanto, la diversidad histórica y cultural, sino que la re(con)duce a una estructura común a todos los modos de darse algo en la experiencia. En relación con ella, es imprescindible dirigirse al párrafo 15 de Ideas I. En él, Husserl distingue la esencia dependiente (unselbständig)

173 Cfr. Merleau-Ponty, M., *L'institution. La passivité*. Paris, Belin, 2003, p. 90.

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

o el abstracto (Abstraktum), de la esencia independiente o concreto (Konkretum) o singularidad eidética¹⁷⁵, que se denomina así porque determina a un objeto. La esencia de un individuo es de esta última clase; en cambio, una esencia dependiente es general, y no puede existir por sí misma, porque le falta determinación. No es de extrañar, por tanto, que la fenomenología existencial haya situado explícitamente las esencias en la existencia, ya que no las concibe ni como naturalezas separadas, ni como conceptos que determinan lo aprehendido, sino como modos de ser, integrantes de una intra-ontología dinámica.

En este sentido es en el que E. Stein ha aplicado las esencias a las personas. Ha considerado necesaria, asimismo, una metafísica¹⁷⁶ para resolver los problemas teórico-prácticos relacionados con la diferencia de los sexos. Tal metafísica no ha de entenderse como una construcción que hace abstracción de la experiencia, sino como filosofía primera en el sentido de Husserl, es decir, como investigación filosófica trascendental que parte de la intuición y de la intencionalidad. Esta última es la correlación entre sujeto y objeto, y la conciencia de que ambos resultan alterados en el proceso de la donación 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 fundamenta Stein, siguiendo a Husserl, la constitución de objetividades, entre las cuales están los cuerpos y los sexos. Añadiríamos que la trascendentalidad de la fenomenología estudia la diversidad de modos de

ser y contribuye a denunciar las ontologías dualistas y las epistemologías dicotómicas.

No sólo la fenomenología estática, que dilucida las estructuras y el papel de la conciencia donadora de sentido, puede ser de utilidad para el feminismo, sino también la fenomenología genética, que explicita el orden temporal de la donación del sentido, los orígenes de éste y su génesis. Su tarea es relacionar el ego empírico con el trascendental, descubrir la pasividad y su influencia en la actividad.

Frente a los métodos cuantitativos que se imponen incluso en ciencias humanas, la descripción de los fenómenos tal y como aparecen, la máxima husserliana “a las cosas mismas” y la comprensión de las experiencias vividas enriquecen la investigación feminista. Ésta, al igual que la fenomenología, entiende el método 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. Ontológica y epistemológicamente se abren, así, nuevas 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 las elecciones, intenciones y los 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”¹⁷⁷. El análisis fenomenológico de las vivencias evita la victimización de las experiencias 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 personas sin uniformarla.

175 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.

176 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., sup.

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

A pesar de este interés por la experiencia vivida, la fenomenología no incurre en el reduccionismo a la misma. Desde sus primeras obras, Husserl se preocupa por su expresión y por los diversos modos de significado y de juicio que siempre la tienen como base. Merleau-Ponty postula que la experiencia no es inteligible fuera del lenguaje¹⁷⁸. En su origen se halla la expresión corporal y el cuerpo es lo que nos abre al mundo. Para la fenomenología, ni éste ni el lenguaje son algo dado de una vez por todas; nuestras capacidades corporales re-significan el mundo, nuestra relación con él e incluso lo completan. El fenomenólogo huye, no obstante, del reduccionismo semiológico que, desde Saussure, sólo acepta que los signos remitan a otros signos de cuyas relaciones se desprende el significado. Él considera que la carne es lo verdaderamente diacrítico¹⁷⁹. Asegura que la experiencia siempre es experiencia de campo, por lo que su significado es una síntesis inacabada y abierta a su transformación.

