

RAZONES DEL FEMINISMO FRENTE A LA ARROGANCIA DE LA RAZÓN DOMINANTE

THE REASONS OF FEMINISM VERSUS THE ARROGANCE OF DOMINATING REASON

M^a Carmen López Sáenz
UNED
clopez@fsof.uned.es

Resumen: Partiendo de la obra de Vicent Martínez en la que explicita qué entiende por “racionalidad práctica” en el marco de sus estudios filosóficos para la paz —también para la paz entre los géneros—, repensamos aquí nuestras propias contribuciones a la interacción entre la fenomenología y el feminismo, particularmente la vinculación de la crítica fenomenológica del objetivismo con el desenmascaramiento de la razón patriarcal, para demostrar que el reconocimiento no indiferente de la pluralidad no está reñido con la autonomía y la universalidad de la razón, sino exclusivamente con la razón instrumental dominante hasta el siglo XXI. Consideramos esta última desde el diagnóstico husserliano de la crisis de las ciencias, y desde la crítica a la Modernidad emprendida por la Escuela de Frankfurt. Con la mirada puesta en la tercera generación de la misma y en el fenomenólogo francés Maurice Merleau-Ponty, reivindicamos una razón ampliada (*élargie*), que no solo tiene implicaciones epistemológicas, sino existenciales, y que puede ayudar a superar incluso los dualismos surgidos en el feminismo, una tradición de pensamiento que, en diálogo con la fenomenología, gana radicalización filosófica a la vez que la fenomenología arraiga en el movimiento feminista y, con él, en la auto-responsabilidad de la humanidad.

Palabras clave: Fenomenología, feminismo, intersubjetividad, ética, intropatía

Abstract: Starting from the work of Vicent Martínez in which he explains what he understands by “practical rationality” in the framework of his philosophical studies for peace—also for peace between genders—, I rethink my own contributions to the interaction between phenomenology and feminism, particularly the link of the phenomenological critique of objectivism and the unmasking of patriarchal reason in order to demonstrate that the non-indifferent recognition of plurality is not at odds with the autonomy and universality of reason, but exclusively with the instrumental reason which dominates until the 21st century. I consider this dominating reason from Husserl's diagnosis of the crisis of the sciences as well as from the criticism to Modernity undertaken by the Frankfurt School. I will pay attention on the third generation of this School as well as on the French phenomenologist Maurice Merleau-Ponty in order to reclaim an enlarged reason which not only has epistemological implications, but existential. This reason can even help overcome the dualisms that have arisen within feminism. Feminism is a tradition of thought that, in dialogue with phenomenology, can attain a philosophical radicalization while phenomenology can take root in the feminist movement and with it, in the self-responsibility of humanity.

Keywords: Phenomenology, Feminism, Intersubjectivity, Ethics, Intropathy.

1. HACER LAS PACES Y OTRAS CUESTIONES DE RAZÓN PRÁCTICA Y DE RESPONSABILIDAD

Si hay un tema que se repite en todas las obras de Vicent Martínez es el de la filosofía para hacer las paces, pero ¿en qué consiste? Obviamente no es una filosofía *de la paz*, sino un asunto de la acción y de la racionalidad práctica, una racionalidad inspirada en Kant y, a través de él, en Arendt, pero también en Husserl, porque es más razón que la razón meramente teórica, ya que intercambia razones y sentimientos, no excluye ni el género ni el cuerpo ni la "justicia tierna" (Martínez Guzmán, 2005, 94). Esta inclusividad de la razón práctica la aleja de la razón abstracta y le proporciona responsabilidad concreta en las relaciones que nos definen a los seres humanos. Nos referimos a una responsabilidad que no solo es responsiva, sino que también pide cuentas de nuestros modos de relacionarnos con los otros, las otras, la naturaleza, las culturas. Uno de esos modos sistemáticamente instaurado de establecer relaciones es el de la dominación masculina. No visibilizarlo, ignorar la perspectiva de género como habitualmente hacen las filosofías, incluso algunas fenomenologías, "degenera nuestras relaciones" y, puesto que somos seres de relaciones, nos degenera (Martínez Guzmán, 2006). Para evitarlo, Vicent Martínez declaraba lo siguiente: "la racionalidad práctica que estudio en la filosofía para la paz tiene que superar esa arrogancia masculina que, lejos de asumir la fragilidad y la vulnerabilidad, las considera valores femeninos y responde con una seguridad despreocupada de las otras y los otros, carente de una ética del cuidado y basada en el sexismo y el sistema de la guerra". (Martínez Guzmán, citado en 2018b).

La filósofa feminista Celia Amorós también reclama el uso práctico de la razón y la tarea emancipadora de esta. Su feminismo ilustrado denuncia el olvido secular de la igualdad sexual en los discursos de los filósofos que abordan la igualdad. Esta omisión (mucho más voluntaria que involuntaria) no es solo la de uno de sus temas posibles, sino que constituye una incoherencia y una flagrante contradicción de los discursos filosóficos. Lo que es todavía más grave, "es la ausencia que ni siquiera puede ser detectada como ausencia (...) es el *logos* femenino o la mujer como *logos*" (Amorós, 1985, 27)¹.

¹ En mi opinión, esta ausencia se debe en gran medida a que el lugar del *logos* de las mujeres carece de ubicación, ya que está en la base de todas las relaciones. Véase sobre el sentido del "lugar sin lugar" mi trabajo 2018b.

Evidentemente la filosofía no es la única disciplina culpable de esta ocultación, pero su actitud resulta paradójica teniendo en cuenta que siempre se ha caracterizado por “arrojar luz” y clarificar los hechos y los problemas. De ahí que algunas pensadoras feministas hayan visto en el privilegio que la tradición filosófica otorga a la razón y en su consecuente devaluación de lo sensible, un reflejo de los valores masculinos liberados de los cuidados y de las responsabilidades cotidianas. Por ello, han criticado el sesgo y hasta la génesis de esta noción de racionalidad que dignifica el *logos* masculino y excluye de él todas las cualidades asociadas con las mujeres y los modos de conocimiento desarrollados por ellas (Lloyd, 1984), esos saberes tan desconsiderados como todo lo corporal y sensible.

En nuestro país, la crítica de Celia Amorós al patriarcalismo de la razón no solo ha desvelado estos otros modos de saber anegados por la tradición, sino que ha derrumbado la ingenua creencia de que la razón carece de sexo (Amorós, 1985). La filósofa española no solo ha sido crítica del androcentrismo cultural, sino de ese otro que se disfraza de razón para grabarse en el saber, las ciencias y hasta en la filosofía. Desenmascarar esa historia de androcentrismo 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, que pretende erigirse en la única racionalidad coartando otras dimensiones fundamentales de la misma como la gran razón del cuerpo (Nietzsche) o la racionalidad comunicativa (Habermas)².

El profesor Martínez Guzmán conocía bien ese sesgo sexista al que acusaba de devaluar los valores “pacíficos” relacionados con el cuidado. En nuestra opinión, dichos valores no deben defenderse como valores femeninos, pues estos pueden tener un sentido sociológico pero no ético, como nos recuerda Amorós (1997, 107 y s.). El principal peligro que corren los denominados “valores femeninos” es su oposición a otros “no femeninos”. Si verdaderamente el cuidado del mundo, de los otros y las otras es un valor ético, deberá universalizarse, no adscribirse a un solo género que se hace cargo del cuidado, a pesar de que carezca de valor de mercado. Lo mismo ocurre con la necesidad de la participación

² No solo ellos, sino algunos otros filósofos han sospechado de ese modo de racionalidad y han desvelado otras modalidades relegadas por ella. Una de las más interesantes es la fenomenología antidualista de Merleau-Ponty, la cual considera el cuerpo vivido como clave de un nuevo modo de comprender la racionalidad (López, 2003, 97-107).

política, la cual ni es solo la reivindicación de un género ni se resuelve en unas cuotas, sino que ha de considerarse como una exigencia de la universalidad de la razón común. Como tal, requiere la crítica de la razón dominante a la que nos hemos referido, la ampliación de la misma y, con ella, la transformación de la racionalidad que domina la vida política. Estas tareas forman parte de la agenda feminista, pero tienen, además, un alcance filosófico y político, porque “tan solo las radicales aspiraciones feministas de igualdad podrán lograr la desmitificación y la verdadera racionalización política” (Amorós, 2005, 205).

