

La relevancia de la fenomenología feminista

Prof. Veronica Vasterling,

Radboud Universiteit, Nimega (Países Bajos)

Permítanme iniciar esta conferencia con un resumen de lo que hablaré. Comenzaré, primero 1) situando la fenomenología feminista, describiendo sus principales fuentes (históricas), para continuar con una 2) discusión de las razones por las cuales la fenomenología feminista es relevante para la filosofía en general y, por supuesto, para la filosofía y la teoría feminista en particular. Luego presentaré 3) la fenomenología del cuerpo, que comprende los temas y enfoques más importantes de la fenomenología tradicional que se abordan en la fenomenología feminista, seguida de una 4) discusión sobre cómo la fenomenología feminista se apropia de la fenomenología tradicional, transformándola en un enfoque crítico y políticamente sensible. Terminaré mi conferencia con una 5) pregunta abierta sobre el paradigma de la diferencia sexual.

1. Situando la fenomenología feminista

La fuente histórica más importante de la fenomenología feminista es el trabajo de Simone de Beauvoir, especialmente *Le deuxième sexe* (1949; *El segundo sexo* 2011) y *Pour une morale de l'ambiguïté* (1947; *Ética de la ambigüedad* 1976). El trabajo de De Beauvoir ha sido caracterizado principalmente como filosofía feminista y existencialista, pero, como Sartre, es en primer lugar una filósofa fenomenológica que está familiarizada con el trabajo de los cuatro fenomenólogos más importantes de la primera mitad del siglo XX. Estos son: el fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, su alumno Martin Heidegger, y los dos fenomenólogos franceses que se basan en el trabajo de Husserl y Heidegger, a saber, Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty. Es especialmente la fenomenología del cuerpo elaborada por Husserl y Merleau-Ponty la que adopta y transforma De Beauvoir en *Le deuxième sexe* con el objetivo de atacar el determinismo biológico y el naturalismo que siempre, hasta el día de hoy, ha legitimado y justificado la jerarquía de los sexos y la subordinación de las mujeres. También utiliza el enfoque fenomenológico del cuerpo y

la biología para articular una alternativa viable al enfoque esencialista estándar según el cual los sexos son esencias naturales. Volveré sobre este tema cuando discuta la relevancia de la fenomenología feminista.

Con el trabajo de Husserl, Merleau-Ponty y De Beauvoir proporcionando las fuentes clásicas de la fenomenología feminista, vemos desde el cambio de siglo un creciente corpus de textos que son explícita y autorreflexivamente feministas y fenomenológicos, en el sentido de que realizan una apropiación crítica y productiva de las fuentes fenomenológicas clásicas para reflexionar sobre la diferencia sexual (Iris Marion Young, Sara Heinamäa), sobre la incarnación del género (Judith Butler) y sobre el género y la raza (Linda Alcoff, Alia Al-Saji), por nombrar los temas más importantes y algunos de los nombres más influyentes. Sin embargo, la fenomenología feminista, tal como se ha elaborado en las últimas décadas, no es simplemente la extensión de la fenomenología estándar agregando los temas de diferencia sexual, género y raza. Es cierto que la diferencia sexual y el género son fundamentales para la fenomenología feminista, pero menos como temas que como lentes a través de los cuales los recursos de la fenomenología estándar son apropiados críticamente y transformados. Esto me lleva a la segunda parte de la conferencia en la que discutiré la relevancia de la fenomenología feminista.

2. La relevancia de la fenomenología feminista

¿Cuál es la importancia de la fenomenología feminista? ¿Por qué es relevante para la teoría feminista y la filosofía en general?

Existen al menos tres razones por las cuales la fenomenología feminista es relevante para la teoría feminista y la filosofía en general. Proporciona una crítica y, lo que es más importante, un nuevo enfoque de tres problemas fundamentales con los que luchan tanto la teoría feminista como la filosofía dominante: a) determinismo biológico, b) el dualismo del cuerpo (naturaleza) y la mente [nurture], y c) universalismo.

2a Determinismo biológico

Tan tempranamente como Christine de Pisan en su *Le livre de la cité des dames* (1405; *El libro de la ciudad de las damas* 1999), las pensadoras y escritoras feministas han señalado de manera persistente las discrepancias y los enfrentamientos entre la representación misógina de las mujeres, por un lado, y acciones y logros de la vida real de las mujeres por el otro. Cuando, con el surgimiento de la biología como una nueva ciencia en el siglo XIX, el determinismo biológico se afianzó y se hizo popular como explicación y legitimación de los puntos de vista misóginos sobre las mujeres, muchas feministas dirigieron su atención crítica al determinismo biológico como fuente de misoginia. Un siglo después, en la segunda mitad del siglo XX, no solo las feministas sino también los principales científicos y filósofos estuvieron de acuerdo en que –parafraseando la famosa (e infame) frase de Sigmund Freud, *Anatomie ist Schicksal* (la anatomía es el destino)– la anatomía *no* es el destino, y no debe ser el destino. A pesar del consenso de que el determinismo biológico es una reliquia del siglo XIX, la ciencia y la filosofía no han presentado nuevos enfoques efectivos y convincentes que reemplacen la tradicional visión determinista biológica de los sexos. Hasta el día de hoy, la opinión popular y académica todavía está dominada por lo que me gusta llamar un determinismo biológico "light", propugnado por la psicología evolutiva con sus afirmaciones sobre los patrones de comportamiento masculino y femenino y la neurociencia con sus afirmaciones sobre cerebros masculinos y femeninos. Incluso cuando las suposiciones, teorías e investigaciones científicas subyacentes han demostrado ser profundamente defectuosas, las afirmaciones simplistas de estas dos ramas de la ciencia aún gozan de mucha atención y apoyo popular y académico.¹ Me temo que no es una exageración concluir que la actual concepción estándar de los sexos todavía se basa en supuestos deterministas biológicos, aunque actualizados. La concepción estándar de los sexos es biológicamente determinista en el sentido de que se considera que el sexo es biológicamente dado con consecuencias causalmente determinadas que

¹ Para un trabajo influyente sobre las afirmaciones acerca del comportamiento masculino y femenino en la psicología evolutiva, vean los numerosos artículos de David Buss sobre este tema, para las afirmaciones sobre los cerebros masculinos y femeninos, consulten Baron-Cohen (2003). Los defensores de estas afirmaciones a menudo se posicionan como feministas, o ciertamente no como antifeministas, p.ej. Buss & Schmitt (2011) para psicología evolutiva y Bao & Swaab (2010) para neurociencia. En este momento hay una abundante oferta de literatura que discute los defectos de la afirmación del cerebro sexuado, p.ej. Jordan-Young (2010), Joel (2012), Fine et al (2013) y de psicología evolutiva, p.ej. Dupré (2001), Buller (2005), Derksen (2010), Meynell (2012).

pertenecen a la gama completa de comportamiento humano que conforma dos categorías claramente distintas y muy diferentes de seres humanos. Es decir, según el determinismo biológico, los seres humanos nacen con un cuerpo que, a excepción de un pequeño número de intersexuales, tiene características masculinas o femeninas (genes, genitales, gónadas u hormonas) y se cree que estas características determinan, en gran medida, el comportamiento masculino o femenino y la identidad de ese ser humano.

