

FILOSOFÍA FEMINISTA Y CRÍTICA DE LA RACIONALIDAD DOMINANTE

M^a Carmen López Sáenz
UNED (Madrid)¹

1. Introducción

Es feminismo argumentar por la igualdad y luchar por que desaparezca la desigualdad y misión de la filosofía ejercer la crítica de las desventuras de la racionalidad a lo largo de su historia, así como buscar alternativas que tengan en consideración las diferencias y apuesten por la unidad de la razón sin anular la diversidad. La igualdad no sólo es deseable como valor, sino incluso como universalidad y es preferible, tanto al fraccionamiento de la razón que implica desigualdades, como a la universalidad engañosa que encubre situaciones de dominio.

Conviene recordar que, en su persecución de la igualdad, el feminismo no aboga por la eliminación de las diferencias, sino por la supresión de la discriminación en razón de las mismas; paralelamente, la reivindicación filosófica de una racionalidad ampliada no implica la desaparición de sus distintas modalidades, sino el cese de la subordinación de algunas de ellas por el sólo hecho de que se desvían de la razón instrumental, que reduce todo a simple medio para ejer-

¹ Este trabajo es una reelaboración de otro titulado "Feminismo y racionalidad ampliada, *Contrastes VIII* (2003), pp. 93-107 y realizado en el contexto del proyecto "Las aventuras de la razón: entre la unidad y la pluralidad", subvencionado por la DGICYT, PP2000-0095.

cer el dominio. Una filosofía feminista no se contenta con denunciar las opresiones ejercidas por el grupo dominante en nombre de la razón, sino que además tiene que reconocer que hombres y mujeres son responsables del estatuto de la racionalidad como ideal universal y debe eliminar los estereotipos impuestos e irracionalmente consentidos. En este sentido, la filosofía feminista entronca con la racionalidad práctica ².

Consideramos que la dimensión práctica de la racionalidad no es sino la búsqueda de un porqué que justifique nuestras acciones y conocimientos, que, a su vez, están motivados por intereses y relevancias. El problema de esta racionalidad no es tanto el de verificar proposiciones o dar razones de los hechos, cuanto el de justificar elecciones, estados de cosas posibles, precisando lo que debería ser. Es, por tanto, legítimo examinar crítica y reflexivamente el carácter racional de los sentimientos éticos, de los valores intencionales y de los objetivos prácticos de las acciones.

2. Potencialidades del *telos* de la racionalidad fenomenológica para una filosofía feminista

La fenomenología no ha permanecido ajena a estas cuestiones. Husserl se interesó por la fundamentación fenomenológica de la ética y atribuyó intencionalidad a las vivencias axiológicas; esto último puede constatarse en la adhesión emocional a objetos intencionales. En *Ideas I* se refirió a los actos del sentimiento como actos constituyentes de objetos³. En virtud de esa "objetividad", "toda *racionalidad* axiológica y práctica se transmuta en racionalidad dóxica, y noemáti-

² No disponemos aquí de espacio para desarrollar en profundidad este concepto, ligado a la filosofía práctica y a la *phronesis*. Puede consultarse mi trabajo, "La aplicación gadameriana de la *phronesis* a la praxis", *Contrastes VI* (2001), pp. 79-98

³ Cfr. Edmund HUSSERL *Ideen zur einen reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Husserliana III, 1*. The Hague, M. Nijhoff, 1976, pp. 272, 340. (trad. cast. de José GAOS, *Ideas*. Méjico, FCE, 1985, pp. 283, 351 y *passim*.)

camente en *verdad*, objetivamente en *realidad*⁴. Una vez puesta de relieve la racionalidad de sentimientos, valores y juicios éticos, resulta manifiesto que éstos no son simples expresiones inconmensurables del estado de los sujetos, sino que hay en ellos racionalidad y verdad compartidas. Finalmente, la fenomenología no confina estos fenómenos vitales al ámbito de la razón práctica, opuesta a la teórica, sino que concibe una sola razón que se automanifiesta cada vez que tomamos una posición subjetiva, sea ésta teórica, axiológica o práctica.

Ciertamente, la subjetividad fenomenológica constituye el mundo dándole sentido. Ahora bien, para llegar a ella, es preciso practicar antes la *epoché* o puesta entre paréntesis de la actitud natural y efectuar la reducción o reconducción del mundo a la subjetividad constituyente. Con frecuencia, denominamos a ésta "*ego puro*", pero su pureza no ha de confundirse con la neutralidad valorativa, así como tampoco con el supuesto carácter incorpóreo o asexuado de la subjetividad, porque la correlación intencional de ésta con el mundo (y todo lo que forma parte de la situación del yo) es innegable y queda reafirmada como *a priori* universal. Fruto de esa intencionalidad es la tradición, la cual es una articulación de nuestra *Lebenswelt* y no es única, sino plural. Se instituye por la actividad constituyente de los individuos que se va sedimentando progresivamente. Husserl acentúa la necesidad de reactivar el sentido originario con que cada tradición fue constituida, siempre remitiendo al mundo de la vida de los seres que las crearon, el cual determina sus obras, pero no completamente, puesto que la actividad de los individuos es esencial para proporcionar sentido al mundo de la vida.

La perspectiva feminista sobre la historia nos ha permitido tomar conciencia en nuestros días de la escasa incidencia de las obras de las

⁴ E. HUSSERL, *op. cit.*, p. 340 (351).

mujeres en el discurso histórico, no porque no hayan sido donadoras de sentido o forjadoras de tradiciones, sino porque sus creaciones, sus mundos de la vida particulares no se han considerado dignos de ser reactivados con un alcance universal. Es cierto que Husserl no analizó los mecanismos de dominación y transmisión (tanto explícitos como implícitos) que explican esta situación discriminatoria de la mitad de la humanidad; en este sentido, su fenomenología no puede ser calificada de "feminista". No obstante, su atención al mundo de la vida, en tanto suelo (*Boden*) originario de toda significación y de todo ser, nos invita a aplicar su fenomenología a los problemas relativos a nuestra situación. Por otro lado, la importancia que concedió al lenguaje como factor sedimentador de una tradición entronca con la crítica actual del sexismo lingüístico, que incide en el poder constituyente del lenguaje y en su eficacia para reproducir las desigualdades⁵.

En este trabajo pretendemos únicamente retomar el ideal husserliano de la racionalidad como *telos* universal para todo ser racional -*epojé* hecha de sus diferencias- y vincularlo con las preocupaciones de una filosofía feminista, que se piense conscientemente como tal filosofía sin renunciar a serlo prácticamente. Dicho ideal fenomenológico no ha de entenderse como un intento armonizador o incluso legitimador de las discriminaciones, sino como una tarea infinita, como una utopía⁶. Husserl nunca negó la multiplicidad de las manifestaciones de la razón; aceptó que cada una de ellas tenía sus propios modos de evidencia y de aplicabilidad, modos que no podían considerarse agotados por los de la razón ilustrada. No era tan ingenuo como para ignorar las aventuras y desventuras que la racionalidad había

⁵ Otras aportaciones de la fenomenología al feminismo en nuestro país, han sido apuntadas en mi trabajo, "Phänomenologie und Feminismus in Spanien" en *Die Philosophin*, 26 Dezember 2002, pp. 57-69.