La fenomenología no ha permanecido ajena a estas cuestiones. El propio Husserl se interesó por la fundamentación fenomenológica de la ética. Describió el compromiso ético en términos de deber absoluto “enraizado en el ego mismo y que ha surgido del amor (como amor absoluto)”.³ Dicho amor tiene un vínculo emocional y, por ello, es un deber personal. La identidad depende de ese deber absoluto que ha de entenderse como imperativo de la mejor vida posible. Ese deber es el correlato de la voluntad racional, la verdad de la voluntad (*Willenswahrheit*).⁴ Su universalidad “se funda en un compromiso de sentimiento” (Donohoe, 2010, 129) que es descrito por Husserl como una llamada vocacional a la que respondemos individualmente de acuerdo con nuestro amor por determinado ámbito de valores que configuran nuestras metas. Cuando las decisiones se dirigen a ellas, estamos asegurando nuestra propia identidad (Hua XXVII, 118). Obviamente, los hábitos y las tradiciones la determinan también, pero Husserl entiende la tradición como un proceso de renovación y crítica congruente con la voluntad de dirigir nuestra vida de acuerdo con la evaluación constante de nuestros posicionamientos (Hua XXVII, 64). Así entendida, la ética husserliana puede contribuir a una ética feminista “que permita a las mujeres criticar la tradición de los valores de la maternidad sin alienarlas de esa tradición” (Donohoe, 2010, 139), comprendiendo más bien los cuidados y la protección maternales como ideales de los compromisos particulares ético-racionales y emocionales, cuyas cargas pueden ser alteradas por las actividades de todos los seres humanos en las que adoptamos una ética crítica y renovadora. Es decir, los valores

³ Husserl (B 21, p. 53b, citado por Melle, 1991, 131). Melle afirma que “la racionalidad en la vida ética parece consistir solo en la aprehensión, clarificación y reconocimiento del *factum* irracional último y de la consistencia con la que yo, por mi voluntad procuro validez para este absoluto deber en mi vida” (1991, 134).

⁴ (Husserl F I 28, p. 199b).

maternos no forman parte de la esencia femenina, no son connaturales a las mujeres, sino que pueden desaparecer o transformarse socialmente para reconocerse y mantenerse universalmente.

Además de estas intuiciones, lo más importante quizás de la ética husserliana es su atribución de 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 objetos [Hua III/1, 272 (368)]. En virtud de esa "objetividad", "se transmuta toda RACIONALIDAD axiológica y práctica, en el modo que ya conocemos, en racionalidad dóxica, y, noemáticamente, en VERDAD, objetivamente en REALIDAD" [Hua III/1, 340 (444)]. Esto implica que los sentimientos, valores y juicios no son simples expresiones del estado anímico de los sujetos, sino que forman parte de la racionalidad. La fenomenología ni siquiera confina estos fenómenos vitales al ámbito de la razón práctica, como si esta se opusiera a la teórica, sino que concibe una sola razón que se manifiesta cada vez que nos posicionamos teórica, axiológica o prácticamente. Esta razón unitaria debería, asimismo, permear la vida política, la *praxis* en la vida en común, una *praxis* que es, desde una perspectiva fenomenológica, el conjunto de relaciones intersubjetivas que tienen lugar en el mundo de la vida. La *praxis* —dice Husserl— "está por todas partes y siempre antes de la teoría" (Hua XIV, 61)⁵.

Martínez Guzmán sabía que la razón siempre es teórico-práctica, pero deseaba insistir en su faceta práctica. Quienes lo conocimos no solo sabemos que la "estudiaba", sino también que la ejercitaba con todos nosotros, más específicamente con nosotras. Estaba convencido de que sus estudios para la paz aportaban al feminismo un marco general y una descripción de la violencia contra las mujeres, especialmente en las guerras, en las que se convierten en objetivos principales, pero también reconocía la violencia oculta en los discursos y en la subordinación de los roles según criterios de género.

Una sociedad pacífica no es una sociedad ordenada —menos aún en base a dichos criterios—, sino aquella que no práctica ni explícita ni implícitamente esta violencia. A ella contribuyen los estudios para la paz cuando la desenmascaran: "La primera función de los estudios para la paz es reconocer la existencia de la

⁵ Sobre la relación de la razón husserliana con la constitución de la persona (individual y colectiva) y con la responsabilidad, véase Rizo-Patrón, 2015.

violencia con el fin de *visibilizarla*, al mismo tiempo, *denunciarla*" (Martínez, Comins, París, 2009, 97). No basta, por tanto, con describir la sutileza de la violencia ejercida sobre las mujeres que, como sabemos, se extiende a su pensamiento y a su discurso subestimándolos, relegándolos a meros resultados de la docencia de alguno de sus maestros o ignorándolos. De ahí que uno de los objetivos de la filosofía feminista sea dar visibilidad a las obras y a las ideas de las filósofas. Desde la fenomenología, concretamente, se trabaja en esta dirección desde hace unos años sacando a la luz, traduciendo e interpretando las obras de E. Stein, S. de Beauvoir, H. Arendt, entre otras⁶.

2. EL GIRO EPISTÉMICO HACIA LA INTERSUBJETIVIDAD

Una filosofía feminista no se limita, sin embargo, a visibilizar y denunciar la violencia ejercida en nombre de la razón, sino que además tiene que reconocer que hombres y mujeres son responsables del estatuto de la racionalidad como un *telos* universal que afrontamos desde nuestras particulares situaciones. Eliminar los estereotipos impuestos e irracionalmente consentidos es un objetivo necesario para ello que, además, requiere un uso teórico-práctico de la razón. Esto demuestra una vez más la unidad de la razón y su no reducción al cálculo de los medios para lograr otros medios de poder que acaban considerándose fines en sí mismos.

La razón unitaria en la que estamos pensando, por el contrario, no evita los rodeos. No es ajena a los hechos, pero sabe que no hablan por sí mismos. La interrogación filosófica de lo fáctico no es la única posible, pero es insustituible y tan radical como para no detenerse nunca. De ahí la necesidad de su apertura, que no se limita a la mera escucha. Abrirse a la alteridad es atenderla, dialogar con ella y aprender a no *tener* razón. Se trata de una apertura activa que no se reduce a mantener las distancias, sino que se compromete y hace suyo lo que parecía ajeno. La *Einführung* fenomenológica (intropatía o experiencia del en sí-para sí, así como experiencia de una conciencia intropatizada) nos enseña mucho sobre este proceso que no termina nunca, que ni siquiera es lineal, sino que

⁶ Por lo que a mí respecta, he subrayado la necesidad de hacer visible la obra de las fenomenólogas, la profundidad de los problemas que abordaron y su motivación (López, 2017^a, 88 y s.).

experimenta acercamientos y retrocesos en su orientación hacia la raíz. Como dice Merleau-Ponty, refiriéndose a la originalidad de Husserl,

El pensamiento del filósofo puede querer ser radical, pero retoma su lugar en el tiempo a medida que se desarrolla (...)

Lo propio del filósofo es desprenderse de su experiencia de hecho y considerar su personaje empírico solo como una posibilidad, pero nunca abandona su situación de hecho (Merleau-Ponty, 1998, 401).

