

EL CUERPO FENOMÉNICO NO NACE; SE LLEGA A SER CUERPO-SUJETO. INTERPRETANDO *EL SEGUNDO SEXO*

THE PHENOMENAL BODY IS NOT BORN; IT COMES TO BE A BODYSUBJECT. INTERPRETING *THE SECOND SEX*

M^a Carmen LÓPEZ SAENZ
Departamento de Filosofía UNED
*clopez@fsof.uned.es**

RESUMEN: La fenomenología distingue el cuerpo-objeto (*Körper*) del cuerpo vivido (*Leib*); se interesa por este último y por el cuerpo que se nos manifiesta en nuestras experiencias y les da expresión. Este cuerpo fenoménico es el punto cero de nuestras vidas, el anclaje de nuestra existencia. La fenomenología de Simone de Beauvoir le aplica la diferencia sexual.

Esta contribución continúa la hermenéutica de Beauvoir centrándose en su conocida máxima: “no se nace mujer, se llega a serlo”, teniendo en cuenta que las interpretaciones se dan desde y para determinadas situaciones. La nuestra es el siglo XXI y las investigaciones fenomenológicas y feministas. Dado que la traducción es un modo de interpretación, señalaremos cómo feministas. Dado que la traducción es un

ABSTRACT: Phenomenology distinguishes body-object (*Körper*) from lived body (*Leib*); it is interested in the latter, in the body that manifests itself to us in our lived experiences and gives them expression. This phenomenal body is the zero point of our lives, the anchor of our existence. Beauvoir’s phenomenology applies it to sexual difference.

This contribution continues Beauvoir’s hermeneutic by focusing on her well-known declaration: “On ne naît pas femme: on le devient”, keeping in mind that interpretations are given from and for certain situations; our situation is that of the 21st century and of phenomenological and feminist investigations. Given that translation is itself a mode of interpretation, I will show how *The Second Sex*

* Este trabajo se inscribe en el marco del proyecto de investigación UNED21 ref. 096-034219. Constituye una revisión de la versión inglesa publicada en Mann, B. Ferrari, M. (Eds.) *On ne naît pas femme: on le devient: The Life of a Sentence*. New York, Oxford University Press, 2017, pp. 175-201.

modo de interpretación, señalaremos cómo *El segundo sexo* ha contribuido a comprender el devenir mujer. Para ello, en primer lugar, expondremos nuestra concepción hermenéutica de la traducción. Destacaremos después el “estilo” fenomenológico de Beauvoir y las influencias recíprocas con Merleau-Ponty para abrir la posibilidad de una diferencia sexual sin determinismos.

has contributed to an understanding of the becoming-woman. To do this, first I will give an account of my hermeneutic understanding of translation. Next, I will outline the phenomenological “style” of Beauvoir and the reciprocal influence between her and Merleau-Ponty in order to open the possibility of sexual difference without determinisms.

PALABRAS CLAVE: fenomenología, feminismo, libertad, cuerpo vivido, existencia.

KEYWORDS: Phenomenology, Feminism, Freedom, Lived Body, Existence.

1. Introducción

La fenomenología se interesa por el cuerpo que se pone de manifiesto en nuestras experiencias vividas y les da expresión. Este cuerpo fenoménico es el punto cero de nuestra vida en el mundo y el anclaje de nuestra existencia. La fenomenóloga S. de Beauvoir se adhiere a esta concepción del cuerpo aplicándole la diferencia sexual.

En este trabajo analizaremos su contribución desde una hermenéutica en la que comprensión, interpretación y aplicación son indeslindables y concentrándonos en su conocida declaración : «*On ne naît pas femme: on le devient*»,¹ teniendo en cuenta que las interpretaciones nunca son neutras, sino que se dan desde y para determinadas situaciones; la nuestra es la del siglo XXI y la de las investigaciones fenomenológicas y feministas.

Dado que la traducción es, asimismo, un modo de interpretación, señalaremos cómo ha podido la de *El Segundo Sexo* coadyudar a comprender el devenir mujer. Para ello, en primer lugar, resumiremos nuestra concepción hermenéutica de la traducción. Después, esbozaremos el “estilo”

¹ Beauvoir, de S. (1949). *Le Deuxième Sexe II. L'expérience vécue*. Paris, Gallimard folio, 2013, p. 13. Si no se indica lo contrario, las traducciones son de la autora.

fenomenológico de Beauvoir y las influencias recíprocas tejidas con Merleau-Ponty y que contribuirán, por un lado, a evitar los dualismos sartrianos y, por otro, a describir la experiencia femenina, ausente en la fenomenología precedente. Pondremos, así, de manifiesto un modo de filosofar en el que las interrelaciones se van gestando en un horizonte compartido y buscando aplicaciones a la propia situación.

Si estudiamos la obra de Beauvoir desde estas coordenadas, comprendemos que va mucho más allá de la mera distinción entre el sexo naturalmente dado y el género socialmente construido. Prosigue la lucha fenomenológica contra el objetivismo, el naturalismo, el psicologismo y el relativismo de las mujeres en relación al absoluto-varón. Ahora bien, como la fenomenología de la existencia de su época, la filósofa dialoga con las ciencias e incluso con los mitos para desenmascarar los reduccionismos y determinismos que justifican la opresión.

2. La motivación de una traducción

Una traducción nos permite superar hasta cierto punto las diferencias lingüísticas y entendernos sobre lo común, sobre el *logos*, que es lingüisticidad² y condición de posibilidad de la traducibilidad de las lenguas. De ahí que el éxito de una traducción radique en su capacidad para hacer familiares los mundos ajenos y así ganar comprensión y auto-comprensión. Esto exige considerar el texto a traducir como un todo, no como una suma de frases. Análogamente, aprendemos una lengua extranjera cuando vivimos su sentido global y nuestra comprensión se amplía en círculos concéntricos, tomando conciencia de que no puede ser absoluta, porque su objetivo es lograr que lo extraño se convierta en propio sin eliminarlo. Esto no quiere decir que el traductor esté autorizado a traicionar el sentido pretendido por el otro; debe conservarlo, pero, dado que ha de comprenderse en un nuevo mundo lingüístico (*Sprachwelt*), necesariamente debe entrar en vigor ahí de otra manera.

² Así traducimos la *Sprachlichkeit* de Gadamer, cuyo sentido hemos desarrollado en “The Universality of Language in Hermeneutics”, en Penas, B. (ed.) *The Intertextual, Dimension of Discourse. Pragmalinguistic-Cognitive-Hermeneutic*. Zaragoza, PUZ, 1996, pp. 91-106 y “Hermeneutics as a Philosophy of Understanding and Misunderstanding Philosophy”, en Penas, B. (ed.) *The Pragmatic of Understanding and Misunderstanding*. Zaragoza, PUZ, 1998, pp. 107-117.

Por eso, Gadamer declara que cada traducción es ya interpretación³. Por lo que respecta a la frase de Beauvoir, «*On ne naît pas femme: on le devient*», su traducción no es posible sin tener en cuenta el conjunto de la obra en la que se inscribe. Desde nuestra perspectiva, se trata de una interpretación de la ambigüedad⁴ de la existencia femenina, del ejercicio de su libertad en el marco de situaciones que han ido cambiando.

Ricoeur nos alerta, no obstante, de que el contexto en el que inscribir el texto no siempre está claro, pues incluye impensados y no-dichos. Por otra parte, lo que es dicho se expresa con palabras que tienen múltiples connotaciones. De ahí la imposibilidad de establecer un criterio que asegure la identidad de sentido de la traducción de un idioma a otro⁵. La tarea del traductor es difícil porque debe superar la resistencia del texto a traducir y la de la lengua de acogida, respetando la diferencia entre lo propio y lo extraño⁶. Y, sin embargo, “siempre es posible *decir la misma cosa de otra manera*”⁷. Este es el presupuesto de toda traducción y también de la intención de la autora de este trabajo: acceder a “la cosa misma”⁸ de la que habla Beauvoir en su obra original y a través de sus traducciones, a eso que nos afecta y a lo que nos dirigimos desde nuestras motivaciones y actos para comprender la vida.

Si el texto traducido no se toma sólo como meta, sino también como punto de partida, la relación con el original se transforma en la escritura de un texto capaz de hacer en su lengua-cultura lo que el texto traducido hace en la suya. Por ello, Meschonnic establece como criterio de la traducción la fidelidad a la productividad semántica del discurso, en el sentido de que una buena traducción no sólo dice algo, sino que hace: “Traducir lo que las palabras no dicen, sino lo que hacen”⁹.

³ Gadamer, H-G. (1960). *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*. Mohr, Tübingen, 1990, p. 388.

⁴ Según Beauvoir, que la existencia sea ambigua no significa que sea absurda; no carece de sentido, sino que su sentido debe conquistarse sin cesar. Beauvoir, de S. (1947). *Pour une morale de l'ambiguïté*. Paris, Gallimard, pp. 1-230, p. 186.

⁵ Ricoeur, P. *Sur la traduction*. Paris, Bayard, 2004, p. 14.

⁶ *Ibid.*, p. 18.

⁷ *Ibid.*, p. 45.

⁸ *Zu den Sachen selbst* es la máxima de la fenomenología de Husserl.

⁹ Meschonnic, H. *Pour la poétique II. Épistémologie de l'écriture, Poétique de la traduction*. Paris, Gallimard, 1973, p. 56.

La fenomenología nos recuerda que hay algo más originario que esa performatividad: la experiencia que viene al lenguaje, la cual no sólo se expresa con palabras¹⁰, aunque con ellas alcanza su grado más elevado de comunicación: “Hablar o escribir es *traducir* una experiencia que sólo se hace texto por la palabra que suscita”¹¹. De la misma manera, una buena traducción nunca es automática; es respuesta al texto original y co-producción del mismo. Esto es lo que ha ocurrido con *El Segundo Sexo*, cuyas traducciones y lecturas todavía en el siglo XXI permiten pensar la situación presente.