⁶ Así lo ha reflejado y explicado con rigor Javier SAN MARTIN en *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, *Anthropos*, 1987.

afrentado a lo largo de la historia, especialmente desde la Modernidad. Tampoco se limitó a constatar el decurso histórico de la razón, sino que buscó las causas del mismo en la fragmentación y en la colonización de la razón por el cientificismo y su afán objetivista. Su alternativa a este estado de cosas ha de comprenderse como una apuesta por la reactivación del sentido original de la filosofía, entendida como racionalidad universal relativa a todo ser humano. La crítica feminista, así como las derivas hermenéuticas de la fenomenología⁷, nos han enseñado que, para que esta reactivación sea efectiva, ha de darse la oportunidad y ponerse los medios necesarios para que sea ejecutada por todos y todas, de manera que se funden, sedimenten y respeten tradiciones plurales que no sólo se toleren indiferentemente, sino que entren verdaderamente en diálogo, escuchándose hasta el punto de aprender a no tener razón y a compartir las tradiciones ajenas.

Con la fenomenología, podemos refundar la racionalidad en la auto-comprensión de la misma, que pasa también por la crítica de sus usos, y en la comprensión de las diversas articulaciones del mundo en su verdad universal, es decir, sin excluir a ningún ser humano. Naturalmente ésta es una tarea infinita que no puede darse nunca por concluída; una tarea que exige dejar de entender la racionalidad como el privilegio de un solo género, y afrontarla como responsabilidad común⁸. La labor no puede concluir mientras quede un solo ser humano sin poder hacer un uso autónomo de ella, mientras perciba su biografía como una función del dominio irracional de los otros, o

⁷ En los últimos años, mis investigaciones se han centrado en la vinculación de la fenomenología con la filosofía hermenéutica. Algunos de mis trabajos recientes que ahondan en la misma son: "La herencia fenomenológica de H-G. Gadamer", *CD rom*, Lima, Pontificia Univ. Católica de Perú, 2004, y "E. Husserl y H-G. Gadamer: distancia en la proximidad" en Rosemary RIZO-PATRÓN Y Celia MONTEAGUDO (ed^{as}.) *Interpretando la experiencia de la Tolerancia* (en prensa).

⁸ Cfr. E. HUSSERL *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana VI*, The Hague, M. Nijhoff, 1976, pp. 272s.

mientras la historia sólo le ayude a relativizar la razón de la que es heredero y que tiene derecho a ejercer.

Una razón, como la fenomenológica, que se sabe histórica no se opone sin más a la tradición, sino que concilia lo que merece la pena ser conservado con la reflexión y toma conciencia de que hasta la crítica presupone una familiaridad compartida, porque comprende interpretativamente la herencia. Para esta razón finita, no hay libertad absoluta, sino situada, porque hay tradiciones determinantes, pero también aplicación de las mismas y contingencia. Para ilustrar esta dialéctica, Sartre decía que el ser humano está obligado a hacer algo de lo que han hecho de él; Husserl, por su parte, sentenciaba que lo que se debe hacer es reactivar aspectos heredados. Es cierto que siempre hay herederos privilegiados y desheredados obligados a luchar contra todo tipo de barreras. Hay que conocer estas desigualdades de partida, pero el resentimiento no es buen compañero de viaje y puede desembocar en el maniqueísmo.

Por lo que respecta al tema que me concierne, diría que las mujeres y nuestros discursos no son creaciones *ex nihilo*, sino apropiaciones de determinados conceptos, que vamos redefiniendo desde nuestras situaciones y matizando desde nuestros intereses y actitudes, desde nuestro punto cero de orientación (nuestro cuerpo y los horizontes en los que éste habita). Sólo así queda preservada, la dialéctica entre semejanza y diferencia.

Algunas feministas han visto en el énfasis que la tradición filosófica, de la que forma parte de la fenomenología, concede a la razón y en la consiguiente devaluación de lo material, un reflejo de los valores y de las situaciones privilegiadas de los hombres, liberados de los

cuidados y las responsabilidades mundanas⁹. Otras han criticado la génesis de la noción de racionalidad por considerar que excluye las cualidades asociadas a las mujeres o los modos de conocimiento desarrollados por ellas en los dominios que se les asignaron. De alguna manera, estas y otras desviaciones en la definición de la razón han determinado la comprensión de la esencia humana, ya que han asocian implícitamente la razón y la esencia del ser humano con la masculinidad, desvalorizando a su vez todo lo corporal y sensible, relacionados con la feminidad. Desenmascarar esa historia no implica, sin embargo, renunciar a la razón, sino a la canonización de una de sus formas, que podríamos llamar concepción objetivista de la racionalidad. Frente a ella, proponemos destacar las estructuras de la imaginación, la metáfora y la comprensión, provenientes de la corporalidad. El cuerpo es esencial para lo que somos y lo que queremos ser: animales racionales, aunque haya sido ignorado por el objetivismo que lo aísla de la razón.

3. Desde la corporalidad hacia una racionalidad ampliada

La crítica merleau-pontiana de la dicotomía cuerpo-espíritu y del desprestigio del primero en favor del segundo, es una apuesta por una filosofía de la vida que subraya el papel central de la conciencia corporal o perceptiva en la existencia y en la coexistencia. El cuerpo cobra significado filosófico: se refiere a una constante que nos abre a una infinita variabilidad. Todo significado surge de él; incluso el proposicional se basa en otro significado figurativo y hasta gestual que implica estructuras cognitivas originadas en nuestra experiencia corporal.

⁹ Cfr. por ejemplo, G. LLOYD *The Man of Reason: Male and Female in Western Philosophy*, University of Minnesota Press, 1984.

Si consideramos la racionalidad como capacidad de dar sentido al mundo, no sin que éste nos lo proponga, la racionalidad práctica no se entenderá, por su parte, como un conjunto de reglas deducibles y aplicables a casos particulares. La acción que tal racionalidad desencadena se funda en estructuras de experiencia pre-conceptuales, en habitualidades inscritas en la situación corporal. La fenomenología describe éstas experiencias tal y como son vividas por los sujetos, de manera que puede servir de gran ayuda para comprender la experiencia femenina y su relación con el feminismo¹⁰, siempre y cuando no reduzca las vivencias de las mujeres a una carga o a una consecuencia de su victimización por relación con la norma, que sería el estilo masculino de comportamiento. Asimismo, la fenomenología evalúa el puesto de estas experiencias en nuestra cultura dilucidando sus metas, con el fin de que los valores culturales atribuidos a las mujeres emanen realmente de ellas; aclara, así, la deuda de la experiencia común con el colectivo femenino y desafía o responde a los patrones masculinos.