Así es como hay que entender la *Einfühlung* husserliana: no solo como empatía psicológica o proyección del yo en el otro. Husserl la comprende como el modo originario de acercarnos al otro en la co-participación y en la convivencia, pero también como una interpretación cognitiva y afectiva. En primer lugar, hay experiencia inmediata del otro; la *Einfühlung* es posterior, algo más elaborado. Solo así puede entenderse la definición de la intropatía como un “introyectar al otro una vivencia” (San Martín, 1987, 97)⁷.

Einfühlung es experiencia vivida de la autotemporalidad del otro así como de su coexistencia co-sentida. Al tratarse de una experiencia intencional y motivada, no consiste en una mera reduplicación de algo que ya esté ahí; más bien es un ejemplo del hecho de que sensaciones, afectos y razón forman una unidad. Así es también, como decíamos, esta racionalidad cuya tarea no es tanto la de verificar proposiciones o dar razones de los hechos cuanto la de justificar elecciones, desvelar posibilidades y lo que debería ser. La concepción fenomenológica de la *Einfühlung* no se limita, por tanto, a su análisis conceptual y estático, sino que la aborda genética y generativamente. En esta línea, deberíamos preguntarnos en nuestras investigaciones actuales por qué hoy la intropatía y la empatía han sido reducidas a meras capacidades psicológicas que no solo no se ejercitan, sino que ya apenas se forman ni se vivencian. Separada de la racionalidad y de la intersubjetividad, la empatía ha quedado constreñida a una capacidad individual e incluso a una función de las neuronas espejo.

En cambio, la fenomenología describe los diferentes aspectos de la *Einfühlung* en el marco de la constitución subjetiva e intersubjetiva del sentido y,

⁷ San Martín declara que “el sentido de la palabra es comprometido, no es neutral, pues no refleja sin más una experiencia, sino que aporta una interpretación que está más allá de lo que da un análisis estático de la experiencia de otro” (San Martín, 1987, 97).

Curiosamente, uno de los primeros estudios fenomenológicos sobre la *Einfühlung* es resultado de la tesis doctoral de una fenomenóloga, Edith Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, defendida en 1916. En ella, la intropatía se define como “la comprensión de las personas espirituales” (Stein, 1986, 91 y ss).

finalmente, de acuerdo con el *telos* de la racionalidad común. A nuestro modo de ver, esta búsqueda de racionalidad converge con la crítica feminista de la razón patriarcal y con la constante reivindicación de Celia Amorós de otra razón orientada al valor intrínseco de todo lo individual, aunque la filósofa solo aluda a la fenomenología como una simple transición al existencialismo.

Tanto la crítica de la razón patriarcal como la búsqueda de otra razón capaz de reconocer y mantener las diferencias, exige, no obstante, lo que Martínez Guzmán denominó el "imperioso giro epistemológico" (2001, 115) hacia la intersubjetividad, las relaciones entre personas y el paradigma de la comunicación frente a la presunta neutralidad del conocimiento. Tras dicho giro epistemológico, se clarifica y potencia la relación de la razón con los valores, sentimientos y emociones. Esto no solo implica un cambio que afecta a los "objetos" de estudio de las ciencias humanas, que pasan a ser considerados como otros sujetos, sino también un rechazo de las metodologías reduccionistas y cuantitativas en favor de otras vías cualitativas y comunicativas para relacionarnos con ellos. Personalmente, prefiero hablar, por ello, no solo de un cambio del paradigma científico o de una inteligencia ahora emocional, sino de una ampliación de la razón⁸ para que sea fiel a su ideal universalista sin renunciar a la propia autocrítica y sin imponer la propia razón sobre otros dominios y otras subjetividades para que ninguna se borre por usurpación.

En el sentido de este giro hacia la intersubjetividad proclamado por Martínez Guzmán, Amorós, como hemos visto, subraya la necesidad de subvertir el modelo epistemológico dominante por otro que permita la emergencia de los sujetos sumergidos (2006, 259). Benhabib, por su parte, critica el ideal abstracto y distorsionado del ego masculino autónomo que ha sido privilegiado por la tradición universalista de la razón legislativa y denunciado la incapacidad de la misma para abordar la multiplicidad de situaciones vitales con las que se tropieza la racionalidad práctica (Benhabib, 2006, 15). Ambas filósofas están de acuerdo en la necesidad de desvelar todas las subjetividades para seguir promoviendo la igualdad

⁸ "La tarea es *élargir* (ampliar) nuestra razón para hacerla capaz de comprender lo que en nosotros y en los otros precede y excede a la razón". (Merleau-Ponty, 1960, 154). En el mismo sentido, María Zambrano ha desarrollado la razón poética como una razón "más ancha" que la racionalista (2003, 102). Me permito remitir al lector interesado en ello a mi libro de 2013, especialmente al capítulo primero, "Ensanchando el *logos* del Manzanares".

y la emancipación. No es posible deconstruir el sujeto cuando las mujeres ni siquiera han logrado esa condición, cuando siguen siendo el Otro, o sea, lo inexistencial, mientras, "Él es el Sujeto; él es el Absoluto: ella es el Otro" (Beauvoir, 1976, 17).

La subjetividad es asimismo uno de los rasgos definitorios de la fenomenología. Es condición necesaria de la intersubjetividad. De ahí que el grupo de filosofía para hacer las paces estudie la obra de Husserl, especialmente la de los años 30, para comprender éticamente la intersubjetividad originaria, ese ser unos en otros y para otros que es roto por la violencia (París, Comins y Martínez, 2011, 339). En el marco de su filosofía para mediar en esa violencia, identifican el propio yo con la propia responsabilidad. Este yo responsable es la clave de la individualidad que, sin ella, resulta vacía de todo contenido, pero esta responsabilidad no es solo un valor, sino una exigencia de la racionalidad de la humanidad. Como declara Husserl, la forma de vida de la humanidad auténtica es "*la conciencia de la responsabilidad de la razón o conciencia moral*" (Hua XXVII, 32).

La humanidad responsable es una comunidad de mónadas interconectadas, de personas singulares que coexisten dando sentidos. Por ello, Martínez Guzmán considera la intersubjetividad como base de la política. Desde ella, es posible comprender la ética, la objetividad, la interculturalidad y las relaciones de género. Él valora concretamente dos modos intersubjetivos de reaccionar ante la presencia de "las otras": la dominación (sexismo) o la filosofía para hacer las paces. Naturalmente, optaba por esta última, asumiendo la fragilidad propia junto con nuestro ser relacional (2015, 149-15).

Esta es también la convicción de la fenomenología: la subjetividad es intencional y relacional y la intersubjetividad no solo está en la base de la objetividad, sino también de la solidaridad y del compromiso de la vida en común. Esta última no elimina las diferencias, sino que comprende que cada sujeto es una dinámica de relaciones que exige comprender nuestra propia alteridad, desapropiarse y participar en lo común⁹. Al revalorizar dicha participación, denostada por la tradición, como clave de la individualidad, y al considerar la intercorporeidad como base de la intersubjetividad (López, 2004b), Merleau-Ponty ha reivindicado la

⁹ Como he justificado, para la fenomenología, la intersubjetividad es el verdadero origen del mundo social (López, 1994).

sexuación como dimensión de la existencia y de la identidad en el seno de las diferencias. Es la relación la que constituye el sentido de unas y otras.

Como este fenomenólogo y como la que suscribe estas reflexiones, Vicent Martínez es consciente de que solo hay identidad –yo diría “identidad como proceso”– en el marco de las diferencias y de las interrelaciones. Estas son lo real y no las dicotomías a las que estamos tan habituados que las aceptamos sin ver sus peligros: “Como casi siempre, lo que está mal es la dicotomía misma. No tenemos por qué elegir entre un miembro del par dicotómico razón-sentimiento, inteligencia-emoción, cognición-cuidado” (Martínez Guzmán, 1998, 131). A mi modo de ver, no se trata solo de elegir, sino también de ejercer la crítica para evitar que la identidad se constituya como subordinación, y de transformar las situaciones y condiciones discriminatorias junto con la arraigada falacia de las dicotomías. Esta subversión no se producirá solo en la cultura «ni siquiera en la cultura de la paz—, sino en todas las dimensiones de la existencia hasta eliminar las razones del sometimiento de un miembro del par al otro (por ejemplo, la asociación irreflexiva de lo femenino con lo natural, con los sentimientos, etc., frente a lo masculino universalmente reconocido, lo cultural y la inteligencia).