Ricoeur va más allá; considera al traductor como mediador entre autor y lector, y a la traducción como esfuerzo por llegar al núcleo de nuestra vida y de nuestra identidad¹². En este sentido, no debemos olvidar que el ensayo, *El segundo sexo* inauguró el análisis feminista de los textos literarios y que guarda estrecha relación con los escritos autobiográficos de Beauvoir, escritos que le ayudan a reconstruir su identidad temporal y apelan al lector a realizar su propia síntesis imaginativa.

Esta mediación no resulta necesaria para fenomenólogos como Sartre, que no ponen en cuestión la transparencia de la conciencia. En cambio, Beauvoir es crítica de la subjetividad opresiva del primer sexo sobre el segundo, así como de la “lucidez” de una conciencia que es incapaz de comprender la diferencia sexual y la discriminación en razón de la misma. Da voz a las experiencias de las mujeres y reivindica su igualdad y su subjetividad. Naturalmente, hace todo esto en su idioma y en su época, pero pensando en una liberación que carece de fronteras y desde un horizonte filosófico en el que se ha formado y con el que dialoga constantemente. Por ello, a Vintges le parece lamentable que las traducciones inglesas de la obra de la filósofa hayan suprimido o traducido erróneamente sus conceptos filosóficos, restando así vigor filosófico a sus obras¹³.

¹⁰ Véase mi trabajo, “La *Parole* as a Gesture of the Originating Differentiation”, en B. Penas, M^a C. López (eds) *Interculturalism. Between Identity and Diversity*. Nueva York. P. Lang, 2006, pp.27-46.

¹¹ Merleau-Ponty, M. *Résumés de Cours*. Paris, Gallimard, 1968, p. 41.

¹² Ricoeur, P. *Défi et bonheur de la traduction*. Conferencia pronunciada en el Institut Historique Allemand, Paris 15 de Abril, 1984.

¹³ Vintges, K. *Philosophy as Passion. The Thinking of S. de Beauvoir*. Bloomington, Indiana University Press, 1996, p. 38.

Nuestro propósito es recuperar algunos de ellos para comprender reflexivamente las posibilidades que nos abre nuestro devenir.

3. La fenomenología feminista de S. de Beauvoir

En primer lugar, nos parece crucial la actitud personalista adoptada por la fenomenología para reflexionar sobre la humanidad. Su anti-objetivismo tiene implicaciones para el feminismo, porque es conciencia de las diferencias de los seres humanos y, al mismo tiempo, participación en el *telos* común de una racionalidad que va a la raíz de los problemas.

S. de Beauvoir considera que no es posible hablar de la humanidad como universal absoluto; condena el humanismo que hace abstracción de los individuos y se limita a afirmar que hombres y mujeres son seres humanos: “El hecho es que todo ser humano concreto está siempre situado singularmente”¹⁴, y la humanidad está dividida en dos categorías de individuos diferentes sexualmente, uno de los cuales, la mujer, está subordinado al otro. “Para nosotros la mujer se define como un ser humano en busca de valores en el seno de un mundo de valores, mundo cuya estructura económica y social es indispensable conocer; lo estudiaremos desde una perspectiva existencial a través de la situación total”¹⁵. Se pone en evidencia así que la de Beauvoir es una fenomenología intencionalmente dirigida a la vida, y de la que se sigue una concepción de la mujer como ser humano abierto al sentido de las múltiples dimensiones de la existencia.

Se ha dicho que, en efecto, “*The Second sex* is structured systematically as a philosophical phenomenological enterprise”¹⁶. Añadiríamos que la obra incorpora contenidos fundamentales de la fenomenología, como la experiencia vivida, el cuerpo fenoménico, la motivación o la afección. Teniendo en cuenta que Husserl nunca dio por concluidas las etapas de la fenomenología, ni la describió de manera programática, podríamos entenderla como una actitud de racionalidad ante la realidad¹⁷ y, desde estas premisas, podemos afirmar que la filosofía de Beauvoir es la fenomenología. A. Abellón precisa que la

¹⁴ Beauvoir, de S. *Le Deuxième Sexe* I. Les faits et les mythes, 2013, p. 15.

¹⁵ *Ibid.*, p. 97.

¹⁶ Vintges, K. *Philosophy as Passion*, p. 37.

¹⁷ Así lo he explicitado en mi obra, *Corrientes actuales de Filosofía I. En-clave fenomenológica*. Madrid, Dykinson, 2016, pp. 79-80.

fenomenología beauvoiriana de la diferencia sexual examina “la particularidad expulsada de lo humano –las mujeres-, iluminando el carácter ficticio e ideológico del falso universal –masculino-”¹⁸. En efecto, Beauvoir descubre que, a lo largo de los siglos, el hombre ha representado lo positivo y universalizable, mientras que la mujer siempre aparece como lo negativo y lo particular.

La fenomenología de la existencia permite comprender que la experiencia vivida –no meramente pensada- por las mujeres no se reduce a la de sus órganos y funciones biológicas; es la de un cuerpo propio, siempre situada y encarnada como modo de acceso “a las cosas mismas”, en el caso que nos ocupa, al fenómeno de la discriminación del segundo sexo y a su crítica feminista: “Hay toda una región de la experiencia humana que el macho elige deliberadamente ignorar porque no consigue *pensarla*: esta experiencia la mujer la *vive*”¹⁹. Beauvoir saca de su neutralidad y radicaliza así la *Erlebnis* llevándola a la vivencia de la opresión sexual, demostrando que es un fenómeno que retoma socioculturalmente lo natural con un interés de dominio. En su declaración subyace, asimismo, la distinción entre dos tipos de actos: el pensar y la experiencia vivida que podríamos denominar “sentir”. Esta nueva comprensión de la vivencia es situacional y procesual, es decir, se hace en el mundo coexistiendo con otros y otras, tomando conciencia y razonando, pero también sintiendo lo que afecta a cada existente en su co-existencia.

Frente al feminismo post-estructuralista, la fenomenología subraya la importancia cognitiva de la experiencia, su papel formativo, así como el de las habituales corporales en las que se inscriben los significados culturales. La génesis de la experiencia requiere descripciones fenomenológicas, tanto del acontecimiento en el que se produce, como de las retenciones y protenciones de lo que se ha sedimentado. Con ellas la fenomenología puede ayudar a comprender la experiencia vivida por las diferentes mujeres y su relación con la tradición feminista. Además, la fenomenología ha mostrado que la experiencia, la *Lebenswelt* (mundo de la vida) y el significado son irreducibles al análisis del lenguaje y del discurso. En palabras de I. M. Young, “el significado no solo se

¹⁸ Abellón, P. “La apropiación beauvoiriana de los principios ilustrados en *El Segundo Sexo*: un recorrido crítico”, *Sapere Aude* v.3, n. 6, 2012, pp.13-28, p.16.

¹⁹ Beauvoir, de S. *Le Deuxième Sexe II*, p. 495.

²⁰ Estos “saberes” del cuerpo muestran que él no es una representación. S. Bordo ha insistido en la necesidad de relacionar la teoría con la experiencia corporal (Cf. Bordo, S. *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*. Berkeley, University of California Press, 1993).

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”²¹.

La fenomenología genética denomina al contexto “horizonte;” de él se destacan todos nuestros actos. Esto implica que la fenomenología no incurre en el reduccionismo a la experiencia, pues no se limita a describirla como si fuera un hecho empírico, sino como expresión de un ser situado y del sentido sedimentado históricamente y situacionalmente reactivado. La descripción fenomenológica busca estructuras y se remonta a los orígenes; no es desinteresada, ya que se interroga por el sentido y por el modo de darse las experiencias. Su intencionalidad rompe con la dicotomía sujeto-objeto; renuncia a las explicaciones deterministas y causales adoptando una perspectiva personalista y comprensiva sobre los seres humanos orientados por motivaciones.

Beauvoir pone en práctica esta descripción fenomenológica de la condición de las mujeres reconduciéndola a una unidad: a la constitución del segundo sexo. Para ello, no solo se sirve de su experiencia, sino de la evolución histórica, de la interpretación del orden simbólico y de la comprensión de la subordinación explícita e implícita del sexo femenino. Finalmente, la intersubjetividad fenomenológica²² que trasciende el absolutismo de la conciencia y la implicación conflictiva entre subjetividades, está continuamente presente en la obra de Beauvoir y, como ella misma reconoce, las relaciones con los otros ocupan el lugar más importante en su existencia²³.

4. Nacer y devenir para existir.

A diferencia de Sartre, para quien la existencia es conciencia y trascendencia, para Beauvoir, existir es también nacer a la vida. Como ella, la fenomenología se ha interesado por el nacimiento como uno de esos fenómenos-límite de los que no podemos tener conciencia intencional directa; en cambio, si

²¹ Young, I. M. *Throwing like a Girl and other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*. Bloomington, Indiana University Press, 1990, p. 13.

²² Véase mi libro, *Investigaciones Fenomenológicas sobre el origen del mundo social*. Zaragoza, PUZ, 1994, en el que se abordan de este modo las concepciones fenomenológicas de la intersubjetividad en Husserl, Merleau-Ponty y Schutz como alternativas al contractualismo.

²³ Beauvoir, de S. *Tout compte fait*. Paris, Gallimard, 1972, p. 51.

cabe ser consciente del devenir mujer, siempre y cuando decidamos adoptar la actitud reflexiva que la hace posible; esta requiere poner entre paréntesis el orden fáctico para interrogarse por su sentido. Esto es fundamental dado que dicho “devenir” no siempre es voluntaria y deliberadamente elegido, sino que también viene determinado por instancias que, en ocasiones, operan de modo subliminal. La actitud reflexiva nos permite tomar conciencia de esas estructuras que han pasado a formar parte de nuestro ser, pero que no siempre se manifiestan de manera explícita.