El padre de la fenomenología nos legó instrumentos para pensar la historia intencional o la historicidad que define al sujeto y llegó a la conclusión de que hay *Urstiftung* (fundación originaria), sedimentación y reactivación de la misma, gracias a la estructura misma de la subjetividad. Si la historia de las mujeres ha permanecido oculta y sólo recientemente se está reconstruyendo a fuerza de reunir sus fragmentos o de rastrear sus huellas, es porque a la mujer se le ha negado incluso el estatuto de sujeto del discurso y de la acción. Para recuperarlo, la mujer no dejará de considerarse mero objeto de conocimiento –en el mejor de los casos– e intentará apropiarse de éste y

¹⁰ Cfr., por ejemplo, M. NUSSBAUM "Feminism and Philosophy", New York, Review of Books, October 20, 1994, pp. 59-63. Otras filósofas han ido más lejos y han reivindicado un "maternal thinking", pero no con la finalidad de glorificar algún modo de racionalidad exclusivamente femenina, sino para diagnosticar e intentar suplir las carencias de la razón dominante.

crearlo dotándolo del sentido que emana de su intencionalidad operante; ahora bien, también convendría redefinir la subjetividad. Merleau-Ponty lo hace rompiendo con la concepción de un sujeto dominante enfrentado a objetos y dialectizando las relaciones de la conciencia con la naturaleza. De este modo, ofrece una reconsideración de la materialidad del ser humano en conexión con lo no humano y así supera tanto el psicologismo, como el sociologismo. Pretende subvertir la conciencia (carnal) de la vida que debe comenzar por el rechazo del solipsismo y la consiguiente apertura a lo otro; para ello, reivindica un yo ampliado o "descentrado", en tanto reorganización perceptiva vivida del campo de experiencias. De la redefinición de la conciencia como sistema de estructuras abiertas por un *hay* inaugural, se sigue el cese de la subordinación de las intencionalidades no objetivantes a las objetivantes, con el resultado de que las estructuras de la afectividad se afirman como constituyentes. El filósofo llega a afirmar que hasta las sensaciones representativas, si se comprenden verticalmente, es decir, en su inserción en la vida, son afecciones y presencia *au monde* por el cuerpo y, a su vez, presencia *au corps* por el mundo, *chair* y lenguaje. La verticalidad sustituye a la horizontalidad para dar cuenta del Ser salvaje, imposible de aprehender mediante una ontología frontal causalística porque está por todas partes y no se agota en ninguna representación concreta. Este Ser vertical es movimiento anclado en mundo en el que vivimos, que no es simple objeto para una conciencia, sino otra participación de la Razón, porque "ya no hay que preguntarse por qué tenemos, además de las 'sensaciones representativas', las *afecciones*, ya que también aquéllas (consideradas 'verticalmente' en su inserción en nuestra vida) son afecciones, presencia al mundo por el cuerpo, carne al igual que el lenguaje. La Razón está también *en* este horizonte –promiscuidad

con el Ser y el mundo"¹¹. Esta razón promiscua no es la de un espectador desinteresado, sino la del sujeto comprometido carnalmente.

Una vez desenmascarada la universalización artificiosa de uno solo de los géneros, tras las reivindicaciones reiteradas de las particularidades sometidas y de los valores vitales, después de las certeras llamadas a la feminización del hombre, se abre la posibilidad de considerar lo femenino como componente ineliminable de la universalidad; la tarea pendiente es tomar en serio todos esos discursos y llevarlos a la práctica de manera consecuente, de modo que, con ellos, se logre ampliar la razón para que contenga incluso lo que ha pasado por ser irracional sólo porque fue condenado al silencio¹². No se trata, por consiguiente, de renunciar a la razón y a su universalidad, sino a la forma histórica dominante de la misma que ha silenciado otras de sus dimensiones y ha acallado gran parte de sus potencialidades.

Merleau-Ponty estaba convencido de que la racionalidad del conocimiento y del ser se basaba en su universalidad, pero su concepto de la misma es reformulado de modo dialéctico, porque lo que nos muestra la experiencia social es que estamos inmersos en un todo donde ya está realizada la síntesis que buscamos, "ya que vivimos todos los sistemas que componen nuestra cultura en la unidad de una sola vida"¹³. La síntesis de la que nos habla es de transición y se impone por la fuerza o desde el exterior, sino que está germinando en nosotros. Frente a la universalidad del metodologismo, Merleau-Ponty propone una especie de universal lateral¹⁴ que se adquiere en la ex-

¹¹M. MERLEAU-PONTY, *Visible et l'Invisible*, París, Gallimard, 1964, p. 292.

¹² "La tarea es élargir nuestra razón para hacerla capaz de acoger lo que en nosotros y en los otros precede y excede a la razón"(M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 154).

¹³ M. MERLEAU-PONTY, "De Mauss à Lévi-Strauss", en *Signes*, p. 150.

¹⁴ He desarrollado este interesante concepto, también aplicable al lenguaje, en mi "*La Parole as a Gesture of the Originating Differentiation*", en B. PENAS Y M. C. LÓPEZ (ed^{as}.) *Interculturalism: Between Identity and Diversity*, Editorial Peter Lang (en prensa).

perencia ampliada de uno mismo por el otro y de éste por mí, es decir, en el momento en el que aprendemos a ver lo propio como extraño y lo ajeno como propio.

Esta universalidad lateral es perfectamente compatible con la singularidad de cada experiencia. Decir que nuestra experiencia es nuestra significa dos cosas: que no es el la unidad de medida de todo ser en sí imaginable y que, a pesar de ello, es coextensiva con todo ser del que podamos tener alguna noción ¹⁵, porque "no alcanzamos el universal desprendiéndonos de nuestra particularidad, sino convirtiéndolo en un medio para alcanzar a los otros, en virtud de esa afinidad misteriosa que hace que las situaciones se comprendan entre ellas" ¹⁶. No se llega a lo universal eliminando a los individuos y sus diferencias (incluidas las diferencias sexuales y las genéricas), sino gracias a ellas y reactivando las experiencias ajenas, de manera que "mi vida se me aparece como absolutamente individual y absolutamente universal" ¹⁷.

Entendida así, lateralmente, la universalidad de la razón, su germen sólo puede hallarse en el diálogo y no en el *logos* dominante monológico. Los seres humanos son racionales porque se esfuerzan por entenderse. Puesto que la racionalidad implica la relación con los otros, no es meramente formal, sino responsiva y responsable. La razón ya no será, como en Hegel, identidad, sino diferencia e integración al mismo tiempo. Frente a la razón positivista que se rinde a los hechos y también frente a la razón especulativa, Merleau-Ponty defiende una razón dialéctica que busca el sentido originario en la experiencia y, con él, el auténtico poder de la razón, que no se reduce simplemente a la aprehensión de lo dado.