Puesto que la cultura para la paz es principalmente una búsqueda de reconocimiento, ponerla en práctica requiere que desaparezcan esas gradaciones junto con las ontologías dualistas en las que se basan; asimismo, los sentimientos y emociones, lo sensible y lo natural, hasta ahora asociados pasivamente con lo femenino¹⁰, han de constituirse activamente como dimensiones universalizables del ser y del saber. Generalizar valores reconocidos para la humanidad no significa, sin embargo, que las diferencias tengan que ser eliminadas. La tensión “entre” ellas debe mantenerse porque garantiza el movimiento y el cambio. De ahí que la filosofía que convierte a la paz en su objeto teórico-práctico “debe ser consciente de la dialéctica entre la necesidad de una teoría de la justicia universalizable y al mismo tiempo de la necesidad de reconocer las múltiples diferencias existentes” (Comins 1998, 22).

Vicent Martínez observaba una “tensión” entre la búsqueda universalista y la marginación de “las peculiaridades de género”,¹¹ bajo la cual se ocultaba una

¹⁰ Otra cosa muy distinta de la asociación irreflexiva entre lo femenino y lo natural es desarrollar las posibilidades de un acercamiento entre fenomenología y ecofeminismo, como han hecho, por ejemplo, Marietta, 1994 y López, 2006.

¹¹ Personalmente, preferimos hablar de “tipos” en sentido husserliano y schütziano.

“fisura ontológica, epistemológica y antropológica” (1998, 118). En esta línea, yo misma he considerado necesaria la dialéctica entre universalidad y singularidad no solo para superar los nuevos dualismos surgidos en los diversos modos de feminismo, sino también para hacer estallar la oposición entre un sujeto dominante y sus objetos (López 2009, 99). Por eso, las fenomenologías anti-dualistas, como la de Merleau-Ponty, van a la raíz de esas dicotomías tradicionalmente asumidas que se han convertido en esquemas ontológicos. Lo pernicioso de esos dualismos no solo reside en su esquematización binaria de la realidad plural, sino también en la subordinación de uno de los polos al otro.

Desde la fenomenología anti-dualista de Merleau-Ponty podemos comprender, además, a las mujeres como sujetos corporales situados, como agentes históricos y sociales, no como simples productos de las leyes de la naturaleza que han sido superadas por las leyes de la cultura, porque el par naturaleza-cultura es otro de esos dualismos que categorizan binariamente nuestra percepción de la realidad cuando, verdaderamente, naturaleza y cultura están tan imbricadas en los seres humanos que es difícil decidir dónde acaba la una y comienza la otra.

No solo la fenomenología, sino también la Teoría Crítica han subrayado la esencial subjetividad de la intersubjetividad, a pesar de sus críticas al sujeto de la Modernidad. Sus miembros han comprendido que solo desde una reconstrucción crítica del mismo es posible luchar por la emancipación de los sujetos oprimidos e invisibilizados. En palabras de Marcuse, “las mujeres tienen que liberarse para determinar ellas mismas su propia vida, no como esposas, no como madres, no como amas de casa, no como amantes, sino como seres humanos, individuales” (1983, 26).

Aunque Arendt no es miembro de la Escuela de Frankfurt, y apenas comparte algunos problemas con ella, sí que se ha dicho que pertenece a la corriente fenomenológica¹². En cualquier caso, ella nunca tematizó la cuestión femenina; es más, cuando en 1964, en una entrevista televisada, fue preguntada acerca de su peculiaridad en un marco filosófico masculino, respondió obviando el sentido de género de la pregunta: “hace mucho tiempo que abandoné definitivamente la

¹² Ella misma se declaraba fenomenóloga, aunque no a la manera de Hegel o Husserl (Benhabib, 1996, 49, 172). Ver, asimismo, Young-Bruehl (1982, 405).

filosofía”¹³. En cambio, exaltaba la política, entendida como la acción por la que se manifiesta la pluralidad y se crea el espacio público. Desde su perspectiva, la esfera de la política es plural y pública, mientras que la vida privada pertenece al mundo de la fabricación y la reproducción. Solo en la primera puede hablarse de libertad, ya que la política es fundamentalmente acción. Debido a su distinción entre la esfera pública (la de la política y la libertad) de la esfera privada (la de lo social y la necesidad, la del trabajo doméstico), así como a la subordinación de esta a aquella, Arendt solo contempla la igualdad en la esfera pública e *inter pares*: “No nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales” (1968, 301). La autora está en contra del movimiento feminista por la igualdad. No contempla la necesaria equidad en las condiciones de partida para la deliberación y la concesión de estos derechos. A nuestro modo de ver, la igualdad política así entendida es excesivamente formal, pero, además, es insuficiente para quienes sufren las consecuencias de la discriminación en razón de sus diferencias. Hoy sabemos que hay que luchar por incluir en el temario público lo que Arendt solo consideraba social, es decir, el mantenimiento del hogar, los cuidados maternos, de los enfermos y ancianos “porque la lucha por hacer que algo sea público es una lucha por la justicia” (Benhabib, 2006, 111).

Vicent Martínez estaba asimismo convencido de que lo privado y lo público estaban íntimamente relacionados. Ahora bien, dado que, como subraya Arendt, la política pertenece a la esfera de manifestación de lo público, habrá que dejar de asignar el cuidado a las mujeres y adscribirlo a la esfera pública. Lo que queremos decir es que habrá que mostrar que la vida que se desarrolla en la privacidad está marcada por las normas culturales y sociales establecidas hasta el punto de que también es política y no un simple refugio en un mundo despiadado. Por eso, siguiendo a Benhabib (1990, 1995), debemos abogar también por recuperar los espacios públicos y la consideración en ellos de las mujeres como interlocutoras válidas. No hay que olvidar este ámbito discursivo que, como sabemos, se ha caracterizado tradicionalmente por ser eminentemente masculino;

¹³ La entrevista fue publicada el mismo año en el libro de Günter Gaus, *Zur Person. Porträts in Frage und Antwort*. Munich, Feder Verlag. Traducida al francés como “Seule demeure la langue maternelle”, en el número monográfico de *Esprit* sobre H. Arendt, nº 42, Juin 1980, 19-40, 19.

tampoco hay que absolutizarlo pues, como enseña la fenomenología, el discurso se teje en la experiencia.

Con objeto de remediar esas exclusiones, Vicent Martínez estudiaba la filosofía discursiva en relación con la racionalidad práctica de la fenomenología y para evitar tanto la absolutización del lenguaje como la naturalización de la fenomenología. No renunciaba, por tanto, a ninguna aproximación viniera de donde viniera, pues de lo que se trataba era de “incluir y hacer las paces”, no de imponerse venciendo la alteridad. Por tanto, abordaba las fisuras sirviéndose de la descripción fenomenológica de lo que nos decimos y hacemos los seres humanos, del análisis arqueológico, genealógico e incluso de la deconstrucción, ya que esta última era capaz de visibilizar subtextos excluidos en un universo en el que lo que domina es el hipertexto. Así pues, como el gran fenomenólogo Paul Ricoeur, Vicent Martínez combinaba la hermenéutica del diálogo interesado en la vida pacífica con la hermenéutica de la sospecha. Como es sabido, a esta no solo pertenecen Nietzsche, Marx y Freud, sino también todos los miembros de las tres generaciones de la Escuela de Frankfurt. Además, ellos han trabajado arduamente en favor de la reconstrucción de un horizonte normativo en un debate público que exige, entre otras cosas, la lucha por el reconocimiento de los movimientos feministas.