Volviendo al tema del nacimiento, Husserl considera que el recién nacido es un yo con su *Welthorizont* humano²⁴; ya contiene todas las posibilidades humanas; ahora bien, “es cosa del destino, del *factum*, lo que de ellas llegue a ser una capacidad educada en su mundo circundante y en los entornos fácticos futuros en los que se desenvuelven y, en última instancia, se convierten en una realidad”²⁵. Si aplicamos esto a la máxima beauvoiriana, «*on ne naît pas femme: on le devient*», diríamos que hombres y mujeres nacemos con idénticas virtualidades, pero la socialización de las mujeres coarta las suyas, aunque eso no significa que esa situación se vaya a mantener. Así pues, nadie nace como *Autre*, aunque pueda adiestrarse para ello.

De un modo más explícito que Husserl, Merleau-Ponty, introduce entre el nacer y el devenir la mediación del mundo. Interrogándose por la libertad, asegura que “nacer es a la vez nacer del mundo y nacer al mundo”²⁶. Rompiendo, una vez más, el dualismo objeto-sujeto, nos dice que nacemos a un mundo que ya está constituido, pero nunca por completo y, por ello, un nuevo sentido nace con nosotros. Continúa diciendo: “pero este análisis todavía es abstracto, ya que existimos bajo las dos relaciones *a la vez*. Por tanto, nunca hay ni completo determinismo ni elección absoluta, nunca soy una cosa ni una conciencia desnuda”²⁷. Los actos que dan sentido no son ni completamente libres ni son una *Sinngebung* centrífuga, sino también centrípeta. Beauvoir pone continuamente en práctica esta tesis, puesto que reflexiona sobre sus experiencias vividas en conexión con las experiencias externas. Por eso es por lo que asegura que el azar de su propio nacimiento se convirtió en un destino del que se siente

²⁴ Husserl, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III. 1929-1935*, Husserliana XV, Den Haag, M. Nijhoff, 1972, p. 604.

²⁵ *Ibid.*, p. 384.

²⁶ Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la Perception*. Paris, Gallimard, 1979, p. 517.

²⁷ *Ibidem*.

feliz, ya que tuvo las oportunidades de cumplirlo. La primera de ellas fue su nacimiento en un horizonte “francés, burgués, católico; sólo el sexo no estaba previsto”²⁸. Antes de esa venida al mundo, sólo había una nada (*néant*) sin angustia, porque el conocimiento la clarifica. Lo que produce angustia es, en realidad, aniquilarse, “*s’anéantir*”²⁹. Esta interpretación, así como su interés por el nacimiento, distancian a la filósofa de Sartre y la acercan a Husserl y a Merleau-Ponty. Parafraseando a este último desde el espíritu de Beauvoir, diríamos que nacemos de una matriz de mujer a un mundo que la discrimina. La fenomenología, por su parte, nos ayudaría a entender la condición de sujeto generalizado, la necesidad de la intersubjetividad para alcanzar la objetividad y el hecho de que ni siquiera nacemos en soledad, sino con el mundo y con los otros seres humanos, que, a su vez, “nacen” con nuevos sentidos ante mí y enriqueciendo los propios. Coexistimos, nos hacemos a nosotros mismos y nos comprendemos con ellos.

Según nuestra interpretación, nacer con un determinado sexo es una de esas facticidades iniciales, pero no equivale a nacer hombre o mujer, porque, en realidad, no se nace mujer, ni varón³⁰, ni persona, sino que se llega a ser con eso que la naturaleza y la sociedad han puesto a nuestra disposición, “retomando la naturaleza por su cuenta en su afectividad”³¹ y en la libertad que debe aprender³² a ejercitarse junto a otras y en un mundo común lleno de determinaciones. La humanidad de nuestra existencia depende de la distancia con la que aprendemos a ver los límites de nuestro ser y el encuentro con otras libertades y compromisos es lo que nos permite reconocernos como sujetos.

Simone de Beauvoir piensa el reconocimiento en el marco de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, pero no sólo como conflicto, sino como

²⁸ Beauvoir, de S. *Tout compte fait*, p. 13.

²⁹ *Ibid.*, p. 50.

³⁰ “*‘On ne naît pas mâle’, on le devient. La virilité non plus n’est pas donnée au départ*” (*Ibid.*, p. 497).

³¹ Beauvoir, de S. *Le Deuxième Sexe I*, p. 80. En su descripción de la experiencia femenina del paso del tiempo por su cuerpo, la autora constata el solapamiento real de los afectos y las valoraciones morales. Se aproxima así a la comprensión de la afectión por Husserl como motivación –no causal– entre la persona y el mundo. Concluye que, aunque el tiempo ha pasado por todos los cuerpos, la memoria del cuerpo femenino es la de “un futuro limitado y un pasado congelado” (Beauvoir, de S. *La vieillesse*. Paris, Gallimard, 1970, p. 400).

³² Es posible, asimismo, no realizar el esfuerzo de aprendizaje de la propia libertad; según Beauvoir, esto es lo que les pasa a los niños y a un buen número de mujeres (Beauvoir, de S. *Pour une morale de l’ambiguïté*, pp. 54 y ss.).

reciprocidad e intersubjetividad: “ninguna existencia puede cumplirse de manera válida si se limita a sí misma; apela a la existencia de los otros”³³. Hereda la concepción dinámica de la realidad de Hegel y su distinción de la racionalidad. Constata que la realidad no es igual para ambos sexos y que la “realidad femenina” “se ha constituido porque la mujer ha sido definida como *Autre*”³⁴ por el varón, que ha visto en ella la posibilidad de subvertir la dialéctica del amo y el esclavo por la emergencia de una conciencia a la que puede “poseerla en su carne”³⁵.

De un modo análogo, la filósofa ha desarrollado la fenomenología de la intersubjetividad describiendo la estructura yo-otro en términos de género: a través de la historia, el hombre ha devenido yo-sujeto y la mujer el otro-objeto. Este destino no ha sido fruto del azar, sino del aprendizaje de las mujeres a vivir a través de los otros. Toda la obra de Beauvoir es una acusación contra esta socialización estereotipada que dificulta la vida de la mujer como sujeto; es una denuncia de la irracionalidad de la “realidad femenina” y una llamada a luchar por otro modo de ser.

Si se pregunta qué *es* una mujer, lo hace para negar los esencialismos biologistas, así como el eterno femenino que ha determinado la sumisión de la mujer. Su situación prolongada de inferioridad ha acabado por conformar su *ser* inferior. Beauvoir se detiene en el significado del verbo “ser”: la mala fe le da valor sustancial, pero, para ella, como para Hegel, “ser” es aparecer, haber devenido, “es haber sido hecho tal como se manifiesta”³⁶. Desde un punto de vista fenomenológico, diríamos que esta manifestación no da lugar a una nueva positividad, sino que siempre se escorza en el espacio y en el tiempo, en suma, en la situación encarnada. Hombres y mujeres están determinados por las situaciones en las que se encuentran, “La mujer aparece como lo negativo de manera que cualquier determinación le es imputada como limitación, sin reciprocidad”³⁷.

Que las mujeres *sean* en 1949 inferiores a los hombres solo significa verdaderamente que su situación en la jerarquía de los sexos les abre menores

³³ *Ibid.*, pp. 97, 102-103.

³⁴ Beauvoir, de S. *Le Deuxième Sexe I*, p. 34.

³⁵ *Ibid.*, p. 241.

³⁶ *Ibid.*, p. 27.

³⁷ *Ibid.*, p. 16.

posibilidades. Para demostrarlo, la autora expone en el primer volumen de su obra, el contexto simbólico-cultural de la tesis que desarrollará en el segundo volumen en el que aparece la frase que se ha hecho famosa. Contra todo esencialismo naturalista y psicologista, Beauvoir afirma que el segundo sexo no viene dado al nacer, sino que *devient* en la existencia.

Las traducciones inglesas de la emblemática obra subrayan esto con el verbo “*become*”, aunque precedido del adverbio que matiza el primer enunciado: “*One is not born, but rather becomes a woman*”³⁸; “*One is not born, but rather becomes, woman*”³⁹. Las traducciones castellanas⁴⁰ carecen de estos adverbios; son más literales y unen ambas oraciones con dos puntos independizándolas. La versión argentina dice así: “no se nace mujer: llega una a serlo”⁴¹; la castellana es más correcta, ya que “*on*” es el pronombre impersonal “se” (familiarmente puede traducirse por “nosotros”); dice así: “no se nace mujer: se llega a serlo”⁴². Ambas han sustituido el verbo “devenir” por su resultado, es decir, por “llegar a ser,” que no significa existir o hacerse una misma, pues “existir es hacerse”⁴³, dado que la libertad de las mujeres para proyectarse no es absoluta, sino que está condicionada por sus contingencias y por su socialización. Como se ha destacado, esta frase, que encierra el núcleo teórico de la obra, quiere decir que “la feminidad es algo que se elabora, que se construye”⁴⁴. No podemos, por consiguiente, compartir la afirmación de Vintges: “In *The Second Sex*, Beauvoir

³⁸ Beauvoir, de S. *The Second Sex*. Trad. de Parshley. New York, Penguin, 1981, p. 295.

³⁹ Beauvoir, de S. *The Second Sex*. Trad. de Borde and Malovany-Chevallier. New York, Random House, 2010, p. 283. Esta nueva traducción ha recuperado 145 páginas de la obra que habían sido omitidas en la traducción inglesa anterior. Con respecto a la traducción de la emblemática frase de Beauvoir, la nueva versión nos parece más acorde con la intención de la autora, ya que prescinde del artículo indefinido.

⁴⁰ Antes de su tardía traducción al castellano en España (1972) a causa del franquismo y únicamente del primer volumen de la obra, en el tomo I de las *Obras Completas* y por la editorial Aguilar, la obra fue traducida al catalán como *El Segon Sexe*. Barcelona, Edicions 62, 1968, con prólogo de M.A. Capmany. (Véase Corbi, M.I. “Simone de Beauvoir en España: sus obras traducidas y su recepción en la prensa”, in *Feminismols* 15, (2010), pp.165-191, p. 175.

Curiosamente, la traducción alemana, en un único volumen, del título de esta obra emblemática, reza: *Das andere Geschlecht*. Hamburg, Rowohlt Verlag, 1951, en lugar de *Das zweite Geschlecht*. Las traductoras prefirieron destacar la constitución de la mujer como otra, antes que la jerarquía de los sexos.