¹⁵ Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1966, p. 114.

¹⁶ M. MERLEAU-PONTY, *op.cit.*, p. 113.

¹⁷ M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 115.

Todo poder, también el patriarcal, se constituye en un determinado orden simbólico que contribuye a transmitirlo y legitimarlo oprimiendo así, de un modo más sutil, pero más eficaz. Cada orden simbólico define una cultura y ésta no es neutra, por lo que al género se refiere. Lo pernicioso es que el dominio patriarcal absolutice el orden por él instaurado y lo identifique con la cultura misma, incurriendo así en lo que podríamos llamar "patriarcalismo". A lo largo de la historia, no sólo se ha excluído intencionadamente a las mujeres, sino que esta marginación ha originado un concepto determinado de feminidad así como el olvido de otras dimensiones vitales de la razón; ésta quedó reducida a un armazón esquelético sin orígenes ni *telos*. Las críticas del patriarcalismo de la razón derrumbaron la ingenua creencia de que la razón carecía de sexo.

La aspiración a la universalidad de la filosofía debe tomar conciencia de este estado de cosas y luchar para que la pretensión de universalidad de las diversas construcciones de la racionalidad se haga realidad incluyendo a todas las particularidades ignoradas y subyugadas. Para empezar, debe superar las dicotomías cuya pseudo-función pasa por ser la de clarificar, siendo su verdadero objetivo el de dividir y concentrar el dominio, además de legitimarlo conceptualmente. La racionalidad ampliada será crítica de es pseudo-universalidad de la razón patriarcal, pero no desemboca en el particularismo, sino que aboga por la incorporación de lo que ha sido olvidado, conscientemente relegado y hasta de las potencialidades incumplidas o de las otras dimensiones posibles.

Merleau-Ponty encuentra el origen de la razón en la función simbólica que aprehende lo real en lo imaginario¹⁸ que le precede, así

¹⁸ Un análisis más detallado de la relación entre percepción, imaginación e intelección en Merleau-Ponty, puede encontrarse en mi trabajo "Imaginación carnal en Merleau-Ponty", *Revista de Filosofía* 28, 1 (2003) 157-169.

como en la consideración del cuerpo como simbolismo natural y origen de todo otro simbolismo¹⁹. El descubrimiento de estas relaciones originarias es lo que le lleva a eliminar los dualismos, enquistados en la base de la organización y la oposición de los sistemas simbólico fácticos, que pasan por ser la única cuna del sentido.

De la relectura de su fenomenología existencial podemos extraer, además, la conclusión de que hay relación entre la dominación de la naturaleza y la de la mujer, en tanto que ambas son consideradas objetos subordinados a los intereses de una razón patriarcal, empobrecida por sucumbir al reduccionismo que afianza su dominio. Esta razón se plasma en un estilo generalizado de pensamiento fragmentario y abstracto que pierde de vista la rica unidad de la vida y culmina en el cientificismo. Junto a esa expresión reductiva del mundo, Merleau-Ponty defenderá otra filosófica, vigorosa, ligada al todo del mundo humano²⁰. El *logos* instrumental doblegó a la naturaleza (tanto interior como exterior) y a la mujer, pero así sacrificó la propia humanidad del hombre así como su naturalidad, incluida en aquélla. Esta connaturalidad de los oprimidos puede traducirse en la aceptación, por parte de la mujer, de sus relaciones peculiares con el mundo natural; tal reconocimiento puede relegarla y alejarla todavía más de las esferas de poder si no se han eliminado previamente las dicotomías y esto es lo que Merleau-Ponty hizo a lo largo de su obra, denunciándolas, fluidificándolas y eliminando las jerarquías que presuponen. Los dualismos, a los que toda su vida se enfrentó, se encuentran tan enraizados en las cosas, en las estructuras y hasta en los cuerpos que no pueden ser atribuidos únicamente a la nominación verbal.

¹⁹ Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Résumés de Cours*, Paris, Gallimard, 1968, p. 180.

²⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, p. 249.

Para transmutar esas estructuraciones dicotómicas de la realidad motivadas por intereses de dominio inscritos en habitualidades y rutinas, muchas veces inconscientes, hay que desconfiar primero de la racionalidad patriarcal y de sus reproducciones en la razón que pretende dominar la naturaleza e instrumentalizar los fines en base a esencialismos justificados por algunas filosofías. La crítica de esta razón debe desenmascarar la falacia de su universalidad y de su autonomía, pero no por ello debe abandonar la utopía de la racionalidad como *telos*. Junto a la sospecha, el feminismo puede practicar una hermenéutica de la confianza y, sobre todo, tiene que evitar recaer en los dualismos clásicos que, lejos de enriquecer y diversificar los discursos y prácticas, los escinde ²¹.

El pensamiento relacional de Merleau-Ponty, su correspondiente crítica de las oposiciones y su hiper-dialéctica, encarnada en conceptos fluidos y síntesis provisionales, conforman un buen paradigma para afrontar este reto. Sin embargo, algunos de sus intérpretes han desconsiderado su filosofía, justamente por proponerse la difícil tarea de trascender las barreras construidas artificialmente y la han tachado de "ambigua" olvidando que surge, precisamente, para dar cuenta de la ambigüedad misma de la realidad y del conocimiento. Hasta en ese terreno movedizo es posible vislumbrar racionalidad y hacerlo mediante la razón, porque ésta actúa en todos los ámbitos. Por eso, hay que evitar fragmentarla y seguir denunciando la razón dominante, descubriendo otras dimensiones más liberadoras de ella como la razón comunicativa, dialógica, artística, práctica, etc., contribuyendo a esa razón histórica que se va haciendo. Reivindicar una razón am-

²¹ En nuestros días, M. Peñalver se adhiere a esta concepción por considerar que la supresión del dualismo antropológico se sigue del restablecimiento de las raíces corporales de la razón. Da por descontado que, suprimido ese dualismo humano, suprimimos todo dualismo y evitamos los monismos. Véase su contribución, "La corporeidad de la razón: la crisis de la razón espiritualista y el fin de los dualismos", AA.VV., *La crisis de la razón*, Universidad de Murcia, 1986.

pliada a las emociones²², afectos, sentimientos, sensualidad, etc. es luchar contra la colonización de otras formas de pensar y actuar y contra su estigmatización como irracionales.