En su rechazo al determinismo biológico, las académicas feministas de los años sesenta y setenta han forjado el nuevo y muy recorrido camino de la distinción sexo-género. La distinción sexo-género se basa en el supuesto de que el sexo biológico puede separarse del género social y psicológico. Partiendo de la división sexo-género, el argumento feminista, que ya lleva casi cincuenta años, consta de dos premisas. Primero, se afirma que la influencia causal del sexo biológico es mínima, mientras que el impacto social de la misoginia, la supremacía masculina, la desigualdad sexual y la discriminación es enorme, por ejemplo exponer a las mujeres de todo el mundo al acoso sexual, el abuso y la violencia, por poner un caso que es, y siempre ha sido, por desgracia, deprimentemente urgente, y no solo en tiempos del #MeToo. En segundo lugar, mientras que la causalidad de la biología es determinante (se requieren muchos procedimientos e intervenciones quirúrgicas y médicas para convertir a una mujer en un hombre y viceversa) el efecto de los arreglos e instituciones sociales no es causalmente determinante porque, para ponerlo en términos cortos y simples: la naturaleza (biología) se da con el nacimiento, mientras que la sociedad siempre está hecha por el ser humano y, por lo tanto, puede rehacerse. Mientras que la sociedad y sus disposiciones se pueden cambiar y, de hecho, se transforman continuamente por las acciones humanas, se cree que la biología humana permanece igual durante miles de años porque el cambio evolutivo es muy lento. Para resumir el argumento feminista, las diferencias biológicas determinantes entre los sexos son tan pequeñas e intrascendentes [non-consequential] que pueden ignorarse, mientras que las diferencias de género, establecidas por la sociedad y la cultura, son enormes, pero –y este es el mensaje feminista– modificables.

Aunque todavía popular, la división sexo-género, y su correspondiente argumentación, es insostenible desde una perspectiva fenomenológica. La división sexo-género presupone el dualismo obsoleto entre naturaleza y cultura [nature and nurture] que, a su vez, comparte las presuposiciones de que el determinismo biológico dualista y el determinismo biológico comparten

las mismas raíces. Antes de explicar la crítica fenomenológica de estas raíces, explicaré primero los aspectos más importantes del dualismo.

2b Dualismo

El dualismo cuerpo-mente o naturaleza-cultura [nurture] es un problema bien reconocido. Al igual que con el determinismo biológico de la vieja escuela, será difícil encontrar un científico o filósofo que apoye explícitamente el dualismo tradicional. Sin embargo, casi ninguna escuela filosófica y teoría científica profundiza lo suficiente en su deconstrucción del dualismo y, por lo tanto, las soluciones o reemplazos del dualismo tienden a ser superficiales e ineficaces. La fenomenología es la excepción en este punto y es reconocida cada vez más como tal, volviéndose, por lo tanto, más influyente como enfoque filosófico y científico. Piensen, por ejemplo, en la cognición incrustada encarnada (EEC en sus siglas en inglés: embedded embodied cognition) que está reemplazando el cognitivismo clásico como el enfoque paradigmático de las ciencias neurológicas y psicológicas; también en las ciencias biológicas y ecológicas, el enfoque fenomenológico holístico gana terreno, por ejemplo, en la teoría de sistemas ambientales y la biosemiótica.

Para comprender el enfoque exhaustivo y transformador de la fenomenología con respecto al problema del dualismo, echemos primero un vistazo a los tres estratos o dimensiones del dualismo que se han sedimentado en la tradición occidental de la filosofía y la ciencia desde Descartes.

El estrato más profundo es la dimensión ontológica de la *res extensa* cartesiana versus la *res cogitans*, o, en términos modernos, de materia/cuerpo versus mente/conciencia. Con la filosofía de Kant, se agregó un estrato epistemológico de objeto versus sujeto y se desarrolló un tercer estrato social-político-antropológico en los siglos XIX y XX, es decir, la división entre naturaleza y cultura [nurture]/sociedad que se ajusta a la división entre sexo y género.

Esta representación esquemática de la tradición dualista arroja luz sobre el hecho de que las formas predominantes para superar el dualismo continúan teniendo sus raíces conceptuales en esta tradición. Sobre todo, el materialismo en todas sus variedades (con la posible excepción del nuevo materialismo feminista).² Esta es la postura predominante en las ciencias duras y en la filosofía

² El nuevo materialismo feminista representado por el trabajo de Karin Barad, Elizabeth Grosz, Jane Bennett y otros, es muy sofisticado en su deconstrucción del dualismo pero, desde una perspectiva fenomenológica, podría tener otros problemas, por ejemplo, el descuido de la perspectiva en primera persona. Una de las críticas fenomenológicas más importantes de la ciencia y la filosofía se refiere a este descuido. Como cualquier teoría o filosofía no puede ser

analítica, a partir de la división cartesiana entre una naturaleza material, causalmente explicable y una conciencia inmaterial. Como solo la materia es accesible para la explicación causal, trata de reducir todo lo más posible la materia, con el resultado de dejarnos con el denominado "problema difícil de la conciencia". La segunda forma influyente de superar el dualismo es lo que me gusta llamar interaccionismo vago [lazy interactionism]. Esta es la postura predominante en las ciencias sociales, incluidos los estudios de género, y también en mucha filosofía. El interaccionismo vago [lazy interactionism] supone que el dualismo se resolverá cuando partamos de la suposición de que siempre hay interacción entre los dos dominios divididos, entre cuerpo y mente, naturaleza y sociedad, sexo y género. Esto es más vago que erróneo, ya que el trabajo real no se realiza, es decir, pensar qué deformaciones conceptuales y teóricas ha producido la larga y múltiple tradición del dualismo. Sin corregir esas deformaciones, el interaccionismo no es una solución efectiva del dualismo.

Principalmente, cuando se trata del dualismo, los estudiosos y los científicos simplemente abordan el estrato superior del dualismo que enfrenta una naturaleza inmutable contra una sociedad cambiante, histórica, y en la misma línea sexo contra género. Sobre la base de esta concepción de la naturaleza inmutable frente a la sociedad histórica, los seres humanos se definen como *animals rationabile* (Kant), criaturas de la naturaleza cuya esencia, sin embargo, reside en la razón y lo que la razón es capaz de lograr: sociedades bien organizadas, moralidad, historia, ciencia, arte, etcétera. Lo que no se aborda es el marco ontológico y epistemológico subyacente con sus supuestos concomitantes que, de esta manera, continúan determinando las decisiones conceptuales y los diseños teóricos de estos académicos y científicos, derrotando su objetivo de superar el dualismo.

Por lo tanto, lo que se necesita y lo que proporciona la tradición fenomenológica es una evaluación crítica y la transformación de estos estratos más profundos de dualismo ontológico y epistemológico.

La crítica fenomenológica y la transformación de la ontología

La división ontológica entre materia y mente se aborda y supera en las ontologías de Heidegger, Merleau-Ponty y De Beauvoir. Mientras que la ontología cartesiana-kantiana conceptualiza a los seres humanos como contenedores materiales con la mente como sala de control y ventana al

pensada por un pensador que necesariamente parte de una perspectiva en primera persona, esta negligencia indica un sesgo ingenuo o dogmático en la teoría o la filosofía. Volveré sobre este tema más adelante en la conferencia.

mundo, la ontología de Heidegger sobre el *Dasein* presenta a los seres humanos como seres encarnados en el mundo, una ontología que se elabora más en el concepto de Merleau-Ponty del sujeto corporal y del cuerpo como situación de De Beauvoir. Merleau-Ponty muestra en detalle cómo las características que tradicionalmente se creía que eran esencia exclusiva de la mente ya están incorporadas, p. ej. intencionalidad, creatividad y producción y expresión de sentido. El enfoque de De Beauvoir puede resumirse en una buena cita: "El cuerpo no es una cosa, es una situación: es nuestra comprensión del mundo y el bosquejo de nuestro proyecto" (De Beauvoir 2012, 73). Para los tres, la naturaleza no es simplemente materia, ni el cuerpo una cosa. Desde un punto de vista fenomenológico, la naturaleza y el cuerpo humano no están simplemente ahí, siempre se viven y se adoptan de ciertas maneras, moldeados e influidos por las condiciones y valores de los mundos históricos en los que nos encontramos.

