

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA**



**TESIS DOCTORAL**

Hacia una fenomenología del dolor: la constitución  
de la subjetividad femenina a través del cuerpo violentado

Apuntes desde una fenomenología material

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA

PRESENTADA POR

Karla Jhoana Núñez Sandoval

DIRIGIDA POR

Graciela Amalia Fainstein Lamuedra

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FEMINISTAS  
DOCTORADO EN ESTUDIOS FEMINISTAS Y DE GÉNERO



**UNIVERSIDAD  
COMPLUTENSE  
MADRID**

Hacia una fenomenología del dolor: la constitución  
de la subjetividad femenina a través del cuerpo violentado

Apuntes desde una fenomenología material

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA

PRESENTADA POR:

Karla Jhoana Núñez Sandoval

DIRECTORA:

Graciela Amalia Fainstein Lamuedra

## Agradecimientos

*En memoria de Asunción Rangel.*

*Al Instituto de Investigaciones Feministas y de Género.*

*Al Consejo Superior de Investigación Científica.*

*A la Universidad de Guanajuato.*

*A Graciela Fainstein, por creer desde el principio en este trabajo de investigación de tesis y por todo el acompañamiento que lo hizo posible.*

*A Miguel García Baró y Agustín Serran, por tomarse el tiempo de leer esta investigación.*

*A Carmen Mejía, por la coordinación y dirección del InstiFem, desde donde arropa a las doctorandas.*

*A Mónica Carabias por el apoyo a través de la coordinación del InstiFem.*

*A mis ancestras.*

*A Ida que crece en mi vientre.*

*A mi madre y a mi padre por su apoyo infinito.*

*A Elisa y Román por su cercanía.*

*A mi compañero y padre de Ida, Armando.*

*A mi familia extendida que me tendió las manos en los momentos más complicados.*

*A Saraí por su amistad que cobija.*

*A Francesa Gargallo por enseñarme tanto.*

*A Citlalli y a Juan Manuel, por las charlas alrededor del argumento de la tesis.*

*A Guadalupe Murillo, por las lecturas y caminos compartidos.*

*A Edu Terrén Plaza, por su generosidad y amor.*

*A Elia Plaza y su familia por la hospitalidad.*

*A Nat, por las charlas y el arropo.*

*A Asunción por su amistad, por los cafés y por las pláticas sobre el cuerpo y los hábitos.*

*A Mónica Uribe, por su escucha atenta y recomendaciones académicas.*

*A Rubí de María, por su incesante enseñanza teórica y vital.*

*A Liliana, porque la incursión en teoría feminista la iniciamos juntas.*

*A Sandra Estrada porque su camino es una inspiración.*

*A David por su profunda amistad.*

*A Priscila, Isabel, Areli, Malena y Andrea, por compartir su tiempo en el proceso de esta investigación.*

*A Fernanda, Patricia, Olga, Guadalupe y Karla, amigas y compañeras en la docencia, que se hicieron espacio para compartir conmigo en este trayecto.*

*A Conchis y Salma Cadena, porque la fuerza que muestran siempre me enseña.*

*A Nora por su hermandad y acompañamiento.*

*A Elsa, Elizabeth y Cristina por su amistad y su amor.*

*A mi querido amigo Adán que me escuchan siempre.*

*A todas las mujeres sobrevivientes de violencia machista en mi país, a las que ya no están y a las que se siguen buscando.*

# Índice

Resumen.....	7
<i>Summary</i> .....	9
Introducción .....	11
Enunciado problemático .....	15
Posición de discurso.....	16
Objetivo general.....	17
Objetivos específicos .....	17
Consideraciones éticas .....	20
I. La esencia de la manifestación: de la inmanencia .....	22
¿Qué entendemos por <i>fenomenología material</i> en Michel Henry?.....	22
II. Fenomenología del cuerpo en Michel Henry .....	93
Fenomenología del cuerpo .....	94
Comunidad de hábitos: hacia la diferencia sexual .....	104
III. Diferencia sexual como estilo personal y como movimiento corporal típico: Sara Heinämma e Iris Marion Young .....	131
Estilo y diferencia sexual .....	140
Movimiento, espacio y diferencia sexual.....	150
IV. La constitución ontológica de la subjetividad femenina a partir de Simone de Beauvoir: de la trascendencia .....	164
Ambigüedad o ambivalencia del deseo sexual .....	186
Iniciación sexual o violación originaria: la primera relación sexual heterosexual coital... 192	
Conclusiones .....	211
Bibliografía .....	244
Anexo. Consentimiento informado .....	254

## Resumen

La presente investigación tiene por objeto pensar la subjetividad femenina a partir de la *fenomenología material*, desde el cuerpo-carne, las afecciones originarias y las vivencias. Este trabajo estará centrado, principalmente, en el dolor infligido en los cuerpos de las mujeres, derivado de la experiencia de situaciones normalizadas que constituyen el entramado de sus relaciones con otras subjetividades y con el mundo. De forma particular, se trabajará sobre la idea e implicaciones de la iniciación sexual, misma que, siguiendo a Simone de Beauvoir, será abordada desde el concepto de *violación originaria*.

El punto de partida es la *fenomenología material* de Michel Henry, pues resulta primordial indagar en el terreno de la Afectividad, la Vida y la Subjetividad Absoluta, así como en su manifestación en el cuerpo sexuado, dado que se busca fundamentar la diferencia sexual desde una posición no biologicista, no esencialista y no discursiva. *Para ello recurriremos a la noción de hábito, presente en las obras Filosofía y fenomenología del cuerpo (2007) y Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo (2001)*. Textos de Bourdieu, Ducharme y Ravaisson también estarán presentes.

A pesar de que la filosofía henryana no se formula en el contexto del pensamiento feminista, los argumentos planteados en este texto permiten vincularla con la noción de *estilo*, de Sara Heinämma quien, a su vez, retoma la *fenomenología genética* de Edmund Husserl, fundamental para establecer la diferencia sexual, primero como estilo personal y luego como relación. Desde nuestra perspectiva, también es posible hablar de lo anterior como *tipicidades de movimiento*, siguiendo tanto a Iris Marion Young como al pensamiento de Agata Bał. Estas consideraciones develan el concepto de *ambivalencia* y *ambigüedad*, que nos llevaron a analizar la constitución ontológica de la subjetividad femenina en *El segundo sexo*, de Simone de Beauvoir.

Finalmente, la obra de Beauvoir será interpretada a la luz de los planteamientos, tanto de Sara Heinämma, específicamente el concepto de *ambigüedad* en las relaciones eróticas, y el de *ambivalencia*, de Iris Marion Young. En este sentido, pretendemos explicar la iniciación sexual como violación originaria, a través de testimonios de mujeres mexicanas y extractos recogidos del texto de Beauvoir, como herramienta para dialogar alrededor de la experiencia vivida con la que se trabaja en la fenomenología, así como en el pensamiento feminista.

**Palabras clave:** fenomenología material, cuerpo vivido, experiencia, vivencia, hábito, estilo, diferencia sexual, iniciación sexual, violación originaria.

## *Summary*

The aim of this research is to think about female subjectivity from within the *material phenomenology* perspective, that is, from the body-flesh, original conditions and experiences. We will focus mainly on the pain inflicted on women's bodies derived from the experience of normalized situations that constitute their relationship with other subjectivities and the world. Particularly we will discuss sexual initiation, approaching it as *original rape*, following Simone de Beauvoir's thought.

The starting point is the *material phenomenology* of Michel Henry, because we are interested in investigating the field of Affectivity, Life and Absolute Subjectivity as well as its manifestation in the sexual body. We intend to base sexual difference from a non-biologist position, non-essentialist and non-discursive. In this respect, we turn to the notion of *habitus* found in *Philosophy and Phenomenology of the body* (2007) along with *I am the truth: Toward a Philosophy of Christianity* (2001). Bourdieu, Ducharme and Ravaisson's texts will be present as well.

Even though Henry's philosophy is not articulated from feminist thought, the developments proposed here allow us to link it with Sara Heinämma's notion of *style*. Heinämma incorporates Edmund Husserl's *genetic phenomenology*, which is fundamental to establish sexual difference, first as a personal style and then as a relationship. Subsequently, according to Iris Marion Young, we argue that they can also be understood as *movement typicalities*. For this, we also draw on the theoretical approaches of Agata Bąk. These considerations unveil the concept of *ambivalence* and *ambiguity* that led us to analyze the ontological constitution of feminine subjectivity in Simone de Beauvoir's *The Second Sex*.

Finally, Beauvoir's work will be interpreted in the light of the approaches of both Sara Heinämma, namely the concept of *ambiguity* in erotic relations, and Iris Marion Young's

notion of *ambivalence*. In this sense, we intend to explain sexual initiation as an original rape through testimonies of mexican women and extracts collected from Beauvoir's work, as a tool to dialogue around the lived experience with which we have been working both in phenomenology and feminist thought.

**Keywords:** material phenomenology, lived body, experience, experience, habit, style, sexual difference, sexual initiation, original violation.

## Introducción

Plantear una tesis desde las fronteras de dos líneas paralelas de conocimiento resulta una tarea complicada. Por un lado, la teoría feminista posee su propia tradición y conceptos, desarrollados de modo sistemático desde hace tres siglos. Si bien coexisten diversas corrientes de pensamiento dentro del feminismo, se ha desarrollado toda una hermenéutica que permite analizar críticamente las desigualdades estructurales e históricas entre hombres y mujeres. Por otra parte, la fenomenología también cuenta con su propio esquema conceptual y metodología para abordar los fenómenos. Al interior de este pensamiento, asimismo, es posible observar diferencias, dependiendo de la autora o autor de quien se trate.

Rubí de María Gómez Campos apunta que «el feminismo es un humanismo» en el libro que lleva precisamente ese título (Gómez, 2015). Afirmación que también señala María del Carmen López Sáenz respecto de la fenomenología en su artículo «Fenomenología y feminismo» (2014). En dicho texto, la autora argumenta que esto se debe a que la fenomenología permite tomar conciencia de las diferencias y de las identidades a través de la experiencia vivida, lo que —pensamos— podría aplicar perfectamente al feminismo. Coincidimos con ella también al señalar que no se trata de aplicar la fenomenología al feminismo, sino de imbricar las dos corrientes de pensamiento (López Sáenz, 2014).

López Saénz considera, además, que la fenomenología posee recursos metodológicos y conceptuales que pueden ayudar a superar la oposición entre el feminismo de la igualdad y el de la diferencia sexual (López Sáenz, 2014). Resulta interesante la similitud con respecto a lo que plantea Sara Heinämma sobre la fenomenología clásica y cómo ésta ayuda a entender las relaciones entre hombres y mujeres como cuerpos humanos que forman una multiplicidad: diferentes e interrelacionados a la vez. En este sentido, la fenomenología ofrece una alternativa al *impasse* butleriano para pensar la diferencia sexual desde varios componentes y capas como

la sensibilidad, motilidad, cosidad, materialidad, afectividad, expresividad, etcétera (Heinämma, 2011).

*El segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, plantea una pregunta fundamental en la historia del pensamiento: *¿qué es una mujer?*, a partir de la cual su obra es considerada una fenomenología de la experiencia encarnada, pues está basada en la experiencia y las vivencias de las mujeres. En este sentido, se trata de un trabajo sobre la diferencia sexual, tal como apuntan los desarrollos de Sara Heinämma. El interés de Simone de Beauvoir está enfocado en las vivencias (*Erlebnis*) del cuerpo (*Leib*), ya que éstas nos permiten comprender la existencia como identidad corporal estilística, así como su relación con el mundo y con otras subjetividades corporeizadas o encarnadas. Así entendido, como apunta María del Carmen López Sáenz (2014), el cuerpo es un proceso histórico-social que se puede describir a través de las manifestaciones fenoménicas y no como un cuerpo meramente físico o biológico. A partir de la materialidad del cuerpo podemos visualizar sus vivencias en el mundo y la manera en que se conforma paulatinamente el sentido propio y en relación. Por lo anterior, De Beauvoir hablará del cuerpo como situación, pues este es el límite de la configuración de mundo, pero también se entiende como el contexto u horizonte donde se despliega. Por tanto, no es baladí que el feminismo, desde la década pasada, hable de la experiencia vivida para referirse a la vida de las mujeres.

También es conocida la posición epistemológica del conocimiento situado desarrollado por teóricas feministas como Donna Haraway (1995) o Sara Harding (1987). Aunque es evidente que entre el pensamiento de ambas autoras existen diferencias y matices, consideramos posible hallar vínculos en tanto que la experiencia situada es una temática común en los estudios feministas como, por ejemplo, los feminismos del sur global, que suelen hablar del cuerpo como territorio y de las experiencias de las mujeres. No se trata, pues, de afirmar que todas las corrientes de pensamiento feminista beban —aunque es probable— de la teoría

beauvoriana o de la fenomenología; no obstante, consideramos los paralelismos en los tratamientos sobre el cuerpo y la noción de situación son posibles y existen.

La fenomenología permite describir las experiencias encarnadas de las mujeres en su vida cotidiana, en su manera de constituirse a sí mismas y en su relación con los objetos del mundo e intersubjetivamente. Brinda conceptos que ayudan a comprender la diferencia sexual a través del cuerpo encarnado o encarnación, además de entenderlo como *poder*, ya que posibilita el movimiento, el desplazamiento, formas particulares de realizar las acciones; es decir, de estilo o tipicidades. De este modo, la subjetividad no se entiende sólo en términos de construcción social. Si bien es cierto que, como afirma María del Carmen López Sáenz, hay mandatos sociales que se generan a través de la socialización del género, la fenomenología nos permite evidenciar la experiencia vivida de las mujeres ante esos mandatos y ayuda a comprender la manifestación de experiencias como la de dar a luz o dar pecho, la menstruación o el orgasmo y reivindicarlas, tal como hacen Iris Marion Young o Sara Heinämma. Esto se debe a que la experiencia fenomenológica de las mujeres es analizada específicamente como existencia encarnada, que es lo que hace justamente Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*.

Desde la fenomenología, el cuerpo se entiende como cuerpo vivido, esto es, la concepción de que es un cuerpo-sujeto y cuerpo-objeto a la vez, que se constituye a sí mismo y le da sentido del mundo (lo que se entenderá como objetividad), siempre a partir de la singularidad, como señala la propia Simone de Beauvoir en *Para una moral de la ambigüedad* (1956). Además, su anclaje en el mundo le permite desplegarse, de manera que siempre está orientado y en relación con la naturaleza y con la cultura, según señala María del Carmen López Sáenz, característica que podemos observar asimismo en la obra de Beauvoir. Observamos, así, que desde la posición fenomenológica la subjetividad no se reduce a puro discurso, pero tampoco a una esencia inmutable.

El feminismo, por su parte, ha develado el carácter desigual de las relaciones entre hombres y mujeres o, para decirlo desde la fenomenología, de las tipologías, pues la posición masculina hegemónica se coloca en lugares de privilegio. El hacer visibles las estructuras patriarcales permite, por un lado, comprender la vida de las mujeres en su concreción, pero también abre paso a una vida justa, libre y de relaciones igualitarias. La historia del pensamiento nos ayuda a ver los sesgos sexistas, racistas y especistas y, según su enfoque, se posiciona en distintas tradiciones de pensamiento o coloca su estudio en problemáticas diversas.

Una de las razones para el desarrollo de esta investigación es que la fenomenología brinda las herramientas metodológicas necesarias para analizar el cuerpo. Nuestro interés se centra de manera particular en el cuerpo femenino y en la identidad con relación a un trabajo de investigación realizado con anterioridad, *Ego y Alter-Ego: la identidad del sujeto a través de la hermenéutica de sí mismo, para conformar una ética de la otredad. Un estudio desde de la obra de Paul Ricoeur*, tesis de maestría de quien estas líneas escribe, en el que la constitución de la subjetividad y su relación con otras subjetividades a partir de una ética ontológica narrativa era la preocupación principal. Sin embargo, en el proceso final de aquel trabajo se encontró que el tema del cuerpo únicamente había sido abordado en dos ocasiones, una para hablar del *primero identificable* de Strawson y otra para referir a Michel Henry. En consecuencia, quien estas líneas escribe comenzó a estudiar la obra de Henry por las inclinaciones propias e individuales sobre la fenomenología del dolor.

Al mismo tiempo, nos adentramos, primero, en el estudio de *El segundo sexo*, así como en los tópicos de las feministas ilustradas, para posteriormente llegar a las ideas de las feministas de la diferencia y al de las feministas decoloniales. Consideramos así, en consecuencia, la posibilidad de estudiar el dolor en el cuerpo violentado de las mujeres desde

una perspectiva feminista y fenomenológica material, que nos permitiera hablar de la diferencia sexual.

Para 2012 y en adelante, en el estado de Guanajuato, México, los feminicidios y la violencia en contra de las mujeres en medio de una violencia generalizada que aún hoy se vive habían incrementado. El contexto mexicano y particularmente el guanajuatense es la razón por la cual esta investigación cobra sentido.