178 I. M. Young afirma que “El significado no sólo se encuentra en los signos y los símbolos, sino también en el movimiento y en las consecuencias de la acción; la experiencia lleva consigo la connotación del contexto y de la acción” (Cfr. *Throwing like a Girl and other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*. Bloomington, Indiana University Press, 1990, p. 13). En su compilación, *On Female Body Experience: “Throwing like a girl” and other Essays*. New York, Oxford University Press, 2005, I. M. Young añade descripciones precisas de otras experiencias vividas por las mujeres. La autora se centra, siguiendo a Merleau-Ponty en la experiencia vivida desde el cuerpo vivido y en su determinación del proceso de subjetivación de cada ser humano. Young analiza, como Beauvoir, las vivencias femeninas del mismo, evitando considerarlas como mera negación de las masculinas. Piensa el cuerpo desde la perspectiva de género, atendiendo a la subjetividad de un cuerpo que espacializa y temporaliza, determinado por las estructuras socioculturales patriarcales que lo constriñen mientras conforman su identidad en situación, marcando las diferencias de género.

Otra autora que ha descrito fenomenológicamente las experiencias corporales de las mujeres es Gahlings. U., *Phänomenologie der weibliche Leiberfahrung*. Münche, Verlag K. Alber, 2006.

179 Cfr. Alloa, E. “La carne, diacrítico encarnado”, en: Ramírez, M.T., (coord.). *Merleau-Ponty viviente*. Barcelona, Anthropos, 2012, pp. 137-152.

El feminismo nos ha enseñado a sospechar y reconocer que hay diferencias importantes en la constitución de la experiencia de las personas y de los géneros. Por su parte, Husserl ha puntualizado que la experiencia vivida no se pone de manifiesto en las determinaciones orgánicas comunes a un sexo o a otro, 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 vida¹⁸⁰, de modo que “la persona se forma por ‘experiencia’”¹⁸¹, a través de actos constituyentes sobre los que se fundan otros actos 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. El estilo puede modificarse de acuerdo con las circunstancias, porque la persona se forma por la experiencia, pero es unitario; se configura en las vivencias y, a su vez, las determina.

En el mismo sentido encarnado, Merleau-Ponty define el estilo como la condición de posibilidad del significado, como generalidad pre-conceptual: “La significación de los signos es, en primer lugar, su configuración en el uso, el estilo de las relaciones humanas que emana de él”¹⁸². El uso es la sedimentación de relaciones personales y, el estilo, es deformación coherente de lo así sedimentado¹⁸³.

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

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

182 Merleau-Ponty, M., *La prose du monde*. Paris, Gallimard, 1969, p. 52.

183 J. Butler ha definido el género como corporeal style (estilo corporal) en curso que marca los actos. Éstos son intencionales y performativos, “donde ‘performativo’ tiene el doble sentido de ‘dramático’ y de ‘no-referencial’” (Butler, J., “Performative Acts and Gender Constitution: An

Entendido de este modo, permite comprender nuestra participación en determinado género 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. 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 estilos de las personas de carne y hueso, sus modos de relacionarse con la objetividad que intersubjetivamente definimos. Beauvoir fue pionera al comprender que la presunta identidad corporal genérica respondía a un estilo que se aprendía –consciente e inconscientemente– en el ejercicio de toda una vida¹⁸⁴. Hemos de comprender nuestros estilos de pensar, actuar y ser afectadas para luego establecer tipologías comparativas de género.

Conclusión

Las discriminaciones que sufrimos no lo son únicamente en razón del sexo o del género, sino también en el marco de las estrechas definiciones legales y sociales de las situaciones en las que las personas nos encontramos. Así, por citar un ejemplo, la definición del matrimonio

como unión de un hombre y una mujer es demasiado constrictiva para algunos seres humanos. Los tipos podrían ser útiles para superar esos dualismos que no se adecúan a las diferentes experiencias vividas en primera persona. Los códigos y regulaciones deberían tener en cuenta dichas experiencias para que su perspectiva en tercera persona no fuera excluyente, sino verdaderamente clarificadora.