La cita de De Beauvoir indica una transformación fundamental en la concepción de la naturaleza y el cuerpo, es decir, su historización. La naturaleza, y el cuerpo como parte de ella, no solo son dinámicos en lugar de inmutables, no solo son evolutivos, son históricos, es decir, solo tienen sentido en el contexto de un mundo histórico. No se trata de que tengamos acceso a una naturaleza y un cuerpo prístinos de los cuales posteriormente establezcamos exactamente qué son. Como seres humanos, nacemos y socializamos en un mundo histórico específico en el que, sin saberlo, aprendemos a percibir, sentir, vivir nuestros cuerpos y la naturaleza que nos rodea, de ciertas maneras, por ejemplo, como mágicos y santos, animados por espíritus, o como materia cuantificable y causal y movable mecánicamente, o, en estos tiempos de la pandemia del coronavirus y el estrés ecológico, como frágiles y expuestos a la destrucción.

La transformación ontológica provocada por la fenomenología no solo reconoce la dimensión histórica de la naturaleza y del cuerpo, sino que también reconoce que la mente y la cultura están encarnadas y son materiales, o más precisamente, que la encarnación y la materialidad son necesarias, permitiendo las dimensiones de la cultura y la mente. Piensen en la famosa deconstrucción de Derrida de la jerarquía tradicional del habla (= pura presencia de significado en la mente) y la escritura (= exteriorización y, por lo tanto, ausencia de significado): sin la espacialización y la temporalización de las huellas materiales en la escritura, el lenguaje y el significado son imposibles. Aunque Derrida nunca se identificó como fenomenólogo, su brillante

deconstrucción de la metafísica de la presencia que también impregnaba la fenomenología de Husserl no habría sido posible sin esa misma fenomenología.

La crítica fenomenológica y la transformación de la epistemología

La transformación ontológica provocada por la fenomenología no puede dejar de ir junto con una transformación epistemológica. El trabajo de Kant es paradigmático para la epistemología dualista. La epistemología sujeto-objeto kantiana presupone que el sujeto que percibe está separado de los objetos de tal manera que la gran pregunta epistemológica para Kant (en *Kritik der reinen Vernunft*, *Crítica de la razón pura*) fue: ¿cómo podemos tener conocimiento de los objetos si estamos encerrados en nuestros cuerpos, teniendo solo una ventana falible en el mundo? ¿Cómo podemos cerrar la brecha que separa al sujeto de los objetos? La respuesta que dio es tan convincente que la ciencia y la filosofía actuales siguen siendo, en gran medida, kantianas. Según Kant, el acceso a y el conocimiento de los objetos es posible si los datos de percepción falibles y fragmentarios son rigurosamente controlados y sistematizados por las categorías de comprensión cognitiva (*Verstand*).

Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty muestran que la epistemología kantiana ignora al menos dos condiciones fundamentales de la percepción y la cognición, de la experiencia en general. Primero, toda cognición se basa en interacciones concretas con el mundo circundante: la cognición, consciente de eso, se posibilita al saber cómo [cognition, knowing that, is enabled by knowing how]. La cognición y la percepción no son un asunto estático en el que un sujeto obtiene datos sobre los objetos a su alrededor, mediados por los sentidos. La cognición y la percepción son, primero y ante todo, una interacción pragmática con el mundo en el que percibo la taza de café en mi escritorio no en todos sus detalles objetivamente perceptibles, sino principalmente en el aspecto pragmático de seguir conteniendo café o no. En segundo lugar, toda cognición se basa en la experiencia vivida, es decir, experimentada en primera persona. El descubrimiento enormemente importante de Husserl fue que la experiencia, es decir, todo lo que los seres humanos hacen, piensan, sienten, sueñan, se basa en la perspectiva de la primera persona, una perspectiva encarnada en primera persona que siempre es parte de un mundo histórico como añadieron Heidegger y Merleau-Ponty.

Este descubrimiento implica una lección importante para la ciencia, la filosofía y el público en general, una lección que aún no se ha digerido (completamente). La lección se refiere a la

concepción estándar de la objetividad, según la cual la objetividad implica tomar la perspectiva en tercera persona del científico o del observador distante que, metódicamente o de otro modo, deja atrás su punto de vista subjetivo en primera persona. Este tipo de objetividad tradicional es, fenomenológicamente hablando, una ilusión, incluso una ilusión peligrosa porque, en lugar de explorar y reconocer la perspectiva en primera persona que siempre, inevitablemente permite toda experiencia, incluida la cognición y el juicio, se ignora. El resultado es una objetividad (científica) que simplemente generaliza sus propios prejuicios. La historia de la misoginia, el sexismo, el racismo y el heterosexismo está llena de este tipo de afirmaciones aparentemente científicas y objetivas sobre mujeres, homosexuales y personas de color.

De Beauvoir, en su forma lúcida habitual, capta las consecuencias prácticas de la muy importante observación fenomenológica de que no podemos escapar de la perspectiva en primera persona: "Pero sin duda es imposible abordar cualquier problema humano sin parcialidad: incluso la forma de hacer las preguntas, de adoptar perspectivas, presupone jerarquías de intereses; todas las características comprenden valores; cada una de las llamadas descripciones objetivas se establece en un contexto ético. En lugar de intentar ocultar esos principios que están implícitos de manera más o menos explícita, sería mejor que los declaremos desde el principio" (De Beauvoir 2011, 36).

Esforzarse por ser objetivo, significa esforzarse por descubrir y reconocer los prejuicios o los sesgos que uno siempre tiene y exponerlos a las perspectivas y sesgos de los demás con el objetivo de ampliar la perspectiva de uno mientras distingue y se deshace de los prejuicios y los sesgos tanto como sea posible, sabiendo que es imposible tener una visión completa sin prejuicios ni sesgos. En resumen, la fenomenología transforma la objetividad estándar en intersubjetividad pluralista.

Salir del determinismo biológico

Ahora, ¿cómo las transformaciones fenomenológicas del dualismo ontológico y epistemológico resultan en la superación del determinismo biológico? Recuerden que mencioné antes que el determinismo biológico y el dualismo tienen las mismas raíces. Lo que la transformación fenomenológica de la ontología y la epistemología, y en particular su concepto de naturaleza y cuerpo, logra deshabilitar el enfoque del determinismo biológico. En lugar de reducir el cuerpo sexuado a un sistema cerrado que está determinado por factores biológicos y sociales –como lo hacen los defensores de la psicología evolutiva y del cerebro masculino y femenino–, la

fenomenología toma al cuerpo sexuado como un centro de agencia y una fuente de expresión que es parte de una red compleja, intersubjetiva e interactiva de condiciones y factores biológicos, ecológicos, sociales y políticos. En contraste con el enfoque dualista implícito o explícito de la ciencia estándar y las opiniones de sentido común, el enfoque de la fenomenología del cuerpo sexuado es holístico, dinámico y abierto.