### Enunciado problemático

El objeto de la fenomenología material de Michel Henry es la fenomenicidad pura, el fundamento de todo fenómeno, que es la propia vida y se manifiesta en nuestro cuerpo viviente. La vida se porta en nuestra carne a través de la automanifestación de afecciones, en este sentido, la vida se experimenta a sí misma, se siente, se autoafecta. Henry pone el acento en aquello que hace posible el aparecer, por lo que tratará de investigar cómo se fenomeniza originariamente la sustancia fenomenológica material en su manifestación. Desde ahí, la vida se revela como *pathos*: sufrir, gozar en la carne. La vida afectiva se encarna y es autorrevelación, por ello, el dolor es impulsividad de la carne y sólo se experimenta en la inmanencia. Dicho de otro modo, la vida se experimenta a sí misma en un *pathos*, es *afectividad* pura y originaria que hace de sí impresividad *pathetica* y se experimenta a través del gozo y el dolor. Para fines de esta investigación se puso el acento en el dolor, puesto que se pretende, a partir de esta condición afectiva, inquirir en la forma en que contribuye a la constitución de la identidad en la subjetividad. Para Henry la vida es Subjetividad Absoluta, se experimenta a sí misma. Aun así nosotras nos preguntamos: ¿el dolor como experiencia patética de la vida participa en la constitución de la identidad en la subjetividad?

A la luz de este planteamiento, ¿qué papel juegan la memoria y los hábitos en el saber del cuerpo? De manera particular nos preguntamos por el cuerpo encarnado femenino ya que,

desde la aparición de la obra de Simone de Beauvoir (así como de las investigaciones del feminismo corporal de los años noventa), resulta indispensable pensar la corporalidad fenoménica para dar cuenta de la experiencia concreta, como afirma María del Carmen López Sáenz en «M. Merleau-Ponty (1908-1961) y S. de Beauvoir (1908-1986). El cuerpo fenoménico desde el feminismo» (2000). La autora de *El segundo sexo* pone de manifiesto en los elementos de la biología, la infancia y la experiencia de lo vivido que el cuerpo es conceptualizado como situación, pues es el existente en el movimiento de sí mismo por el que ha de trascender llevando a una totalidad de sentido (López Sáenz, 2000, p. 74).

Este punto de partida es capaz de generar discusiones ya de por sí problemáticas. ¿Es posible hablar de una subjetividad femenina no esencialista, sino constituida a partir de los hábitos que conforman lo que Henry va a llamar el *Ser originario* del cuerpo subjetivo? Para responder a ello será necesario poner a dialogar el término de *hábito*, que es fundamental para la fenomenología material de Henry, con el término de *hábito* en Ducharme (que retoma de Pierre Bourdieu, autor de suma importancia para los estudios feministas y de género).

Retomaremos el concepto de *estilo*, desarrollado por Sara Heinäma, interpretado a partir de la fenomenología genética de Husserl. A raíz de ello será posible formular nuevas preguntas: ¿es posible que la fenomenología material nos brinde categorías que permitan repensar el cuerpo-carne en términos de identidad?, ¿cómo estas dilucidaciones pueden dialogar con los abordajes feministas sobre el cuerpo?

## Posición de discurso

La *fenomenología material* de Michel Henry nos brindará la posibilidad de indagar en la estructura corporal, es decir, en la subjetividad encarnada, sensible, que se revela en la autoafectividad y no ya en una subjetividad que se concibe y se justifica a sí misma desde la conciencia, un *cogito* más que cartesiano interpretado de forma limitada por el cartesianismo.

La subjetividad encarnada nos permitirá hablar de la experiencia y de la vida concreta —en esta investigación particularmente la vida concreta de las mujeres— para fundamentar una subjetividad femenina que se constituye a partir de la experiencia del dolor en tanto una de las afecciones de la carne. Nuestro interés versa sobre el dolor que se inflige en las mujeres, la violencia en los cuerpos femeninos o feminizados. En este sentido, se abordará la violencia a partir de experiencias corporales dolorosas naturalizadas en los cuerpos de las mujeres, particularmente a partir de lo que es considerado la *iniciación sexual*.

### Objetivo general

Pensar la subjetividad femenina desde la fenomenología material a partir de la estructura cuerpo-carne y sus afecciones, en particular el dolor ocasionado por la violencia normalizada en los cuerpos de las mujeres, para así poder situarla en la iniciación sexual.

### Objetivos específicos

1. Colocar en relación dialógica a Simone de Beauvoir y a Michel Henry a partir de temáticas como la subjetividad, el cuerpo, el *pathos*, la memoria y el hábito sobre la experiencia de las mujeres y cómo se relacionan en el mundo.
2. Tejer argumentos de las y los autores Simone de Beauvoir, Sara Heinämma, Michel Henry y Edmund Husserl, para articular una línea de pensamiento feminista en la fenomenología material.
3. Discurrir sobre los términos de *pasividad* y *actividad* en Simone de Beauvoir desde el concepto de *ambigüedad*, señalado por Sara Heinämma.
4. Reflexionar en torno a la subjetividad femenina como no esencialista, desde posiciones teóricas como la de Iris Marion Young.

5. Analizar, a partir de la obra de Beauvoir, testimonios de mujeres desde su experiencia vivida, en situaciones en las que la violencia se encuentra normalizada en sus cuerpos, como el caso de la primera relación sexual.
6. Recuperar la noción de *hábito* desde la fenomenología material en Ducharme y en Bourdieu.

La tesis comenzará explicando qué entendemos por *fenomenología material* en Michel Henry a partir de dos obras, *Esencia de la manifestación* y *Fenomenología material*, que se sitúan en la crítica a René Descartes y la fenomenología de Edmund Husserl. La fenomenología henryana es no intencional —sin negar la trascendencia—, inmanente y afectiva. Desde esa posición se abordarán sus diálogos con Kant, Fichte, Scheler y Heidegger, lo que nos permitirá comprender la noción de *Vida* como *Subjetividad Absoluta* y su manifestación a través del *pathos*, así como sus implicaciones en el cuerpo encarnado. Ante ello nos preguntaremos si la vida se manifiesta de la misma manera en los cuerpos sexuados de las mujeres. Para responder, exploraremos el concepto de *hábito*, no sólo desde Henry, sino desde otros pensadores como Ducharme (2012), Bourdieu (2000) y Ravaisson (2015). Abordaremos ese concepto fenomenológicamente para plantear la noción de diferencia sexual.

La posición fenomenológica de Henry no puede ser considerada feminista, sin embargo, observamos que la conceptualización que utiliza para fundamentar la fenomenología material permite que autores con perspectiva en estudios LGBTIQ+ como Ducharme la retome como marco teórico para el desarrollo de su propio trabajo. En nuestro caso, nos ayudaremos de este autor tanto como de Bourdieu, cuyos planteamientos teóricos son suficientemente importantes en la teoría feminista, para abordar el cuerpo femenino y las violencias que le atraviesan. La exposición a este respecto se encontrará en los capítulos I y II, en los que se perfilarán los modos en los que las mujeres atraviesan situaciones específicas de subalternidad,

como los *cautiverios* de Marcela Lagarde (2011) o el *mal padecido* del que habla Ivonne Gebara (2002).

En el tercer capítulo se abordará la diferencia sexual, primero a través de los desarrollos del estilo personal que Sara Heinämma retoma de la *fenomenología genética* husserliana, presente sobre todo en las *Meditaciones cartesianas* (1973), en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución (Ideas II)* (2014) y en *Experiencia y juicio* (1980), para brindar una posición profunda, fenomenológica, ya que parte del sentido de la experiencia y la constitución de sí de la subjetividad, así como de su relación con el mundo y otras subjetividades. Y segundo, con los análisis de Iris Marion Young sobre el movimiento del cuerpo vivido en el que hace visible que las existencias femeninas nos desplazamos en el espacio desde la ambigüedad. Con ello vincularemos a las dos filósofas con el *estilo corporal* de Agata Bał. Estos abordajes ensanchan la noción de hábito en la fenomenología material a través de las habitualidades afectivas, el carácter y el estilo que encontramos en la fenomenología tradicional.

En el apartado IV se abordará la constitución ontológica de la subjetividad femenina a partir de Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* para comprender la diferencia sexual y el cuerpo como situación, tal como ahí lo expone. Esto se vinculará al concepto de *ambigüedad* en las relaciones eróticas que desarrolla Sara Heinämma, y el de *ambivalencia* de Iris Marion Young, para explicar la iniciación sexual como violación originaria a través del análisis fenomenológico de testimonios recogidos de la obra de Simone de Beauvoir y de mujeres mexicanas del centro del país, ya que el testimonio, como afirma Paul Ricoeur (2008), es un modo de atestación del sí, y desde la fenomenología y la perspectiva feminista brinda conocimiento de la experiencia vivida.

En la sección de Conclusiones se propondrá una recapitulación de los desarrollos más relevantes de cada capítulo, así como de los problemas a los que nos enfrentamos en la elaboración de los argumentos al trabajar desde tradiciones de pensamiento distintas. Anotaremos ahí la importancia de recuperar la interpretación fenomenológica de la obra de Simone de Beauvoir, teniendo en cuenta que aún nos queda camino por recorrer a través de pensar la diferencia sexual.

Por último quisiéramos agregar que esta investigación propone abordar los problemas encarnados y vividos en los cuerpos de las mujeres desde una fenomenología feminista, una línea de pensamiento que poco se trabaja en España —María del Carmen López Sáenz es su única representante al vincular a Merleau-Ponty y Simone de Beauvoir; en Finlandia, Sara Heinämma relaciona a Husserl con Beauvoir; en Estados Unidos Iris Marion Young es considerada merleaupontyana en sus planteamientos—, así como a partir de algunas recopilaciones de *Metafísica feminista*, donde se integran trabajos fenomenológicos feministas. Consideramos necesario, desde luego, seguir haciendo investigación desde las posibilidades que este emplazamiento teórico nos brinda.

### Consideraciones éticas

Para el desarrollo los capítulos III y IV de esta investigación se recopilaron varios testimonios que dan cuenta de la experiencia vivida en las diversas situaciones, pues nos interesaba realizar descripciones fenomenológicas en primera persona. Para el análisis fenomenológico se consideró importante recopilar y trabajar con testimonios, dado que una de las pretensiones de esta tesis es tratar la identidad, y como afirma Paul Ricœur en *Sí mismo como otro* (2008), el testimonio es una forma de atestación, es decir, de la afirmación del sí.

En el proceso de compilación de los testimonios se recurrió al consentimiento informado por parte de las personas que brindaron información. Se trabajó bajo los principios

de confidencialidad y anonimato, y para garantizar la protección de su identidad los nombres de las personas fueron sustituidos. Dado que es prioridad de este trabajo de investigación la no-identificación de quienes participaron, no se anexan transcripciones completas, puesto que al ser un documento de consulta pública en el repositorio de la UCM, podría correrse el riesgo de perder el anonimato y la confidencialidad.

Finalmente, para las descripciones fenomenológicas no fueron empleados todos los testimonios, dado que no lo consideramos necesario, sin embargo, todos ellos fueron importantes para el proceso de elaboración de los argumentos, ya que brindaron sustento a lo que en su caso queríamos mostrar. No resultó oportuno, además, al no ser una investigación ni cualitativa ni cuantitativa, ya que se trata de una tesis fundamentalmente de filosofía, específicamente de fenomenología feminista.

## I. La esencia de la manifestación: de la inmanencia

En el presente capítulo se explica la fenomenología material de Michel Henry a partir de *Esencia de la manifestación* y *Fenomenología material*, obras que podemos situar en la crítica a la fenomenología tradicional, así como a René Descartes. Se presenta como una fenomenología no intencional, immanente, que se manifiesta a través de la afectividad. En este sentido, se abordará la crítica que hace Michel Henry a Edmund Husserl, así como su interpretación de René Descartes a partir de Maine de Biran. Se encuentra también el diálogo que realiza con otros filósofos como Kant, Fichte, Scheler y Heidegger. La importancia de revisar dichos planteamientos en Michel Henry en esta investigación radica en que consideramos necesario comprender cómo entiende la Vida en tanto Subjetividad Absoluta que se manifiesta a través del *pathos*, y las implicaciones que tiene en el cuerpo como un *yo* encarnado. Este interés tiene su fundamento en la pregunta de si la vida se manifiesta de igual manera una vez que se encarna en los cuerpos sexuados. Particularmente nos interesa indagar en el cuerpo sexuado de las mujeres y cómo se constituye su subjetividad en el mundo. Por lo que, una vez expuesta la fenomenología henryana, se abordará en el siguiente capítulo la noción de *cuerpo* y *hábito* en el cuerpo para poder comenzar a responder la pregunta rectora del presente documento de investigación.

### ¿Qué entendemos por *fenomenología material* en Michel Henry?

La fenomenología material de Michel Henry, como afirma Miguel García Baró, se expresa en una combinación entre la diferencia ontológica que corre entre *videre mundum* («aparecer del mundo») y *videor* («aparecer»). La *fulguración del videor* es aquella que se funda en su ser (2009, p. 23). Esta concepción de la fenomenología parte de una crítica a la fenomenología tradicional, particularmente a la fenomenología de Husserl. O bien, como afirma Di Pierro en

*Michel Henry lector de Husserl: del cuerpo propio al cuerpo encarnado. Ideas II en Encarnación* (Xolocotzin, 2014, p. 83), se puede interpretar como una continuación del pensamiento husserliano, dado que éste sentó algunas bases para que Henry pudiera desarrollar su fenomenología material. Y es que, para este filósofo, la fenomenología de Husserl terminó por hacer lo que el cartesianismo, es decir, mostrando modalidades de una misma conciencia, de una misma intencionalidad constructiva de la subjetividad. El esfuerzo de Husserl es sin duda valioso, sin embargo, su trabajo tendría que haberse centrado en aislar la esencia pura del aparecer en el *videor* y no en el *videre mundum*. En la relación *videre-mundum* es imposible abordar la esencia del aparecer, que fue donde buscó Henry. En este sentido, y a sus ojos, Descartes fue más perspicaz. Más adelante señalaremos por qué.

¿Cuál sería el error de Husserl desde la perspectiva de la fenomenología material de Henry? La relación entre *nóesis-nóema*.<sup>1</sup> En una tesis que pretende ser tanto fenomenológica como ontológica, el *aparecer* no es puro *aparecer-del-aparecer*, sino que es *aparecer de lo otro de sí mismo*. Esto colocaría a Husserl, y a toda la fenomenología «formal», del lado del *objeto constituido* más que de la *acción constitutiva*.<sup>2</sup> Por lo que la fenomenología material de Henry no es una fenomenología reflexiva, sino ontológica, ya que refiere al acto constitutivo de la Subjetividad Absoluta sobre sí misma. En la relación compleja *videre mundum*, el *videre* va contenido en el *mundum*. La conciencia de mundo es posible por su sentir inmediato de sí, de aparecer del aparecer, que va a identificar con un *pathos*, una afectividad puramente

---

<sup>1</sup> El término *nóesis* se refiere a los actos objetivantes mientras que *nóema* indica lo que es objetivado en esos actos. Tanto *nóesis* como *nóema* son conceptos fenomenológico-transcendentales que tienen operatividad y sentido en el ámbito de la conciencia pura, aunque —como ocurre frecuentemente con Husserl— el término *nóema* reviste matices significativos diferentes en contextos distintos. Véase <https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/download/ASEM9292220339A/17525/18459>

<sup>2</sup> Es decir, del lado de la conciencia trascendental, que constituye a los objetos a partir de la experiencia de la conciencia con relación a los objetos y no de la experiencia de la propia subjetividad respecto de sí misma. Es por ello por lo que en Henry se habla desde una experiencia trascendental inmanente.

inmanente, *Uno* respecto de *Otro* que se identifica con el ser, que es el aparecer del aparecer y el ser de la Vida, es decir, la *ipseidad*. El propósito de Henry es radicalizar la fenomenología, por eso no le interesan los fenómenos sino la donación, su fenomenicidad, su aparecer y no lo que aparece. La tarea de esta fenomenología será reflexionar sobre la manera en la que se fenomeniza, inquirir la estructura interior a la donación-manifestación. La manifestación original no pertenece al plano del mundo —al afuera—, sino la sustantividad fenomenológica que no es visible: la materialidad fenoménica pura.

Para entender la crítica henryana tendremos que abordar la distinción que él mismo realiza entre fenomenología *hylética* y material. En el flujo de la subjetividad pura hay que distinguir los momentos materiales o *hyléticos* y los momentos intencionales; son estos últimos los que animan y dan sentido a los momentos materiales. Por ejemplo, si se percibe una taza, ésta tiene contenidos sensibles, datos de color, si es negra, por ejemplo, si su interior es blanco, etcétera, y a través de estos datos la conciencia se dirige objetivamente. En este sentido, la fenomenología husserliana distingue los contenidos sensibles como propiedades de la cosa, como caracteres noemáticos y, por otro lado, las vivencias sensibles, es decir, las impresiones subjetivas de las cuales se escorzan los momentos objetivos de la cosa:

Toda vivencia intencional es, gracias a sus elementos noéticos, justo noética; es su esencia albergar una cosa como la que llamamos «sentido», y eventualmente un múltiple sentido, llevar a cabo sobre la base de este dar sentido y a una con él nuevas operaciones de él nuevas operaciones que resultan precisamente “con sentido” por obra de él [...] Dondequiera responde a los múltiples datos de los ingredientes, del contenido noético, una multiplicidad de datos comprobables en una intuición realmente pura e integrantes de un correlativo «contenido noemático», o más brevemente, de un «nóema» [...] El color del tronco del árbol, consciente puramente como el percibido, es exactamente «el mismo» que aquel que antes de la reducción fenomenológica teníamos por el árbol real [...] Este color puesto entre paréntesis pertenece al

*nóema*. Pero no pertenece como ingrediente a la vivencia de la percepción, aun cuando también en ésta encontramos «algo de color», a saber, la «sensación de color», el elemento *hylético* de la vivencia concreta en el que se matiza el color noemático u «objetivo» (Husserl, 1962, pp. 213, 214, 236 y 237).