⁴¹ *El Segundo sexo II*. Trad. de P. Palant (1954). Buenos Aires, Siglo XX, 1987, p. 13.

⁴² *El segundo sexo II*. (1999). Trad. de Martorell, Madrid, Cátedra, 2002, p. 13.

⁴³ Beauvoir, de S. *Pour une morale de l'ambiguïté*, p. 61.

⁴⁴ López Pardina, T. *Simone de Beauvoir. Leyendo el Segundo Sexo*. Valencia, UPV, 2012, p. 13. A pesar de ello, no nos convencen los verbos que utiliza: “elaborar”, “construir”; preferi-

overestimated the freedom and thus the notion that life is 'makeable'⁴⁵. Beauvoir sabe que la socialización no sólo es un proceso explícito, sino también implícito; de ahí la sutileza de sus descripciones del “devenir” mujer, que no es completamente natural o biológico ni totalmente construido. Por ello, discrepamos asimismo de López Pardina que niega la autonomía de su devenir: “la hacen mujer por la fuerza”, y la considera “un producto de los usos y costumbres sociales, las leyes, la educación y la cultura”⁴⁶. Desde nuestra perspectiva, Beauvoir, como Merleau-Ponty, piensan que la libertad ni es absoluta, ni se halla completamente determinada, sino que es libertad en situación.

Tal vez, como se ha dicho, “because of its connection to the concept of freedom, Existentialism privileges the notion of becoming”⁴⁷. Sin embargo, Beauvoir y Merleau-Ponty, a diferencia de Sartre, saben que la libertad de la existencia no es absoluta⁴⁸; tiene lugar en el seno de múltiples contingencias; por tanto, devenir mujer no es solo fruto de la decisión, sino de la determinación de las situaciones. S. Kruks obvia esto en su interpretación del “llegar a ser mujer”, como “become an impossible, paradoxical being: an active subject who is obliged to make herself both object and prey”⁴⁹. Acepta, además, como sinónimos “imposible” y “paradójico”. Desde nuestra perspectiva, eso que se ha hecho de la mujer es paradójico justamente porque se han coartado sus posibilidades hasta reducirla a la facticidad, pero esto no significa que sea un ser imposible, especialmente si tenemos en cuenta que “ser”, siguiendo a Beauvoir, no es una positividad y que la actitud moral de los seres humanos exige renunciar al ser para asumir su existencia.

Retomando la traducción castellana de la frase de *El Segundo Sexo*, concretamente, el verbo “llegar a ser” que, a diferencia de “devenir”, tiene un sentido intencional, motivado, aunque no siempre desde la mujer misma como

ríamos decir, fenomenológicamente, que la feminidad se constituye (se le da sentido) e incluso, merleau-pontianamente, “se instituye”.

⁴⁵ Vintges, K. *Philosophy as Passion. The Thinking of S. de Beauvoir*, p. 168.

⁴⁶ López Pardina, T. *Simone de Beauvoir*, p. 31.

⁴⁷ Laba, L. “The Body as a Basis for Being. S. de Beauvoir and M. Merleau-Ponty”, en O’Brien, W., Embree, L. (eds.) *The Existential Phenomenology of S. de Beauvoir*. Dordrecht, Kluwer, 2001, pp. 85-106, p. 85.

⁴⁸ Así lo he mantenido en “Apuntes antropológicos basados en una relación: M. Merleau-Ponty y J-P. Sartre”, en Sellés, J.F. (ed.) *Modelos antropológicos del siglo XX*. Navarra, Servicio de Pub. Univ. Navarra, 83-115, pp. 102 y ss.

⁴⁹ Kruks, S. *Simone de Beauvoir and the Politics of Ambiguity*. Oxford, University Press, 2012, p. 17.

sujeto activo dador de sentido, podemos ahora decir que, aunque a primera vista, esta traducción subraye el voluntarismo y el activismo puros, la lectura del primer volumen de la obra desvela que la constitución del segundo sexo es correlativa a la dominación del primero, el verdaderamente activo ante su objeto pasivo. Así es como ha interpretado la proposición Abellón: como una construcción subordinada de la mujer por la “humanidad masculina”⁵⁰, como una sexualización de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, un esclarecimiento del androcentrismo y una descripción de la situación femenina de “opresión infligida” y “objeto mediador”⁵¹. A nuestro modo de ver, la mujer ni siquiera en sus propias descripciones es traductora o hermeneuta, porque no es considerada sujeto mediador. No hay reciprocidad ni reconocimiento de conciencias; solo sujetos masculinos frente a objetos femeninos. Beauvoir propone transmutar el posicionamiento masculino de la mujer como esclava, para describir “desde el punto de vista de las mujeres el mundo tal como les es propuesto”⁵², es decir, la experiencia vivida del segundo sexo en sus relaciones con un mundo cuyo sentido les viene dado por el universal masculino y ni siquiera tienen que reconstituirlo.

Ahora bien, Beauvoir investiga el sentido de devenir mujer, no el de nacer mujer, pues nada nace ya con sentido; es la experiencia conscientemente vivida la que se lo otorga. La autora no incurre en el esencialismo, ni en el naturalismo; acepta que somos responsables de lo que hacemos de nosotras mismas y del modo en que nuestros actos afectan a los demás. Asimismo, está convencida de que el género está presente en todos nuestros comportamientos y, por tanto, no se puede hacer abstracción del él; no es otra de nuestras diferencias y es esencial para los individuos sociales. Esto último no implica recaída alguna en el esencialismo, sino afirmación del género, social y culturalmente conformado, como una de las estructuras que definen y articulan la existencia.

En un sentido análogo, C. Witt ha propuesto una alternativa al esencialismo de género interpretando las esencias en sentido estructural, como especies (*kinds*) o tipos (*types*) que unifican los roles sociales de los sujetos⁵³. A diferencia del esencialismo del individuo, este *uniessentialism* es compatible con la

⁵⁰ Abellón, P. “La apropiación bevoiriana de los principios ilustrados en *El Segundo Sexo*: un recorrido crítico”, p. 16.

⁵¹ *Ibid.*, p. 18.

⁵² Beauvoir, de S. *Le Deuxième Sexe I*, p. 34.

⁵³ Witt, C. “What is Gender Essentialism?”, en Witt, C (ed). *Feminist Metaphysics. Explorations in the Ontology of Sex, Gender and the Self*. New York, Springer, 2011, pp. 11-26.

comprensión histórica y social de cada persona como una unidad irreducible a una suma de partes. Witt presta así atención a la expresión del género en nuestras experiencias vividas, a lo que es común a las mujeres y está en la base de la solidaridad y de la lucha política orientada a los cambios. El *kind essentialism* expresa igualmente que el género es constitutivo, pero no exclusivo ni inmutable, del ser social individual.

Beauvoir considera esencial la feminidad en este sentido, “como un código ideológico histórico con diferentes características en diferentes sociedades, y que está constantemente en proceso, una ‘experiencia vivida’ creada y recreada en la vida de cada una y de todas las mujeres”⁵⁴. Naturalmente, ninguna creación es *ex nihilo*; partimos de nuestras facticidades e incluso podemos hacer algo de lo que han hecho con nosotras. Para ello, Beauvoir describe el devenir mujer a través de sus manifestaciones históricas y narrativas, pero buscando ciertas constantes, como hace la descripción fenomenológica. Intenta estructurar el “devenir mujer” en torno a tipos que unifican y ordenan las experiencias (por ejemplo, la joven, la mujer casada, la madre) al mismo tiempo que diversifican a las mujeres. En nuestra opinión, las esencias sensibles⁵⁵ de Merleau-Ponty también podrían ayudar a comprender determinadas configuraciones sociales sin imponer universales, buscando las raíces compartidas por los individuos de carne y hueso. Como en Husserl, sólo en ellos existen estas estructuras que denominamos “esencias”.

En conclusión, no podemos decir que Beauvoir sea esencialista ni anti-esencialista. Su obra únicamente muestra que las diferencias femeninas han sido discriminadas meticulosamente en el curso de la humanidad y en cada existencia concreta. A veces, no obstante, da la impresión de que hubiera esencializado la existencia –encarnada por el hombre–, al entenderla como pura trascendencia y libertad, como “libre movimiento hacia el mundo”⁵⁶ que le está vetado a las mujeres mientras sigan confinadas en la inmanencia.

⁵⁴ Gothlin, E. “S. de Beauvoir’s Existential Phenomenology”, en W. O’Brien and L. Embree (eds.) *The Existential Phenomenology of S. de Beauvoir*, pp. 41-52, p. 51.

⁵⁵ Sobre las esencias o ideas sensibles en Merleau-Ponty, véase mi trabajo, “La verdad de las ideas sensibles”, en San Martín, J. Domingo, T. (eds.) *La imagen del ser humano: Historia, literatura y hermenéutica*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, pp. 341-355. Nos hemos referido, asimismo a ellas y a su relación con las tipificaciones fenomenológicas en “Fenomenología y feminismo”, *Daimon* n.º 63 (2014), pp. 45-63, pp. 52-54.

⁵⁶ Beauvoir, de S. *Le Deuxième Sexe II*, p. 29.

5. El cuerpo vivido desde la situación femenina.

La fenomenología comprende las experiencias vividas desde cada situación con objeto de dilucidar sus estructuras. Ha tenido el mérito de concretar dicha situación en términos de *Leib*, es decir, de cuerpo vivido como sujeto-objeto, de “yo puedo”, foco de experiencias e intenciones motoras capaz de establecer relaciones, de espacializar y temporalizar. Beauvoir también concibe de este modo el cuerpo que, junto con la determinación de la libertad a la que nos hemos referido y la relación entre sujetos, la hace más cercana en los años 40 a Merleau-Ponty que a Sartre⁵⁷. En efecto, ella ve el cuerpo como conciencia perceptiva, no como mera individuación del compromiso con la situación o como “el instrumento que soy”⁵⁸. La conciencia, por su parte, no es, como en Sartre, un agujero (*trou*) en el ser, sino, como en Merleau-Ponty, un hueco (*creux*), “un pliegue que se ha hecho y puede deshacerse”⁵⁹, porque está encarnada e incardinada en el mundo, como la existencia.