Vale la pena ver con más detalle cómo De Beauvoir trata el determinismo biológico. Debido a la negligencia o la ignorancia acerca de su enfoque fenomenológico, muchos lectores de *Le deuxième sexe* malinterpretan la discusión de la biología de De Beauvoir. El capítulo sobre "Los datos de la biología" abunda en observaciones sobre la biología de las mujeres que no solo expresan una perspectiva negativa sobre los cuerpos de las mujeres, sino que también parecen muy determinantes, como si la biología de las mujeres fuera un hecho fijo, que controla y limita la vida de las mujeres. Consideren, por ejemplo, este ejemplo típico sobre la menstruación. La menstruación, dice De Beauvoir, "es cuando ella [la mujer] siente más agudamente que su cuerpo es una cosa opaca alienada; es presa de una vida terca y extranjera que hace y deshace una cuna en ella todos los meses; cada mes un niño está preparado para nacer y es abortado en el flujo de la marea carmesí; la mujer es su cuerpo como el hombre es el suyo, pero su cuerpo es algo distinto de ella" (De Beauvoir 2011, 68). Unas páginas después, dice que las mujeres están "atrapadas por la especie" (69), e incluso "esclavizadas por la especie" (75). Ahora, no se puede negar que esta visión de la capacidad de las mujeres para llevar la vida es muy sombría, pero, por favor, consideren las circunstancias de esta generación de mujeres en Europa. Como he presenciado en la vida de mi propia madre y abuela, para las mujeres inteligentes y ambiciosas y amantes de la libertad en la primera mitad del siglo XX, había pocas opciones y muchas frustraciones. Si se les permitía la educación universitaria, como a De Beauvoir pero no a mi madre ni a mi abuela, su única oportunidad de convertirse en profesionales, de tener una carrera, si es que lo hicieron, fue (principalmente) no tener hijos. Y evitar el embarazo no era tan fácil, y para muchas –como mi abuela y mi madre católicas–, no fue una opción real. En este contexto, creo que las opiniones poco positivas sobre el papel de las mujeres como madres son comprensibles.

Pero, lo que es más importante, el punto mismo de la refutación del determinismo biológico de De Beauvoir es que los datos biológicos siempre se evalúan de alguna manera, ya sea negativa, positiva u otra. Mientras De Beauvoir afirma que "el cuerpo de la mujer es uno de los elementos

esenciales de la situación que ocupa en este mundo", agrega inmediatamente que "su cuerpo no es suficiente para definirla; solo tiene realidad vivida cuando es asumido por la conciencia a través de las acciones y en el seno de una sociedad" (75). En otras palabras, hay muchas maneras de vivir el cuerpo sexual femenino, en aceptación, rechazo, odio, amor, pero incluso bajo los regímenes misóginos más restrictivos que controlan por completo el cuerpo femenino, el cuerpo femenino no necesariamente define y determina a las mujeres por completo, aunque en tales circunstancias es difícil no ser reducida, de hecho, a una esclava de la especie (cf. la novela distópica de Margaret Atwood, *El cuento de la criada*).

2c Universalismo

Pasemos ahora al tercer problema que la fenomenología trata con éxito: el problema del universalismo. Aunque en este caso tengo que hacer una distinción entre la fenomenología convencional y la fenomenología crítica o feminista porque es solo esta última la que pone el problema del universalismo en la agenda y lo aborda. Para no estirar los límites de esta conferencia, me centraré en el aspecto más relevante de este problema para las feministas, a saber, la concepción universalista de los seres humanos. Como la historia de la filosofía desde Aristóteles hasta Kant, y más allá, deja en claro, el concepto de lo humano siempre se ha inspirado, en términos de Aristóteles, en lo que se tomó como la realización más perfecta del ser humano, es decir, el hombre blanco libre (griego), relegando a mujeres, esclavos, personas de color y hombres subordinados a la condición de seres humanos imperfectos.

Con el comienzo de la filosofía moderna, sin embargo, este estado de cosas se volvió más complicado porque, mientras la bien establecida jerarquía aristotélica de los seres humanos permaneció en su lugar, los filósofos modernos como Kant, Locke y Rousseau abrazaron la idea de la igualdad humana. Para volver a tomar a Kant como ejemplo paradigmático: basándose en su definición de los seres humanos como *animal rationale*, Kant argumenta que todos los seres humanos tienen el mismo potencial racional y, por lo tanto, el mismo potencial para la moralidad, pues la moralidad, en su opinión, se basa en la razón. Esto crea una concepción claramente universalista de lo humano. Sin embargo, al mismo tiempo, encontramos en su trabajo observaciones que menosprecian las capacidades racionales y morales de las mujeres. Esta tensión, típica de la filosofía moderna y del mundo moderno hasta el día de hoy –tenemos derechos humanos universales, sin embargo, claramente, algunos están mucho más protegidos por estos

derechos que otros— ha sido aclarada y diagnosticada brillantemente por De Beauvoir y más tarde, de diferentes formas, por Michel Foucault y Judith Butler. Como regresaré a De Beauvoir en un minuto, resumiré el diagnóstico de Foucault y Butler de esta tensión entre la igualdad humana universal, por un lado, y la jerarquía humana por el otro. Lo que señalan es que el humano universal es, de hecho, el humano normativo, incluyendo a aquellos que pueden pasar como hombres heterosexuales blancos, mientras que excluyen a aquellos que no pasan como tales. En otras palabras, los hombres heterosexuales blancos se toman como la norma por defecto, según la cual todos los demás se miden y se encuentran de alguna manera desviados, anormales, por debajo del estándar.

Crítica fenomenológica del universalismo: De Beauvoir y Fanon

Como ya se ha indicado, con respecto al problema del universalismo tengo que hacer una distinción entre la fenomenología convencional y la fenomenología crítica, incluida la fenomenología feminista. La fenomenología convencional desde Husserl hasta hoy es descaradamente universalista.³ La investigación fenomenológica siempre tiene como objetivo poner al descubierto las estructuras esenciales, es decir, universales, de la experiencia vivida, asumiendo implícita o explícitamente lo humano universal. Por el contrario, el punto de partida de la fenomenología crítica es que el sexo, la raza, la orientación sexual y otras de las llamadas "categorías de identidad" estructuran la experiencia vivida en todas partes, con el resultado de que todas las estructuras aparentemente universales, como la percepción del espacio y el tiempo, de hecho no son universales: difieren de un grupo a otro, de persona a persona (cf. Ahmed 2007). Consideren, por ejemplo, que el mundo no está igualmente disponible como un espacio para la acción. Para los grupos dominantes, o seres humanos normales, el mundo entero está disponible como su "patio de juegos" en el que pueden viajar, trabajar en compañías internacionales, estudiar o trabajar en universidades en el extranjero, etc. Otros, incluso cuando huyen de guerras horribles, son detenidos en las fronteras y atrapados en campamentos. Los grupos dominantes o normales generalmente pueden sentirse como en casa en la mayor parte del mundo, a excepción de los guetos, barrios marginales, favelas, poblaciones; para otros, esos guetos, favelas o poblaciones son los únicos lugares donde pueden vivir.

³ Para una discusión detallada de la fenomenología feminista como una fenomenología crítica, ver Alia Al-Saji (2017) y Weiss et al (2020).

Los primeros fenomenólogos que señalaron que el sexo y la raza impactan la experiencia vivida y, por lo tanto, requieren atención crítica fueron De Beauvoir y Frantz Fanon. En la introducción de *Le deuxième sexe*, Beauvoir presenta su famoso análisis de la mujer como Otro con respecto al hombre como Sujeto: “Ella está determinada y diferenciada en relación con el hombre, mientras que él no está en relación con ella; ella es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto; Él es el Absoluto. Ella es la Otra” (De Beauvoir 2011, 31). *Peau noire, Masques blancs (Piel negra, máscaras blancas)* de Fanon, publicado tres años después de *El segundo sexo* en 1952, es el primer análisis fenomenológico de la experiencia vivida del hombre negro (que también es el título de un capítulo central en el libro).