Lejos de oponer sexo y género, como lo biológicamente dado y lo construido, respectivamente, deberíamos atender a la experiencia vivida, como hace la fenomenología y a su encarnación en el cuerpo como el núcleo desde el que toda percepción irradia, se expresa y sobre el que la experiencia deja sus marcas y habitualizaciones. No estamos, sin embargo, suscribiendo la tesis de T. Moi, según la cual el cuerpo vivido es capaz de sustituir al concepto de sexo y al de género¹⁸⁵. En nuestra opinión, los preserva en la medida en que ambos clarifican la situación que se abre desde el Leib. Más bien, planteamos que las tipificaciones de las vivencias, tal y como la fenomenología las entiende, como tipos empíricos que recogen y reflexionan sobre las familiaridades pre-constituidas pasivamente, pueden detectar estereotipos transmitidos que discriminan a las personas en diversas situaciones (familiares, legales, laborales, etc.). Los géneros serían concebidos, entonces, como tipos empíricos abiertos, percibidos y apercibidos, que no hacen abstracción ni de los sexos, ni de las marcas discursivas, que se plasman en las múltiples experiencias vividas. Estas deben ser interpretadas y analizadas en su raíz, porque no todo vale para la liberación. La fenomenología enseña que esta última debe articularse tomando como

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).

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

185 Moi, T., *Sex, Gender and the Body*. The student edition of what is a Woman?, p. 114. Estamos de acuerdo con la autora en que hay alternativas a la deconstrucción de la red binaria (p. e. entre lo personal y lo impersonal, lo subjetivo y lo objetivo, lo particular y lo universal). Consideramos que la fenomenología de las experiencias y la de razón teórico-práctica es una de ellas, pues articula los contenidos confiriendo sentidos, permea desde lo concreto lo general.

orientación lo que sea digno de comunizarse. No se desentiende de los modos adoptados para ello; no acepta categorizaciones impuestas. En lugar de elaborar listas infinitas de categorías masculinas y considerar las otras como femeninas sólo por oponerse a ellas o por haber sido relegadas, deberíamos ampliar nuestras tipologías de acuerdo con proyectos comunes. Por ejemplo, rehabilitar el cuidado de los niños y los ancianos como un valor para la comunidad, no como una tarea de las mujeres que sólo cobra reconocimiento social cuando ellas ya no pueden ejercerla.

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.

El proyecto feminista crítico de la razón patriarcal y la búsqueda de alternativas al mismo converge con el de la fenomenología. Ésta nos ha enseñado a encarnar la razón, acabando así con el mito que relega lo corporal exclusivamente a la naturaleza y a la mujer; la fenomenología nos ha permitido comprender que la razón no es lo opuesto al cuerpo, sino que resulta necesario ampliarla a todo eso que se asocia con él, se devalúa y, debido a la jerarquía que implica toda dicotomía, se subordina al paradigma masculino de una razón abstracta y dominante. El desarrollo de las potencialidades incumplidas de la razón 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.

Lo que hace feminista a la fenomenología, entendida como tarea y estilización de lo sedimentado desde la situación teórico-práctica que ocupamos, no sólo es el rechazo de la uniformidad y neutralidad del sujeto, sino su descripción de las experiencias vividas en primera persona con arreglo a tipos, y la vindicación del reconocimiento de las mujeres como sujetos con sus diferencias, pero sin discriminación en razón de las mismas.

Referencias

- Alles Bello, A., *Fenomenologia dell'Essere Umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Roma, Città Nuova, 1992.
- Alles Bello, A., "La carne, diacrítico encarnado", en: Ramírez, M.T., (coord.). *Merleau-Ponty viviente*. Barcelona, Anthropos, 2012.
- Beauvoir, S. "La Phénoménologie de la perception de M. Merleau-Ponty", *Les Temps Modernes* nº 2 (1945).
- Beauvoir, S (1947) *Pour une morale de l'ambiguïté*. Paris, Gallimard, 1962.
- Beauvoir, S (1949). *Le deuxième sexe I*, Paris, Gallimard, 2000.
- Beauvoir, S , (1960). *La force de l'âge*. Paris, Gallimard, 1995.
- Beauvoir, S . (1908-1986). *El cuerpo fenoménico desde el feminismo*», *Sapere Aude. Revista do Departamento de Filosofia de Pontificia Universidade Católica de Minas Gerais*, 3, 6 (2012).
- 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.