La autora valoraba la concepción merleau-pontiana concreta del sujeto y juzgaba que lo más importante de la *Fenomenología de la percepción* era “la elucidación de una experiencia vivida”⁶⁰. Sin duda, esta obra que reseñó la ayudó a describir las experiencias femeninas desde la propia situación encarnada, sin adoptar un punto de vista masculino ni objetivante, sino entendiéndolas como descentramientos de la subjetividad o como aperturas a lo otro desde sí, porque Merleau-Ponty concede un estatuto filosófico al cuerpo, lo entiende fenoménicamente y no de manera objetivista. Se concentra en el cuerpo vivido, en esa figura que se destaca de una corporalidad anónima que nos envuelve por todas partes y nos enlaza con todo lo otro en virtud del esquema corporal, concebido como matriz de habitualidades que, antes que un conocimiento

⁵⁷ Hemos puesto de relieve las profundas diferencias entre Sartre y Merleau-Ponty, así como sus implicaciones antropológicas en “Apuntes antropológicos basados en una relación: M. Merleau-Ponty y J-P. Sartre”, *op. Cit.* Acordamos, desde este horizonte, con M. Langer que Beauvoir “sides with Merleau-Ponty’s phenomenology –not Sartre’s– as providing the basis for an ethics that we could wholeheartedly embrace” (Langer, M. “Beauvoir and Merleau-Ponty on ambiguity”, in C. Card (ed) *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge, C. University Press, 2003, pp. 87-106, p. 88).

⁵⁸ Sartre, J-P. *L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*. Paris, Gallimard, 1943, p. 427.

⁵⁹ Beauvoir, de S. «La Phénoménologie de la perception de M. Merleau-Ponty», in *Les Temps Modernes*, 1945, 1 (2), pp.363-367, p. 367.

⁶⁰ *Ibidem*.

discursivo, proporcionan un saber que nos ayuda a desenvolvemos en la vida. Recordemos que el subtítulo del segundo volumen de *Le deuxième sexe* es “la experiencia vivida” y esta sólo puede serlo porque somos seres con un cuerpo significativo y expresivo que se halla entre lo biológico y lo sociocultural y es “la irradiación de una subjetividad”⁶¹.

Inspirada por la *Fenomenología de la Percepción* en la que el cuerpo es el nudo ontológico del ser-en-el-mundo, centro de expresión e incluso donador de sentido, Beauvoir lo conceptúa como “instrumento” (*instrument*) (“de nuestra aprehensión (*prise*) del mundo”⁶² y, por tanto, como instrumento de la manifestación genéricamente diferenciada del mismo. Como su coetáneo, niega, sin embargo, que el cuerpo se convierta en un destino fijo, porque sólo es un componente de un contexto más amplio (ontológico, económico, social, psicológico). El cuerpo es uno de los elementos esenciales de la situación en el mundo de los individuos, pero no basta para definirlos; “sólo tiene realidad *vécue* cuando es asumido por la conciencia a través de acciones y en el seno de una sociedad”⁶³. El cuerpo biológico no basta para averiguar por qué la mujer es Otra; es preciso investigar, en la línea de la fenomenología, el cuerpo vivido o fenoménico, es decir, lo que la humanidad (la sociedad, la cultura, la historia y la propia experiencia) ha hecho del ser humano considerado un segundo sexo.

Beauvoir se interesa por el sentido del cuerpo para la existencia. “El existente es un cuerpo sexuado; la sexualidad siempre está comprometida en sus relaciones con otros existentes que también son cuerpos sexuados; pero si el cuerpo y la sexualidad son expresiones concretas de la existencia, también a partir de ésta se pueden descubrir sus significados”⁶⁴. Hay interrelación y no determinismo sexual. La filósofa valora la concepción freudiana del existente como corporalidad, pero, influenciada por el capítulo de la *Fenomenología de la percepción*, “el cuerpo como ser sexuado”, lo existencializa en el mundo y lo considera expresión de la existencia, en la que aquél se inscribe. De ahí que,

⁶¹ Beauvoir, de S. *Le Deuxième Sexe II*, p. 13. *Rayonnement* ha sido traducido al castellano como “emanación” (*El segundo sexo II*. Trad. de Martorell, p. 13) perdiendo, así, el sentido que el término tiene para la fenomenología: el de las *Abschattungen* del mundo para la subjetividad.

⁶² Beauvoir, de S. «La Phénoménologie de la perception de M. Merleau-Ponty», in *Les Temps Modernes*, 1945, 1 (2), pp.363-367, p. 367.

⁶³ *Ibid.*, p. 79.

⁶⁴ Beauvoir, de S. *Le Deuxième Sexe I*, p. 89.

como Merleau-Ponty y en oposición al freudismo, rechaza los determinismos que anulan la motivación y la elección; sin embargo, no niegan que existan ciertas constantes generales compatibles con la libertad: “La anatomía es el destino”, decía Freud; Merleau-Ponty se hace eco de esta frase: ‘el cuerpo es la generalidad’. La existencia es una a través de la separación de los existentes: se manifiesta en organismos análogos; habrá, por tanto, constantes en la conexión entre lo ontológico y lo sexual”⁶⁵ y esto no es incompatible con la libertad, sino que la decisión surge de un fondo de anonimidad. Merleau-Ponty tiene una visión similar de la sexualidad como atmósfera de la existencia. Ambos convienen en que no coincide con el ser, pero es uno de sus aspectos y una innegable dimensión existencial.

A diferencia de la fenomenología, el cuerpo no es considerado por Beauvoir de manera neutra, sino en relación con la diferencia sexual. Ahora bien, esta no viene dada por el *Körper*, sino por el *Leib* experimentado en nuestras acciones y relaciones, por ese cuerpo que no es un conjunto de órganos, ni de funciones, sino la esquematización corporal a la que todos ellos remiten y que nos abre más allá de las fronteras corporales a todo lo que las precede y excede.

En coherencia con la máxima del existencialismo, así como con la intención de sacar al cuerpo de su neutralidad, Beauvoir declarará que la identidad corporal y genérica de la mujer responde a un estilo aprendido a lo largo de su vida; no consiste, por tanto, en una esencia natural inmutable, sino que se define fenomenológicamente como un proceso existencial a lo largo del cual el cuerpo de la mujer siempre ha sido sobreobjetivado mientras que ella siempre ha sido considerada como inesencial. Por lo que respecta a su coetáneo, aunque es el filósofo por excelencia del cuerpo vivido, siempre lo consideró como si fuera neutro.

No obstante, afirma que desde él estilizamos sometiendo lo sedimentado a una deformación coherente que obedece a una manera singular de habitar el mundo sensible y el mundo de los significados. Las diferencias no serían, por consiguiente, ni determinaciones biológicas, ni construcciones culturales inflexibles, sino componentes de ese estilo, expresividades del cuerpo vivido en su relación con el mundo natural-cultural.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 91.

Si Beauvoir declara que las actitudes ontológicamente diferenciadas de los individuos “obedecen a esta segunda naturaleza que es la costumbre”⁶⁶, Merleau-Ponty las considera variaciones de nuestra manera corporal de relacionarnos con el mundo, estilos que expresan un sentido de la existencia. Masculinidad y feminidad dependerían, por tanto, de esas socializaciones diferenciadas que se plasman en nuestro estilo. A pesar de que los estilos masculinos se han caracterizado por oposición a los femeninos, siguiendo a estos fenomenólogos, podemos inferir que son modos de ser en el mundo en el que se entrelazan pasividades con actividades y, por esta razón, es factible desarrollar una fenomenología de la existencia femenina encarnada que no sea una simple negación de la masculina, es decir, una mera pasividad opuesta a una pura actividad. Como el fenomenólogo afirma, empleando el vocabulario de Beauvoir, cuando el estilo masculino es la norma, “la mujer deviene un ser otro, segundo”⁶⁷.

Beauvoir atribuye la pasividad pura al cuerpo vivido por la mujer, sin valorar su papel generador. Esto se debe a que ella identifica la pasividad con lo objetivado y con la carencia de proyecto y de libertad, ignorando el papel que la fenomenología le reconoce en la vida activa de la conciencia. Recuperar la noción operante de “pasividad” en intercambio con la libertad de acción, no sólo permitiría describir mejor la realidad, sino también reconstruir una subjetividad no dominadora de objetos, sino abierta y responsable. De este modo, incorporaríamos a nuestro maltrecho modo de pensar objetivista, el valor de la escucha, del cuidado, la relacionalidad y la comunicación, el valor del dejar ser y de todos esos modos de existir en los que ha sido adiestrada la mujer, de cuya necesidad universal vamos sabiendo cada vez más por su carencia. Previamente, sin embargo, es preciso que la mujer tenga acceso al universo masculino, como el hombre al mundo femenino. Juntos podríamos interactuar sin prejuicios, apropiándonos de lo que merezca la pena de lo ajeno y desapropiándonos voluntariamente de adscripciones injustas, manteniendo relaciones recíprocas. Así se podría llegar a ser mujer de otro modo. El primer paso para ello es la lucha para ser reconocidas como sujetos, como seres humanos creadores: “El hecho de ser un ser humano es infinitamente más importante que todas las singularidades que distinguen a los seres humanos”⁶⁸. Años después, lo seguirá corroborando: “No se trata de que las mujeres se afirmen como mujeres,

⁶⁶ *Ibid.*, p. 78.

⁶⁷ Merleau-Ponty, M. “*Les femmes sont-elles homes?*”, *L'Express* 76, 6-11-1954, p. 4.