Para Henry, en estas primeras impresiones sensibles se anuncia el mundo, inherentes además a la subjetividad con el mismo título que la intencionalidad, que constituye la cosa a partir de ellos. Sin embargo, no porta consigo la estructura intencional, pues los elementos sensibles no tienen nada de intencionales. «La esencia de la *hylé* queda determinada [...] por su pertenencia a la realidad misma de la Subjetividad Absoluta, como constitutiva de su tejido, de su ser propio; negativamente, por la exclusión fuera de toda intencionalidad» (2009, pp. 42-43). Pero la vivencia incluye tanto momentos *hyléticos* como aprehensiones que, como decíamos, anuncian en mundo. Entonces, hay una homogeneidad entre la *hylé* no intencional y la *morphé* intencional; ¿cuál de las dos constituirá la Subjetividad? La solución husserliana es de carácter eidético. Sin embargo, desde la fenomenología material lo que resulta de esa reducción radical de la trascendencia es la esencia de lo subyacente a la subjetividad en calidad de su componente *hylético*. Esto que subsiste es fundamento seguro, ya que mientras todo ha sido suprimido él existe. En la historia del pensamiento ya se había visto, dice Henry, con el *cogito* de Descartes, pues al poner en duda el mundo, hay incertidumbre en la relación con el mundo en cuanto tal, a saber, de la intencionalidad. «Naturalmente, la reducción radical de toda trascendencia no tiene sentido ni es posible sino en la medida que se exhibe, al término del proceso, aquello que sub-siste una vez que la trascendencia ya no está ahí [...] la tarea de la fenomenología material queda intacta» (Henry, 2009, p. 45). Es decir, en la reducción eidética radical subsiste el carácter *hylético* de la subjetividad sin intencionalidad. Desde la perspectiva de Henry, Husserl no ignora estos señalamientos, de hecho, los percibe claramente y se pregunta si en el flujo de las vivencias se hallan implicadas las funciones intencionales y, si acaso no tienen bases

sensibles, ¿será posible la materia sin la forma y viceversa? La materia es aquello de lo que está hecha la impresión, de tal manera que cuando hablamos de lo impresional hablamos de los datos sensibles de momentos *hyléticos* de la vivencia, lo que supone reducirse a lo que el dato sensible es en sí mismo, pues se trata de ir a las cosas mismas. En el caso del dolor puro, por ejemplo, de manera análoga, se estaría delimitando al carácter impresional de dolor en sí mismo, lo que lleva al filósofo francés a afirmar que esos datos no son intencionales dada su pertenencia a la *hylé*. Por lo que los datos sensibles actúan como momentos que figuran intencionalmente, cualidades sensibles del objeto, de tal modo que se dan como materia relacionada con la intencionalidad:

La materia no es la materia de la impresión, lo impresional y la impresionalidad como tales; es la materia del acto que la informa, una materia para esta forma. El darse de esta materia tampoco le pertenece: no es la materia misma la que da, la que se da ella misma, en virtud de lo que ella es, por su propio carácter impresional (Henry, 2009, p. 46).

Parece, entonces, que la materia se da a la forma, en este sentido, se constituye y gracias a ello deviene fenómeno. Dicho de otro modo, los datos son apariciones sensibles del mundo que se nos dejan ver, se nos muestran ellas mismas en cuanto están animadas por una *nóesis* intencional que las lleva al aparecer. Y con ello se revela un problema que, a ojos de Henry, Husserl deja sin resolver, pues no explica cómo la unidad de *ad intra* de la conciencia de los componentes *hyléticos* e intencionales de la vivencia residen y definen la realidad de la Subjetividad Absoluta, o lo que es lo mismo, la relación entre el aparecer y lo que aparece en la propia subjetividad, ya que no sólo se muestran los datos sensibles sino también las aprehensiones que les animan. Michel Henry se pregunta si esta unidad se reduce al aparecer y si es que eso lo define, si la unidad de la subjetividad posibilita que el aparecer revele su

fenomenicidad pura. Por lo cual toma visibilidad por la intencionalidad, ya que es la que la constituye. Dice el filósofo:

En tal caso se puede, se debe escribir: «La intencionalidad... se asemeja a un medio universal que finalmente encierra en sí todas las vivencias, incluso aquellas que no se caracterizan como intencionales», en tanto en cuanto las vivencias, incluso las impresionales, se encuentran desde ahora e-yectadas fuera de sí mismas en ese medio de visibilidad que es el de la trascendencia, que es un primer mundo (2009, p. 46).

Sin embargo, desde esta perspectiva, la trascendencia ontológica de la *morphé*, su e-yección, significa la de-yección de la *hylé*. De tal manera que los datos *hyléticos* se presentan únicamente por un pensamiento como una conglomeración prefilosófica. Por ello, Husserl plantea en *Investigaciones lógicas* que los «contenidos primarios» comprenden los contenidos de sensación en los que se dibujan las cosas trascendentes de la percepción. Empero, esta sensibilidad pura, la encontramos en el conjunto de vivencias de la esfera afectiva de las pulsiones, fundamentales en la esfera de la vida. Parece, pues, que la distinción de los datos sensibles en los momentos noemáticos de la cosa sobre la que se proyectan es exclusivamente considerada cuando es atravesada por la percepción (2009).

Es importante remarcar estas ideas, dado que esta es una de las diferencias entre la fenomenología husserliana, trascendental, y la fenomenología material, que es inmanente, aunque no niega lo trascendente, sólo que al filósofo francés le interesa la fenomenicidad de la manifestación. En el caso de las vivencias afectivas, las pulsiones, excluyen toda trascendencia (mas no la niegan), dado que el ser impresional es inmanencia radical. Dicho de otra manera, el contenido impresional de las vivencias es sensible y deja fuera toda trascendencia por su ser propio, su inmanencia radical. Para Husserl, en cambio, lo que hace de ellas vivencias afectivas y pulsionales, es la vivencia a partir de su mostración. Lo impresional son, como ya se ha

señalado, datos sensibles que se presentan como materia de la percepción, para darle al contenido intencional, lo que les arroja de ellos mismos para revelar la verdad del objeto. Aquí la materia es materia de un acto, no materia de la impresión, más bien, el contenido del acto a partir del cual cumple la función de la mostración, en la que el objeto se dará. Es el fenomenólogo quien reflexiona los datos sobre la materia y sobre el papel que ésta desempeña en la percepción, de tal modo que los capta por una evidencia y una intencionalidad que no les pertenecen a los elementos impresionales. Entonces, los contenidos intencionales se hallaban en la vivencia de la percepción, pero no estaban aprehendidos como objetos. Henry se pregunta ¿cómo es que estaban? Para la fenomenología material se debe abordar desde la revelación de la Subjetividad Absoluta. El problema de la fenomenología husserliana es que siempre interpreta la revelación afectiva desde un carácter informativo y no en sí misma. La afectividad vista así es un acto y constituye un «acto de sentimiento» que se pone a la capa de los predicados objetuales, lo triste, lo doloroso, lo alegre. Con todo, los predicados objetuales remiten a una afectividad fundadora, subjetiva, ya que es la que constituye todos los predicados. Para nuestro autor, la vivencia del sentimiento es análoga a la vivencia de la percepción. «El *Wertnehmen* [captación del valor] es análogo en la esfera del sentimiento de la *Wahrnehmung* [percepción]» (2009, p. 53). En este sentido, el objeto de la fenomenología que él propone es su fenomenicidad, más exactamente el modo original según el cual se fenomeniza esta fenomenicidad pura, esto es, su donación.

Henry afirma que en Husserl la necesidad eidética es inmanente, en virtud de la cual nace la conciencia de algo, o sea, la intencionalidad y no de la materia, porque ésta se encuentra desprovista de propiedad. La cuestión es que los objetos de la percepción trascendente sólo se nos dan a través de sus apariciones sensibles. En *Ideas I*, distingue en el flujo del ser fenomenológico una capa material y una capa noética. La fenomenología *hylética* versa sobre el elemento material, mientras que la fenomenología noética se refiere a los momentos

noéticos, en general la fenomenología se decantó por desarrollar la capa noética y dejó de lado la *hylética*, esto, al ser una fenomenología intencional que se centra en los datos que se ofrecen a la conciencia.

La *nóesis* al animar la materia sintetiza lo diverso y lo constituye como conciencia de algo, es decir, la fenomenicidad pura en calidad de intencionalidad. La fenomenología noética pone a la vista el sentido del aparecer, lo que aparece. Este aparecer se agota en la intencionalidad, ya que ésta lleva a cabo la manifestación. La *hylética*, que se ocupa de la materia, se encuentra por debajo de la noética, es su condición, como ya se dijo, pero esto la posiciona en un contenido para el aparecer, para la donación; la fenomenología *hylética* es una fenomenología en el sentido trivial y pre-crítico del término, no es fenomenología.

La fenomenología es siempre trascendental, ya que pone a la vista la donación en la que se enraíza toda experiencia. Hace descubrir una esfera absoluta de materias y de formas noéticas que se abren a la conciencia. Pero como se ha señalado, nace de la intencionalidad y no de la materia, pues ésta se encuentra desprovista de esta cualidad. Las materias y formas noéticas son distintas de la necesidad eidética inmanente que implica la intencionalidad en el aparecer, pues ésta necesita de la exterioridad, ahí se despliega mientras la materia es no-intencional, impresiva y afectividad pura.

La impresión o la sensación es una condición *a priori* de toda experiencia posible, exige en general lo totalmente posible. Y se debe dar para que toda experiencia tenga ocasión. La sensación es puramente subjetiva, radicalmente inmanente. Todo lo que se nos da está constituido, se nos da como donación misteriosa, es la *Empfindung*. Se trata en este caso de una cierta donación donde lo dado es el modo de la donación misma: la afectividad y su contenido es lo impresional, lo trascendente en un sentido radical y autónomo. Y en una segunda donación por intencionalidad, como su «vis a vis», al que se confronta.

En la reflexión fenomenológica, los objetos de la percepción trascendente se dan desde sus apariciones sensibles, de modo que son fundamentales para la donación de toda percepción. No es que sólo brinden esbozos subjetivos a la *nóesis* intencional constituyente de la materia, más bien, la *nóesis* constituyente funciona si se acomodan a estas apariciones. La *hylé*, entonces, es materia impresional según su propia presentación. Es decir, es la intencionalidad la que se nutre de la aparición de la materia impresional que hace posible la mostración de lo que el objeto es. De manera que es la *hylé* la que prescribe a la *morphé* las modalidades esenciales para la constitución de la percepción, imaginación y recuerdo. Por ello, la *hylé* es más esencial que la *morphé*, no sólo para la determinación del objeto, sino para su aparición de lo que es su ser propio. «Dado que la donación de las cosas que lleva a cabo por mediación de los datos de sensación, se trata justamente de saber cómo estos a su vez están dados. Hemos mostrado que *Ideas I* no ofrece respuesta alguna a este decisivo interrogante (Henry, 2009, p. 60)».

En la fenomenología husserliana, lo impresional aparece como dato en vez de apercibirse en la archi-donación, en la auto-donación, en la auto-impresión, es decir, en la afectividad trascendental. Pues la intencionalidad es la que permite hacer-ver y, con ello, darle sentido, lo que lo presenta como racionalidad, por lo que se entiende como conciencia intencional, dadora de sentido y lumbrera de los contenidos materiales que no originan sentido, por tanto, no dicen nada. No obstante, si estos datos materiales, múltiples, se alinean a una unidad, a una cosa sola y objetiva, deben su aparición a las unidades sintéticas ordenadas que hacen posible la constitución en un universo dotado de sentido. Es la legalidad de la conciencia en la que se da la donación. De tal manera que Henry considera que con ello se trata de comprender la posibilidad de la constitución objetiva, o bien, si los datos en los que se da el mundo están los mismos datos. Por tal motivo, dice el filósofo, en realidad la materia reconduce a la auto-donación y a la pregunta por la archi-donación —donación primera—: ¿se lleva por

sí de manera autónoma la impresión donde se autorrevela o se tiene que recurrir a la intencionalidad? Desde la perspectiva henryana, Husserl supera esta problemática en *Ideas I*, pues considera las vivencias y las vivencias *hyléticas* en el tiempo fenomenológico. En la fenomenización de la impresión conviene volverse al tiempo originario. En la constitución del tiempo mismo se da la constitución de los elementos constituyentes del mundo, la archidonación es posible por la archiconstitución.

La archidonación es una archiconstitución, es la archiconstitución del tiempo. La temporalidad es el archi-ek-stasis que constituye la archifenomenicidad. La archidonación que constituye la archifenomenicidad. La archidonación como archiconstitución, como archi-éxtasis del tiempo, atañe precisamente a la impresión, a la *hylé*, pues ella es su propia donación, su autodonación a sí misma, de tal manera que esta donación no es obra suya sino de las archi-intencionalidades que componen el archi-éxtasis del tiempo, de tal manera que esta donación no es una auto-donación: aquello que da no es la impresión misma sino la archi-intencionalidad; lo que está dado ya no es tampoco la impresión misma ni puede serlo (Henry, 2009, p. 63).

Y ello será, como lo ve el filósofo material, una aporía insuperable, que Husserl no resuelve en *Ideas I*. Lo que le importará es que a partir de aquí se abre la posibilidad de pensar la *hylé* como la esencia de la vida, ya que la impresión se adhiere a lo vivo y el mundo a éste.

Con respecto a las fenomenologías fundamentales, el autor de *Fenomenología material* señala que no pueden determinar la experiencia original que se muestra a sí misma, porque no les importa la esencia fenomenológica. La impresión, por tanto, no es el principio de las experiencias de la afectividad porque no es con relación a ella que se manifiesta, de hecho, sino que el ser original de la impresión está arrojado a la exterioridad y ahí se expone, el *ek-stasis* es la condición de la aparición sensible. Por lo que la fenomenología intencional sólo conduce

a lo constituido, lo material se inclina hacia los problemas constituyentes; es el caso del cuerpo, como se plantea en el tomo II de *Ideas*. Aun así, toda fenomenicidad afectiva se fenomeniza primero ella misma, es la auto-donación de la intencionalidad.

Henry muestra cómo Husserl alcanza a ver que se trata de la automanifestación en *Lecciones* (1905), ya que ahí enuncia que la impresión se revela originariamente a sí misma; contrario a lo que plantea la fenomenología intencional, de esta manera entendida, pues la impresión ya no es dada sino dadora, la *hylé* es necesaria como fenomenología misma. La impresionalidad constituye a la conciencia misma, la materia y la sustancia fenomenológica de la que está hecha y así se da la fenomenicidad original de todos los fenómenos. Por lo que toda afectividad se encuentra revestida de afección que se constituye por un «acto de sentimiento». De modo que el ente no afectivo está también recubierto de «predicados sensibles», porque nada de lo que es se da originariamente. De las *Lecciones*, lo que a Henry le interesa es que abonan a la problemática de la conciencia interna del tiempo, es decir, de la primera donación. Ahí la conciencia es impresional y no depende de nada exterior sino de su propia naturaleza. Por ello se afirma la autoimpresionalidad de la conciencia junto con sus modos, por ejemplo, y lo cita Henry, cuando se habla de la creencia, esta es una impresión y lo es porque se experimenta inmediatamente, se da como independientemente de toda aprehensión y de toda apercepción. Sin embargo, para la conciencia impresional no va a desembocar en una fenomenología material porque se parta de datos *hyléticos*, dado que la reducción ha establecido su carácter indubitable, quedó excluida la afectividad y en este sentido, toda aprehensión trascendente de un objeto que está situado más allá de su mostración subjetiva, por ello la duración de dichos objetos no se debe confundir con las impresiones inmanentes. Que la elucidación sea a partir del puro dato *hylético* en calidad de lo efectivamente sentido y dado muestra que la deducción regresa a la donación y a cómo se manifiesta desde la afectividad. Aquí Henry se pregunta sobre la donación que conduce a la reducción y sobre lo impresional.

Parece que es en calidad de su propia impresionalidad donde lo heterogéneo se vuelve precisamente unidad. En Husserl, por su parte, no es así, no se da lo impresional como la impresión dada, no se trata de la autoafección, sino que todo está presente en la conciencia del presente que llamará conciencia originaria, dicho de otro modo, percepción originaria, o bien, la conciencia interna del tiempo, como hemos advertido antes (2009).

Para Henry, que todo se encuentre en la conciencia originaria del tiempo es una ambigüedad, ya que no da cuenta de la impresionalidad de la impresión, de la automanifestación afectiva, se trata de una impresión primera que se dona, por lo tanto, es una conciencia sin impresión, lo que no sería posible, porque la conciencia no es nada sin impresión. Ahora, la impresión no es impresión de ella misma, sino que hay una conciencia originaria que hace posible la donación como siendo ahora, ahí, lo que supone conferir a la conciencia, la significación a lo que se encuentra en calidad de presente, por lo que se da ahí el primer sentido, la intencionalidad. Entonces, la impresión es despojada de su función por una conciencia originaria del ahora, que es la que da la percepción, lo que se da en su ser mismo, resulta arrojado de él, proyectado, y ahí se desvanece su peso ontológico. En esto es menester prestar atención detenidamente, pues es desde donde Henry sustentará su fenomenología material como ontología. La automanifestación de la afección que se dona a sí misma, por tanto, no es intencional, es una ontología (2009).

Y esta paradoja no lo es más que en apariencia: puesto que la realidad reside en el experimentarse a sí misma de la subjetividad y de la vida, en el auto-impresionarse de la impresión, en este caso sólo en ésta y en su donación propia puede serme dada la realidad de la impresión, la realidad de la vida. Es el dolor quien me instruye sobre el dolor, y no quien sabe qué conciencia intencional que lo mienta como presente, como siendo ahí ahora. (2009, p. 69).