De Beauvoir y Fanon sostienen que los seres humanos están situados en un mundo histórico profundamente marcado por (los legados de) la misoginia, el racismo y el colonialismo. Las prácticas e instituciones de misoginia, racismo y colonialismo configuran la experiencia vivida de los seres humanos de distintas maneras, privilegiando a los hombres, los blancos y los ciudadanos de las naciones colonizadoras sobre las mujeres, las personas de color y los ciudadanos de naciones colonizadas. Sin embargo, De Beauvoir y Fanon son ambivalentes en cuánto consideran que la diferente situación de las personas y, por lo tanto, sus diferentes experiencias de vida, afectan las estructuras universales. Por un lado, en su llamado a las mujeres a luchar por la subjetividad (De Beauvoir) y por una humanidad más allá del color (Fanon), ambos afirman la suposición de la fenomenología convencional de las estructuras universales de la experiencia vivida, como la intencionalidad y los tres horizontes del tiempo (pasado, presente, futuro) y la libertad ontológica que, para los existencialistas (como lo son De Beauvoir y Fanon), constituye la esencia de la subjetividad humana. Por otro lado, reconociendo el peso del pasado histórico que da forma a la posición de la mujer como Otro estructural y de los hombres negros como esencialmente inferiores a los hombres blancos, ambos historizan estas estructuras universales también. En otras palabras, no solo la existencia individual es un proyecto, sino que el mundo y la humanidad en su conjunto son proyectos históricos. La universalidad que Fanon y De Beauvoir quieren preservar es la universalidad práctica, es decir, la universalidad de la justicia y los derechos humanos. Sin embargo, los fenomenólogos críticos contemporáneos van un paso más allá de Fanon y De Beauvoir. Al mismo tiempo que preservan la universalidad práctica de la justicia y los derechos humanos, des-universalizan las estructuras de la experiencia vivida analizando en detalle el espacio

y el tiempo diferencialmente vividos del mundo histórico (cf. Weiss, Murphy y Salamon 2020). En resumen, los fenomenólogos críticos analizan cómo la institución social y el legado histórico del sexismo y el racismo impactan las estructuras de la experiencia vivida que Fanon y Beauvoir asumieron, y la fenomenología convencional aún asume que es universal; muestran cómo las estructuras de la experiencia vivida difieren para grupos privilegiados y marginados (volveré sobre este tema más adelante).

3. Fenomenología del cuerpo

Ahora llego a la tercera parte de mi conferencia; una introducción al enfoque y los temas principales de la fenomenología tradicional. Debido a su importancia para los(as) fenomenólogos(as) feministas, me centraré en la fenomenología del cuerpo tal como ha sido elaborada por Husserl y Merleau-Ponty.

La fenomenología parte de una crítica de la concepción estándar del cuerpo. La concepción estándar es objetivista y dualista en el sentido de que el cuerpo se concibe como un objeto material que "tenemos" y controlamos como sujetos que, a su vez, se identifican esencialmente como mentes. En cambio, insisten Husserl y Merleau-Ponty, el cuerpo es principalmente lo que somos y vivimos. Como mencioné antes, Merleau-Ponty habla del sujeto corporal, Husserl distingue entre *Leib* (cuerpo vivido) y *Körper* (cuerpo como objeto), los fenomenólogos en general hablan del cuerpo vivido o del sujeto encarnado para enfatizar que el cuerpo, ante todo, es lo que somos y vivimos.

El cuerpo vivido (*Leib*) en Husserl

Husserl analiza tres aspectos importantes del cuerpo que somos, el cuerpo vivido. Primero, el aspecto de la permanencia: desde el comienzo de nuestra vida hasta nuestra muerte vivimos el mismo cuerpo. Aunque cambia, envejece, sigue siendo el cuerpo con el que nacemos, no nos cambiamos ni podemos cambiarnos al cuerpo de otra persona. Como tal, el cuerpo también es el punto cero de orientación, navegamos por el mundo siempre desde este punto cero, esta perspectiva invariable de nuestro cuerpo en el espacio.

El segundo aspecto es la afectabilidad: el cuerpo que somos no solo es el medio de los sentimientos y sensaciones (*Empfindungen*), sino que también es el medio del afecto. Puedo tocarme a mí mismo u otro cuerpo, tanto literal como metafóricamente.

El tercer aspecto es que el cuerpo vivido es la fuente del movimiento, inicia el movimiento y sentimos que nos movemos. La agencia es ante todo corporal. Cuando crecemos, aprendemos toda una gama de habilidades motoras que se convierten en parte de nuestro esquema o hábitos corporales, p. ej. cómo comer con cubiertos, escribir con un bolígrafo, andar en bicicleta, vestirse, etc. Estas habilidades motoras son la base del conocimiento práctico, el *know-how*, que constituye, en gran parte, nuestras interacciones y tratos diarios con el mundo y con otras personas.

El cuerpo vivido en Merleau-Ponty: ontología

Merleau-Ponty caracteriza la ontología del cuerpo vivido o sujeto corporal como un *être au monde*, un ser hacia el mundo. Lo que Merleau-Ponty quiere enfatizar de esta manera es que el cuerpo vivido no está simplemente en el mundo, como los objetos están en el espacio sino que, por el contrario, el cuerpo vivido está en interacción continua y dinámica con el mundo. También lo describe en estos términos: el cuerpo vivido es el medio de abrir el mundo. Al abrírnos o interactuar con el mundo, tomamos y nos damos cuenta de las posibilidades que el mundo nos brinda. Por ejemplo, el mundo actual nos brinda una posibilidad que no existía hace cincuenta o sesenta años, es decir, la posibilidad de cambiar nuestras características sexuales biológicas. Esta posibilidad es adoptada por personas de todo el mundo, introduciendo así las nuevas categorías de transexuales y transgénero, y cambiando el significado del sexo y el género o continuando el debate sobre lo que significan. Desde un punto de vista fenomenológico, es importante tener en cuenta que lo que permanece constante no es el cuerpo ni el mundo, sino la interacción dinámica (y compleja) del cuerpo y el mundo que, a su vez, son cambiados y formados por esta interacción. El sujeto corporal siempre está conformado por, y por lo tanto cambia a través de, las posibilidades que ocupa y encarna. Y lo mismo vale para el mundo. Para seguir con el mismo ejemplo, si cada vez más personas se someten a una cirugía de cambio de sexo, cambiar el sexo de uno se convierte en una posibilidad cada vez más realista para los jóvenes, como ha sucedido, por ejemplo, en los Países Bajos (para mejor o peor, pero esa es otra cuestión).

El cuerpo vivido como medio

Merleau-Ponty caracteriza el cuerpo vivido como medio. El cuerpo vivido como medio tiene dos aspectos. Por un lado, el cuerpo vivido es el medio entre sujeto y objeto, naturaleza y cultura [nurture], yo y el mundo, uno mismo y los demás. El cuerpo como medio significa que es ambos, o participa en ambos, sin ser reductible a ninguno de estos polos. Por otro lado, el cuerpo es

también el medio por el cual actuamos y hacemos cosas. El cuerpo como medio significa que todo lo que hacemos, sentimos, pensamos, etcétera, está encarnado. No hay, y no puede haber, un aspecto o dimensión de nuestras vidas que no esté encarnada.