⁶⁸ Beauvoir, de S. *Le Deuxième Sexe II*, p. 648.

sino de devenir enteramente seres humanos”⁶⁹. A la misma conclusión llega su compatriota: “No se trata de abolir las diferencias, sino de ver que no llegan al corazón mismo o a la inteligencia, y que, deducción hecha de los talentos y vicios que las mujeres deben a su condición marginal, las mujeres pueden ser seres humanos”⁷⁰. Con la ayuda de la obra de Beauvoir, el fenomenólogo ha aprendido que la lucha de las mujeres por la igualdad no tiene como objeto la identificación con los hombres, sino la eliminación de la jerarquía establecida que las sitúa en la frontera de la humanidad

Un ser humano no es compulsivamente activo, sino que está invadido de presuntas pasividades que le afectan y motivan. Debería, por tanto, ser reconocida su propia estilización del mundo, al mismo tiempo que se critican las estilizaciones alienantes y se buscan sus motivaciones en la sobre-cosificación de las mujeres, comenzando por la de su cuerpo. El patriarcalismo sobrecarga a la mujer con todo lo que la especifica, fundamentalmente, con su cuerpo-objeto y, por ello, la mujer lo vive como un obstáculo, una prisión⁷¹. Le niega la capacidad de vivirlo como suyo y de ejercer un control moral sobre el mismo. Queda así reducida a la pura presencia ante el *logos* despótico masculino. Esto determina su manera de existir sin autonomía ni libertad, clausurada en la inmanencia y excluida de una racionalidad completa. El hombre, por el contrario, toma su cuerpo como una relación directa y normal con el mundo, como capacidad de trascender sus situaciones. A la luz del cuerpo fenoménico sería posible desenmascarar esta deformación incoherente que no es fruto de estilizaciones diversas, sino de discriminaciones.

Beauvoir parte del existente, de sus potencialidades y motivaciones y, por tanto, no tiene como meta describir un estilo femenino y otro masculino, sino averiguar cómo se nos dan los modos de ser de las mujeres para que su dominio parezca legítimo. De ahí, que Heinämaa haya definido a esta pensadora como una fenomenóloga de la diferencia sexual y haya interpretado su célebre proposición en los siguientes terminos: “las mujeres también advienen de diferentes modos y con muchas divergencias; algunas nacen mujeres, otras se hacen mujeres”⁷². En nuestra opinión, lo que nos dice Beauvoir es que ni nacemos

⁶⁹ Beauvoir, de S. *Tout compte fait*, p. 507.

⁷⁰ Merleau-Ponty, M. “*Les femmes sont-elles homes?*”, p. 4.

⁷¹ Beauvoir, de S. *Le Deuxième Sexe I*, p. 17.

⁷² 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*, pp. 131-158, p. 150.

mujeres ni somos hechas tales, es decir, ningún determinismo absoluto, ya sea activo o pasivo, ayuda a comprender al existente que *devient*.

Los discursos que consideran que la sociedad patriarcal comprende el cuerpo como naturaleza sobre la que son edificados los roles de género, no dirían como ella que se llega a ser mujer, sino que *se es hecha o producida*⁷³. Como B. Mann ha puesto de relieve, estos discursos leen la frase de Beauvoir simplemente como un manifiesto para el género socialmente construido, cuando lo que realmente pretende es “desviar nuestra atención de lo que la feminidad y la masculinidad *son* a lo que feminidad y masculinidad *hacen*”⁷⁴, y no en el sentido de Butler, sino en el de la justificación social, pues Beauvoir “aborda lo que ahora llamamos género no primariamente como alguna cosa existente, sino como una operación de justificación”⁷⁵. Estamos de acuerdo en que la legitimación de la discriminación de las mujeres es fundamental para que la desigualdad perdure, pero consideramos que en *El Segundo Sexo* prevalece la investigación sobre la génesis del dominio; en base a ello, la obra no sólo descubre cómo la feminidad y la masculinidad *hacen y son hechas*, sino también lo que nosotros podemos hacer con ellas.

En definitiva, no hay en Beauvoir ni determinismo naturalista, ni constructivismo absoluto, pues se niega a buscar causas explicativas que determinen mecánicamente los comportamientos. En la línea de la fenomenología, comprende el cuerpo humano más allá de las explicaciones causales, sociobiológicas y culturalistas; se centra en el sentido del cuerpo propio y en el de las experiencias vividas por él. Desde una perspectiva fenomenológica, estudia cómo el sentido de la diferencia sexual se encarna en las experiencias de las personas y de las relaciones interpersonales, y “ningún factor interviene en la vida psíquica sin haber tomado un sentido humano; lo que existe concretamente no es el cuerpo-objeto descrito por los sabios, sino el cuerpo vivido por el sujeto. La hembra es una mujer en la medida en que se experimenta como tal”⁷⁶. Puesto que la mujer nunca ha sido verdadero sujeto, su cuerpo le ha sido dado por otros y, por ello, lo que la define es “la manera en que reaprehende, a través de las conciencias ajenas, su cuerpo y su relación con el mundo”⁷⁷.

⁷³ Millet, K. *Sexual Politics*. New York, Ballantine. 1969, p. 32.

⁷⁴ Mann, B. “Gender as Justification in S. de Beauvoir’s *Le deuxième sexe*”, *Sapere Aude* v. 3, n. 6, 2002, pp. 200-213, p. 201.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 212.

⁷⁶ Beauvoir, de S. *Le Deuxième Sexe I*, p. 80.

⁷⁷ Beauvoir, de S. *Le Deuxième Sexe II*, p. 644.

La fenomenóloga se interroga por la condición del cuerpo como punto cero de todas nuestras situaciones y de la trascendencia de las mismas, por su expresividad y, en suma, por el cuerpo como relación con el mundo. Se adhiere así la fenomenología del cuerpo vivido. Comprende que el de la mujer también es un cuerpo propio, pero a lo largo de la historia ha sido tratado como un objeto inmanente para-otros y no como un sujeto trascendente para-ella. El sexismo le enseña a la mujer a ver su cuerpo como mera representación; de ahí que no lo viva como radiación de un sujeto, sino como una cosa hundida en su inmanencia. Esto se debe a la razón patriarcal dominante que dirige las experiencias y trata a las mujeres como intercambiables, no como verdaderos sujetos.

La reivindicación de las experiencias plenamente vividas por las mujeres ha de ir unida a la de su cuerpo y a la de los valores que les están ligados con objeto de convertirlos en dignos de universalidad. Esta es una de las tareas de la fenomenología consecuente con la experiencia vivida. Esta tarea no es un ejercicio solipsista, sino la descripción crítica de la vivencia intersubjetiva de experiencias compartidas por un colectivo. No hay individuos ni experiencias aislados, sino que cada experiencia es relacional y nos permite acceder a lo universal, porque, como dice Merleau-Ponty, “no alcanzamos el universal desprendiéndonos de nuestra particularidad, sino convirtiéndolo en un medio para llegar a los otros”⁷⁸. Llegamos a lo universal sin eliminar las diferencias, sino reactivándolas críticamente desde nuestra propia estilización de lo sedimentado, hasta conseguir que la propia vida aparezca como “absolutamente individual y absolutamente universal”⁷⁹ o como el fruto de la decisión tomada por alguien acerca de algo que le ha sido legado y puede o no aceptar continuar.

El “estilo” femenino descrito por Beauvoir no es el del cuerpo vivido merleau-pontiano, sino el de un cuerpo objetivado que vive su corporalidad tal y como le es impuesta y que tiene que vencer constantemente las invasiones de su espacio y de su tiempo. Consideramos que el cuerpo vivido del que se ocupa Merleau-Ponty puede ser un referente más universalizable para buscar alternativas al cuerpo objetivado. Abogamos, pues, por la complementariedad de ambos filósofos, así como por la vivencia no discriminatoria, sino consciente de las diferentes estilizaciones. Esto facilitaría que la mujer experimentara su cuerpo

⁷⁸ Merleau-Ponty, M. *Sens et non-sens*. Paris, Gallimard, 1996, p. 113.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 115.

como constituido y constituyente (mejor, instituido e instituyente), como Ser Vertical y no como un conjunto de carencias y obstáculos para actuar.

6. Otro destino: devenir Ser Vertical

A Beauvoir, como a nosotras, la fenomenología merleau-pontiana le permite pensar las experiencias propias comparándolas con las imágenes corporales a las que nos someten. Así se da cuenta de que la experiencia de su cuerpo le ha sido imputada a la mujer desde fuera, al mismo tiempo que su cuerpo objetivado. En términos merleau-pontianos, diríamos que la mujer ha sido suprimida como fuente de deseos y como clave del Ser Vertical⁸⁰. Esto explica cómo la mujer ha sido hecha, pero “su destino no está decidido para la eternidad”⁸¹. Se abren, por tanto, otras posibilidades más esperanzadoras y realizadoras de la libertad de todos los seres humanos.

El destino femenino evoluciona al mismo tiempo que la actitud del patriarcado que se lo imputa. La transmutación del mismo se producirá cuando las mujeres sean consideradas sujetos capaces de proyectarse en el mundo. En el momento en que Beauvoir escribe, “la mujer se conoce y se elige tal y como la define el poder masculino, no en tanto existente para sí. Por consiguiente, necesitamos describirla primero tal y como los hombres la sueñan (*la rêvent*), ya que su ser-para-los-hombres es uno de los factores esenciales de su condición concreta”⁸². De ahí que, en ocasiones, las descripciones femeninas de la autora parezcan tan negativas. Las experiencias vividas y relatadas tradicionalmente son las presuntamente neutras de los hombres. Las mujeres incluso sueñan “a través de los sueños de los hombres”⁸³. Sin embargo, la obra beauvoiriana deja entrever deseos alternativos de la mujer intelectual, la mujer independiente y otros “tipos” de mujeres.

⁸⁰ *El Ser Vertical* es el característico de la carne (*chair*). Este ser no es el representado ante la conciencia, sino ser trascendente desde la inmanencia de cada ser que lo integra; su modo de ser en el mundo es el erigido *en* y no el postrado *ante* un sujeto dominador. La verticalidad merleau-pontiana se opone a la orientación lineal ejercitando la profundidad hacia la raíz: “El ser ‘vertical’ es el que está de pie ante mi cuerpo de pie” (Merleau-Ponty, M. *Signes*. Paris, Gallimard, 1960, p. 29).

⁸¹ Beauvoir, de S. *Le Deuxième Sexe II*, pp. 644-5.