Es la impresión la que se dona a sí misma, esto es, la realidad de la vida que se imprime autoafectándose. El autor francés la entiende como dolor, sufrimiento o padecer, de tal modo que será ese dolor el que instituye-constituye al dolor y a cualquier manifestación del *pathos* de la vida. En la fenomenología intencional la segunda donación extática, se presupone en la donación inextática de la afectividad, pero no la realiza por sí misma, sólo la presupone. Por lo que dirá también que esto es una equivocación, ya que se confunden las dos donaciones y se le otorga a una de ellas propiedades que no le pertenecen. Lo que lo lleva a afirmar que en la conciencia originaria la sensación subjetiva y su impresionalidad se arroja a la representación, a la irrealidad, se desliza al no-ser. Es a lo que va a llamar indigencia ontológica fundamental de la impresión, dando lugar al hundimiento del ahora por un pasado para perderse en el proceso de lo inconsciente —lo que escapa a la conciencia—. Ahí se produce una fluencia que fluye en cada punto de sí misma. Nada sale de ella por la extensión del tiempo, es un límite, tal como lo es el presente. En el flujo no cabe un no-flujo, es un «límite ideal», que la corriente del flujo del ahora no constituye, sino que es un «ahora grueso», que si volvemos a él se descompone en un pasado y sólo este ahora es la impresión. Esto arruinará cualquier pretensión ontológica de la percepción, porque no hay una sustancia que constituya, que dé realidad en sí misma. Por lo que la realidad de la Subjetividad Absoluta como carne de la vida, como afección, se encuentra reducida a la presentación intencional. Con hacer de la sustancia cuasi sustancia deviene en que una parte es Todo, por lo tanto, no existe más que en él, ahí encuentra su fundamento. Así, con la teoría del Todo y las partes, el flujo se transforma en realidad concreta, es el «flujo de la conciencia». Afirma:

la impresión, que nunca «es» trascendente y que nunca se da en sí misma en la presentación extática del ahora, que no se da en ésta sino para renunciar a su realidad impresional viva y deslizarse en la irrealidad noemática, encuentra según la interpretación de Husserl su ser

original y propio en esta venida a la irrealidad, en esta fluencia en el no ser ya de lo «recién pasado» (Henry, 2009, p. 71-72).

Al donarse la impresión renuncia a su propia realidad, por lo cual se da como un «no ser» y es recibida en el flujo de la conciencia en el campo noemático que alberga el ser original como idea y lo recién pasado se convierte en un *ahora* continuo. Las dos conciencias están vinculadas, la primera se modifica en la segunda, por lo que la conciencia del ahora no es nada más eso, sino que fluye hacia el pasado y, por tanto, es también conciencia de la extensión que fluye del ahora al pasado, las partes concretan el Todo. Y a partir de aquí se entiende como un flujo fenomenológico homogéneo, donde cada parte remite al todo y donde se entiende el ahora por su recién pasado, la fase es límite de la continuidad de retenciones. La conciencia originaria da la impresión del ahora, y la retencional capta la fluencia; en ella se da el hundimiento, retiene la impresión del ahora al pasado como el no ser, por lo que la irrealidad es de-yectada. Al ser la retención una conciencia originaria constituye la única posibilidad de lo que se da. Es decir, la conciencia retencional es la intuición de lo pasado porque está dada en una archiconstitución que no es únicamente el flujo fenomenológico, por lo que lo impresional se muestra de forma extática. El flujo es validado por su extensión temporal, la esencia del contenido del flujo de la conciencia retencional ha de darse extendida en el tiempo y ahí se sostiene la indubitabilidad de su existencia; es la evidencia de la *cogitatio*, que se perdería si se excluyera la esfera temporal. Para Henry, lo que hace la fenomenología intencional de Husserl es quebrar la unidad de la conciencia, pues la conciencia del ahora no incluye la conciencia retencional, si lo hiciera, podría hablar de un «horizonte vivo», sin embargo, señala, se pierde (2009).

La conciencia originaria del ahora del ser como siendo ahí ahora, es decir, como real. La retención es la conciencia originaria del pasado como pasado; lo que ella da, sólo lo da como

no siendo ya, como no-ser. En lo que atañe a la impresión, en su realidad objetiva, impresional y viva, parcela alguna de esta realidad entra en retención (Henry, 2009, p. 75).

De tal modo que la conciencia retencional desaparece en tanto que se desplaza hacia la conciencia impresional del ahora, ya que el pasado es solamente no-siendo, de tal manera que aparece como conteniéndola. La conciencia retencional no tiene realmente contenidos retencionales originarios, pues no se encuentran presentes, sino que la conciencia impresional fluye hacia el pasado que se encuentra en la conciencia retencional y de ahí renace, ya que es su fuente, dando lugar a un «recién pasado». En este sentido, la fenomenología husserliana otorga a la impresión la archi-revelación y el retorno al *ahora* siempre nuevo. Lo cual le permitirá pensar en una fenomenología no intencional y su pretensión por lo originario. La fenomenología del tiempo niega a la impresión su poder de mostración y lo otorga a la donación extática que se presenta en la conciencia originaria en el modo del ahora, así como también la conciencia retencional y, además, la protencional. Por lo tanto, reúne la conciencia del pasado, del ahora y del por-venir. Sin embargo, la conciencia impresional, retencional y protencional, no escapan a la auto-donación, lo importante será comprender cómo se da la auto-donación y que la conciencia es en sí misma un fenómeno, que es conciencia antes de toda presentación fenomenológica. Aunque a ojos de Henry, en esta presentación original, Husserl no da respuesta, pues no se fenomeniza porque ella misma está constituida y es el constituyente que permanecerá anónimo, por lo que significará un total fracaso. La manifestación del flujo de la conciencia exige otro flujo primario encargado de la fenomenización, que se constituye a sí mismo, lo que quiere decir que es lo mismo la aparición que lo que hace que aparezca. De tal manera que nos encontramos con la *Selbsterscheinung*, que es la afirmación del flujo que lleva a cabo su propia manifestación. Y cada una de las retenciones tiene su precedente, por lo tanto, la retención es el flujo.

La autodonación establece lo que se da en el flujo, es decir, su realidad. El flujo designa las fases que lo constituyen y a su vez son constituidas, coinciden en la constitución que ha de ser fenomenológica o no podrían ser. Es en la conciencia originaria donde la impresión da en ahora y por el que es una *Ur-impresión*, es decir, el ahora que hace posible que haya un ahora. Una irrealidad nomeática de lo que es en su auto-afección. Lo que hace imposible que el ahora sea impresión y retención, ya que ella no está ahí, no hay intencionalidad. Aquí, dirá Henry, hay una aporía que se resuelve:

A la luz del concepto de realidad que promete, la fenomenología material puede, en lo que a ella respecta, brindar una teoría coherente de la homogeneidad ontológica del flujo fenomenológico «inmanente»: establece su irrealidad primordial, el hecho de que, mentada en él cuanto ahora, recién pasado o porvenir, la impresión no tiene de todos modos su lugar en él y nunca le ha pertenecido en su subjetividad original, manteniéndose por entero fuera de lo Dimensional extático-en ese allende radical que soy yo (2009, p. 80).

En las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* Husserl aborda cómo se remite del ahora a la impresión originaria y, a la luz de ello, el problema de la individuación. Ahí hay un doble movimiento, primero la fijación extática del ahora y el único que puede conferir la impresión al momento individualizante. En otras palabras, si una sensación tiene una duración idéntica a sí misma, ella va a ser distinta en un ahora aquí del ahora que se dé después. Por lo tanto, la fijación del ahora es la que va a diferenciar los ahora en cada caso. Esto será, en Husserl, la extática del tiempo, pues la mirada extática supone estipular caracteres que aparecen en ella, es decir, del ser. No obstante, esta mirada extática es un lugar vacío incapaz de desplegarse y de aparecer en la realidad que le es propia, y ahí aparece el segundo movimiento, el que reconduce a todo ser individual a la esencia que contiene (2009). «El momento del lugar originario del tiempo no es nada por sí solo, naturalmente; la individuación

nada es aparte de lo que tiene la individuación» (Husserl en Henry, 2009, p. 81). Y entonces, la pretensión por el presente originario, la archi-presencia en la archi-revelación por la que cada impresión es una impresión, desaparece. La impresión originaria como fuente primigenia de toda conciencia posterior ya no es captada en su originariedad, dado que se confunde con lo que hace posible cuando señala ya no la sensación originaria, sino las sensaciones originarias, múltiples, que fluyen. Esto significará para Henry que la fenomenología husserliana es incapaz de construir la problemática de la conciencia impresional.

Parece que lo mismo ocurre cuando Husserl habla de la hipóstasis de la corriente en calidad del flujo fenomenológico, pues refiere indistintamente lo que hay en él como lo constituyente y lo constituido, y determina que hay algo que escapa al flujo, esto es, la forma del flujo. Es decir, la estructura de la corriente tiene una forma permanente, la conciencia interna del tiempo es su triple manifestación, extática actual, protencional y retencional. Es en ella donde el flujo fluye y aparece como presente, pasado y futuro. A pesar de todo, ella por sí misma no es nada, dado que requiere de contenido portador de realidad, lo que hace que el flujo se concrete en impresión (Henry, 2009, pp. 81-83).

Ahora, la forma del flujo de la conciencia sin el contenido que la constituye no es nada en tanto que impresionalidad de la impresión, por lo que es fenomenológica y ontológicamente distinto a ella, se presenta como no siendo respecto a ella y, al mismo tiempo, le define en tanto que «la forma implica el ahora y el ahora implica la impresión» (Henry, 2009, p. 83). Lo que nos coloca ante un sofisma por la circularidad del argumento que presenta Husserl:

La forma constante está siempre de nuevo llena de «contenido», y el contenido no es nada que venga a encajar en la forma desde fuera, sino que viene determinado por la forma de la legalidad: sólo que esta legalidad no determina por sí sola el concreto. La forma consiste en que un ahora constituye por medio de una impresión [...] (Husserl en Henry, 2009, p. 83).

Esto supone la idea de repetir indefinidamente desde la conciencia la mudanza de la impresión retencional a la impresión originaria y al horizonte protencional. En este sentido, siempre hay impresión, nada adviene al ser sino en el *pathos* de su Parusía<sup>3</sup> original, porque el origen es el *pathos* que siempre abraza afectivamente, en tanto que es impresión «siempre está ahí» y desde la apercepción de la extática es un «ahora siempre está ahí», tomando forma de impresión siempre nueva, no se apercebe como apodíctica sino contingente. Su esencia queda como desconocida, no sabemos qué hace posible lo impresional en general, así como su extensión, más bien aparece como un disfraz de dos modalidades, la primera de ellas a través de la sustitución del ser constituyente por un ser constituido, el dato *ad intra* del flujo de la conciencia. Esto es importante de reconocer porque a partir de aquí podemos observar que la auto-donación fue reemplazada por la impresionalidad y la propia impresión está obnubilada y quedará manifestada en la problemática de la *Ur-impresión*, que no designa la originariedad de sí misma sino a partir del contenido del flujo de la conciencia en tanto es un dato inmanente. La aparición en la duración de lo constituido-constituyente de la conciencia interna del tiempo revela la estructura extática de la temporalidad, por lo que la subjetividad designa lo impresional como de-yectado en las archi-formas del ek-stasis temporizador y ahí pierde su ser propio deviniendo en un «mundo interior». Su ser estará siempre preso del abrazo patético que será posible exclusivamente en la inmanencia primigenia, de su Parusía original. La inmanencia explota y sus fragmentos se dispersan en pedazos antes sostenidos por supuestos. Lo que significará, en la filosofía, la crisis del sujeto, que para nuestro autor procede de la ignorancia del ser de la impresión.

El disfraz del ser original de la impresión con su ser constituido remite a una falsificación más profunda que consiste en insertar la estructura de la temporalidad extática *ad intra* de la

---

<sup>3</sup> Advenimiento *pathético* original.

impresión misma para, al fin y al cabo, definir la esencia de ésta por medio de dicha estructura. Tal falsificación es a la vez la causa y el efecto de la reducción del ser-original de la impresión a su ser-constituido (Henry, 2009, p. 85).

El advenimiento original se inserta en la temporalidad interna del tiempo, ahí se define por la reducción y sólo es posible al ser constituido por la conciencia. La sensación no es realidad individual, pues la impresión insertada en la temporalidad del flujo de la conciencia, que es inmanente, es decir, como un dato *hylético* hecho un fragmento del flujo, lleva en sí el flujo para la conciencia retencional y protencional, de tal modo que cada sensación conduce a un ahora y a un nuevo ahora.

Lo anterior permite a Henry afirmar que esta impresión reducida a su aparición extática en la temporalidad inmanente es la única posibilidad desde la fenomenología intencional. Pero la impresión se visualiza en términos de donación y auto-donación, lo que significa que es la mostración de la intencionalidad en la materia no intencional. Así, bajo la condición del sentir se ubicará el corazón de la propia subjetividad en la pura automanifestación. Por lo mismo, señala que el texto de Husserl termina hablando del «sentir» como la conciencia originaria del tiempo, ahí se constituye la unidad inmanente del deseo; ahí, en el sentir, el tiempo se hace presente (2009).

Y, no obstante, también señala que al convertirse en la extática el sentir, contenido en ella, su carácter afectivo parece un enigma. Lo que se muestra aquí son, entonces, para el fenomenólogo material, las dificultades del pensamiento entre la retención y la protención de la sensación originaria. Cualquier vivencia llega a darse sobre las bases retencionales y protencionales, por ello, en Husserl, la conciencia del ahora permanece extática. También lleva a pensar que la conciencia del ahora y el ahí un nuevo ahora, no mientan a sus objetos, por lo cual, serían inobjetivas. Es decir, la conciencia retencional tiene una fase precedente donde el dato originario no se presenta como objeto. El antecedente, la forma más peculiar del «ahora»,

no es modificado en tanto que primigenio, ¿qué es lo que no se modifica en el flujo de la conciencia fenomenológica? Se preguntará Henry si en el flujo no hay vida real, dado que está por un lado vacío de forma y por otro se vacía a sí misma. Ahí, entonces, no hay vida posible. Y se vuelve a preguntar: ¿qué es eso que a través de la modificación como lo no-modificado absoluto porta realidad? Será entonces eso que sub-siste en tanto que sub-jectum, es pues el ser absoluto Presente o, dicho de otro modo, es el eterno presente de la Vida, pues en ella reside la realidad que no es nunca, y ahí también vive la impresión que hace que ella misma sea una impresión. Así, el mundo se experimenta, se siente en su propio ser, sin fragmentarse, sin distancias, y aunque la impresión cambie del «ahora» al «nuevo ahora», lo que no cambia es lo que hace que ella sea lo que es: la esencia de la vida.

Así, la vida es variable, como el Euripo, de tal modo sin embargo que a través de sus variaciones no cesa de ser la Vida, y ello en un sentido absoluto: es la misma Vida, la misma experiencia de sí que no cesa de experimentarse a sí misma, de ser absolutamente la misma, un solo y mismo Sí mismo. Cuando decimos que la vida cambia, que este Sí mismo se transforma, queremos decir: lo que experimenta esta experiencia de sí se modifica pero en esta modificación ella no cesa de experimentarse a sí misma, y es justamente ahí, en el cambio, lo que no cambia (Henry, 2009, p. 85).

Así que lo que no cambia en la vida impresional no es la forma vacía del *cogito* o la extática del porvenir, sino la auto-afección radical de la vida en su mera afectividad fenomenológica. Por lo tanto, la vida es cambiante y siempre la misma. No es ser y no ser, sino que siempre es auto-afección de la vida, es el absoluto, la eterna venida del sí de la vida, una implosión experiencial que se lleva a cabo en la subjetividad y enraíza toda su posibilidad de poder, de poseer, de coger, de sentir en el cuerpo. De tal modo que el movimiento de la vida se manifiesta a sí mismo en la subjetividad que es cuerpo. En la subjetividad, la fuerza del sentir siempre se

lanza hacia el encuentro y éste hacia ella, se intensifica y va creciendo como estado de embriaguez, es ahí donde emana su poder y su *pathos*. Ahora bien, el *pathos* en tanto que pasividad es no producción sino padecer, sufrir, por lo que la impresión se sufre en el sufrir de la vida misma. Aquí el flujo de la conciencia no tiene cabida, menos aún la estática, pues esto está situado debajo de la impresión misma, es quien soporta, de donde viene la posibilidad de ser. Se está hablando del continuo de la vida, un abrazo *pathetico* que tiene consistencia de carne.

Para continuar con el argumento de Henry, pasaremos a la manifestación de la autoafección para luego centrarnos en el *pathos* encarnado, o sea, en la fenomenología del cuerpo, que para fines de esta investigación es imprescindible. Él aborda el problema de la manifestación en la *Esencia de la manifestación*, donde podemos ver algunos acercamientos críticos a Heidegger y a Sheller respecto a la automanifestación y el argumento ontológico de la esencia originaria de la manifestación. Con Heidegger sigue su argumento en cuanto a la presentación fenomenológica afectiva que se manifiesta en el ente y tiene la capacidad de afectarnos, pues está ya dado. En este sentido, para que haya manifestación, es necesario un horizonte y se presupone una afección ontológica. Por lo que es fundamental aclarar conceptualmente cómo se entiende la afección. El surgimiento de un dato inmediato, desde una pre-donación pasiva anterior a todo conocimiento, es este sentido interno del que ya se habló en líneas anteriores. La afectividad se entiende como captación explícita, no reducida a lo que nos afecta. En realidad, esto último tiene su condición, se mantiene y se cumple por las operaciones de síntesis de la conciencia interna del tiempo que constituye como elemento idéntico la afección y el dato. Es importante reconocer la síntesis que le instituye, pues lo que no deja de afectarnos no es nuestra experiencia, sino el fundamento de la experiencia que se despliega en el horizonte de un mundo puro, que es el medio de la afección. Ahí entendemos que es él lo que afecta a la experiencia.