¿Por qué no volver a Bergson²³ y afirmar la racionalidad también como atributo corporal? Así restauraríamos la dimensión práctica de la racionalidad. Este desafío fue aceptado por Merleau-Ponty. Si partimos, como él, de la racionalidad encarnada, los dualismos dejan de tener sentido; la intersubjetividad cesa de entenderse como una comunidad de espíritus puros, y se encara como intercorporeidad²⁴. El enraizamiento corporal de toda razón y comportamiento acaba con el mito que relega lo corporal exclusivamente a la naturaleza y a la mujer, pero también contribuye a conceder a éstas un estatuto filosófico y a comprenderlas ligadas a sus antiguos opuestos. A su vez, la filosofía debe incorporar las voces de las filósofas sin reducirlas a meros asuntos prácticos de mujeres, ajenos a las cuestiones teóricas "universales" y "humanas". Para evitar esta nueva dicotomía, la filosofía tiene que renovar con honestidad su viejo compromiso con la racionalidad y responsabilizarse de una universalidad que contribuya verdaderamente al desarrollo individual y a la igualdad respetuosa de las diferencias

²² Recordemos que el mismo Spinoza recomienda tener presentes las emociones y las pasiones, comprenderlas, sacarlas de su pasividad para que se tornen activas y racionales y así tenerlas bajo control. Véase B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico* (trad. cast. de V. PEÑA, Madrid, Editora Nacional, 1980), parte quinta, proposición III.

²³ Es interesante recordar la reacción de Bergson al tratamiento de la intuición y su crítica de las limitaciones de la racionalidad. La intuición es, para él, la esencia de la metafísica, pero no repudia la racionalidad, sino que pretende trascender la segmentación del pensamiento cartesiano y las limitaciones de su ideal de claridad y distinción. La intuición bergsoniana no es algo estético o místico, sino un intento de aprehender la duración al margen de la espacialización impuesta a la conciencia por el mecanicismo, una pretensión de entender las continuidades más que las separaciones. Véase especialmente, H. BERGSON, *L'Évolution créatrice*, Paris, PUF, 1969.

²⁴ "El mundo percibido es el fondo siempre presupuesto de toda racionalidad". M. MERLEAU-PONTY, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Grenoble, Cynara, 1989. p. 42.

La razón encarnada es histórica, finita, lingüística y, en definitiva, insegura porque no está concluída, sino que se va haciendo. Al igual que ella, toda experiencia es corporal y situada; la del cuerpo propio no puede objetivarse porque es apertura y movimiento del yo al otro que revela las cosas como fenómenos. No olvidemos que la mujer no sólo ha sido suprimida como razón, sino también como cuerpo-sujeto, es decir, como fuente de deseos y clave del Ser Vertical en el mundo; se la ha convertido en cuerpo-objeto para el *logos* dominante. Merleau-Ponty reacciona contra la cultura del consumo y del narcisismo que sublima la exterioridad corporal y reduce a la mujer a pura presencia. El filósofo insiste en que el cuerpo tiene una dimensión interior (la *Chair*) de la que todos formamos parte. El concepto de cuerpo de Merleau-Ponty, como algo que no está fijado biológicamente, ayuda, además, a replantear el problema del género y nos hace tomar conciencia de su importancia para comprender el *status* normativo de la constitución del mundo, en tanto re-configuración de la matriz de significaciones, hábitos y actitudes construídos y heredados; así mismo, contribuye a rehacerlos.

4. Cuerpo libidinal y sexualidad ampliada a la existencia

Su interés por el cuerpo fenoménico ha permitido a Merleau-Ponty tomar en cuenta la diferencia sexual sin reducirla a la objetividad del cuerpo. Además, el filósofo le concede a esta diferencia un estatuto fenomenológico, porque interpreta a Freud sin renunciar a la intencionalidad. Afirma que lo sexual es una de las dimensiones de la existencia, algo así como su atmósfera. Como cualquier otra dimensión de la vida corporal, la sexual es recreada por nuestra vida intencional. Esta convicción lleva a Merleau-Ponty a cuestionar la interpretación objetivista y determinista del psicoanálisis. Además, Merleau-Ponty asigna al cuerpo la tarea de hacer coexistir la sexualidad con el

ser en el mundo, pero, oponiéndose al pansexualismo freudiano. La sexualidad es un aspecto de nuestro ser interrelacionado con todos los otros, sin establecer jerarquías; ella proporciona un carácter erótico a todo lo que hacemos y somos. La sexualidad no es un instinto, sino una fuerza dinámica y una de las expresiones existenciales de la intencionalidad hacia el otro, porque, para la fenomenología, la sexualidad no es algo privado, sino una dimensión de la coexistencia, en tanto inter-corporeidad. No es ni empíricamente ni racionalmente determinable, sino un modo de encarnación que se inicia con el deseo y el amor, pasiones éstas que intervienen en la razón y son conformadas por ella.

El cuerpo vivido es cuerpo libidinal un ejemplo de la emergencia del significado en el circuito anónimo de la carne. La fuente del deseo sexual no es ya la conciencia ni la inconsciencia, sino su unión en la experiencia sexual en tanto verdadera estructura de la corporalidad propia en el otro, paso a la anonimidad, a la indistinción entre conciencia y corporalidad, encuentro con un extraño que deviene familiar al unísono. La anonimidad de la sensibilidad es la experiencia sexual como experiencia universal de la estructura de la encarnación.

S. de Beauvoir, en pos de Merleau-Ponty, estudia la sexualidad y la diferencia sexual tomando el cuerpo como sujeto de experiencia y no como un objeto científico. *El segundo sexo* ha recibido la influencia de Merleau-Ponty, así como de los manuscritos husserlianos dedicados a la corporalidad. En la introducción a su obra, Beauvoir afirma que su descripción de la diferencia sexual parte de la comprensión fenomenológica del cuerpo vivido²⁵ o cuerpo como sujeto de percepción y no como un cuerpo objeto u objetivizado. En su auto-biografía, Beauvoir reconoce la influencia de los estudios husserlianos sobre la

²⁵ Cfr. S. BEAUVOIR, *Le Deuxième Sexe*, París, Gallimard, 1991, pp. 73, 78.

conciencia ínterna del tiempo y las interpretaciones de E. Fink²⁶ y, sobre todo, Merleau-Ponty²⁷, al concebir el cuerpo como nuestra situación, el horizonte de nuestros proyectos.