⁸² Beauvoir, de S. *Le Deuxième Sexe I*, p. 235.

⁸³ *Ibid.*, p. 243.

Al igual que la fenomenología, Beauvoir rechaza el naturalismo y lo desmascara como legitimador de la discriminación de las experiencias vividas por ambos géneros. Además, ella se opone a la secular asociación del eterno femenino con la naturaleza y del varón con la cultura: “En la colectividad humana, nada es natural y la mujer es uno de tantos productos elaborados por la civilización”⁸⁴. Merleau-Ponty prefiere hablar de “cultura” antes que de “civilización”, y considera que, en los seres humanos, es imposible delimitar dónde acaba la naturaleza y dónde comienza la cultura. Un ejemplo de ello es el propio cuerpo, el cual tiene una dimensión natural, pero, al mismo tiempo, ha adquirido unas destrezas, unos hábitos y es nuestro medio expresivo. Hay que entenderlo en su complejidad para valorarlo adecuadamente y acabar con el mito que relega lo corporal exclusivamente a la naturaleza y a la mujer. Al mismo tiempo, hay que tomar conciencia de la reducción a objeto de los cuerpos femeninos y aprender a trascender esa imagen corporal que nos ha sido impuesta y que no se corresponde con el esquema corporal (*schéma corporel*) que sintetiza y expresa el saber latente que el cuerpo tiene de sí mismo y de sus relaciones. Con esta noción Merleau-Ponty describe tanto la unidad del sentido como la del objeto.

La carne (*chair*), la experiencia del mundo en mí y a la inversa es el concepto-clave de la nueva ontología merleau-pontiana. Hemos puesto de relieve el potencial de esta ontología para la filosofía feminista que aspira a reconceptualizar la identidad sin incurrir en reduccionismos y trascendiendo la subjetividad caracterizada por el dominio del objeto y por la autonomía masculina⁸⁵. De ahí que haya sido interpretada como clave de una política para quienes experimentan la contingencia⁸⁶ y las mujeres no sólo lo hacemos de modo voluntario, sino también como reacción a nuestra exclusión de lo que otros han definido como universal. Esta política no se presenta, sin embargo, como una política para las mujeres, sino para las diferentes situaciones; es reversible como la carne, en el sentido de que considera que lo personal es político y a la inversa, porque está dirigida a la profundidad de la vida.

⁸⁴ Beauvoir, de S. *Le Deuxième Sexe II*, p. 644.

⁸⁵ Véase nuestro capítulo, “Merleau-Ponty’s Philosophy of the Flesh Applied to Gender”, en Christensen, B. (Hg.) *Wissen, Macht Geschlecht. Philosophie und die Zukunft der ‘Condition féminine’*. Zürich, Chronos Verlag, 2002, pp. 696-702.

⁸⁶ 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*. New York, State University of NY Press, 1992, pp. 171-187, p. 171.

Justamente la interrelación de la persona con la historia pública y la institución anónima es lo que dirime, siguiendo a Merleau-Ponty, la racionalidad de la historia y lo que determina que no haya ruptura entre la institución privada y la pública⁸⁷. Esto es así porque lo interpersonal y la historia tienen el mismo origen: son instituidos e instituyentes. La persona no es, como en Husserl, constituida, sino instituida reactivando los sentidos ya sedimentados, aunque estilizándolos desde su propia situación e instituyendo, así, significados. De este modo receptivo, pero también dinámico, que parte de las personas y de la historia, se forman las *Gestaltungen* sociales. Merleau-Ponty ejemplifica este proceso en el que lo personal y lo público interactúan con una referencia crítica a *El Segundo Sexo* de Beauvoir, concretamente con su reinterpretación del sujeto puro de Sartre como una institución social: “La mujer como institución social, esto quiere decir el sujeto puro (S. de Beauvoir). Muestra que entre lo social-objetivo y la institución biológica o la conciencia hay una [situación?] de ‘psique’”⁸⁸. Los hechos no hablan por sí mismos y, finalmente, es la “psique” o la voluntad moral la que decide o bien atenerse a lo ya hecho o bien intentar cambiar. Desde la perspectiva merleau-pontiana, el feminismo de Beauvoir y el comunismo de Sartre serían voluntaristas en este último sentido; no habrían comprendido que la acción no es siempre posicionamiento. Por el contrario, el de Rochefort considera que la conciencia del proceso institucionalizante nunca es absoluta y siempre está implicada en su objeto. En su coexistencia con otras, cada conciencia puede apropiarse de la situación que se le impone y hacerla suya mientras se deshace los factores que la oprimen. Para ello, es preciso ir más allá de la mera negación inmediata y comprender que “la mujer no puede combatir la opresión sin reivindicarse en su diferencia (justamente porque no hay hecho crucial, la revolución no puede limitarse, mantenerse a distancia del ‘feminismo’”⁸⁹.

Aunque son diferentes, mujeres y hombres han de dejar de verse como opuestos y afianzar sus relaciones, desapropiándose al mismo tiempo que acometen una auto-apropiación reflexiva. Merleau-Ponty trata las diferencias sexuales y de género en el contexto de las relaciones interhumanas y, a la inversa, concibiendo a éstas por analogía con las intersexuales, como situaciones diferentes pero complementarias. Beauvoir es más crítica y afirma que “los

⁸⁷ Merleau-Ponty, M. *L’Institution, La passivité. Notes de Cours au Collège de France*. Paris, Belin, 2003, p. 47.

⁸⁸ *Ibid.*, nota*.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 48. nota**

dos sexos son necesarios entre sí, pero esta necesidad nunca ha engendrado reciprocidad entre ellos”⁹⁰. Para corroborarlo cita a Levinas, concretamente su afirmación de la otredad de la mujer en razón de que la diferencia entre los sexos no es la de dos términos complementarios, pues estos suponen un todo preexistente⁹¹. En nuestra opinión, lo que preexiste no es el todo indiferenciado, sino la existencia, su devenir; a ella es a la que deberían contribuir los existentes en sus diferencias, pero como verdaderos seres verticalmente afianzados en el mundo, no como un segundo sexo subordinado al primero. Esto es lo que creemos que quería decir Beauvoir cuando se pronunciaba contra el antifeminismo de la época que legitimaba la discriminación en razón de la diferencia de las mujeres: “Los que tanto hablan de ‘igualdad en la diferencia’, van a tener que admitir que pueden existir diferencias dentro de la igualdad”⁹². La fenomenóloga insiste en que hombres y mujeres son seres humanos, no realidades fijas y positivas, sino devenires. Por ello, no deberían delimitarse sus facticidades, sino redefinirse sus posibilidades, y “en la humanidad las ‘posibilidades’ individuales dependen de la situación económica y social”⁹³, no del sexo. Confía en que cuando se logre la paridad socioeconómica, se producirá una metamorfosis interior en las mujeres que consistirá en existir para-sí⁹⁴.

De ahí que Vintges interprete *El segundo sexo* como “a passionate call to women to shake off the status of the Other and to accept as equal human beings the freedom of existence whenever they have the chance to do so”⁹⁵. Las oportunidades no son azarosas y las mujeres deben reivindicar la igualdad de las suyas sin tener que renunciar a sus diferencias, incluida la oportunidad de un *logos* que subvierta el paradigma dominante de la razón abstracta. Merleau-Ponty la denomina razón ampliada (*élargie*) a las emociones y a lo sensible; esta razón no solo tiene implicaciones epistemológicas, sino existenciales. Los

⁹⁰ Beauvoir, de S. *Le Deuxième Sexe II*, p. 220. La versión española ha traducido el verbo engendrer por “suponer”, p.184).

⁹¹ Beauvoir, de S. *Le Deuxième Sexe I*, p. 18.

⁹² Beauvoir, de S. *Le Deuxième Sexe II*, p. 651.

⁹³ Beauvoir, de S. *Le Deuxième Sexe I*, p. 77.

⁹⁴ Beauvoir, de S. *Le Deuxième Sexe II*, p. 649. Veintitrés años después, de acuerdo con *La critique de la raison dialectique* de Sartre (1960), Beauvoir asegura que si escribiera entonces *El segundo sexo*, no fundaría la opresión del otro en el antagonismo de las conciencias, sino en la escasez; el desarrollo del libro no sufriría, sin embargo, modificaciones, pues “todas las ideologías masculinas pretenden justificar la opresión de la mujer” (Beauvoir, de S. *Tout compte fait*, p. 497).

⁹⁵ Vintges, K. *Philosophy as Passion*, p. 26.

afectos y sentimientos recuperan su valor como integrantes de esa racionalidad de carne que se va haciendo en la existencia⁹⁶.

7. Diferencia sexual sin determinismos

Beauvoir se aproxima a estas ideas al concebir los cuerpos como encarnaciones de intencionalidades operantes, en un sentido diferente al sartreano, subrayando su vulnerabilidad, sus posibilidades afectivas y emocionales. Así se aproxima a la noción merleau-pontiana de “carne”; sin embargo, no comparte la reversibilidad inminente de la misma, que es designada por el fenomenólogo como “matriz” polimorfa. Este es el motivo sin duda por el que Beauvoir ve en la reversibilidad y reciprocidad de la carne de la embarazada solo conflicto, no generosidad: el feto es “un parásito”, “ella lo posee y es poseída por él,” “en el momento mismo en el que el cuerpo se trasciende, es también como inmanente: se repliega sobre sí en las náuseas⁹⁷. La matriz carnal, en Beauvoir no es el ser vertical merleau-pontiano, sino un ser para-otro; la madre se aliena en su cuerpo, pero tiene la ilusión de ser un valor en-sí: ni siquiera hace (*fait*) al niño, sino que “Il se fait en elle”⁹⁸. La carne es, para la filósofa, generalidad del cuerpo y solo engendra carne, no una existencia singular. La tradición asocia a la mujer con ella y con su pasividad, pero el hombre “es como la mujer una carne, es decir, una pasividad”⁹⁹. Poco tiene que ver esta carne con la ontogénesis que define a la *chair* de Merleau-Ponty. Debido a que cada ser humano es una mezcla de conciencia y carne, es ambiguo. Como en Merleau-Ponty, la ambigüedad es sustantiva, no adjetiva, es decir, pertenece al hecho de que el sentido de la existencia tiene que ser incesantemente ganado y hay que decidir. Lo que ambos pretenden es comprender esa ambigüedad que somos y que no es mera ambivalencia.