De esta manera, es la conciencia la que es investida desde su pasividad, pero que se vuelve activa; dicho de otro modo, la conciencia presupone y oculta pasividad, no deja de suscitar y de sufrir: su esencia es la afección. Entonces la afección pura es la condición y la esencia de toda afección, de toda experiencia. La oposición entre la manifestación y lo manifiesto, es lo que hace sentirnos, es el poder de hacer sensible lo que reside en el tiempo y que es idéntico a la imaginación trascendental y constituye el sentido interno, como ya se ha mencionado.

La proyección del horizonte es lo que posibilita que la esencia se afecte a sí misma como autosolicitud; se auto-intuye. La estructura de la autoconstitución de la manifestación es la sensibilidad; es decir, la recepción del ente ya dado presupone la perceptibilidad del horizonte, por tanto, la sensibilidad en la intuición. De tal modo que la sensibilidad empírica tiene su condición en la afectividad de una sensibilidad pura cuya esencia de manifestación es el sentido interno que, además, requiere un fundamento, el poder de sentir y recibir, el ser afectado se genera por un horizonte sensible que a su vez se forma de un acto, el de recibirse a sí mismo, en una recepción original y donde se da su posibilidad. Es una oposición original, un acto de trascendencia en la receptividad, una especie de descubrirse y sufrir la pasividad del describir. Entonces, lo que permite actuar es un acto trascendente inmanente, la autoafección de la trascendencia, ya que está-ya-afectada antes de toda afección, es la condición por la que es posible el sentido interno. Por tanto, la autoafección no se puede confundir con el sentido interno, dado que no designa *ékstasis*, el tiempo de la afección se autosolicita y se afecta por el horizonte de tiempo puro. La autoafección se comprende como inmanencia y en ello reside su posibilidad fundamental de afectarse sin la mediación del sentido. En el contenido de su afección se encuentra su realidad, constituida por ella misma. Ante ello, Henry se pregunta:

¿no sigue siendo, sin embargo, de alguna manera formal?, ¿son algo más que propiedades de orden ideal y puramente abstractas, sin la necesidad que se impone a la esencia y a la luz de la cual ésta se comprende y define en última instancia, la necesidad de la obtención de sí misma en el fenómeno de la afección original no es precisamente nada así que comprendida?, ¿no se reduce, a fin de cuentas, a una condición de posibilidad del orden del «es preciso que»? ¿no se reduce al mero juego de las exigencias del pensamiento reflexivo? O bien ahora, cuando la problemática se concentra por fin en la dimensión ontológica absolutamente fundamental de que se ha provisto, ¿no basta con leer en ella, en la autoafección, lo que ella es, la esencia que la constituye y la hace posible? (Henry, 2015, p. 440).

La necesidad del fenómeno de la afección original aparece cuando éste se fenomeniza a sí mismo, no es una cuestión puramente ideal, sino de la impresividad material. La afectividad hace posible toda afección y esa posibilidad es concreta, puesto que es captada en la estructura de su efectuación fenomenológica indubitable, es la manera en que se siente a sí misma, como un presupuesto que la constituye y al mismo tiempo se descubre en ella, es decir, es la esencia del sentimiento; es la efectuación fenomenológica, su realidad. Dicho de otro modo, la afectividad se automanifiesta y se inscribe en su propia estructura y se da lugar a sí misma; en este sentido, lo que manifiesta es su realidad, la realidad de la propia vida. Cabe señalar que el sentimiento no es distinto de esa realidad, dado que la afectividad es la esencia misma de la manifestación. Cuando sentimos algo, no sólo lo recibimos, sino que accionamos por medio del sentido, y es el sentido interno lo que llamamos sensibilidad. Por su parte, la afectividad es, en cambio, aquella que es afectada por sí misma y no por otra cosa, esto es lo que la hace la afección original como autoafección y sentimiento de sí, además de que la constituye, la traza.

La afectividad no se puede confundir con la sensibilidad, dado que es la que le otorga estructura: «[L]a recepción del ser horizonte vuelto sensible de la trascendencia, su recepción, pues como ser-otro, la sensibilidad precisamente está ausente por principio de lo que

constituye, en cambio, la posibilidad misma del sentimiento y su esencia» (Herny, 2015, p. 441). De modo que el sentimiento no puede ser sentido, porque cuando hablamos de sentir algo se trata de un contenido empírico y no de un contenido puro. Ahora, el sentimiento tampoco puede ser percibido, dado que la percepción supone un esquema del entendimiento como mediación de un horizonte sensible. Y es que toda percepción presupone el ejercicio de los sentidos, del sentido interno y el desarrollo *ekstático* del horizonte. Además, el acto de sentir no se puede entender como en la fenomenología trascendental, pues la afectividad es considerada ella misma como el poder sentir, experimentar o ser afectada, pues esto no tiene nada que ver con la trascendencia, dado que lo que lo funda es, más bien, inmanente. En este sentido, cuando expresamos que sentimos amor o sentimos tedio o aburrimiento, dichas expresiones son equívocas, porque no son diferentes, dado que hay un poder que les da la posibilidad de sentirlos y señala: «Es el sentimiento mismo lo que se recibe y se experimenta él mismo, de manera que este poder de recibirse, de experimentarse a sí mismo, de ser afectados por sí, constituye precisamente lo que hay de afectivo en él, lo que hace de él un sentimiento» (Henry, 2015, p. 442). Por lo tanto, ni el contenido ni la forma son constituidos por la sensibilidad porque la afectividad no es sensible, su esencia no es ni el acto de sentir ni su contenido constituye lo que es sensible. De la misma manera que el sentir no puede sentir algo otro que no sea él mismo, por ello es sentimiento de sí. Esto es la esencia del sentimiento y lo constituye. Él mismo es lo que experimenta y lo que afecta, es afectado y experimentado. El sentimiento tiene la propiedad de sentirse a sí mismo, que es igual a su efectuación fenomenológica. Este «sentirse a sí mismo» no significa que algo se siente, sino que es un hecho el experimentarse a sí mismo como la posibilidad de sí; es el ser que se da originariamente, constituye su propia realidad, es una tautología, es identidad, se da y experimenta, reside y se realiza, es lo afectante y lo afectado. La afectividad es la esencia de la *ipseidad*, pura interioridad radical.

Por tal motivo, la afectividad es ipseidad, los sentimientos no se oponen entre sí, puesto que su determinación particular no es lo que puede hacer del sentimiento el yo, éste nunca es de un contenido particular. Las tonalidades afectivas que hacen que se identifique con odio, amor, dicha, desesperación, etcétera. No son lo que el yo encierra dentro de sí, más bien a cada una de las determinaciones afectivas les pertenece un sentimiento particular, en cuanto que cada sentimiento es necesariamente un sentimiento de sí, no de manera particular sino en su carácter afectivo. Dice el autor de la *Esencia de la manifestación*: «El ‘sentirse a sí mismo’ que vive en él como lo que lo hace posible, como lo que hace posible la identidad del sentimiento y de su contenido; en resumen, su esencia, la afectividad en cuanto tal». (2015, p. 443) Por lo mismo, no se puede considerar un sentimiento más verdadero que otro o más o menos cercano al yo, pues el sentimiento no está ligado al yo y mucho menos pensar que es por un acontecimiento externo que le afecte, pues él mismo se constituye en la efectividad de su efectuación fenomenológica, es decir, en su automanifestación. Porque es automanifestación, su liberación no está en función de ninguna tonalidad afectiva particular ni de la existencia que le atestigua, ni su historia ni por la presencia de un objeto, pues eso no tiene nada que ver con el poder que la produce. «Toda determinación posible de la existencia, toda forma susceptible de ser revestida por ésta, encierra en ella un yo y le pertenece en tanto que es afectiva y en la medida en que lo es» (Henry, 2015, p. 444).

Recordemos que la afectividad no se afecta como tiempo en el sentido interno, sino por el contenido, es decir, en la esencia de ella misma, en la posibilidad de sentirse. El origen del contenido no puede confundirse con lo que procede de él y tampoco se puede ver como simplemente lo que reside. El sentido interno se manifiesta en la subjetividad que afecta y recibe la afección, pero la subjetividad no es el contenido, al recibirlo, el sí mismo del sujeto es la tautología que pone y recibe. La tautología del sí de la subjetividad no tiene que ver con la esencia de la manifestación, más bien ésta presupone la tautología. Es decir, la autoafección

se da en la inmanencia porque es afectividad pura y se manifiesta en la subjetividad como un sí mismo concreto. La mismidad hace posible la afección sensible, entonces, es ésta la que posibilita el sentir y no la subjetividad, pues ahí sólo se efectúa de manera concreta. Aunque es en ella donde se realiza la oposición y la recepción porque el sentido interno la hace posible y le da su estructura. Por ello la identidad de afectante y la afectación no se comprende en lo que hace el sentido interno, lo que se exhibe está fuera de él, del contenido fenomenológico y de la afección que produce. Lo afectante originario genera la afectividad como autoafección, como *inmanencia radical*.

Por ello, la estructura de la *inmanencia radical* se entiende como *pasividad ontológica originaria*. Es esencialmente pasiva respecto de sí misma; es, además, unidad absoluta con la experiencia a la que constituye, es su esencia, pues se realiza en tanto que la hace posible, a través de la pasividad original se propone y da testimonio de sí. En este tenor, señala Henry: «La experiencia de sí del ser como originariamente pasivo respecto de sí es su pasión» (2015, p. 446).

Toda *pasión* es constituida por la afectividad, que es la revelación del ser automanifestándose afectivamente. Ya que es el fundamento de toda realidad, es pasividad, «pasión» y le otorga la significación ontológica a la afectividad que constituye la esencia de la pasividad. La *pasión*, dice Henry, usualmente es percibida falseada, como en Descartes; no es un concepto ontológico ni originario del ser, más bien es comprendido como ajeno al fenómeno de la afección, pues el ser, independientemente de sus atributos, no afecta. La pasividad en Descartes sería sufrir una acción y se da en términos de alteridad, una causa natural determinada por otro. Y esto tiene que ver con el sujeto cercenado de Descartes, pues el espíritu es pasividad con relación al cuerpo, que es donde se lleva a cabo la acción del sufrir de la pasión. De tal forma que, para Henry, Descartes propone una teoría de la pasividad ininteligible y por ello, inútil del origen de la afectividad, dado que le otorga un origen exterior al contenido

fenomenológico de su esencia, por lo que aparece como ajeno a la esencia de la afectividad, a su estructura inmanente. Sin embargo, justo esta estructura inmanente es lo que define el concepto de *pasividad*, su significación ontológica la presupone, así que rechaza todas las significaciones ónticas y su surgimiento desde la alteridad. La estructura interna de la afectividad expresa pasividad original, por tanto, todo sentimiento es esencialmente pasividad absoluta respecto de sí, es experimentarse a sí misma, sufrir su ser propio, es la identidad del sentimiento, aquí no hay ninguna determinación externa, pues la experiencia de la pasividad tiene su origen en la afectividad. Señala Henry:

la idea de pasividad como pasividad en tercera persona, no es sino la formulación ingenua por la conciencia natural, con ayuda de los medios de los que dispone y que toma prestados necesariamente del contenido habitual de su representación, de la pasividad ontológica originaria inscrita en la estructura fenomenológica interna de la afectividad constituida por ella (2015, p. 448).

El aparecer originariamente es aparecer pasivo respecto de sí y el sentimiento se experimenta a sí mismo como un estar-dado-a-sí-mismo, de manera que aparece como dado siempre y a él mismo. Su fundamento es la realidad ontológica y así debe ser captado. Ese estar-dado concierne al poder de su estar dado él mismo ejercido como pasividad, lo que en realidad lo determina es su efectividad fenomenológica. En tal caso, el contenido del sentimiento es idéntico a sí mismo, pues lo acompaña siempre, dado que es por lo que se experimenta; en otras palabras, la identidad del sentimiento se vincula al contenido porque lo somete y lo recibe al mismo tiempo, es un sufrir lo que lo constituye. En el sufrir original, la espesura del sentimiento se presenta como transparencia, al respecto dice Michel Henry: «a través *de su*

*propia transparencia el sentimiento se sumerge en la realidad de su efectividad».*<sup>4</sup> (2015, p. 449). En este sentido, la inmanencia del sentimiento es sobrepasamiento del sentir hacia lo que siente, pero en realidad no sobrepasa nada porque es él mismo, su realidad, esta nada (*rien*) es ausencia al tiempo que autorrealización que le da contenido a sí mismo, para dar lugar a un *Sí mismo*. De tal manera que el sobrepasamiento de Sí mismo es el Sí mismo idéntico a él, su esencia, entonces, adquiere el carácter ontológico que hace posible el «sufrir»; la identidad de su ser propio es sobrepasamiento hacia sí y deviene como ser efectivo y su consistencia. Es en este devenir donde surge su profusión y su realidad interior, ahí la pasividad se experimenta a sí misma y se entrega al sentimiento sin posibilidad de rechazar o aceptar, sencillamente, es identidad consigo misma. En el sufrir se expresa la impotencia del sentimiento, pero impotencia no se entiende como ordinariamente lo entendemos, sino como la imposibilidad de salir de las condiciones que experimenta la subjetividad (Henry, 2015).

Esta impotencia del sentimiento es también frente a sí, no puede romper con él mismo, puesto que concierne a la estructura interna y a su contenido. Es su propia determinación. En el caso de que, por ejemplo, se produzca una tonalidad nueva, la posibilidad de transformación del sentimiento está inscrita en la impotencia. Porque todo concierne al sentimiento y no se trata de tonalidades afectivas particulares, por ello no puede mudarse de una a otra. Hay imposibilidad de pensarla desde su contrario, porque su esencia es la misma afectividad la que la funda, en tal caso sólo podría darse en el exterior de la esencia, donde la contradicción podría resultar en destrucción o suicidio. Dicha impotencia se da, entonces, porque está desprovisto de libertad. En este sentido, el ser se reitera en sí mismo, se repliega sobre sí. En este repliegue tampoco hay posibilidad de *eidos*, porque no hay nada entre el ser y el ser; es pura afectividad e identidad consigo misma. Es así que el ser aparece encerrado por sí mismo en la pasividad del sufrir y no puede escapar de su contenido, más bien ahí se encuentra y se adhiere para

---

<sup>4</sup> Las cursivas son del autor.

formar, como ya se dijo, pura identidad que se experimenta en sí misma, goza de sí misma y es la constitución del ser. En este sentido, dirá Henry: «En la impotencia del sufrir sale a la luz la potencia del sentimiento» (2015, p. 453), de tal manera que ahí hay un puro brotar, es captado por sí mismo, se experimenta y, con ello, se ilumina y se revela. Por esto es que se entiende también como revelación. Y se da impotencia-potencia, dado que son idénticas. El sentimiento es la fuerza que establece una reunión edificadora, mas no es acción, sino emergencia de absolutez. La fuerza del sentimiento es también dulzura silenciosa y tranquila, es la dulzura del ser.

La dulzura del sentimiento es su fuerza tranquila, la llegada silenciosa de lo que viene a sí, de lo que está consigo y se experimenta a sí mismo. En todo lo que viene, venga de donde venga y vaya a donde vaya, sea lo que sea, lo que viene a él en el sentimiento es la venida silenciosa de lo que en primer lugar llega a sí: es la dulzura del ser. Tal dulzura es la que el ser viene a sí sin esfuerzo, se experimenta en la pasividad del sufrir (Henry, 2015, p. 453).

Entonces, el ser de la acción es su pasividad ontológica respecto a sí mismo. De tal manera que toda acción es sufrida por ella misma, no por ningún sujeto que la ejerza. Dicho de otro modo, el sujeto sufre la acción en cuanto ésta se sufre originariamente, pues no puede ser de otra manera en tanto que es pasividad ontológica respecto de sí. Ser un sujeto es sufrir y ser o, en palabras de Henry: «El ser del sujeto es el ser mismo. El ser del sujeto es la subjetividad. La subjetividad constitutiva del ser e idéntica a éste es el ser-consigo, el llegar a sí mismo del ser tal como se lleva a cabo en la pasividad del sufrir. La esencia de la subjetividad es la afectividad» (2015, p. 454).

Lo que se expresa en esta reunión y que llega con dulzura silenciosa es puro estremecimiento y revelación, es la propia vida que se vuelve la última posibilidad, el ser-concreto. La vida es pura afectividad ya que su esencia es la estructura de posibilidad radical

y última. Es importante señalar que para Henry no se trata de la intervención de un sentimiento concreto en la vida, no es un refugio para vivir, ni es una especie de romantización de la afectividad, ya que no es una realización que se elija, es la pura manifestación de la vida, la determinación de su fundamento. Es la afirmación de la fenomenicidad interna de la vida, su revelación, lo que se constituye como co-extensivo y co-intensivo a su afectividad original. Hay un desvelamiento-develamiento que da lugar a sí misma. Para Heidegger se da en un sitio, en la «residencia» donde descansa todo lo posible, donde se tiene un sitio. Ante ello, Henry considera que lo absoluto que funda toda manifestación se da en cuanto que se manifiesta a sí misma, la fenomenalidad no se podría situar más allá de su identidad, más bien constituye la realidad, dado que es fluctuante se contiene, se retira, se reserva. La esencia de la fenomenalidad constituye su apariencia. Lo absoluto es la manifestación de sí. La realidad no se sustrae, pues no es producto de sus condiciones, más bien el Absoluto se aparta de la humanidad conteniéndose y retirándose, se reserva en su advenir, esto es lo que hace de él el *Ereignis* («Acontecimiento»). Lo Absoluto en tanto que afección es un enigma que escapa, rebasa a lo humano y sin embargo nos afecta, puesto que es la afección original. Es la fenomenalidad misma que revela pura afectividad (Henry, 2015).