Merleau-Ponty concibe las relaciones yo-otro, la intersubjetividad tan cara a algunas filosofías, como la relación intersexual²⁸, como papeles complementarios inexistentes aisladamente: masculinidad implica feminidad y a la inversa; lo fundamental es el polimorfismo, la matriz de la que nace el universo vertical o carnal. El polimorfismo primordial supera la dialéctica amo-esclavo como paradigma de las relaciones sexuales que centra la sexualidad en la genitalidad. El significado sexual surge del diálogo entre mi existencia corporal y las otras subjetividades encarnadas; de ahí que no pueda entenderse causalísticamente. No tiene sentido reducir la sexualidad a la genitalidad o relegarla a la conciencia pura, puesto que se manifiesta en todo el sujeto corporal (en sus gestos, sus movimientos, su voz, sus aspectos visuales, motores, táctiles, etc. interrelacionados). La sexualidad es coextensiva a la vida, está constantemente presente como una atmósfera ambigua, porque todo lo que somos y pensamos tiene diversos sentidos. "Hay ósmosis entre sexualidad y existencia, es decir, que si la existencia irradia en la sexualidad, recíprocamente, la sexualidad lo hace en la existencia, de manera que es imposible asignar por una decisión o acción dada, la parte de motivación sexual y la de las otras motivaciones, es imposible caracterizar una decisión o acto como 'sexual' o 'no sexual' "²⁹. Tal situación obedece a la indeterminación esencial de nuestra existencia. La experiencia erótica del deseo nos hace tomar conciencia de nosotras mismas como autóno-

²⁶ Cfr. S. BEAUVOIR, *La force de l'âge*, París, Gallimard, 1995, pp. 231, 254.

²⁷ Cfr. S. BEAUVOIR, *Le Deuxième Sexe*, p. 66.

²⁸ M. MERLEAU-PONTY, V.I., p. 274.

²⁹ *Ib.*, p. 197.

mas y dependientes a la vez. La sexualidad no es el centro de la existencia como tampoco es un estrato de ella que pueda obviarse, sino que es devenir, sólo es tal en sus manifestaciones según una ubicuidad que la convierte en algo así como una atmósfera³⁰. Hay ósmosis entre sexualidad y existencia: "si la existencia se difunde en la sexualidad, recíprocamente ésta se difunde en la existencia"³¹.

La sexualidad es, en Merleau-Ponty, una atmósfera o una dimensión de la existencia que invade la vida. Por ello, el cuerpo sexuado pierde su carácter físico dado y existe como campo de posibles acciones. Por su parte, la sexualidad no sólo se enraíza en lo biológico, sino también en las motivaciones, actitudes y relaciones. Así es como Merleau-Ponty supera el conciencialismo sartreano. Merleau-Ponty enfatiza la relación entre sexualidad y conciencia y hace co-extensiva a la sexualidad con la vida. Así refuta a J. Butler, que afirma que en el filósofo la sexualidad masculina se caracteriza por una mirada descorporalizada que define su objeto como un simple cuerpo³².

Con la sexualidad, vivimos la experiencia de hacer un mundo y con el erotismo una manera de aprehendernos a nosotros mismos pasando por los demás. La sexualidad hace pensar a Merleau-Ponty en una experiencia del cuerpo propio y así permite pensar la intencionalidad como deseo o amor hacia el otro. La percepción erótica no es mera *cogitatio* hacia un *cogitatum*, sino que parte del cuerpo y apunta a otro cuerpo y se hace en el mundo, no en la conciencia³³. La sexualidad prolonga la intencionalidad corporal: no da el otro cuerpo como sexualmente diferente, sino que inscribe a ambos cuerpos en

³⁰ Cfr. M. MERLEAU-PONTY, Ph.P., p. 196.

³¹ M. MERLEAU-PONTY, Ph.P., p.197.

³² Cfr. J. BUTLER "Sexual Ideology and Phenomenological Description: A Feminist Critique of Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception*", en ALLEN AND YOUNG (eds.) *The Thinking Muse*. Bloomington, Indiana University Press, 1989, p. 86.

³³ Cfr. M. MERLEAU-PONTY, Ph. P., p. 183.

un mundo común. La sexualidad del cuerpo propio es válida en relación con cualquier otro. Como dice Barabaras, Merleau-Ponty piensa la sexuación no como una determinación intrínseca, sino en el seno de una relación y como devenir, más que como determinación adquirida de una vez para siempre: "No hay mujeres y hombres, sino un solo eje de Deseo en cuyo seno estos dos polos se constituyen"³⁴. Cada sexo es un punto de vista intercambiable. La reversibilidad de lo visible permite una cierta constitución de la diferencia sexual, como se pone de manifiesto en el deseo erótico que aparece en la experiencia de ser visto; según tal ejemplo, la mujer accede a la feminidad en tanto puede ser deseada, es decir, en tanto la mirada del otro se implica en la situación de su cuerpo en el mundo³⁵. Primeramente, el cuerpo está indiferenciado en el mundo y después surgen las diferencias sexuales como diferencias de carne y no sólo biológicas. En Merleau-Ponty la sexualidad es una dimensión de la existencia, de manera que todos los fenómenos sexuales tienen significado existencial y, a la inversa, las existencias redundan en las sexualidades. Los modos de expresión sexual se intercomunican con otras formas de expresiones corporales. Esta indeterminación de lo sexual enlaza con la indeterminación misma de la existencia que no se puede definir al margen de la situación y de las contingencias, que sólo puede determinarse precisamente como apertura.

Frente a J. Allen que afirma que en Merleau-Ponty, el yo de "yo soy mi cuerpo" es masculino y excluye lo femenino³⁶, Merleau-Ponty no dice esto explícitamente jamás y su fenomenología nos permite a las mujeres reflexionar sobre nuestras experiencias vividas, en rela-

³⁴ R. BARBARAS, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble, J. Millon, 1991, p. 311.

³⁵ Cfr. M. MERLEAU-PONTY, V.I., p. 299.

³⁶ Cfr. J. ALLEN "Through the Wild Region: An Essay in Phenomenological Feminism", en *Review of Existential Psychology and Psychiatry* 18, nº 1, 2 y 3 (1982-3) p. 245.

ción o en contra de las imágenes corporales construidas e impuestas. Puesto que todo significado proviene de la intencionalidad humana, nada es completamente impuesto. Es verdad que casi todos los ejemplos que Merleau-Ponty pone en *Fenomenología de la percepción* sobre la sexualidad son masculinos y heterosexuales, a excepción de un caso de histeria; sin embargo, esto no es así en sus últimas obras. Como dice N. J. Holland, en *Lo visible y lo Invisible*, Merleau-Ponty abandona la dialéctica hegeliana y en el capítulo "el Entrelazamiento-El quiasmo" supera sus residuos dualistas; en las notas de trabajo abundan las imágenes femeninas³⁷.

El feminismo necesita articular la teoría y la práctica de una nueva manera y sin perder de vista el cuerpo o la experiencia vivida o reducir el cuerpo a mera discursividad. La fenomenología se remonta a la experiencia pre-predicativa que no puede venir por completo al lenguaje. No sólo los signos y símbolos tienen significado, sino también las acciones y la experiencia es el contexto de éstas. La fenomenología subraya y describe las experiencias carnales y corporales y hace del cuerpo el punto cero de toda experiencia.