⁹⁶ Véase mi trabajo, “Filosofía feminista y crítica de la racionalidad dominante”, *Investigaciones Fenomenológicas* IV, 2005, pp. 29-57.

⁹⁷ Beauvoir, de S. *Le Deuxième Sexe II*, p. 345. El término “embarazo” (*grossesse*) es *pregnancy* en inglés, como la *prégnance* de la *chair* merleau-pontiana, desaparecida de la descripción beauvoiriana del cuerpo de la embarazada, que simplemente es un “instrumento pasivo de la vida” (*Ibid.*, pp. 345-346), simple contingencia y facticidad; en cambio, la *chair* es ontogénesis y generalidad generativa.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 346.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 648.

La condición carnal tiñe todas nuestras relaciones, particularmente las relaciones de reciprocidad, uno de cuyos modos es la relación erótica. Merleau-Ponty asegura que la sexualidad es una atmósfera¹⁰⁰ de estas relaciones e incluso de la existencia, porque en ella se conjugan afectividad, intencionalidad motora, deseo y percepción. La sexualidad es una dimensión de la co-existencia intercorporal presente en nuestra vida que proporciona un carácter erótico a todo lo que somos y hacemos. En Beauvoir, asimismo, la sexualidad juega un importante papel en la vida humana, “se podría decir que la penetra por entero (...) No es preciso tomar la sexualidad como un dato irreducible; en el existente hay una ‘búsqueda del ser’ más original; la sexualidad no es más que uno de sus aspectos”¹⁰¹.

Ambos fenomenólogos valoran el psicoanálisis, el descubrimiento del inconsciente, pero no lo absolutizan, ni lo enmascaran convirtiéndolo en una segunda conciencia más verdadera que la primera; critican el pansexualismo freudiano que no tiene en cuenta la influencia social y las elecciones individuales. Beauvoir se opone, además, a su sesgada aplicación a la comprensión de la sexualidad femenina que, además, es totalmente incapaz de explicar por qué la mujer es lo otro. Merleau-Ponty, como ella, rechaza la afirmación psicoanalítica de que “la anatomía es destino” para las mujeres, pues ni el cuerpo vivido es reducible a la morfología y a la fisiología del cuerpo, ni la masculinidad y la feminidad se encuentran nunca realizadas en estado puro. El psicoanálisis es un punto de vista masculino sobre la mujer: considera que se halla entre dos modos de alienación: querer ser un hombre la aboca al fracaso, mientras que tratar de afirmarse como mujer, la convierte en un objeto. Debe rechazar estos caminos de mala fe ejerciendo su libertad para proyectarse en el mundo de modo creativo, trascendiendo lo que ya está dado.

Los dos fenomenólogos completan el psicoanálisis, con el materialismo histórico, cuyo reduccionismo tampoco les pasa desapercibido. Beauvoir está segura de que la evolución económica de la mujer favorecerá la disminución de su opresión, pero mientras no tenga también consecuencias morales, sociales y culturales, no bastará para eliminarla¹⁰². Su coetáneo comprende la economía como una estructura de la vida humana que evoluciona interaccionando con

¹⁰⁰ Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la Perception*, p. 196.

¹⁰¹ Beauvoir, de S. *Le Deuxième Sexe I*, p. 89.

¹⁰² Beauvoir, de S. *Le Deuxième Sexe II*, p. 645.

otros factores, los cuales no nos vienen dados como una suma de determinaciones, sino integrando el horizonte de una vida.

Conclusión

El cuerpo vivido es una instancia pre-discursiva que determina, aunque no completamente, nuestra identidad y nuestras diferencias, siempre en interacción con el mundo y los otros. Beauvoir y Merleau-Ponty se han interesado por esa identidad procesual en relación con las diferencias sexuales, la situación y la inscripción de marcas socioculturales. Dado que el cuerpo es una encarnación de la (buena) ambigüedad de los seres humanos, es susceptible de transformación, porque lo vivimos como una constante que posibilita una infinita variabilidad de respuestas en diversos contextos.

Desde la comprensión fenomenológica del sujeto relacional, es posible aceptar cierta identidad femenina que se va configurando en las relaciones que las mujeres mantienen con sus múltiples modos de ser y de actuar en situaciones compartidas. Ante todo, es preciso que dicha identidad adquiera la categoría de sujeto, pero también que se reconozca en proceso, teniendo presente la diferencia sexual, pero sin absolutizarla ni oponerla a la lucha por la igualdad.

De la re-conceptualización del cuerpo llevada a cabo por Beauvoir, ayudada por Merleau-Ponty¹⁰³, no puede decirse sin matizaciones que constituya una presentación del cuerpo femenino como un obstáculo para la auto-realización. Si sólo hubiera adoptado esta perspectiva, no habría descrito la multiplicidad de las experiencias vividas por las mujeres como colectivo. Ciertamente, la filósofa incurre en determinadas generalizaciones que responden a una vivencia femenina instrumental del cuerpo y a una experiencia negativa para la realización de sus proyectos, pero reconoce que en otra situación más igualitaria esta vivencia podría cambiar.

Aunque Beauvoir ha descrito con mucho más detenimiento que Merleau-Ponty las diferentes experiencias vividas del cuerpo por las mujeres y a través del tiempo, los dos se percatan de que más de la mitad de la humanidad (las

¹⁰³ Véase mi trabajo, “M. Merleau-Ponty y S. de Beauvoir. Reconceptualizando el cuerpo y la pasividad de su actividad”, *Thémata*, 46 (2012), pp. 401-413.

mujeres) deben a las determinaciones sociales la conversión de sus diferencias en discriminaciones. A ella, como a nosotras, la fenomenología merleau-pontiana le permite pensar nuestras experiencias vividas, a favor o en contra de las imágenes corporales a las que nos someten.

Si a Merleau-Ponty se le ha acusado de adoptar un punto de vista masculino, presuntamente neutro sobre el cuerpo, de su coetánea se ha dicho que mantiene un punto de vista masculino sobre la mujer, que hereda la prioridad de la conciencia sartriana y percibe negativamente el cuerpo femenino, de modo que “devenir mujer” sería, para ella, alejarse de la conciencia y vivir en la carne en la que se la encarcela. Mantenemos que esta crítica no es justa, ya que Beauvoir describe la situación femenina secularmente relativa al absoluto masculino, pero está convencida de su transformación. Como toda filosofía, la suya se nutre de otras, pero ella las reactiva desde su propia situación y denunciando la dominación de las mujeres con el propósito es mostrar “cómo se ha constituido la ‘realidad femenina’, por qué la mujer ha sido definida como *Autre* y cuáles han sido las consecuencias de ello desde el punto de vista de los hombres. Así pues, describiremos desde el punto de vista de las mujeres el mundo tal y como les ha sido propuesto”¹⁰⁴. La “realidad femenina” se revela, entonces, como introyección pasiva de lo que se ha hecho de las mujeres, pero su ser sigue estando en su devenir con la mirada puesta en su liberación.

Beauvoir y Merleau-Ponty convienen en que el género no es una cualidad secundaria, independiente de la materialidad concreta del cuerpo, sino una encarnación singular progresiva de la cultura, la educación, la socialización, la clase social. El cuerpo vivido es natural a la vez que cultural, de la misma manera que el ser humano no está dado, sino que se hace sobre unas bases biológicas y culturales, aunque siempre trascendiéndolas. La fenomenología permite tomar conciencia de ello y, gracias a las descripciones de fenomenólogas como Beauvoir o Young, ayuda a comprender los obstáculos que lastran las posibilidades de las mujeres y a concebir su superación. Un paso necesario para ello es elevarse a la categoría de sujeto tomando conciencia de otros modos diferentes de devenir mujer luchando contra la objetivación y la auto-objetivación. Es un acto de mala fe considerar que un ser humano está ya clausurado como un objeto, cuando realmente es un proceso y un proyectar.

¹⁰⁴ Beauvoir, de S. *Le Deuxième Sexe I*, p. 34.

Llegar a ser mujer tiene que ser esto; tampoco consiste en victimizarse, ni en adquirir un género; es hacerse un ser humano consciente de sus situaciones y de sus plurales potencias de significarlas críticamente, de saberse ser relacional que cuida a los otros, les responde y se responsabiliza de ellos en reciprocidad y en el seno de un mundo compartido. Entonces, hacerse mujer es comprender la dialéctica entre libertad y determinaciones, actividad y pasividad; trascender la opresión fomentando las diferencias no discriminatorias, universalizando las que hagan el mundo más humano, las que dejen ser libres a los otros y cuiden de todos los seres-en-el-mundo.

Llegar a ser mujeres es tomar conciencia de nuestra singular, pero constante estilización y asumir, e incluso, generalizar de modo no impositivo, los aspectos de la misma que sean valiosos para lo humano y lo no humano¹⁰⁵. Si los diversos estilos de relacionarnos con el mundo no son descritos como deficiencias respecto a una norma, podremos desarrollar una fenomenología de la existencia femenina encarnada que no sea puramente una negación de la masculina¹⁰⁶ y contribuir a un feminismo que no ignore las diferencias, que las distinga de las discriminaciones, que sea crítico y vindicativo como la verdadera filosofía.

Parafraseando la máxima beauvoiriana, podríamos decir que la fenomenología feminista no está hecha, sino que es reactivada cada vez que la interrogamos desde nuestras plurales vivencias y en busca de sentidos.

Recibido: 26/10/2021

Aceptado: 28/11/2021

¹⁰⁵ Sobre esta relación, véase 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.

¹⁰⁶ I.M. Young fue pionera en ello: halló en la fenomenología corporal de Merleau-Ponty un buen correctivo para superar el dualismo sexo-género y la dicotomía naturaleza-cultura (Young, 2003: 94).