La afectividad es inmanente en tanto que es su propia efectuación, es su estructura. En que lo invisible se revela en su fenomenalidad, en este sentido, es también su condición de transferencia del sentir y del contenido sensible, así como de la recepción del sentir. Esto es posible gracias a que la afectividad en tanto que fenomenicidad es la condición de fondo de la sensibilidad, por ello se siente a sí misma, le da realidad. Ahora, no es condición de sentir en tanto que condición extraída por un análisis reflexivo, se trata más bien de la efectividad del acto del sentir que es al mismo tiempo lo que constituye su realidad. La esencia de su afección es un acto de oposición a sí misma, pues es al mismo tiempo sentir y ser afectada por el contenido sensible de su propia afección. La forma de la afección es ipseidad, se experimenta

originariamente afectada, es decir, se constituye como un sí mismo en el sentir en su realidad interior, es la vida que se siente a sí misma y hace que sea posible su ser-en-sí-mismo a través de pura pasividad ontológica original. La esencia de la afección es la afectividad que hace posible la sensibilidad por lo que funda en el sí mismo el sufrir, por lo cual: «La afectividad nunca es sensible, la sensibilidad es constantemente afectiva: ésta es la ley eidética que rige el ámbito último del fundamento» (Henry, 2015, p. 454). La sensibilidad es la captación del sentir, particularmente lo que se encuentra en el fondo originario y le da forma, no se puede tomar como un dato sensible en cuanto es irreductible a ello. La tonalidad es el poder de sí misma, su proyección y recepción del horizonte del sentir. El acto del *sentir es lo que es*, por lo tanto, es intuición de sí, no es puro pensar, sino contenido sensible puro. En este sentido, podemos entender la intuición como receptividad, pues en el esquematismo que brinda Henry, es precisamente la trasposición de sí misma para darse apariencia efectiva, es un «estar-delante», un «estar-extendido-delante», que no es otra cosa que su apariencia, es la fenomenalidad en tanto que fenomenalidad. Ésta no tiene una tonalidad más allá que la del sentir, y es por ello que hay que buscar el sentir, más propiamente en el poder de sentir, que es, como ya se ha dicho, la intuición-recepción, que de ningún modo presenta a la tonalidad como ese dejarse-delante-extendido-delante, porque se trata más bien de la realidad del poder, del sentirse a sí mismo, es decir, su afectividad. Así:

La afectividad, y sólo ella, permite que la sensibilidad sea lo que sea lo que es: una existencia, el espesor de una vida recogida en sí misma mientras que está afectada, sufriendo en sí misma y experimentándose a sí misma mientras está afectada, sufriendo y soportando lo que la afecta —no la fría captación de ello o su contemplación indiferente. Frialdad de la captación, indiferencia de la contemplación, por ejemplo, de la mirada teórica son, no obstante, tonalidades afectivas, y como tales precisamente pertenecen a la sensibilidad y la determinan;

son modalidades concretas según las cuales se realiza cada vez en acto de sentir considerando él mismo y en la realidad de su esencia, como afectivo (Henry, 2015, p. 458).

La sensibilidad en la fenomenología material es posible por la afectividad, que acompaña siempre el sentir, la indiferencia y cualquier captación, incluso la mirada teórica, como se señala en el párrafo anterior, pues todo se remite al fondo afectivo. Y es esto lo que produce oposición con el mundo, que al mismo tiempo puede afectarnos porque es esa oposición la que abre al mundo, que en tanto que las existencias en tanto que subjetividades, sean afectadas por el mundo, la afección se da en la afección originaria. El mundo se nos da como emoción, conmoción, y sucede así porque «la trascendencia del mundo tiene su condición de posibilidad en la automanifestación de la afectividad»; lo que quiere decir que el mundo es posible como condición de la fenomenalidad. Es importante mencionar que la sensibilidad no es una forma particular que determina la vida, sino su esencia, dado que la afectividad le da su estructura a la sensibilidad y en ella deviene el sentir, así como las tonalidades afectivas, pero también hace posible la relación con el mundo, cualquiera que sea, dado que designa cómo se constituye tanto la relación con el mundo como al mundo mismo, y es así que toda relación con él es sensible. En cuanto al ser-en-el-mundo, se encuentra determinado por la sensibilidad al ser afectado por la tonalidad afectiva. Toda relación, como se puede observar, es afectiva. Es la presencia del ser trascendente y a los entes captados en su conjunto, es un Sí mismo, una sola subjetividad afectiva. Dicho conjunto no quita la relación y determinación de la existencia con el mundo, que es siempre afectiva y nos permite su comprensión, pues en ella se da el sentido y el *análisis eidético* de la sensibilidad, que es pura identidad. Henry afirma: «Todo comprender es afectivo» (2015, p. 460), de forma que la tonalidad afectiva es el fundamento de todo acto de comprensión y de aquello que se encuentre en la apertura del horizonte y dé

sentido a todo, incluso cuando hay ausencia de sentido (en realidad no lo hay, porque todo acto de pensamiento es un comprender afectivo). La vida es afectiva.

La comprensión ontológica del ser y la afectividad forman un vínculo de yuxtaposición, son componentes co-originarios (*Gleichursprünglichkeit*), fundacionales del acontecimiento de la automanifestación, de la fenomenicidad pura. Este vínculo supone que la afectividad es la que hace posible lo que acontece en el mundo, por ello, en tanto que esencia, está unida a él y en ella encuentra su posibilidad. Es en este sentido que se debe comprender el vínculo y la necesidad eidética, ya que la relación de la afectividad y la representación manifiestan el sentir como evidencia. Aunque no se trate de una evidencia tal como la entiende Husserl, es una conciencia no intuitiva del estado de cosas. Cualquiera que sea la realización intuitiva, aun sea acto de pensamiento, se manifiesta afectivamente. Esta evidencia no se añade a la presentificación del juicio, más bien está en la realidad misma del acto de juicio; lejos de ser contingente a él, es idéntico a él. Las leyes eidéticas son determinadas por la afectividad, se dan entre las tonalidades afectivas que dan lugar a los actos. Y es que las tonalidades en tanto que esencia son suficientes con relación a sí mismas, porque es el propio sentimiento. La autonomía es la esencia de la vida. Por tanto, es idéntica a la afectividad. La vida tiene y es el sentimiento de sí misma. Es importante señalar que la vida depende de las circunstancias, por lo que puede ser afectada por la trascendencia, «Pues la piedra no puede ser afectada por nada, y tampoco un cuerpo cualquiera, sea cual sea el grado de complejidad de su organización interna, aunque fuera biológica y estuviera dotado por ella, como ‘cuerpo vivo’, de un sistema nervioso» (Henry, 2015, p. 467).

Sólo aquella entidad que tiene la posibilidad de sentir, que se hunde en sí misma, que en su profundidad más honda es afectividad, tiene también la posibilidad de ser afectada. La tonalidad es la vida misma que se experimenta en el sufrimiento absoluto, esto es lo que la hace idéntica a sí misma e independiente de todo y al mismo tiempo dependiente de sí, es radical

autonomía, pero pasiva, por lo que se trataría de una no-libertad, pues la vida está determinada por sí misma. Es su propio devenir lo que rige la afección. De tal manera que la realidad de la afección es la del ser en afección, es lo absoluto con su historia, por lo mismo, la tonalidad es la realidad como lo absolutamente mismo, donde se realiza, o lo que es igual, donde se manifiesta, más propiamente, es la automanifestación radical.

Dicho de otro modo, es la absoluta manifestación de sí. La tonalidad no puede, como ya se ha dicho, encontrarse en las circunstancias, no hay nada que provoque el sentimiento, es más bien la posibilidad, se trata de la su pasividad ontológica original respecto de sí misma, es su oposición la que se manifiesta, dado que está afectando y es afectada por su ser propio, la oposición es lo que hace posible el sufrir. En consecuencia, la esencia del ser, la afectividad, es lo que provoca el padecer y así su sentimiento se forma, surge y persiste por sí solo, es también pura espontaneidad visible en lo más propio de sí mismo. De tal modo que la determinación de la vida se aleja de todo acontecimiento exterior que dé cuenta de cualquier acción del tipo que sea, de cualquier condición que considere como una especie de medio en el mundo. Para Michel Henry lo que hay es pura independencia, pura espontaneidad que las tonalidades brotan como historia, surge algo que reside en el sentimiento y por ello es inexplicable, es realización absoluta. Y señala con Scheler que, por ello, la desesperación se manifiesta ahí donde hay desesperación profunda e indistinta de las circunstancias. Por tanto, no se pueden modificar y mucho menos suprimir en tanto que pudiera ser favorable para la subjetividad, pues no es una condición que la acompañe, es la propia sensibilidad la que aparece ahí como su correlato trascendental de poder por ser su propia posibilidad. Siguiendo este orden de ideas, podríamos afirmar que no depende de la subjetividad el goce y el dolor de lo que acontece, sino que más bien radica en el fondo, en la oposición absoluta y no en capricho frente a la Subjetividad Absoluta. Y es que cualquier intento de cesar es vano, las intenciones de modificar los modos en los que se manifiesta la sensibilidad sólo llevan a la impotencia. En

este sentido, las tonalidades de dicha y desesperación no constituyen la existencia ni la determinan, dice Henry refiriéndose a Scheler:

Así, la desesperación, como Scheler ha señalado con fuerza, se manifiesta, allí donde se manifiesta, donde cabe hablar de una desesperación verdadera, como profundamente indiferente a las circunstancias que la rodean o que la han visto nacer, de modo que no puede ser modificada por ellas, que no se puede actuar sobre ella, provocarla o suprimirla, actuando sobre éstas, buscando, por ejemplo, modificar su curso en un sentido favorable a las aspiraciones del sujeto (2015, p. 468).

No pueden ser, pues, las tonalidades únicas del comportamiento, como señala el análisis eidético; cualquier tonalidad se afirma en su autosurgimiento al autodeterminarse, es idéntica a sí misma.

Sin embargo, la dicha, la desesperación están muy lejos de constituir las únicas tonalidades de la existencia susceptible de surgir en ella y de determinarla en ausencia de toda referencia al mundo de la afección; como afirma Scheler, estos sentimientos están lejos de ser por tanto «los únicos de los que no se pueda siquiera concebir que estén producidos ni merecido por nuestro comportamiento», como tampoco por el simple curso de las circunstancias o por la naturaleza de éstas (Henry, 2015, p. 469).

Si nuestras tonalidades dependen de las circunstancias de la vida y parece que nuestra existencia particular se rige por ellas, nos volvemos hacia al acontecimiento buscando que nos ofrezca algo que no está dentro de nosotras, perseguimos intentos individuales, disponibilidad, sensaciones, impresiones, pero son intentos vacíos porque resulta que la tonalidad es pura autodeterminación. Por ello, Henry no está de acuerdo tampoco con Fichte respecto del

sentimiento como azaroso por la imposibilidad de fundar una relación en la que pueda ser duradero y autónomo.

Se debe, pues, rechazar la tesis de Fichte según la cual «el sentimiento... depende del azar» y no puede como tal, en razón de este carácter contingente y variable de su ser permitirnos captar la vida, en el sentido en que él la entiende, y gozar de ella, es decir, asentar nuestra relación con lo absoluto; pues la posibilidad de fundar tal relación se debe dejar a lo único que es capaz de subsistir por sí mismo y, por tanto, de durar: a la conciencia de sí, identificada con el conocimiento y con el pensamiento. Y así deben rechazarse los pensamientos, de inspiración muy diferente que, compartiendo con el de Fichte y, a decir verdad, con la casi totalidad de las filosofías del sentimiento, la concepción de la contingencia absoluta de éste [...] (2015, p. 470).

Aunque reconoce que la afectividad se encuentra en dependencia con la contingencia absoluta, con el acontecimiento, ahí cabe la posibilidad de manifestarse en su esencialidad, en su génesis. Esta visión, cercana a las teorías funcionales de la psicología científica consideran que, al definir la naturaleza del sentir, puede ser plausible que las existencias se adapten a un estado de cosas para mantener la vida y seguirse desarrollando, con este «carácter adaptativo» con «orientación objetiva», «normal». Una especie de equilibrio entre el viviente y el universo, sin embargo, si su carácter es contingente parece contradictorio y da lugar a una perturbación no funcional que pretende la desadaptación del sentimiento, como ajeno a sí mismo. Por ello, lo que señala este autor es que la afección en la que se afirma despreciando una situación históricamente definida, en realidad es desadaptación que se puede comprender a partir de la adaptación, dado que la patología del sentimiento es persistencia siempre fundacional. En esas concepciones, la subjetividad aparece como desajustada con respecto a la afectividad, como si fuera una determinación accidental de ésta, pero ya se ha visto que en realidad la posibilidad de afección y efectuación es la misma afectividad. Por tanto, toda búsqueda de la funcionalidad

del sentimiento es absurda, el sentimiento no se adapta como parte a las circunstancias, no se explica desde el exterior, menos sin plantearse todavía la esencia de su manifestación. En tal caso, la adaptación es posible por la afección misma, dado que está en el fundamento. Si se explica desde el fundamento para no tomar lo condicionado por la condición, diríamos que es la condición de lo condicionado lo que le da la posibilidad, de tal manera que si se piensa la adaptación, entonces, se tiene que hacer bajo la esencia indisoluble de la afectividad porque la determina ontológicamente, es ahí donde encontramos su relación con el exterior, está ligada a él por ser su fundamento ontológico, pues la hace posible.

La relación, así como el fondo radical, es decir, la determinación ontológica, no se puede entender mecánicamente como lo hacen las ciencias positivas; la afección no se puede reducir a tal cosa porque no es una determinación que designe a un ente con otro, no es un ser afectado que afecta, por el contrario, es pura condición que deriva en espontaneidad viviente, es el acontecimiento ontológico porque constituye la estructura originaria así como su realidad. La estructura comprendida en su fenomenicidad y en su posibilidad de acción sobre las y los vivientes encuentra su origen en el sentir, donde se abre la ipseidad, es en las y los vivientes y la esencia donde deja ver el origen y la realización de la afección. Lo que rige la relación entre la vida y el exterior es la afección, pues es el fundamento ontológico de la estructura que da lugar a esa relación.

Porque la afectividad constituye la estructura originaria de este acontecimiento y su realidad, la realidad de la acción misma del ente, comprendida en su afectividad fenomenológica y en su posibilidad, como acción sobre nosotros, la acción del ente, repito, encuentra su origen y su realidad allí donde ella se hace sentir, allí donde la ipseidad abre su huevo: en nosotros mismos en la esencia; el origen y el sentido de la determinación que ella realiza cada vez (Henry, 2015, p. 473).

De modo que puede ser comprendida en exclusiva desde ese fondo ontológico, es posible sólo por ella, ahí se deja comprender como pasividad pura, dado que es en el ser-afectado donde se experimenta como consecuencia de excitaciones internas, pero en el modo de implicación. Entonces, la determinación de las experiencias exteriores y de la vida se corresponden con el sentimiento, dado que es la afectividad la posibilidad. La vida y el exterior son un correlato, es lo que sucede y lo que posibilita que suceda, es pasividad, es también su destino, dado que no hay otro modo en el que se dé más que automanifestándose, dándose a sí misma. Henry entiende el destino como «el conjunto de acontecimientos que no dejan de ser experimentados estando en conformidad con lo que somos» (2015, p. 473). Es importante señalar que la espontaneidad del acontecimiento no se puede traducir en términos de la ciencia positiva ni de las experiencias particulares sino desde su esencia, desde su estructura ontológica universal, desde la propia sensibilidad. Esta estructura es autonomía absoluta y radical. Este sentir, que es determinación y fundamento ontológico, pone de manifiesto su apodicticidad, por tanto, la sensibilidad es inmanente. Aunque posibilite la relación con el mundo exterior, éste no es el que deriva la acción de las y los vivientes, sino de la sensibilidad, es acción y medio, de modo que no hay una sola manera de sentir que derive del mundo exterior, más bien la deriva es factible desde la propia vida, que es inmanente.

No podemos dejar de diferenciar la afección como fundamento, o mejor dicho, el sentir de la sensación, ya que suelen confundirse, sobre todo porque es con el contenido que trabajan las ciencias positivas, no obstante, aquí se trata del poder ontológico puro que hace posible toda afección y produce la afección que afecta cada vez a todas las sensaciones. Por ello, éstas son más superficiales, pasan, son simples, mientras que el sentir es todo lo contrario: duradero, complejo, profundo. Siguiendo esta línea, la realidad será el conjunto de todas las sensaciones que componen y se fundan entre sí, por ello la tonalidad afectiva de las y los vivientes no deja de modificarse al tiempo que se manifiesta, o más propiamente dicho, se automanifiesta. Y es

lo que forma el «sentido común» que une a través de un estar-juntas donde la tonalidad se va a diferenciar y modalizar, transformándose continuamente, esto en la medida en que es una, todo, una cenestesia que, por cierto, no se constituye aparte, como han señalado las ciencias positivas; se trata más bien de sensaciones internas que están en la sensibilidad representativa y que son aferentes, pues surgen cuando actúan los sentidos. Toda sensación comporta un elemento que no puede ser reducido a representación, incluyendo la sensación de representación empírica, y es el contenido impresional subjetivo, que no se puede describir —al menos en términos de la conciencia— dado que es más bien sentido y homogéneo a toda sensación. De este modo se funda en una unidad consustancial con el exterior, no sólo es un vínculo de asociación. Así que todo sentimiento en tanto que existencia, está determinado y es sentido-pensado por la cenestesia que se funda en la afectividad.