El cuerpo vivido como medio aclara la forma en que Merleau-Ponty supera el dualismo. El cuerpo vivido como medio entre la naturaleza y la cultura [nurture] implica que el cuerpo vivido es materia orgánica sin ser reductible a esta, ya que incluso las funciones naturales más simples del cuerpo (dormir, comer) son parte de la cultura; existen hábitos culturales de (formas de) dormir y comer que dan forma a estas funciones naturales. Y a la inversa, incluso los símbolos culturales más inmateriales requieren materialidad corporal para ser trazables, perceptibles y conservables. Del mismo modo, el cuerpo vivido como medio entre sujeto y objeto significa que el cuerpo no es pura y únicamente sujeto, ni pura y únicamente objeto. Es a la vez sujeto y objeto de intencionalidad, percepción, afectabilidad, etc. El cuerpo vivido como medio entre uno mismo y los demás, yo y el mundo, finalmente, significa que el cuerpo vivido es el ancla que inseparablemente mantiene unidos al Yo y a los demás, uno mismo y el mundo.

Como dije antes, el cuerpo vivido como medio significa que todo lo que hacemos está encarnado. Merleau-Ponty describe este aspecto del cuerpo vivido también como el "yo puedo" para el cuerpo vivido, ya que los medios permiten literalmente todo lo que puedo (hacer). Aquí, en un sentido enfático, estamos tratando con el cuerpo vivido como un sujeto corporal o, si se quiere, como agencia. Sin embargo, es importante tener en cuenta que el sujeto corporal, ante todo, actúa y sabe en un nivel preconsciente o, en términos de Merleau-Ponty, un nivel prereflexivo. En otras palabras, nuestra actuación y conocimiento consiste principalmente y la mayor parte del tiempo en el desempeño de habilidades, hábitos y conocimientos. En el curso de nuestras vidas adquirimos una enorme variedad de conocimientos, conocimientos y hábitos pre-reflexivos, que, a su vez, forman la base de la acción reflexiva y el conocimiento, de conocerlos consciente y explícitamente. Sin embargo, estos últimos nunca pueden recuperar e iluminar por completo a los primeros: la base pre-reflexiva del conocimiento reflexivo y la acción nunca puede recuperarse completamente y hacerse transparente. Este es el principio hermenéutico de la finitud del conocimiento y la comprensión humana.

4. Fenomenología feminista: Iris Marion Young y Sarah Heinämaa

Ahora llegamos a la cuarta parte de mi conferencia en la que hablaré sobre fenomenología feminista. El interés por la fenomenología feminista ha aumentado considerablemente en la última década. Aunque es una conjetura, imagino que la razón podría ser que la fenomenología feminista es una combinación productiva de temas y enfoques que son importantes para la teoría feminista. No solo hay un buen ajuste entre el enfoque de la fenomenología feminista, con el cuerpo vivido y la perspectiva en primera persona como punto de partida, y las preocupaciones de larga data de la teoría feminista, como la valoración y la explicación de la experiencia de las mujeres, las trampas del determinismo biológico y, en general, afirmaciones científicas sobre los sexos. Lo que hace que la fenomenología feminista sea particularmente atractiva es que combina este enfoque con las ideas de los filósofos postestructuralistas (Foucault y Butler) sobre el funcionamiento del poder y la normatividad (Young 2005, Wehrle 2016), de teóricos psicoanalíticos como Freud, Lacan, Irigaray y Kristeva sobre el funcionamiento del inconsciente y la diferencia sexual (Grosz 1994, Butler 1997, Moi 2004), y de estudios críticos de raza (Alcoff 2006, Al-Saji 2010, 2014, Weiss 2014).

Me centraré en dos académicas del campo de la fenomenología feminista, es decir, Iris Marion Young y Sarah Heinämaa, porque su trabajo es ejemplar para la fenomenología feminista, así como para una de las principales tensiones o debates dentro de la teoría feminista, a saber, el debate sobre diferencia sexual y género. Mientras que el trabajo de Heinämaa representa el paradigma de la diferencia sexual, Young defiende una combinación de los dos paradigmas. Comenzaré con Heinämaa.

Heinämaa: la fenomenología de la diferencia sexual

La razón más importante para que Heinämaa rechace el paradigma del género en favor del de la diferencia sexual es un tema que ya se ha discutido, es decir, el dualismo. Mientras que la concepción estándar del género se basa en la distinción dualista con el sexo, la diferencia sexual permite un enfoque no dualista. Heinämaa interpreta la diferencia sexual fenomenológicamente como la diferencia experiencial entre los cuerpos de las mujeres y los de los hombres. Las diferencias de experiencia se refieren a experiencias como la de la menstruación, el embarazo y la lactancia, por un lado, y las experiencias de, por ejemplo, erección y eyaculación, por otro lado. Heinämaa concibe estas diferencias experienciales como dos formas básicas de relacionarse con

el mundo. En otras palabras, las mujeres y los hombres son, por así decirlo, dos variaciones de la forma humana de relacionarse con el mundo. Dentro de estas dos variaciones de relacionarse con el mundo hay variaciones individuales.

Dos puntos son importantes aquí. Por un lado, Heinämaa tiene cuidado de no esencializar o universalizar la forma masculina y femenina de relacionarse con el mundo. Ella enfatiza la variación dentro de estas dos formas de relacionarse con el mundo: la forma en que las mujeres viven sus respectivos cuerpos difiere de una situación a otra, y de un individuo a otro, y lo mismo vale para los hombres. Por otro lado, parece implicar o sugerir que la diferencia individual no se reduce o no puede ser simplemente generalizada. En términos fenomenológicos más técnicos, sugiere que la variancia de las diferencias individuales está habilitada por la invariancia estructural, por estructuras compartidas que dan forma y coherencia a la variancia, a las diferencias individuales en la experiencia vivida. En otras palabras, para poder percibir y reconocer las diferencias individuales, necesitamos un marco que, por así decirlo, las haga visibles como diferencias individuales. Este es un argumento importante que tiene mucho sentido. Aun así, se puede cuestionar, volveré sobre este tema en la última sección de mi conferencia.

Young: *Lanzar como una niña (Throwing like a Girl)*

El artículo de Young de 1980 "Lanzar como una niña" ("Throwing like a Girl") se ha convertido en un clásico moderno y sigue siendo un excelente ejemplo de un análisis fenomenológico crítico de la experiencia vivida de la diferencia sexual. En este primer artículo, retoma la fenomenología del cuerpo de Merleau-Ponty y aplica el diagnóstico crítico de De Beauvoir sobre las relaciones entre los sexos. El resultado es un análisis detallado de cómo la forma en que las niñas y las mujeres viven su cuerpo está regulada por las normas patriarcales y sexistas. Ella distingue tres dimensiones de la regulación patriarcal. Primero, el control patriarcal da como resultado la objetivación, es decir, las mujeres típicamente viven su cuerpo no solo como centro de agencia, por lo tanto, como sujeto, sino también como objeto, como una cosa, especialmente como una cosa frágil, vulnerable y gravosa. Aplicando la distinción de De Beauvoir entre inmanencia y trascendencia, Young habla de trascendencia ambigua. La trascendencia se refiere al cuerpo como centro de agencia, que interactúa con (trasciende hacia) el mundo, que se distingue del cuerpo como un objeto pasivo (inmanencia) que necesita ser adornado con atributos femeninos pero también cuidado y protegido.