3. RAZONES DE RECONOCIMIENTO

Gracias al estudio de la Teoría Crítica y, con ella, del carácter sexuado de la filosofía discursiva, Vicent Martínez supo trascender el paradigma de las relaciones de producción sin renunciar por ello al compromiso por la emancipación. Tras su estela, Sonia París ha descrito las “vivencias” del reconocimiento intersubjetivo, desarrollado fundamentalmente por la tercera generación de la Escuela de Frankfurt, como otros modos de contribuir a la filosofía para la paz (2018, 373 y ss.), pues no puede cesar la violencia si no hay reconocimiento de cada sujeto por los otros.

Como Axel Honneth, Sonia París comienza poniendo de manifiesto las patologías sociales, no las psicológicas. El objetivo de ambos es similar al de los psicopatólogos clásicos: estudiar lo que está enfermo para descubrir qué sería lo saludable. Esto puede comprobarse en la obra de Honneth, la cual parte de la singularidad del sufrimiento moral que reside en la privación de reconocimiento

(1996, 10) para establecer criterios morales relacionados con las prácticas del mismo. El director del Instituto para la Investigación Social afirma, no obstante, la necesidad de lucha (*Kampf*) para lograrlo¹⁴, pues, aunque no sea violenta, siempre es preciso librar una batalla que lleve al reconocimiento.

V. Martínez ha subrayado la aportación de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt, especialmente la de Honneth (1992, 1997) por haber elaborado una teoría del reconocimiento cuyo primer nivel es una descripción fenomenológica del menosprecio moral sufrido por cada individuo auto-relacional. Esta nueva concepción del sujeto está muy cerca de la de Merleau-Ponty (López, 2008) y, en general, de la intersubjetividad fenomenológica como reconocimiento entre personas (López, 2015, 77 y s.). En nuestra opinión, resultaría enriquecedor combinar esta experiencia del reconocimiento (y sus experiencias fallidas, especialmente las ofensas morales y su repercusión en la autoestima de cada ser humano) con la descripción fenomenológica de las experiencias vividas¹⁵ de la discriminación en razón de género.

El propio Husserl mencionaba el problema de los sexos como una modalidad de la investigación trascendental de la existencia humana en socialidad (Husserl, 1936/1979, 191 s.)¹⁶. Algunas feministas han rechazado esta aproximación trascendental y han optado por la reducción incompleta de Merleau-Ponty e incluso por la eliminación de toda re(con)ducción a la subjetividad trascendental. No obstante, es preciso recordar que esta no se opone a la subjetividad empírica, sino que es una profundización en ella con objeto de hallar las estructuras esenciales de la experiencia vivida. Esto exige considerar su origen subjetivo, la subjetividad como instancia de valoración y validación de lo que es dado. Esta es la verdadera vida del sujeto, la de su operatividad o la de la correlación sujeto-objeto que la actitud natural da por sentada. De ahí la necesidad de suspender esa actitud para ganar otra: la actitud trascendental. La conciencia trascendental husserliana no es solo reflexiva e intelectual, sino la conciencia del cuerpo vivido como sistema de intencionalidades (Mohanty, 1985, 132)¹⁷. Estas también se

¹⁴ El subtítulo de su libro de 1992 (Honneth, 1997) reza así: *Kampf und Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*.

¹⁵ En nuestro trabajo de 2017a, 29 y ss. hemos destacado este aspecto en los estudios de fenomenología y feminismo y en sus relaciones con el *Leib*.

¹⁶ Ver mi interpretación en 2014, 56 y s.

¹⁷ Por mi parte, he estudiado la intencionalidad operante, no representativa, en 2017b, y la paradoja de la reflexión sobre lo irreflexivo en 2018a.

enlazan con las afecciones y, por debajo de la intencionalidad de acto, subyace una intencionalidad viviente y operante que debe ser reconocida como parte de la intencionalidad total (López, 2017b).

A diferencia de Honneth, Vicent Martínez cree que no siempre es preciso luchar por alcanzar el reconocimiento. Lo experimentamos en ocasiones y lo que necesitamos es “una nueva cultura que asuma rasgos de los dos géneros a partir de nuestras experiencias de reconocimiento” (1998, 119). Particularmente no creo que la cultura sea una panacea que lo remedie todo. No se crea desde la nada, ni se impone sin constricciones. Además, ni las diferencias ni las discriminaciones en razón de las mismas son únicamente resultados de diferencias culturales. En primer lugar, es preciso tomar conciencia de la dominación masculina en todas las facetas de la vida y a lo largo de la historia de la humanidad; solo así surgirá la crítica y la necesidad de emancipación, que son condiciones del verdadero reconocimiento.

Por otra parte, como Nancy Fraser nos recuerda, la lucha por el reconocimiento no debe sustituir a la lucha por los derechos, la justicia y la distribución igualitaria. Dado que “en la `sociedad en red` el giro feminista hacia el reconocimiento ha encajado meticulosamente con el neoliberalismo hegemónico que no quiere otra cosa que reprimir la memoria socialista” (2012, 270), es preciso que el feminismo redefina el concepto de género y evite que este termine diluyendo el feminismo en el neoliberalismo. La autora no duda de la necesidad del reconocimiento, pero el de Honneth le parece insuficiente para afrontar los problemas éticos y políticos. Ella propone “entender el reconocimiento como un problema de justicia y no como una cuestión de autorrealización” (Fraser, 1996, 31). Cree que necesitamos políticas del reconocimiento, porque la justicia redistributiva no basta; además, es preciso el respeto igualitario de las diferencias. En lo que al feminismo se refiere, no tener esto en cuenta ha supuesto una separación que “muestra la insistente tendencia actual y muy extendida a desvincular la política cultural de la diferencia y la política social de la igualdad” (Fraser, 1996, 19) o el feminismo de la diferencia y el de la igualdad. La autora rechaza estas antítesis e insiste en que la injusticia fáctica debe ser reparada tanto con redistribución como con reconocimiento. De ahí su defensa de un concepto bivalente de justicia que reconcilie la igualdad social con el reconocimiento de la diferencia. Concretamente, la injusticia de género reclama correcciones redistributivas como la abolición del trabajo en función de los géneros, pero también exige que se elimine

el androcentrismo, es decir, Fraser está reivindicando cambios económico-políticos y cambios en función del estatus. Ambos son inexcusables porque, como la justicia misma, el género es bivalente, es decir, no solo es un problema de clase social, sino también de estatus. Esta bivalencia permite que la igualdad sea compatible con las diferencias, porque “lo que requiere reconocimiento no es la identidad, sino el estatus de las mujeres como socias plenas en la interacción social” (Fraser, 2012, 280)¹⁸. La raza es otro ejemplo de concepto bivalente. Lo que la autora propone para abordarlos no es una pluralidad de dualismos de valor, sino la intersección de ejes de justicia porque “nadie es miembro de una sola colectividad” (Fraser, 1996, 31).

Este entrecruzamiento le lleva a rechazar tanto el economicismo, que reduce la cultura a la estructura económica, como el culturalismo, que subsume la política económica en la cultura. Ambos están interrelacionados y tejen redes de relaciones. Por eso, es preciso integrar tanto la redistribución como el reconocimiento si aspiramos a la paridad participativa (Fraser, 1996, 37). Fraser piensa que la justicia que considera prioritaria la paridad participativa sabe que esta no solo depende de la autorrealización humana, sino también de un modelo de estatus de reconocimiento deontológico (Fraser, Honneth, 2006, 36). A Honneth esa noción de la justicia participativa le parece vacía si no se funda de una concepción de la vida buena. Ahora bien, ¿qué es una vida buena que no sabe de sí, de su “yo puedo”, del cuerpo vivido ni de sus razones?