El todo de nuestras sensaciones, su estar-juntas, el «sentido común» en que se une en una tonalidad que se diferencia y se modaliza continuamente sin cesar, en la medida que es una; todo lo que es producido por la sensibilidad es lo que llamamos cenestesia. La cenestesia no constituye una dimensión aparte constituida por ciertas sensaciones específicas, las llamadas sensaciones internas [...] que vienen a yuxtaponerse en la sensibilidad al contenido proporcionado por los cinco sentidos (Henry, 2015, p. 475).

La cenestesia no puede captarse sino con el contenido impresional de la sensación, pero no al estilo de la psicología positiva, puesto que es más compleja, homogénea. De estos elementos, las tonalidades constituyen el sentimiento más profundo y hondo de la existencia, pues esas tonalidades son aquellas que se transforman constantemente. Hay elementos base de la afectividad, pero si intentamos dar cuenta del dolor como sensación o placer realmente habría que recurrir a que hay una vida afectiva que debe saberse dicotómica. La dificultad que encuentran las ciencias positivas, particularmente la psicología al querer explicar esta

complejidad, proviene de que recurren a un criterio exterior al fenómeno al que pertenece la afectividad y la sensación. Buscan, por ejemplo, en la organización fisiológica, si hay sensaciones que se apoyan en ésta o son funciones, en realidad todo lleva a afirmar la indisociabilidad en el plano fenomenológico de lo que constituye la afectividad. Para Henry, el contenido impresional y afectivo de la sensibilidad no se ponen en cuestión, sino más bien la explicación del ser inmanente por causas trascendentes. Lo que queda como atestiguado es el origen idéntico a sí mismo de la afectividad y de lo sensible, que cualitativamente es contenido impresional. Esto lo muestran las propias tonalidades que devienen además en fenómenos corporales.

El paralogismo en el que se encuentran las teorías sensualistas consiste en pensar que la afectividad es distinta de la sensación o bien, en pensarla como un efecto: «Que la afectividad no se identifica con la sensación ni cabe tampoco comprenderla como su efecto se deriva de que, por contrario, es la condición de ella» (Henry, 2015, p. 477). Se tiende a pensar la sensación de manera abstracta, no obstante, sucede que no puede estar aislada del contexto fenomenológico al que pertenece y que se da en la modalización del sentimiento en general de la existencia, que siempre está en constante cambio. El problema con la sensación es que no es por sí misma suficiente, pues su contenido impresional viene de la tonalidad que tiene su origen en la afectividad, por ello se fundan en conjunto, dado que es lo que constituye su realidad.

Precisamente, la sensación, el todo de la sensación, no tiene por sí mismo ninguna suficiencia, «no es la especificidad cualitativa del contenido impresional de la sensación, ni tampoco la especificidad cualitativa del contenido impresional de la sensación, ni tampoco la especificidad de la tonalidad del conjunto en que viene a fundirse, lo que constituye y funda a su vez su realidad, la efectividad de su ser fenomenológico y concreto» (Henry, 2015, p. 477).

La sensación sólo puede ser real cuando es sentida y esto es porque la sensación reside en el ser-sentido, ahí encuentra su posibilidad de efectuación en tanto que es el fondo radical,

la afectividad. Por lo tanto, no la podemos entender como una condición exterior a la sensación, sino como un dentro de ella que se manifiesta como su contenido. Esto no quiere decir que la sensación sea un contenido, pero sí presupone la posibilidad de hacerlo manifiesto. La sensación original es la afección misma, por lo que es el ser-afectado que afecta, eso es su determinación, afectarse, sentirse ella misma, pues constituye la realidad concreta de toda sensación en la afectividad. Toda sensación es afectividad y ésta es *a priori*, es su sustancia. Es donde se forma la vida, ahí ella vibra y la hace posible como modalidad, como tonalidad, es ahí susceptible de constituirse y experimentarse a sí misma. La sensación es lo que da referencia a la significación, lleva a cabo el sentido como un modo de sentir, que le es trascendente: «[...] toda sensación posible en general, es afectiva: la afectividad de la sensación es necesaria a priori, le pertenece no solamente, a decir verdad, como carácter edético entre otros, sino como su esencia misma y precisamente como su sustancia (Henry, 2015, p. 477).

Cualquier sensación es sensación de algo: «La sensación no es ‘exterior’ más que su significación, en su referencia a aquello de lo que es sensación. Precisamente porque se lleva a cabo en el sentido, como un modo del sentir y de trascendencia en él, la sensación, cualquier sensación, es por naturaleza la sensación de algo» (Henry, 2015, p. 478).

Así pues, la sensación no es exterior, pero sí su significación, pues referencia a aquello de lo que es sensación. Se lleva a cabo el sentido como un modo de sentir, trascendente a ella, y es el excitante que actúa sobre órganos sensoriales, esto es, el objeto de la experiencia sensible que afecta, en este sentido, hablamos ya de la sensación representativa. Representa tal objeto y no necesariamente es determinable por el entendimiento como un acto de conocimiento, pero sí un objeto de sensación recibido por la sensación a través del sentir del sentido afectivo, esto es, la determinación ontológica esencial.

El pensamiento, como se ha señalado antes, se apoya en el sentido y se produce en él como medio ontológico, pues es la condición de experimentar los objetos. En la fenomenología

henryana, la sensación tiene dos contenidos, uno inmanente, el ser-afectado, lo que se hace siendo en la afección, y otro trascendente, lo afectante, es decir, cómo se da la afección y lo que siente. Para realizarse recurre a la intermediación de órganos corporalmente determinados por el contenido impresional de la sensación; ahí encuentra su condición ontológica, la sensibilidad y la afectividad en la estructura del sentido interno: la afectividad con el doble contenido se debe entender en su sentido más radical, porque lo trascendente no es la vida subjetiva sino la estructura ontológica, lo que apunta a que la sensibilidad se propone como afectiva y al mismo tiempo representativa, no únicamente intencionalidades subjetivas que se manifiestan siempre como afectivas, determinando y codeterminando su esencia.

La sensación tiene dos contenidos: un contenido inmanente, afectivo, el contenido de ser-afectado, lo que experimenta la vida cuando se experimenta a sí misma en esta determinación particular que resulta en ella de la afección, y un contenido trascendente, el excitante mismo, lo afectante, tal como se da el sentir y por él (Henry, 2015, p. 478).

De esta manera, se disipan la interpretación-explicación de la psicología positiva que pretende ilustrar únicamente a través de datos de la experiencia vivida. Se entiende entonces que el ser afectado y lo afectante no son sino uno, una comunión que se despliega en las y los vivientes en la vida vegetativa. Las afecciones se presentan afectando en la inmediatez del acontecimiento que produce un choque entre dos realidades: la afección propia y la representación que, al contacto, se da cuenta de la estructura ontológica y deviene en forma original. Cuando le sucede la sensibilidad representativa, ese choque se une cual fusión mística, la alcanza en una excitación retardada, viva, pero que ya no está sufriendo directamente, sino representado por la acción, de tal modo que el ser queda inserto en el espacio. Es así como las impresiones afectivas se dejan ya como insensibles en tanto que son representadas y expresadas por las y los vivientes. En el caso de la filosofía, le corresponde la intuición eidética de la

estructura ontológica de la realidad, en este sentido, es lo que le concierne a la sensación y su significación cuando se experimenta a sí misma, pues la manifestación de la vida es inmanente y es afectiva, es la vida absoluta.

Siguiendo con la descripción, la significación de la sensación podemos encontrarla en el exterior, se lleva a cabo por el modo de sentir y de su trascendencia, bajo la idea de que las sensaciones son sensaciones de algo, son el excitante que Henry entiende como «aquello de lo que la sensación es sensación» (2015, p. 479), y no se podría afirmar que lo excitante puede ser socialmente determinado y explicado a través de las ciencias positivas. Más bien se trata del objeto de la experiencia, por tanto sólo puede afectar; se refiere a la sensación que «represente», pero no como un acto de conocimiento que pueda ser distinguido por el entendimiento, dado que es recibido por el sentir, y por ello, es «afectivo». Esa es la determinación ontológica esencial. El pensamiento se apoyaría en la donación ontológica afectiva al ser la condición de toda experiencia. Por ello, se aleja de la psicología positiva, que pretende explicar y limitarse a las interpretaciones de los datos de la experiencia vivida, lo que significa, en primer lugar, reducir la afección a un proceso de automatismo con una gran oscuridad ontológica, porque la psicología positiva la entiende como ausencia del concepto. Sin embargo, la afección y su manifestación son, en principio, estimulación y reacción consecutiva, como una especie de choque en la conciencia; así se produce, pues, la excitación que permite que las cosas nos afecten, lo que hace es brindar la posibilidad de ser afectadas por las cosas y, en este sentido, no nos dan una imagen. Y en segundo lugar, lo que se realiza en la comunión con «el torrente inconsciente de la vida vegetativa» (Henry, 2015, p. 395).

De tal modo que una afección se encuentra entre lo afectante y lo afectado, pero se genera, casi naturalmente, una representación de eso que afecta inmediatamente, por lo que aparece como un choque entre las dos realidades; no obstante, deja de presentir distancia entre lo afectante y lo afectado. Al mismo tiempo ofrece una estructura distinta que da lugar a su

fundamento, la pura afectividad desde la sensibilidad, como pura sensibilidad afectiva que a su vez da lugar a la sensibilidad representativa, que se produce al contacto con el ser afectado. Es una especie de sufrir místico que se vuelve a sí mismo, y aunque parezca contradictorio, se da entre la distancia y sí misma, se alcanza en excitaciones vivas de sí, pero cada vez menos afectivas, deviene en sensibilidad representativa, que se da cuando el sufrimiento ya no es más que un «símbolo degradado de la acción», genera distancia y se percibe como «objeto», pierde su «cualidad» que deja a la afección «insensible» en la o el viviente como mera representación (Henry, 2015). Este devenir es un proceso progresivo de disminución de la afectividad, hasta que llega a ser representación, o lo que es lo mismo, percepción. En este sentido, Henry la entiende como una relación inversa propia del yo. Es por ello que le concierne a la sensación definir la vida cuando se experimenta a sí misma en su absoluta afectividad inmanente.

Por lo que la sensación es al mismo tiempo contenido representativo irreal y realidad afectiva inmanente en la esfera de la Subjetividad Absoluta donde está retenido en la retención, en la unidad trascendente, ahí la sensación imprime el contenido en el entendimiento y así es accesible en términos de comprensión, pues inevitablemente la sensación la constituye el pensamiento para captarla, y al mismo tiempo es la sensación inmanente de la impresión donde se sufre en la mera afectividad. Es necesario poner cuidado en no confundir, como en el caso de Lachelier —advierte Henry—, al ser-original con su ser constituido de la impresión de éste, con la inserción de las categorías ontológicas en el cuerpo propio, ya que las afecciones no son afecciones orgánicas de las y los vivientes, sí están ligadas, de alguna manera se «hunden en la víscera», pues la sensibilidad «se nos da» y «existen para nosotros», ya no sólo es la autoafección original y la representación de la sensibilidad en esta fusión original de la afectividad pura, sino que es constitutivo del ser mismo, se inserta en el mundo orgánico y lo constituye constituyendo la cenestesia misma, es decir, la primera capa de la trascendencia.

Constituye la ipseidad, por lo cual, somos afección y al mismo tiempo, se presenta como distinto ese sufrir y ese gozar (Henry, 2015).

La cenestesia no es propiamente la donación original, ésta no designa el fundamento de la afectividad, su estar-dada. Se suele dar esa significación cuando se habla, por ejemplo, de la escucha del oído, su posibilidad como acto, sin embargo, depende de la subsistencia de la cenestesia. Pero la sensación constitutiva en las y los vivientes se da en la esencia de la afección como fenómeno ontológico, se trata de la estructura y su posibilidad intrínseca que se manifiesta inmediatamente, mientras que el oído es una cuestión fisiológica, diferente a la autoafección que sencillamente es la posibilidad del ser-dado. Henry señala que en la filosofía sartreana ocurre que la cenestesia aparece en el plano existencial de tal modo que acompaña, por ejemplo, el dolor ocular de un ojo. No está fuera de sí, no es un objeto y tampoco se encuentra en el cuerpo objetivo, pues el dolor no es diferente del acto. El dolor es la textura de la existencia, no se puede escapar de él. Aunque ese dolor se encuentra en el ser-en-sí de la conciencia y es el modo en que se liga con el mundo, con la contingencia, la conciencia es conciencia del dolor, el dolor es el ser, la conciencia es la nada. El ser dado no aparece como constituyente de su esencia ni como afectividad, sino que es producto del exterior. Parece que la afectividad se hunde en los trascendentes, aunque no como objetos, porque la conciencia se encuentra ligada al dolor, aunque dicho vínculo sea trascendente, dado que existir es sobre pasar y si su textura es la conciencia en cuanto tal, desde ahí constituye también el mundo y sus posibilidades. La constitución del mundo es acechada por la facticidad, en tanto que está presente en el hacer del mundo en la distancia, de modo que la cenestesia aparece como facticidad, la contingencia original de la existencia que se vive en la existencia corporal, pues la imprime, la penetra. La facticidad se vive en un proyecto existencial, en el mundo y ahí se asume afectivamente. Aunque, como ya se ha dicho, con un contenido trascendente. La exterioridad es la posibilidad ontológica. Lo que es interesante es la afectividad como

condición de la afección de la experiencia, lo que nos lleva a afirmar con Henry que es por la afectividad misma, por lo tanto, que nos es dado en su posibilidad intrínseca. La afectividad es la forma universal de toda experiencia.

La forma es la estructura de la afección, su esencia, desde donde se proyecta, para lo cual debe ser su propia posibilidad; por tanto, también es la posibilidad ontológica de todo. Así es que la afectividad es la forma de la forma, ella misma es la esencia, pues es la esencia de la forma y es ésta la que da posibilidad de ser. Por ello, la afectividad no se puede señalar como algo que se añade a la forma, sino que está presente y además lo constatamos. En este sentido, señala Henry, «La afectividad es [...] lo más inteligible que hay en ella y el principio último que hay en ella y el principio de toda inteligibilidad, su esencia» (2015, p. 486). Ahora, en el plano trascendental, la afectividad no se capta como la posibilidad interior más pura, sino como nuestras sensaciones de contenido trascendente. Ello suele confundirse por la filosofía, ya que constituye y es idénticamente lo constituido. Respecto de la afectividad, cuando se percibe ya como contenido en el plano trascendente, dicho contenido presupone la afectividad aunque no se pueda explicar desde un contenido impresional específico, dado que no es universal, no es necesario y, por tanto, no se puede señalar como *a priori* de la experiencia por la propia estructura, pues la experiencia es acompañada por ella dado que presupone la vida consciente, de manera que constituye su materia, aparece pues como su constitutivo por ser inmanencia radical que se experimenta en la esfera inmanente de la vida. Por ello, todo estado trascendente es inafectivo, pura luz y objetividad que se traducen en conceptos y significaciones existenciales a partir de los que la filosofía contemporánea intenta dar cuenta de la relación con el mundo a través del acontecimiento; a pesar de esto, Henry afirma que es en vano, puesto que no se voltea a ver la posibilidad interior de la forma, es decir, la afectividad, la vida misma y su posibilidad más propia.

En el cartesianismo, la afectividad, tal como la entiende Henry, no constituye conocimiento, más bien lo presupone el pensamiento, pues las afecciones del alma son recibidas por el entendimiento, dado que éste es el constitutivo propio del alma.

Que la afectividad no constituye en el cartesianismo la forma de nuestro conocimiento, la esencia del pensamiento, lo vemos en el hecho de que, más bien, lo presupone; en el hecho de que las modificaciones afectivas o sensibles de nuestra alma, confundidas las unas con las otras, no se proponen a nosotros en la efectividad del ser-manifiestas, más que en la medida en que son recibidas por el entendimiento; en el hecho de que el alma misma en general «se concibe únicamente por el entendimiento puro» (2015, p. 488).

Para nuestro autor sucede lo contrario, se encuentra como oposición, pues se comprende como captación en la forma de la objetividad, representación y trascendencia, y se encuentran dadas en el conocimiento objetivo a través de la representación, pero es pura ficción de un conocimiento puro, de un pensamiento puro ajeno a toda afectividad interior que es lo que da lugar a la vida. No obstante, la afectividad aparece como forma en la evidencia del *cogito*, pues hace manifiesta la existencia de las *Erlebnisse* (vivencias), ya que, señala, «sentir es pensar» (Henry, 2015, p. 489). La afectividad no es contenido del conocimiento, muestra Michel Henry, sino parte del conocimiento puro, aunque remitido al *cogito* y no a la posibilidad interior de la vida. Respecto a la afectividad en Descartes, señala Henry, la afirma y al mismo tiempo la niega. No es parte del pensamiento, pero la evidencia muestra que sí, ya que el pensamiento es vivido, en este sentido es pasividad, pues lo que indica es la afección que entendemos como posibilidad última y que posibilita toda afección en general y, por tanto, funda el pensamiento en tanto que es su condición de poder ser. En Malebranche, por ejemplo, se reconoce el concepto de *afectividad* como constitutiva de la dimensión original pura, como oposición a la idea, a la espacialidad trascendental del mundo, aunque no se trata de oposición, sino de

fundamento. Aunque en este sentido es pura abstracción, hasta que es recibida como idéntica al pensamiento. Es afectividad y consiste en su ser-dada-a-sí misma al ser sentida como sensación. Y el pensamiento, entonces, es afectivo (Henry, 2015).