La experiencia fenomenológica se inicia con la percepción y continúa con la vida y la racionalidad que se van constituyendo sobre el mundo percibido (18). Que la racionalidad se origine en éste no significa que se agote en él; la fenomenología no hipostasia la percepción, sino que la refunda en la evidencia precientífica. La primacía que Merleau-Ponty le concede abiertamente no anula la universalidad; ahora bien, siguiendo a Husserl, la universalidad no está dada, sino que hay que buscarla continuamente, porque es presuntiva³⁸ y lo mismo ocu-

³⁷ Cfr. N.J. HOLLAND, "In a diferente ch(i)asm. A Feminist Rereading of Merleau-Ponty on Sexuality", en L. HASS Y D. OLKOWSKI (eds.), *Rereading Merleau-Ponty*. New York, Humanity Books, 2000, p. 325.

³⁸ Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 80.

re con la racionalidad. Esto se debe a que forman parte de la vida y ésta es relación con el mundo por medio de mi cuerpo. También el pensamiento es una prolongación de la percepción, porque es una manera de existir y un acto de existencia. El desafío para las mujeres consiste en existir prosiguiendo la constitución infinita del significado, expresándonos, enriqueciendo nuestra vida perceptiva mediante la interpretación de nuestro mundo y la apertura a otros para así auto-comprendernos mejor y dar sentidos desde nuestra posición.

5. Filosofía relacional contra los dualismos tradicionalmente admitidos

Gracias a la conciencia corporal y perceptiva, el mundo interior y el exterior se anudan; así es como se superan las dicotomías clásicas sujeto-objeto, en-sí/para-sí y se manifiesta la unidad intencional del ser humano con el mundo. La dialéctica de la percepción trasciende los dualismos, puesto que el perceptor se enfrenta a un en-sí siempre mediado por ella: "se abre a un otro absoluto que él prepara desde lo más profundo de sí"³⁹.

Así es como Merleau-Ponty comprende la existencia en términos de percepción, siendo el cuerpo el núcleo de ambas; dicho de otro modo, in-corpora la existencia. De este modo, el proyecto humano en el mundo se traduce por el compromiso corporal como expresión de lo sociocultural, de manera que cada criatura va aprendiendo poco a poco a verse, no sólo como lo que es, sino como eso que es según los otros y sus institucionalizaciones. Siguiendo a Husserl, Merleau-Ponty entiende la cultura dinámicamente, como relación dialéctica entre *Sedimentierung* del pasado y *Stiftung*. Así se origina la *Institution* o estructura de *habitus* que se manifiesta en todo acto particular. Las

³⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 376.

estructuras son estrategias basadas en intenciones de vida cuyo objeto es encontrar el equilibrio con el entorno sin excluir la posibilidad del cambio y contribuyendo a la donación intersubjetiva de sentido, que se va sedimentando en las instituciones. Éstas serán tanto más verdaderas cuanto más inclusivas sean, como la racionalidad; ambas son procesos sociales y comunicativos que permiten la intervención del sujeto, gracias a la deformación coherente o estilo que éste les imprime; así opera una dialéctica entendida como *accouplement* y *transgression intentionnelle* de lo instituido

El estilo salvaguarda lo particular sometiendo la tradición a una deformación coherente, es decir, a una manera singular de habitar el mundo de los significados y de dar nuevos sentidos. ¿Qué deformaciones coherentes de la realidad realizan el hombre y la mujer, respectivamente? Merleau-Ponty no responde a esta pregunta. No analiza las formas sociales y culturales por las que construimos nuestros hábitos corporales, pero demuestra que éstos no son cualidades secundarias independientes, sino que constituyen nuestro estilo: un juego de prácticas significativas inscritas en los cuerpos y en la jerarquía de géneros impuesta sobre ellos culturalmente. Cuando desaparece la dicotomía individuo-esencia, se borra también toda jerarquía⁴⁰ y esto es lo que logra Merleau-Ponty al pensar la percepción, la idea, la afección, el placer y el deseo como diferenciaciones de una única y *masiva* adhesión al Ser que es la carne carente de jerarquías.

Cuerpo humano y naturaleza son distintas modulaciones de esa carne primordial, de manera que "no hay dos naturalezas, la una subordinada a la otra, sino un ser doble"⁴¹, que es la misma corporali-

⁴⁰ "No hay jerarquía de órdenes o capas o planos (siempre fundada en la distinción entre individuo-esencia)". M. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'Invisible*, p. 324.

⁴¹ M. MERLEAU-PONTY, *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, p. 177.

dad como ser de dos caras o reversibilidad entre lo sentiente y lo sentido. El potencial de la corporalidad proporciona la base para comprender de un modo no reduccionista las relaciones del ser humano con la naturaleza y para hacer del conocimiento y de la razón complementos de la sensibilidad. Al considerar el conocimiento como parte del ser con sentido, se elimina su interés de dominio, porque el Ser Vertical es, a la vez, sujeto y objeto, presencia en el mundo por medio de mi cuerpo. La Carne, el término clave de la intraontología merleau-pontiana, excede al pensamiento conceptual, ya que es un ser en latencia, una presentación de la ausencia, de lo invisible que acompaña toda manifestación de lo visible (23). Sin embargo, no es ajena a la reflexión; el suyo es un *cogito* tácito que denota el fundamento, siempre presupuesto, de toda racionalidad emergente, de todo valor y de toda existencia.

Si desde Aristóteles, se tiende a asociar lo femenino con la materialidad inerte y lo masculino con la forma que domina racionalmente a la materia y le da inteligibilidad, Merleau-Ponty unifica ambos principios, valiéndose de la Carne. Este rompe de algún modo este esquema, porque conceptualiza lo presuntamente natural otorgándole un rango filosófico, a pesar de la dificultad de definir con los términos tradicionales este concepto que "no tiene nombre en ninguna filosofía"⁴², porque no es materialidad inerte determinada por algo externo, sino materia trabajada interiormente que habla el lenguaje de lo auto-engendrado. La carne es la absoluta copresencia, *Urpräsentierbarkeit* (presentabilidad), potencialidad, en su doble sentido: poder y posibilidad. Al ser el horizonte originario, la carne todo lo impregna. El cuerpo comparte su reversibilidad y la incorpora a las cosas, del mismo modo que ellas se incorporan dentro de él. La carne no es una

⁴² M. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'Invisible*, p. 193.

simple propiedad del cuerpo perceptor relativo al mundo, sino que es lo irrelativo, el absoluto de todas las relaciones. La fuente de toda diferenciación es la carne, en tanto estallido, presentabilidad original, dehiscencia, de modo que yo soy algo constituido y, a la vez, constituyente. Lo visible es, para el filósofo, pre-objetivo, pero también pre-subjetivo y, por tanto, puede aplicarse tanto al sujeto como al objeto y la carne es el *medium* formativo de ambos. La carne, en tanto visibilidad es la presentabilidad original y diferenciadora del vidente y de lo visible

Tal vez la mayor contribución de Merleau-Ponty al feminismo es su transcendencia de las dicotomías y, especialmente, de la dicotomía entre naturaleza y cultura, así como la acuñación de la "Carne" como punto de articulación entre ambas.