Segundo, el control patriarcal tiene como resultado la inhibición. Lo que quiere decir con esto es que las mujeres suelen dudar de sí mismas, de sus capacidades, su capacidad y su derecho a expresarse, a ocupar espacio, tiempo y, en general, tener su propio lugar y papel en el mundo. Que las mujeres, en comparación con los hombres, hablen menos, reciban menos atención, ocupen menos espacio en, por ejemplo, trenes y autobuses, o sean más juzgadas por su apariencia que por su experiencia, etcétera (la lista es larga) sigue siendo el resultado de mucha investigación empírica sobre las diferencias de género. Las cosas han mejorado un poco desde que Young publicó su artículo en 1980, pero su análisis todavía es deprimentemente reconocible, creo. Es imposible crecer en este mundo como una niña y no verse afectada por este estado de cosas desigual. Recuerden, uno no tiene que estar al tanto del control patriarcal conscientemente, la adaptación a sus reglas ocurre principalmente antes de la reflexión y se ha convertido en un hábito para la mayoría de nosotros antes de llegar a la edad adulta. La dimensión de la inhibición que Young discute se refiere al rango de comportamiento y acción en general. Por lo tanto, ella habla de intencionalidad inhibida porque, aparte de los reflejos automáticos, todo comportamiento y acción implica intencionalidad.

El tercer y último efecto de la regulación patriarcal es lo que me gustaría describir como autoconciencia incómoda o autoconciencia dolorosa. Al igual que las personas de color en un mundo blanco, las mujeres a menudo no se sienten como en casa o seguras en el espacio público, ya que este sigue siendo un espacio orientado a las necesidades, los deseos y las preocupaciones masculinas. Piensen en la prevalencia del acoso sexual y la violencia, aunque eso ciertamente no se limita al espacio público. Pero podemos quedarnos cerca de casa: dado que la filosofía sigue siendo notablemente dominada por los hombres, no es fácil para las filósofas sentirse profesionalmente como en casa en esta disciplina. Young habla de una unidad discontinua porque la unidad que los agentes humanos experimentan típicamente en su interacción con el mundo, según Merleau-Ponty, es una unidad que no todos pueden experimentar. Es una prerrogativa de las poblaciones privilegiadas de este mundo, mientras que probablemente la mayoría de los seres humanos, es decir, mujeres, personas de color, personas no normativas, pobres y excluidos social y políticamente, están bastante familiarizados con, y tal vez a veces no conozcan más que, una unidad discontinua, es decir, en términos concretos, una autoconciencia dolorosa, una conciencia de no tener un lugar en el mundo, de no pertenecer y no ser reconocido y respetado como un ser humano igual.

Young: diferencia sexual y género

En el artículo de 2002 “Cuerpo vivido vs. género: reflexiones sobre la estructura social y la subjetividad” (“Lived Body vs Gender: Reflections on Social Structure and Subjectivity”), Young expone el análisis fenomenológico feminista que combina el cuerpo vivido con el género. Siguiendo a De Beauvoir, describe el cuerpo vivido como el cuerpo situado, lo que significa, como ya hemos visto, que el sujeto encarnado siempre actúa y experimenta en un mundo específico, un contexto sociocultural específico. Young argumenta que el género es un aspecto importante del mundo en que vivimos. El género es una estructura social que afecta todas las dimensiones de nuestras vidas, tanto las privadas como las íntimas, tanto como las públicas y profesionales. Siguiendo a Foucault y Butler, Young no concibe el género como una estructura social neutral sino, más bien, como una estructura social que diferencia a las personas en líneas desiguales y normativas. Butler habla del género como un conjunto (variable) de normas reguladoras que se encarnan, por ejemplo caminar como una niña, lanzar como una niña, en general, comportarse como una niña. Las normas de género son regulatorias y, hasta cierto punto, obligatorias, ya que el incumplimiento de su encarnación está sancionado socialmente. Los sujetos de cuerpo masculino que se comportan como niñas o mujeres no pueden contar con mucha comprensión y respeto en la mayor parte del mundo, los sujetos de cuerpo femenino que se comportan como niños u hombres son, en el mejor de los casos, tolerados. Volviendo a su artículo de 1980 "Lanzar como una niña", uno podría describir el análisis de Young en términos butlerianos como un análisis fenomenológico que muestra eso con gran detalle y cómo las normas reguladoras de género se incorporan al punto de naturalizarlas. Sin embargo, como debería estar claro ahora, no es una cuestión de naturaleza, ni de determinismo biológico, que las niñas no usen completamente las capacidades de su cuerpo para lanzar una pelota, o que ocupen menos espacio al sentarse o caminar: es una cuestión de normas de género patriarcales que se encarnan hasta tal punto que parecen parte de la naturaleza femenina.

4. La cuestión de la diferencia sexual

A modo de conclusión, quiero discutir la cuestión de la diferencia sexual. En mi opinión, Young presenta un argumento convincente para tener en cuenta el género como estructura social. No solo es totalmente compatible con el enfoque fenomenológico de la diferencia sexual, sino que incluso

lo fortalece. Combina las fortalezas del enfoque postestructuralista con su atención a las estructuras normativas y las desigualdades de poder con las fortalezas del enfoque fenomenológico.

Aunque varios(as) fenomenólogos(as) feministas han sido, o son aún, críticos con el concepto de género, hay menos discusión crítica sobre el concepto de diferencia sexual. Sin embargo, existe un problema importante con la diferencia sexual, que ha sido abordado por Butler, y ese es el tema del binarismo. Recuerden que la diferencia sexual, en su explicación fenomenológica, implica dos formas distintas de relacionarse con el mundo, una forma femenina y otra masculina. Heinämaa enfatiza que estas dos formas básicas incluyen diferencias individuales entre las mujeres en la forma en que viven el cuerpo femenino e interactúan con el mundo, y de manera similar para los hombres. Sin embargo, a pesar de las diferencias individuales, se considera que la diferencia sexual es tan fundamental que aparentemente requiere la separación de los seres humanos en dos grupos. La pregunta aquí es por qué, ¿por qué la diferencia sexual, al dividir a los seres humanos en dos grupos que se relacionan con el mundo de manera diferente, debería superar todas las otras diferencias significativas entre los seres humanos? ¿Por qué la diferencia de edad no es la diferencia fundamental, dividiendo a los humanos entre jóvenes y viejos? ¿O la orientación sexual, distinguiendo entre, por ejemplo, heterosexuales, homosexuales y bisexuales? ¿O el estatus racial-étnico? ¿O el estatus socioeconómico? Dependiendo de las circunstancias y la composición individual, ser homosexual o ser negro, por ejemplo, puede ser fácilmente el aspecto más definitorio de la vida, porque uno decide después de experiencias dolorosas con la homofobia y el racismo anti-negros dedicar la vida a luchar contra estos ismos perniciosos. En estos casos, la diferencia sexual sigue siendo importante, ya que las feministas negras lo han dejado clarísimo, pero ¿es la diferencia más fundamental, en todas las circunstancias y durante toda la vida?⁴

Permítanme reformular esta pregunta en los términos del argumento de Heinämaa de que la varianza de las diferencias individuales en la experiencia vivida de mujeres y hombres está habilitada por la invariancia estructural de la diferencia sexual. En otras palabras, para poder percibir y reconocer cómo mi experiencia de vida difiere de otras mujeres, debo tener el marco de la diferencia sexual porque de lo contrario no sería capaz de reconocer a las mujeres como un grupo distinto al que pertenezco. Sin embargo, reformular la invariancia estructural en términos de marco ya indica la pregunta crítica que plantea. Desde la perspectiva de la fenomenología

⁴ Cf. los clásicos modernos de Gloria Hull et al (1982) y Audre Lorde (1984).

crítica, uno puede insistir en que las estructuras invariantes son históricas y diferenciales, es decir, no universales. Por lo tanto, las estructuras invariables son comparables a los marcos, es decir, estructuras flexibles y variables que permiten la percepción, la interpretación y la cognición.