4. RECONOCIMIENTO DEL CUERPO VIVIDO (*LEIB*)

Ese “saber” ha sido, como decíamos, desarrollado por la fenomenología, la cual complementa —e incluso me atrevería a decir “sustenta”— la lucha por el reconocimiento de los sujetos y de las relaciones entre ellos. Los pormenorizados análisis fenomenológicos del cuerpo vivido, frente al cuerpo-objeto, no solo son claves para la comprensión de la intersubjetividad, sino que han reforzado su continuidad por el feminismo (López, 2017c), bien entendido que el significado de la diferencia sexual ni se reduce al cuerpo biológico ni a un sentido corporal dado, sino que, como el género, depende de las prácticas culturales y de la

¹⁸ La autora ha desarrollado sus propuestas políticas en Fraser, N. “Social Justice in the age of identity politics: redistribution, recognition and participation”, en Fraser. Honneth, 2003.

socialización de los cuerpos que determina sus hábitos y el saber acumulado en ellos.

Gran parte de la fenomenología feminista, desde Simone de Beauvoir hasta Iris Marion Young, ha descrito con maestría estas prácticas (tanto las manifiestas como las ocultas), sus efectos diferenciados en hombres y mujeres y las posibilidades de transformación en otro sentido. En cambio, una filósofa como Arendt las desconsideraba porque estaba convencida de que las tres actividades mentales básicas (pensar, querer y juzgar) eran autónomas e incondicionadas (Arendt, 1978, 70 s.). Desde otra fenomenología de su fenomenología, se ha observado, por el contrario, que el propio pensar arendtiano no puede desprenderse de sus cualidades corporales de género (Kruks, 2018, 126), porque, como dice Merleau-Ponty, “nuestro cuerpo no es un objeto para un ‘yo pienso’, sino un conjunto de significaciones vividas que va hacia su equilibrio” (1945, 179). En el caso de las mujeres, hay que reconocer que ese equilibrio pretendido se trunca, pues la restricción de sus espacios deja huella en sus cuerpos y en sus estilizaciones del mundo. Su introyección de un “yo no puedo” en lugar de un “yo puedo” que articula fenomenológicamente las experiencias vividas, y su consiguiente intencionalidad inhibida en la participación pública, ponen en cuestión la convicción arendtiana de que el juicio político involucre a la pluralidad y sea una actividad de intercambio de opiniones entre “pares”. Por eso, es preciso pensar el cuerpo vivido y la existencia encarnada para reestructurar con ellos la noción de “pluralidad” de Arendt “in a gender-differentiated key” (Kruks, 2018, 131) y para comprender que el pensamiento siempre está encarnado.

Como asegura Elizabeth Grosz, el cuerpo ha sido la parte silenciada de una dicotomía sobre la que se ha erigido la supremacía del espíritu (masculino, patriarcal) y, si la mujer ha sido asociada con su cuerpo, entonces los feminismos que niegan la corporalidad se arriesgan a mantener la dicotomía que tradicionalmente ha subordinado a las mujeres (1994, 3-4) objetivando sus cuerpos ante la mirada del Sujeto (varón)¹⁹. Ya nos referimos al pernicioso papel de las dicotomías. Una de las más clásicas y demoledoras ha sido la de pensar el cuerpo

¹⁹ De Beauvoir constata que los cuerpos femeninos no son para-sí, sino en-sí por estar reducidos a su inmanencia y objetivados por la mirada del otro. Tomar conciencia de ello y de la concepción fenomenológica del cuerpo vivido puede alterar esta situación (López, 2017c, 183 y ss.).

como objeto opuesto al espíritu-sujeto. Más allá de ella se sitúa la descripción fenomenológica del cuerpo vivido o *Leib* como nudo de actividad y pasividad.

La continuidad del feminismo con la fenomenología de ese cuerpo subjetivo-objetivo descubre fructíferas intersecciones del feminismo con los análisis del cuerpo acometidos por Husserl y sus seguidores, a la vez que desvela las promesas del propio estudio husserliano del cuerpo para el feminismo.²⁰ Así, por ejemplo, Dan Zahavi ha puesto de relieve la centralidad del cuerpo vivido para el tercer tipo de intersubjetividad que él mismo distingue en la fenomenología. La primera capa sería el sentido objetivo constituido intersubjetivamente; la segunda, la de la intersubjetividad como estructura *a priori* de la subjetividad. El tercer modo de la intersubjetividad es, siguiendo a este autor, el de la pertenencia del sujeto a un mundo común (Zahavi, 2001, 65, 163) y esto es imposible sin el cuerpo. A partir de ese tercer nivel de intersubjetividad, es posible estudiar el modo en el que las experiencias y los cuerpos vividos adquieren su sentido de género aprendiendo lo que es considerado normal y lo que no (Oksala, 2006, 235). Es necesario recordar, no obstante, que los sistemas de normalidad pueden cambiar igual que puede hacerlo nuestra reactivación o no de los contenidos pasivamente dados y conservados que nos llegan de las tradiciones.

A pesar de su estimación del cuerpo fenoménico, Johanna Oksala cree que la perspectiva fenomenológica en primera persona no sirve para refutar la filosofía del sujeto (2006, 237). Personalmente, considero que el sujeto fenomenológico es siempre relacional y que su reivindicación es una condición necesaria para la emancipación. Este sujeto relacional no es sinónimo de lo universal, sino un proceso de progresiva identificación en el seno de las diferencias a las que presta articulación. Oksala no lo entiende así y, por ello, propone una post-fenomenología que tenga en cuenta la importancia constitutiva del mundo social y cultural. Cree alcanzarla modificando el método, que es "la fuerza impulsora de la fenomenología". Cifra esa modificación en "comprender la *epojé* no como total, universal y completa, sino como una tarea infinita, circular y siempre parcial" (2006, 238).

²⁰ Weiss, 1995, 1999 y Heinämaa 2003 han realizado una interpretación productiva de la fenomenología husserliana para el feminismo. Al-Saji ha estudiado la contribución de la fenomenología del tacto de Husserl al pensamiento de género (2010) valorando positivamente su concepción trascendental a la sexualidad.

Desconfiamos de esas tendencias que precipitadamente rechazan los conceptos y pretenden situarse más allá de los mismos sin haberse detenido suficientemente a profundizar en ellos. Además, contra Oksala, pensamos que ni la fenomenología es solo un método, ni el método fenomenológico se reduce a la *epojé*, ni su tarea infinita teleológica es circular. Aunque no excluimos la necesidad de dialogar con las ciencias empíricas, no estamos de acuerdo con esta autora en que debamos comenzar con ellas para luego constituir una experiencia de género. Previamente necesitamos clarificar nuestro concepto de ciencia rigurosa, que no es ni presuntamente neutra ni cuantificada. Oksala quiere tomar distancia de la propia experiencia leyendo "artículos psicológicos o estudios etnográficos" (2006, 241). Sin embargo, estas lecturas, a mi modo de ver, no pueden sustituir a la experiencia vivida, ya que no van "a las cosas mismas".

La experiencia en tercera persona que caracteriza a las ciencias empíricas no puede preceder a la experiencia en primera persona; esta es originaria en el doble sentido de origen y fuente de toda otra experiencia. Es insustituible para comprender el sentido de la experiencia recibida y el de toda experiencia posible a través de la investigación de la constitución de la experiencia del género, de la diferencia sexual y de la discriminación en razón de la misma. Solo así ha podido surgir, por ejemplo, el fenómeno del #metoo#. Por supuesto esta experiencia en primera persona no está aislada, sino que se constituye en diálogo con otras que son las que logran llevar la mía a la expresión de un sentido común vivido singularmente, un sentido que requiere elaboración y acción intersubjetiva.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN. RAZONES DEL CUIDADO

La fenomenología trascendental así como la fenomenología en tanto actitud y tarea inacabada pueden secundar el feminismo dando visibilidad a las obras de las fenomenólogas actuales y a las olvidadas o subordinadas por la tradición a la obra de los fenomenólogos. Con su metodología descriptiva de las diversas experiencias vividas y su búsqueda de estructuras, tipos empíricos, sentidos y valores no esencialistas, aunque susceptibles de generalización, permite superar las dicotomías arraigadas e incluso los nuevos dualismos a los que no ha escapado el feminismo. Por su parte, este no solo forma parte de la tarea fenomenológica como uno de los temas de la intersubjetividad, sino que puede ayudar a esta corriente de pensamiento a trascender su concepción de una subjetividad

neutra, a pluralizar las modalizaciones de la intersubjetividad, a comprender lo trascendental en relación con las diversas situaciones.