- Butler, J. "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay on Phenomenology and Feminist Theory", *Theatre Journal* vol. 40, 4, December, 1988.
- Butler, J. *Frames of War. When Is Life Grievable?* Trad. cast. Marcos de guerra. Las vidas lloradas. Barcelona, Paidós, 2010.
- 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>.
- 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.
- Fisher, L., Embree, L., (eds.) *Feminist Phenomenology*, Kluwer, 2000; Stoller, S., Vetter, H., (Hrsgg.) *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*. Wien, WUV-Universitätverlag, 1997.
- Grosz, E. A., *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington, Indiana University Press, 1994.
- Gahlings. U., *Phänomenologie der weibliche Leiberfahrung*. Münche, Verlag K. Alber, 2006.
- Heinämaa, S. *Toward a Phenomenology of sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*, Lanham, Rowman, 2003.
- Heinämaa, S , Rodemeyer, L., (eds.) *Continental Philosophy Review. Special Issue Feminist Phenomenologies* Vol. 43, 1, 2010;
- Heinämaa, S "Feminism", Dreyfus, H. and Wrathall, M. (eds.) *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. London, Blackwell, 2006.
- 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.
- Heinämaa, S "Sex, Gender and Embodiment", en: Zahavi, D., *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*. Oxford University Press, 2012, pp. 216-242.
- Husserl, E. *Erfahrung und Urteil*. Hamburg, Claassen and Goverts, 1948.
- Husserl, E. . *Ideen II*. Husserliana IV, Den Haag, M.Nijhoff, 1952
- Husserl, E. . *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I*. 1905-1920, Husserliana XIII, The Hague, M. Nijhoff, 1973, pp. 170-171.
- Husserl, E. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana VI. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976.
- 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.
- Husserl, E. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*, Hua XXXIX, Dordrecht, Springer, 2008.
- 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.
- 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.
- López, M^a C "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.
- 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.
- López, M^a C "Merleau-Ponty, filósofo del cuerpo vivido", *Paideia. Revista de Filosofía y Didáctica Filosófica*, n^o 90, Enero-Abril 2011, pp. 25-51, especialmente, pp. 39-51.
- López, M^a C "La verdad de las ideas sensibles", en San Martín, J. Domingo, T. (coord.) *La imagen del ser humano: Historia, literatura y hermenéutica*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, pp. 341-355.
- 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.
- Lloyd, G., *The Man of Reason: 'Male' and 'Female' in Western Philosophy*, London, Methuen, 1984.
- Merleau-Ponty, M. *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964.
- Merleau-Ponty *La prose du monde*. Paris, Gallimard, 1969.
- Merleau-Ponty *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1972, p. 199.
- Merleau-Ponty *L'institution. La passivité*. Paris, Belin, 2003.
- Merleau-Ponty *Phainomenon*. *Revista de Fenomenologia*, nº 18/19, 2009, pp. 95-125.
- Moi, T., *Sex, Gender and the Body*. The student edition of *What is a Woman?*, Oxford University Press, 2005.
- Schütz, A., (1971) *Das Problem der sozialen Wirklichkeit* (Trad. cast. *El problema de la realidad social*. B. Aires, Amorrortu, 1974, p. 81).
- Stawarska, B. "Introduction: Concepts and Methods in Interdisciplinary Feminist Phenomenology", *Janus Head*, vol 13, 1, 2013.
- Stein, E. *Die Frau-Ihre Aufgabe nach. Natur und Gnade*. Trad. cast. *La Mujer. Su naturaleza y misión*, Burgos, Monte Carmelo, 1998.
- Stein, E. *La estructura de la persona humana*. Madrid, BAC, 2007.
- Stoller, S., Vasterling, V., Fisher, L., (eds.) *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik*, *Orbis Phaenomenologicus*, 2005.
- Stoller, S., Vasterling, V., Fisher, L., "Phenomenology and the Poststructural Critique of Experience", *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 17, 5, 2009, pp. 707-737.
- Stoller, S., Vasterling, V., Fisher, L., *Existenz-Differenz-Konstruktion. Phänomenologie der Geschlechtlichkeit bei Beauvoir, Irigaray und Butler*, München, Fink, 2010.
- Stoller, S., Vasterling, V., Fisher, L., "Genealogy of Gender Theory? Genealogy of Gender Practise?", *Phainomena*, XXII, 85-86, June 2013, pp. 135-152.
- Young, M. *Throwing like a Girl and other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*. Bloomington, Indiana University Press, 1990. 1
- Young, M. *On Female Body Experience: "Throwing like a girl" and other Essays*. New York, Oxford University Press, 2005.