Una tercera y última forma de cuestionar el carácter universal (invariante) y ahistórico de la diferencia sexual se puede encontrar en lo que podría decirse que es la premisa más importante de la fenomenología, es decir, el hecho de que toda experiencia es, ante todo, experiencia en primera persona. Si toda experiencia es posible por la perspectiva de la primera persona y si somos sujetos encarnados en interacción con un mundo cambiante, ¿no deberíamos concluir, con Hannah Arendt, que los seres humanos son únicos y no podemos sino ser únicos? ¿Que, en el curso de nuestras vidas, nos convertimos en una persona distinta con una biografía distinta? Una distinción clave en el trabajo de Arendt es la distinción fenomenológica entre *qué* somos y *quiénes* somos. Lo que somos se refiere a categorías y características que compartimos con muchos otros seres humanos, p. ej. en mi caso: una mujer, una filósofa, una feminista, alguien a quien le encanta cultivar un huerto y leer, etcétera. Sin embargo, quién soy no se puede describir enumerando categorías, rasgos y características. La pregunta de quién es alguien solo puede ser respondida por una historia, dice Arendt, más precisamente, por la historia de vida o la biografía de alguien. Podemos preguntar qué son los seres humanos, pero ninguna respuesta a la pregunta "qué" es suficiente como respuesta a la pregunta de quién es alguien.⁵

Al cuestionar el carácter universal (invariante) y ahistórico de la diferencia sexual, no quiero decir que la experiencia vivida de los seres humanos no tenga estructuras universales constitutivas. Esa es una pregunta abierta. Lo que sí quiero sugerir, junto con los fenomenólogos críticos, es que siempre debemos analizar de manera crítica cualquier concepto o categoría que se presente como predeterminada, normal o universal, incluyendo a las que nosotras, como feministas, estamos aferradas.

Aunque estoy de acuerdo con Rosi Braidotti en que en ciertos contextos y en algunas ocasiones, nosotras, como feministas, deberíamos optar por el "esencialismo estratégico" de la diferencia sexual, es decir, por abogar por la diferencia sexual como la diferencia más esencial y fundamental,

⁵ Para una introducción a Arendt como fenomenóloga, ver Vasterling (2011).

también deberíamos tener en cuenta la aguda observación fenomenológica de Arendt, su distinción entre lo que somos y quiénes somos, es decir, individuos únicos.⁶

⁶ Cf. por ejemplo Braidotti (1989).

Referencias

- Ahmed, Sarah (2007). A phenomenology of whiteness. *Feminist Theory* 8 (2): 149-168.
- Alcoff, Linda (2006). *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. Oxford: Oxford University Press.
- Al-Saji (2010). The Racialization of Muslim Veils: A Philosophical Analysis. *Philosophy & Social Criticism* 36 (8): 875-902.
- (2014). A phenomenology of Hesitation: Interrupting Racializing Habits of Seeing. In: Emily Lee (ed.) *Living Alterities: Phenomenology, Embodiment, and Race*. Albany: Suny Press, 133-172.
- (2017). Feminist Phenomenology. In: Anne Garry, Serena Khader, Alison Stone (eds) *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*. New York: Routledge 143-154.
- Beauvoir, Simone de (1976). *Ethics of Ambiguity*. Translated by Bernard Frechtman. New York: Citadel Press.
- (2011). *The Second Sex*. Translated by Constance Borde and Sheila Malvany-Chevallier. New York: Vintage Books.
- Baron-Cohen, Simon (2003). *The Essential Difference: The Truth about the Male and the Female Brain*. New York: Basic Books.
- Bao A. & D. Swaab (2010). Sex Differences in the Brain, Behavior, and Neuropsychiatric Disorders. *Neuroscientist* 16 (5): 550-565.
- Braidotti, Rosi (1989). The Politics of Ontological difference. In: Teresa Brennan (ed.) *Between Feminism and Psychoanalysis*. New York: Routledge.
- Buller, David (2005). *Adapting Minds: Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature*. Cambridge: MIT Press.
- Buss D. & D. Schmitt (2011). *Evolutionary Psychology and Feminism*. *Sex Roles* 64: 768-787.
- Butler, Judith (1988), Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. *Theatre Journal* 40 (4), 519-531.
- (1989). Sexual ideology and Phenomenological description. A Feminist Critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception. In: Jeffner Allen & Iris M. Young (eds) *The Thinking Muse. Feminism and Modern French Philosophy*, Bloomington: Indiana University Press, 85-100.
- (1997). *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press.
- Derksen, Maarten (2010). Realism, Relation, and Evolutionary Psychology. *Theory & Psychology* 20 (4): 467-487.
- Dupré, John (2001). *Human Nature and the Limits of Science*. New York: Oxford University Press.
- Fanon, Frantz (2008). *Black Skin, White Masks*. Translated by Richard Philcox. New York: Grove Press.
- Fine et al (2013). Plasticity, plasticity, plasticity....and the rigid problem of sex. *Trends in the Cognitive Sciences* 17 (11): 550-551.

- Grosz, Elizabeth (1994). *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Joel, Daphna (2012). Genetic-gonadal-genitals sex (3G-sex) and the misconception of brain and gender, or, why 3G-males and 3G-females have intersex brains and intersex gender. *Biology of Sex Differences* 3:27, <http://www.bsd-journal.com/content/3/1/27/>
- Jordan-Young, Rebecca (2010). *Brainstorm: The Flaws in the Science of Sex Differences*. Cambridge: Harvard University Press.
- Heinämaa, Sara (2003), *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Hull, Gloria T., Patricia Bell Scot, and Barbara Smith (eds) (1982). *All the Women are White, All the Blacks are Men, But Some of Us Are Brave*. New York: The Feminist Press at City University of New York.
- Lorde, Audre (1984). *Sister Outsider*. Berkeley: Crossing Press.
- Meynell, Letitia (2012). Evolutionary Psychology, Ethology, and Essentialism (Because What They Don't Know Can Hurt Us). *Hypatia* 27 (1): 3-27.
- Moi, Toril (2004). From Femininity to Finitude: Freud, Lacan and Feminism again. *Signs* 29 (3): 841-878.
- Pisan, Christine de (1999). *The Book of the City of Ladies*. Translated by Rosalind Brown-Grant. London: Penguin.
- Vasterling, Veronica (2011). Hannah Arendt. In: Sebastian Luft & Søren Overgaard (eds) *The Routledge Companion to Phenomenology*. New York: Routledge, 82-91.
- Wehrle, Maren (2016). Normative Embodiment. The Role of the Body in Foucault's Genealogy. A Phenomenological Re-Reading. *Journal of the British Society for Phenomenology* 47 (1): 56-71.
- Weiss, Gail (2014). Pride and Prejudice: Ambiguous Racial, Religious, and Ethnic Identities of Jewish Bodies. In: Emily Lee (ed.), *Living Alterities: Phenomenology, Embodiment, and Race*. Albany: SUNY Press, 213-232.
- Weiss, Gail, Ann Murphy & Gayle Salamon (2020). *50 Concepts for a Critical Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Young, Iris (1980). Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility, and Spatiality. In: idem (2005), *On Female Body Experience*. Oxford: Oxford University Press, 27-45.
- (2005). Lived Body vs. Gender: Reflections on Social Structure and Subjectivity. In: idem, *On Female Body Experience*. Oxford: Oxford University Press, 12-26.