Como hemos argumentado, una de las implicaciones de la fenomenología para el feminismo, y a la inversa, es la constante interrelación entre diferencias e identidades, la cual es capaz de poner límites tanto a la dicotomía entre un feminismo naturalista y otro constructivista (López, 2014, 45-46) como a la oposición entre el feminismo de la diferencia y el feminismo de la igualdad. Ambos aspiran a eliminar las discriminaciones y son conscientes de que 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" (Merleau-Ponty, 1966, 115).

Además de estas potencialidades de la interacción entre fenomenología y feminismo, Vicent Martínez plantea la ampliación del alcance de aquella a todos los problemas de la razón práctica y la extensión del feminismo a todas las formas de opresión. Esto implica que el *telos* de ambos movimientos no está lejos de la universalidad en la que descansa la razón. Denomina "razón despierta"²¹ a la razón de Husserl, a esa razón auto-conscientemente dirigida a lo común, pero que no se opone al cuidado de las personas y de la naturaleza, ya que ellas integran el mundo de la vida compartido. Ciertamente la razón ha sufrido desventuras y ha sido enmascarada como mera razón instrumental. Los drásticos efectos del dominio de esta razón sesgada son hoy evidentes en todas las facetas de la vida. Se deben a la pérdida de la razón subjetiva y, sobre todo, a la conversión de la razón en un simple medio al servicio de fines tan ajenos a la universalidad como al cuidado.

La ética del cuidado, al igual que la fenomenología descriptiva de las experiencias vividas por las mujeres, ha atraído al feminismo de la diferencia, que ha sido el más inclinado a dialogar con la fenomenología. La primera y la segunda generación de la Teoría Crítica han obviado este feminismo de la diferencia para centrarse en la vindicación y, en las éticas de la justicia y del discurso. Como

²¹ El último trabajo de Vicent Martínez defiende la tesis de que la razón despierta de Husserl (integradora del proyecto de la cultura para hacer las paces) es una alternativa a la razón perezosa del liberalismo, porque aquella apela a la responsabilidad de la humanidad frente a las violencias estructurales y "parte del reconocimiento de cada ser humano como sujeto trascendental, intersubjetivo, carnal-corporal-sexuado e históricamente arraigado en el mundo de la vida" (2018a, 236).

hemos visto, la tercera generación de la Escuela de Frankfurt ha sabido hacerlas compatibles con sus estudios del reconocimiento que, en sus diferentes niveles, vinculan la necesidad de ser reconocido y reconocida tanto en la vida privada como en la pública.

Vicent Martínez y su equipo han profundizado en esta tercera generación cuyos mejores resultados, como hemos visto aquí, quizás radiquen en sus obras colectivas y en sus intercambios con otras corrientes de pensamiento. Tal vez pueda decirse lo mismo de este equipo que todavía tiene continuidad, que adopta la fenomenología para hacer las paces con otras filosofías, que reivindica la razón despierta de Husserl frente a la razón perezosa del liberalismo, y que comprende que la ética discursiva suaviza su formalismo con la ética del cuidado²², y encarnándose en los estudios feministas. Ellos son otro rendimiento del diálogo y solo el diálogo puede fundar una ética feminista del cuidado (de sí, de los otros, las otras y lo otro) así como una ética del discurso basada en el respeto mutuo de la singularidad y de la igualdad.

La labor del equipo de Vicent Martínez aún continúa y a los fenomenólogos y fenomenólogas nos sigue exhortando al diálogo de la fenomenología con otras tradiciones de pensamiento. El feminismo es una de ellas y la tarea de entretejerlo con la fenomenología —esa tarea tan poco desarrollada en nuestro idioma, pero tan fecunda en otros— se abre, de un lado, para la fenomenología que siga orientándose a “las cosas mismas”, de otro, para la filosofía feminista y el feminismo filosófico.

REFERENCIAS

AL-SAJI, A. (2010). “Bodies and Sensings: On the Uses of Husserlian Phenomenology for feminist Theory”, *Continental Philosophical Review*, 43, 13-37.

²² Esta ética se inicia con la obra de 1982 de Carol Gilligan, *In a different voice. Psychological theory and Women's Development*. Harvard University Press. Su concepción de la misma, no obstante, es psicológica, no fenomenológica. La tesis de Irene Comins, dirigida por Vicent Martínez Guzmán en 2003, lleva por título “Ética del cuidado como educación para la paz” (Universitat Jaume I), publicada con otro título en 2009. En nuestra opinión, es discutible si la ética prepara la educación para la paz o, a la inversa, si la paz es la propedéutica de aquella. Por otra parte consideramos que feminismo, ética y educación son modalidades diversas de ser-en-el-mundo y tradiciones de pensamiento diferenciadas que, eso sí, pueden entrelazarse para afrontar determinados problemas. Ahora bien, estamos en contra de la tendencia actual a transferir todos los problemas que surgen en otras esferas vitales a la Escuela y confiar en que sean resueltos únicamente con educación.

- AMORÓS, C. (1985). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona, Anthropos, 1991.
- (1997). *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Cátedra.
 - (2005). *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para la lucha de las mujeres*. Madrid: Cátedra.
 - (2006). "Filosofía y feminismo en la era de la globalización", Guerra, M^a J. Hardisson, A. (eds.). *20 Pensadoras del siglo XX*. Oviedo: Nobel.
- ARENDT, H. (1968). *The Origins of Totalitarianism*. San Diego, Harvest Book.
- (1978). *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Brace.
- BENHABIB, S. CORNEL, D. (eds.) (1990). *Teoría feminista y teoría Crítica*. Valencia: A. el Magnànim.
- (1995). "Fuentes de la identidad y el yo en la teoría feminista contemporánea", *Laguna 3*, 161-175.
 - (1996). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Londres: Sage.
 - (2006). *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y postmodernismo*. Barcelona: Gedisa.
- BEAUVOIR, S. de (1976. Renouvelé de 1949). *Le deuxième sexe I*. Paris, Gallimard.
- COMINS, I. (1998). "Cultura para la paz: hacia una búsqueda del reconocimiento", *Fòrum de Recerca 4*, pp. 21-28.
- (2009). *Filosofía del cuidar. Una propuesta coeducativa para la paz*. Barcelona: Icaria.
- DONOHUE, J. (2010). "The vocation of motherhood: Husserl and feminist ethics", *Continental Philosophical Review*, 43, pp. 127-140
- FRASER, N. (1996). "Redistribución y reconocimiento. Hacia una visión integrada de la justicia de género", *Revista internacional de filosofía política 8*, pp. 18-40.
- (2012). "La política feminista en la era de la economía: un enfoque bidimensional de la justicia de género", *Arenal*, 19, 2, pp. 267-286.
- FRASER, N. HONNETH, A. (2003). *Redistribution or recognition. A political-philosophical Exchange*. Londres: Verso.
- GROSZ, E. (1994). *Volatile Bodies. Towards a corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- HEINÄMAA, S. (2003). *Toward a Phenomenology of sexual difference*. Lanham: Rowman.
- HONNETH, A. (1992). "A Integrity and Disrespected: Principles of a Conception of Morality base don the theory of Recognition". *Political Theory 20*, 2 (1992), pp. 187-201.
- (1996). "Reconocimiento y obligaciones morales", *Revista internacional de filosofía política 8*, pp. 5-17.
 - (1997). (1992). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- HUSSERL, E. (1976). (Hua III/1). *Ideen zur einen reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*. The Hague, M. Nijhoff. (Trad. cast. De A. Ziriòn, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Primero. México: FCE, 2013.