La naturaleza ya no está subordinada al sujeto, puesto que es el fondo (*Grund*) de su poder constituyente y un abismo (*Abgrund*) del mismo que escapa a la razón. Es imposible establecer una división entre lo que hay de natural en el individuo y lo que hay de cultural en él. Los dos órdenes forman parte de un único fenómeno global⁴³: la cultura crea relaciones significativas entre los seres gracias al cultivo de lo natural; a su vez, "una naturaleza sin testigos no hubiera sido ni sería"⁴⁴.

También la mujer, al ocuparse preferentemente de la socialización de lo orgánico, tiende puentes entre la naturaleza y la cultura. Lo habitual es considerar a ésta superior a aquélla, porque encarna el *logos* masculino. Éste deviene razón instrumental, que acaba desencantando el mundo y subyugando a la naturaleza. El interés de dominio se extiende también a la mujer y aboca a la unidimensionalidad.

⁴³ Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Les relations avec autrui chez l'enfant*. París, CDU, 1951, p.13.

⁴⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*, p. 95.

La necesaria descolonización del mundo de la vida pasa por la crítica de la entronización de esa razón, pero no desemboca en el irracionalismo, sino en la reivindicación de una racionalidad comprensiva.

El pensamiento tradicional instauró la polarización que identificaba a la mujer con la naturaleza, en tanto dimensión devaluada frente a la cultura, que la domestica y se vincula con lo masculino. Algunas feministas luchan contra esta adscripción reivindicando la feminización del hombre y de la sociedad, obligándoles a asumir tareas tan perentorias como la conservación y la reproducción de la vida, que tradicionalmente se han hecho recaer exclusivamente sobre la mujer. El reconocimiento y la universalización de esos rasgos, atribuidos a la mujer por considerarlos devaluados, pero que son verdaderamente imprescindibles para la existencia, permitirían superar los dualismos clásicos (razón/emoción, pasividad/actividad, público/privado, social/individual, etc.).

Las mujeres no podemos adaptarnos fácilmente a una idea de racionalidad que ha sido secularmente definida en oposición a lo femenino. Esto no constituye un obstáculo para continuar luchando por la igualdad de la racionalidad femenina y de sus derechos de acceso a los espacios públicos en los que se cultiva y distribuye el *logos*. Ahora bien, esa lucha por la igualdad debe aunarse con la reivindicación de las diferencias, de manera que el objetivo último no sea otro que la redefinición de la razón, su ampliación y, en definitiva, su consideración encarnada. Para ello, hay que pensar fenomenológicamente el cuerpo, y hasta la carne, como punto cero de orientación o inmanencia que nos abre a la trascendencia.

Al revalorizar la corporalidad, denostada por la tradición, como clave de la individualidad, y al considerar la intercorporeidad como base de la intersubjetividad, Merleau-Ponty reivindica la sexuación

como dimensión de la existencia y de la identidad. Desde esta filosofía, podemos comprender a las mujeres como sujetos corporales situados, como agentes históricos y sociales, no como simples productos de las leyes de la naturaleza. Así pues, no hay en Merleau-Ponty ni ontología del sexo ni esencialismo, porque su intraontología no está biológicamente determinada, no es esencialista, sino relacional: es la relación la que constituye las identidades y las diferencias (en Merleau-Ponty, éstas son siempre cualificadas contextualmente); de ella procede todo sentido. Su proyecto fenomenológico pretende resituar las esencias en la existencia para que presten luz a los hechos.

Como dice A. Valcárcel, "las mujeres comparten la característica de *la mujer*, esto es, de una designación, por un lado, y, por otro, comparten una gama finita de formas de estar en el mundo, una fenomenología, pero no una esencia"⁴⁵. También la racionalidad, que se autoerige como la esencia humana, adopta diversas máscaras fácticas como la instrumental o formal; pero, ni todos los hombres se reconocen en ésta, ni las otras dimensiones de la racionalidad estarían reservadas sólo a las mujeres o a los sin voz. La tarea pendiente sigue siendo la sospecha de las plasmaciones históricas de la razón, que se pretenden universales y absolutas, así como la búsqueda de la verdadera universalidad como *telos* de la razón común que pasa por la incorporación de otras facetas que se abstrayeron de ella arbitrariamente.

6. Seguir pensando desde otra ontología y otra racionalidad

"No se trata de abolir las diferencias, sino de ver que no van al corazón o a la inteligencia y que, deducción hecha de los talentos y vicios que deben a su condición marginal, las mujeres pueden ser se-

⁴⁵ A. VALCÁRCCEL, *Sexo y filosofía. Sobre 'mujer' y 'poder'*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 159.

res humanos"⁴⁶. Merleau-Ponty cree que mujeres y hombres han de dejar de verse como grupos, de imitarse y delimitarse. Son diferentes y no viven la misma vida. Desde su marxismo, propone que las mujeres se unan, pero no como tales, sino mezcladas con los otros oprimidos. Se manifiesta así contra los estereotipos sexuales de masculinidad y feminidad.

Toda desapropiación incluye auto-apropiación reflexiva y, como el mismo término indica, no constituye la base de la auto-referencia subjetiva. Hombres y mujeres deben dejar de pensarse como grupos opuestos para relacionarse entre sí. La ontología inacabada de Merleau-Ponty conlleva un nuevo modo interrogativo de hacer filosofía, apoyado en una racionalidad situada y reconciliada con la naturaleza, en un *cogito* tácito anclado en la carne. Sólo sobre una ontología de este tipo, podrá construirse una ética que no sea excluyente. La herencia fenomenológica determina su renuncia a separar el intelecto de las otras formas de conciencia y de la praxis. Así se gesta la aspiración a la unidad de la razón, que se va plasmando en una racionalidad ampliada que abarca la sensibilidad y todo lo que se consideraba al margen. El criterio de esa nueva racionalidad es muy pragmático: que las diversas comunidades la acepten como esencial para su conocimiento y acción. Esto no resulta difícil, porque se basa en la intersubjetividad o relación entre sujetos corporales, semejantes y diferentes a un tiempo, que, a su vez, fundamenta la objetividad. Así es como la fenomenología de Merleau-Ponty da la palabra al otro (también a la otra), denuncia su olvido y su silencio y le presta su voz. Su filosofía no puede evitar ser una paradoja porque, es lenguaje y consiste, sin embargo en reencontrar el silencio en su evidencia ambigua, en proferir el *logos* mudo que funda todo *logos* y del que sólo podemos tener idea por nuestra participación carnal.

⁴⁶ M. MERLEAU-PONTY, "Les femmes sont-elles hommes?", *L'Express* 76 (6-11-1954).