- (1976). (Hua VI). *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag: Nijhoff.
 - (1973). (Hua XIV). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil 1921-1928*. Den Haag: M. Nijhoff.
 - (1989). (Hua XXVII). *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Dordrecht: Kluwer.
- KRUKS, S. (2018). "Hannah Arendt, Gender, and Political Judgment: A Phenomenological Critique", Cohen, S. Landry, C. (eds.) *Rethinking Feminist Phenomenology*. Londres:, Rowman, pp. 121-136.
- LÓPEZ SAENZ, M^a C. (1994). *Investigaciones Fenomenológicas sobre el origen del mundo social*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza.
- (2003). "Feminismo y racionalidad ampliada", *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* vol. VIII, 93-107.
 - (2004a). "La continuidad del ecofeminismo con la filosofía de M. Merleau-Ponty", en Cavana, L. Puleo, A. H. Segura, C., (coords.) *Mujeres y ecología. Historia, Pensamiento y sociedad*. Madrid: ed. Almudayna, Col. Laya, 213-225.
 - (2004b). "Intersubjetividad como intercorporeidad", *La Lámpara de Diógenes*, 2, 57-71.
 - (2006). "Pensar y sentir la carne del mundo desde la ecofenomenología", en Alves, P. Santos. (Coords.) *Humano e Inhumano. A Dignidade do homem e os novos desafios*. Lisboa: Universidade de Lisboa, pp. 161-189
 - (2008). "Merleau-Ponty: imbricación en el mundo con los otros", *Daimon. Revista de Filosofía*, n^o 44, pp. 173-184.
 - (2009). "Contribuciones de Merleau-Ponty a la filosofía feminista", *Phainomenon. Revista de Fenomenología*, n^o 18/19, pp. 95-125.
 - (2013). *Dos filosofías del sentir. M. Merleau-Ponty y M. Zambrano. Perspectiva fenomenológica*. Saarbrücken: AV. Akademikerverlag, Editorial Académica española.
 - (2014). "Fenomenología y feminismo". Monográfico sobre "Filosofía y feminismo". *Daimon*, n^o 63, pp. 45-63.
 - (2015). "Diálogo intercultural ¿Una utopía del siglo XXI? *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*. Vol. 71, n^o 265, pp. 73-94.
 - (2017a). "El género en la fenomenología de la existencia: Merleau-Ponty, Beauvoir y Young", en AA.VV. *Perspectivas sobre género: una mirada desde las ciencias humanas*. Bogotá: Universidad Nacional Abierta y a Distancia, pp. 27-55.
 - (2017b). "Intencionalidad operante en la existencia", en Sylla, B. Borges, I. Casanova, M. (orgs.) *Fenomenología VI, Intencionalidade e Cuidado*. Rio de Janeiro, Via Verita, pp. 79-119.
 - (2017c). "The Phenomenal Body is Not Born. It Comes to Be a Body-Subject. Interpreting *The Second Sex*", en Mann, B. Ferrari, M. (Eds.) *On ne naît pas femme: on le devient: The Life of a Sentence*. New York: Oxford University Press, pp. 175-201.
- LÓPEZ SAENZ, M^a C. (2018a). "La Fenomenología como paradoja", en Díaz, J. M. Lasaga, J. (eds) *La Razón y la Vida. Escritos en Homenaje a Javier San Martín*. Madrid: Trotta, pp. 208-218.
- (2018b). "An Approach to Comparative Phenomenology: Nishida's Place of Nothingness and Merleau-Ponty's Negativity". *Philosophy East and West. A Quarterly of Comparing Philosophy*, 68: 2, pp. 497-515.

- LLOYD, G. (1984). *The Man of Reason: Male and Female in Western Philosophy*. University of Minnesota Press.
- MARCUSE, H. (1983²). *Zeit Messungen*. Trad. Cast. De P, Madrigal, *Calas en nuestro tiempo*. Barcelona: Icaria.
- MARIETTA, D. (1994). "Phenomenology and Ecofeminism", en Mano, D. Embree, L. (eds.). *Phenomenology of the Cultural Disciplines*. Dordrecht: Kluwer, 193-210.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (1998). "Género, paz y discurso", en Fisas, V. (ed.) *El sexo y la violencia*. Barcelona: Icaria, pp. 117-134
- (2001). *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona, Icaria.
 - (2005). "La filosofía para la paz como racionalidad práctica", *Investigaciones lógicas* 4, pp. 87-98.
 - (2006). "Roles masculinos y construcción de una cultura de paz", http://www.jerez.es/fileadmin/Documentos/hombresxigualdad/fondo_documental/Identidad_masculina/Roles_masculinos_y_construccion_de_una_cultura_de_paz.pdf.
 - (2015). "Intersubjetividad, interculturalidad y política desde la filosofía para la paz", *Thémata* 52, 147-158.
 - (2018a). "La «razón despierta» de Husserl alternativa a la «razón perezosa» neoliberal desde una filosofía para hacer las paces", Díaz, J. M. Lasaga, J. (eds.) *La razón y la vida. Escritos en Homenaje a Javier San Martín*. Madrid: Trotta, pp. 236-244.
 - (2018b). *Eldiariocv.es* 23 de agosto. https://www.eldiario.es/cv/Muere-Vicent-Martinez-Guzman-Master_0_806669943.html
- MARTÍNEZ GUZMÁN, V., COMINS, I. PARÍS, S. (2009). "La nueva agenda para la filosofía en el siglo XXI: Los estudios para la paz", *Convergencia*, 91-114.
- MELLE, U. (1991). "The development of Husserl's Ethics", *Études Phénoménologiques* 13-14, pp. 115-135.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard.
- (1960). *Signes*. París: Gallimard.
 - (1966). *Sens et non-sens*. París: Gallimard.
 - (1998). *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*. Paris: Cynara.
- MOHANTY, J. (1985). *The possibility of transcendental Philosophy*. Dordrecht: M. Nijhoff.
- OKSALA, J. (2006). "A Phenomenology of Gender", *Continental Philosophy Review*, 39, 229-244.
- PARÍS, S. (2018). "El reconocimiento recíproco en la filosofía de Axel Honneth. Contribuciones a la transformación pacífica de los conflictos", *Pensamiento*, vol. 74, nº 280, pp. 369-385.
- PARÍS, S., COMINS, I. y V. MARTÍNEZ GUZMÁN (2011). "Algunos elementos fenomenológicos para una filosofía para hacer las paces", *Investigaciones fenomenológicas*, monográfico 3, pp. 331-348.
- RIZO-PATRÓN de LERNER, R. (2015). *La agonía de la razón. Reflexiones desde la fenomenología práctica*. Perú: PUCP/Anthropos.
- SAN MARTÍN, J. (1987). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona: Anthropos.

- STEIN, E. (1989). *On the Problem of Empathy. The Collected Works of E. Stein*. Vol. 3. Washington: ICS Pub.
- WEISS, G. (1995). "Ambiguity, absurdity, and reversibility: Responses to Indeterminacy", *Journal of the British Society for Phenomenology*. 26, 1, 43-51.
- YOUNG-BRUEHL, E. (1982). *Hannah Arendt. For Love of the World*. New Haven: Yale University Press.
- ZAHAVI, D. (2001). *Husserl and transcendental Intersubjectivity. A Response to the Linguistic Pragmatic Critique*. Athens: Ohio University Press.
- ZAMBRANO, M. (2003). «Carta a Dieste», recogida por J. Moreno, en *La razón en la sombra. Antología crítica. María Zambrano*. Madrid: Siruela.