Sin embargo, no es un modo de la extensión, ya que no se funda en la idea, sino que es la forma de la idea porque el pensamiento (ya que la sensibilidad es donde se funda) es el ser-sentido y dada-a-sí-misma, y en tanto que se da es presentimiento, conciencia y alma, ya que las constituye, no fuera de ella sino en ella misma, pues es propio de sí. Henry considera que en la filosofía de Malebranche se minimiza la afectividad, pues insiste en su carácter oscuro y trata de distinguirla con el entendimiento dada su irracionalidad intrínseca, siguiendo al cartesianismo, y no hace más que tocar ligeramente el alma. De tal modo que elimina la afectividad en cuanto forma y la reemplaza por la representación. Lo que faltaría a esta tradición es señalar que la afectividad no es un contenido determinado por la experiencia sino su forma, en tanto que posibilita la experiencia desde su posibilidad más interior, que se encuentra en un plano ontológico y desde ahí se mueve, por lo que también tiene contenido a través de la experiencia de sí misma, es lo que se entiende en la filosofía henryana como realidad. La esencia se dona y, por lo mismo, el sentimiento es sentimiento de sí. Entonces, la forma es el contenido de la afectividad o, dicho de otro modo, la afectividad es la forma y al mismo tiempo es idéntica al contenido en su donación, propiamente autodonación que implica forma y contenido al mismo tiempo y es por lo que se es ahí susceptible para actuar. Por este motivo la experiencia es monismo, o sea, pura inmanencia, cuando se sitúa en el plano de la ontología. «Precisamente por esta razón es ella posible: porque, dada a sí misma para ser lo que se es, únicamente tal es susceptible de actuar» (Henry, 2015, p. 492).

Por esa misma razón tiene también un contenido y es ella misma, la forma no es vacía. La oposición clásica instituida entre la forma del conocimiento, como forma «vacía», y el contenido necesariamente ajeno a la forma, pierde sus derechos. Por supuesto que la

interpretación de la forma de experiencia, tal como se lleva a cabo en el monismo, es capaz, cuando se sitúa en un plano ontológico, como lo hace en Heidegger, de reconocerle un contenido propio, como contenido «puro» y él mismo ontológico. Pero, como ha mostrado la problemática, el horizonte puro que la trascendencia desarrolla no constituye su contenido real. Por tal motivo, la forma considerada en relación con lo que ella posibilita no es posible en ella misma, en tanto su ser original y, por consiguiente, la posibilidad de actuar, no se le da en el ser-dada original que la constituye, «solamente en la afectividad y en cuanto que está constituida por ella, la forma encuentra su contenido real, como contenido inmanente». (Henry, 2015, p. 492).

La afectividad constituye la posibilidad universal y última de la experiencia que permite comprender desde su ser el contenido y a ella misma, por lo que esa es, nuevamente, la realidad. Como se ve, el contenido no es ajeno a la realidad en tanto que es forma también, de hecho, es el fundamento de la realidad. Pese a ello, esto no quiere decir tampoco que sea trascendente, pues el contenido ontológico es inmanente, es original y es transparencia: autoafectividad. La idea es también forma, por lo tanto, es afectiva, se encuentra constituida como sentimiento de sí, por lo mismo es inmanente, es sensación en tanto que en ella se encuentra la estructura ontológica de la afección. La afectividad y, por tanto, la idea, no es trascendente dado que la forma es inmanencia radical, «en esto consiste precisamente la afectividad: en la inmanencia radical del contenido como idéntico a su forma, a la afectividad misma» (Henry, 2015, p. 493).

Como se ha señalado, la afectividad —inmanencia radical, contenido y forma— es su propia estructura y la determina, y es también su propio origen. Es así que la experiencia tiene su fundamento ontológico en la afectividad, porque lo forma al igual que con el contenido ontológico, lo que supone un problema en cuanto a la sensibilidad empírica y a datos específicos de la experiencia con relación a lo trascendente, sin embargo, podríamos aventurarnos a decir, de acuerdo con la filosofía henryana, que es lo que determina en la fusión

inmanente-trascendente a la experiencia empírica. Aquí es importante mencionar que la afectividad, en tanto que es ella misma su propia forma y contenido y la forma trascendental de la afección, es constitutiva de toda realidad posible. En tanto que pura, constituye la realidad que es idéntica a la afectividad, por lo que puede ser representada en el entendimiento, en las ideas, en la imaginación, en la vida. Por eso la vida es autoafectividad, es la esencia de su manifestación, y no se trata de una estructura vacía, pues la vida misma no puede sino manifestarse, es forma y contenido sensible, presentes en toda determinación vital.

En el pensamiento kantiano, por ejemplo, señala Michel Henry, no se toma en cuenta la esencia de la afectividad que hay en las determinaciones de la sensibilidad empírica, se inserta en la tradición del pensamiento de las filosofías de la conciencia que, como en Malebranche, no deja de actualizarse. Aun así, todos los estados sensibles empíricos tienen en común la condición de su posibilidad, pues el contenido del sentido interno presupone la afectividad. La interpretación kantiana de la afectividad, en tanto que sensibilidad, se encuentra en el orden de la naturaleza, no sólo como forma pura psico-fisiológica de los sujetos racionales, sino en toda la naturaleza que se explica mecánicamente; en ese sentido, se expresa en el sujeto y en la naturaleza en general, por lo que se entiende como patología, en tanto que el sentimiento se sufre.

El sentido interno se propone como un problema en Kant, ahora en el plano de la moralidad y ya no en el de la naturaleza. Y es que la moralidad en Kant no puede ser pensada y menos aún realizarse sino a través de la determinación de la buena voluntad como principio práctico incondicionado y se señala desde un sentimiento en sí mismo, sensible y patológico.

De este modo la afectividad es el orden de la «naturaleza» y, como tal, queda entregada al mecanicismo. Por este, es cierto, conviene entender no el proceso ciego que rige los objetos, sino el juego de alguna manera psicológico en virtud del cual el sujeto persigue en general la satisfacción de sus necesidades —en esto estriba el «mecanismo»— por el sentimiento

comprendido en su conexión con la naturaleza empírica del hombre y como la expresión de ésta. Porque será comprendido así, en su conexión con la naturaleza empírica y psicofísica del hombre, como lo que expresa y se deriva de ella, el sentimiento, todo sentimiento en general es, según la afirmación explícita de Kant, «patológico» (Henry, 2015, p. 495).

Aparece como patológico porque se identifica con las inclinaciones y los deseos del yo empírico. Y aunque está como ausente la realidad afectiva ontológica, se convierte en un problema cuando el sentimiento se hace presente en las cuestiones morales. Es un enigma, porque se niega a afirmar que la ley moral se base en un sentimiento, sin embargo, subsiste. El ejemplo que usa Michel Henry es el respeto a la ley moral, que cumplimos por la intención del sujeto, que es estar sometido a la ley, en este sentido, se convierte en la esencia de la moralidad, que además seguimos por temor a la humillación, que es un sentimiento, por lo que en términos generales la determinación de la moralidad es entonces, sensible, dado que hay un sentimiento que lleva a la acción, en tal caso, se padece. Sólo que se da en su relación con la ley moral, pues lo excita a sí mismo y genera una doble acción, primero porque le humilla a él y por otra, la sensibilidad determina la relación con la ley y se presenta el principio de la razón pura práctica, o sea, la propia ley moral. En tal caso, es ella la que constituye la causa del respeto como el lugar originario completamente intelectual, de tal modo que el intelecto y la sensibilidad se disocian ontológicamente, no pueden presentarse en conjunto de manera radical. Esto sucede, dice nuestro autor, porque el sentimiento se encuentra vaciado de afectividad para ser sólo un concepto definido desde la trascendencia ligado a elementos de la moralidad, la ley moral y la razón pura en una relación de ideas homogéneas. Entonces, el origen del respeto termina por insertarse en la moralidad y constituyéndolo como fundamento de las inclinaciones del sujeto moral (Henry, 2015).

El sentimiento habita en la razón práctica por lo que no puede ser llamado patológico sino práctico, de lo que resultará el *sentimiento moral* que viene del exterior. Pero en la filosofía

kantiana emana del respeto mismo y éste sólo aplica a las personas. Por un lado, se sostiene que el respeto genera en sí mismo el sentimiento y de la misma manera se le afirma por su objeto, de tal modo que no se puede afirmar que sea necesariamente una fuente sensible y ontológica, lo que termina oponiendo Kant para explicarlo es desde la sensibilidad empírica y lo hace con ayuda de argumentos, es decir, siempre a través de consideraciones mediatas en términos de deducción, ajeno completamente a la inmediatez de la afectividad. Porque lo que colocaría al respeto en una oposición de tonalidad como el placer, sería desde aquello que constituye su realidad, es decir, la sensibilidad primera, que desde luego no se afirma en el pensamiento kantiano. «Sin embargo, la definición extrínseca del respeto a partir de su ‘origen’, a partir de una realidad ajena a su propia realidad, lejos de poder escamotear ésta, a saber, su afectividad y la esencia de la afectividad en él, por el contrario conduce inevitablemente a ella (Henry, 2015, p. 498).

Ante ello, nuestro autor considera que es en realidad la representación de la ley que se hace el sujeto como inteligible, su condición ontológica. La determinación de someterse a la ley a través de la voluntad lo es porque se proyecta en la representación que el sujeto mismo realiza, por lo tanto, la constitución ontológica viene de esa representación. ¿Cómo podría explicarse en Kant esta paradoja? Henry piensa que presuponiendo a la afección, pero no únicamente como aludida a la idea puramente intelectual, sino como fondo de la estructura que lo genera, como lo que la hace posible, por ello, la necesidad de una eidética en forma de afectividad. Aunque Kant no llega hasta ahí, porque para él dicho sometimiento se da desde una coerción de la propia razón pura (2015).

Comprender esta problemática desde la sensibilidad empírica hace que la humanidad se visualice como escindida desde dos elementos, la sensibilidad y la razón entendida como pura forma que ejerce presión para la acción que lleva a la aceptación voluntaria de la ley moral. La razón aparece como el origen de la representación pura que afecta a la sensibilidad

donde se genera el sentimiento moral, por ello este sentimiento se da en seres razonables. Henry asevera:

De este modo, la sensibilidad se presenta como un añadido sintético a lo que hace del hombre un ser razonable, y la afectividad que la funda, como un elemento opuesto a la razón, cuando en realidad constituye la esencia de ésta. Por esta última razón precisamente, sólo por esta razón, es posible «una acción sobre el sentimiento», porque tal acción, como cualquier acción que se ejerce sobre la humanidad del hombre, significa su afección, y la afectividad es la esencia de esta afección igual que toda afección posible en general. (2015, pp. 501-502).

La afectividad, en tanto que funda la sensibilidad, se encuentra en la base de ésta y por ello se generan las acciones, no se trata de un añadido a la razón. ¿Es posible pensar en una unidad de esta escisión? Atendiendo a que la sensibilidad empírica no existe sólo por el contenido extrínseco, sino que es precisamente en cuanto hay poder de afectación en la razón pura en la sensibilidad empírica, esto es, por la afectividad de la sensibilidad que reside en ser experimentada por sí misma desde donde se puede decir que se contraría el sentimiento del respeto como del placer. Para que se genere una representación pura, en realidad debe estar sometida al fundamento, a la afección, pues sin en ella no hay nada que sea puro, ningún motivo lo es. De tal modo que la ley moral es ella misma, porque su móvil es la propia afectividad, ya que ella constituye toda posibilidad en tanto que es esencia de todo lo que es posible. Ahora, toda posibilidad no es diferente de ella misma, ni de la acción, ni de la subjetividad, ni de la representación en tanto que la estructura es la afección misma, por ello es automanifestación, y la acción es efecto de la posibilidad ontológica que encuentra su esencia última en la afectividad, por lo que la acción es afectividad, es acción real en cuanto ella misma es una determinación de la Subjetividad Absoluta. Una unidad entre las acciones reales y las acciones posibles, dado que se dan en la unidad original: la vida. Hay que entender que en Henry quizá

no hay un afuera porque ese afuera es afuera de la vida, las acciones son justamente posibilidades de la vida.<sup>5</sup> Es por ello por lo que el fundamento de la moralidad debe comprenderse desde la afectividad, no podemos olvidar la espontaneidad de las inclinaciones, porque las causas físicas son distintas a la ley moral. En este sentido, la moralidad, tiene su fundamento en la naturaleza afectiva de la vida de manera completamente radical que señala su positividad y sus determinaciones. En Kant esto es una contradicción porque el respeto es negativo ante lo agradable de la vida, y ésta no tiene valor, lo que verdaderamente tiene validez, es el deber, someterse al deber. Parece que desvaloriza la vida, por ejemplo, señala Henry:

El amor, en efecto, expresa la espontaneidad de la vida, es decir, de una naturaleza sensible y «patológica»; es el orden de la inclinación, y Kant lo confunde con ésta, con la atracción hacia un objeto sensible. Queda ignorado el amor espiritual, cuyo objeto puede ser él mismo espiritual: Dios, por ejemplo, u otra persona (2015, p. 505).

La cuestión es que en Kant sucede tal cosa porque se confunde el amor propiamente afectivo con el mero deseo por un objeto sensible, sin embargo, sustituir el respeto por el amor, significaría pura afección como posibilidad de acción, la estructura ontológica a la base, es decir, inmanencia radical, aunque en Kant parece más bien que el amor deriva del intelecto, cuando desde la posición cristiana de la cual bebe el pensamiento de Henry es más bien no-pensamiento sino unidad con la vida. El cristianismo no es una moralidad que emane del intelecto, sino determinación existencial con la vida desde donde se genera la acción. Entonces,

---

<sup>5</sup> Insistimos en que no niega la trascendencia, pero la vida es el fundamento y origen de las acciones. Comprendemos la dificultad que hay en el autor para salir de la inmanencia radical, nosotras consideramos que esto es el límite, no obstante, más adelante trataremos de explicar la relación entre la inmanencia y la trascendencia de la subjetividad en los planteamientos henryanos en *Yo soy la verdad*.

la ley moral emana de la afectividad en tanto que absoluta y radical inmanencia que afecta también a la razón (Henry, 2015).

La afectividad es la forma de toda experiencia posible, es la fenomenalidad misma en la que se manifiestan todos los fenómenos, es la fenomenicidad del fenómeno. Lo que es lo mismo, es la manifestación y la esencia de la manifestación. Es el fundamento de toda posibilidad, como se ha dicho antes. Así que toda revelación tiene como fundamento la manifestación originaria, ella misma es sustancia. La materia de la afectividad es su revelación, es fenomenalidad, es también surgimiento y su surgimiento es pura presencia afectiva, es la presencia de todo cuanto existe, no hay nada fuera de ella, es resplandor puro. Es ser, y su revelación hace posible todo aquello que se manifiesta; es también lo que constituye la razón, porque es su sustancia en tanto que se revela en ella. También es captación de sí y aparece como idéntica a ella. No hay nada en ella que se escape al resplandor, no hay oscuridad, y si la hay es intrínseca a las tonalidades, mas no como se entiende en la sensibilidad empírica, ya que desde ahí las y los vivientes la interpretan como falta de claridad, pero revestida de luz. Usualmente es relacionada con la no-conciencia y con la conciencia, como si estuviera fuera de la segunda para instalarse en la primera, sin embargo, la esencia de la manifestación escapa a estos prejuicios en tanto que no se trata de la vida vegetativa ni la representación de la conciencia, más bien y como se ha dicho antes, de la propia automanifestación de la vida (Henry, 2015).

En Malebranche opera de forma distinta, ya que se comprende que la existencia y la realidad del alma pueden, en tanto que *cogito*, acceder a la revelación privada del sentimiento. Empero, a los ojos de la filosofía henryana, esto no es posible, dado que las determinaciones afectivas no se encuentran de modo superficial relacionadas con la realidad, porque además lo que se considera conocimiento de la existencia no es más que un hecho en contraposición a lo irracional, a lo opaco, puesto que el sentimiento es devaluado. Es decir, se parte del prejuicio

de la inteligibilidad del sentimiento. En este sentido, para Henry, Malebranche construye la fragmentación del alma en profunda y superficial, es decir, también divide la propia afectividad en grados más o menos afectados, donde el cero es la conciencia. Y los grados de afectividad se fraccionan de acuerdo con las sensaciones y sentimientos, es decir, las determinaciones afectivas dependen de las modalidades empíricas del alma finita. De tal modo que la revelación se logra desde el interior en un movimiento metafísico del ser, pero lo que revela es la razón cuya finalidad es hacernos conocer. Aquí se hace sitio la libertad, puesto que lo que se experimenta en la revelación es el sentimiento de la libertad. Y es que la razón no puede realizarse fuera del sentimiento, porque la constituye, por ello la captación trascendente de la esencia del alma es afectividad. De tal manera que, y en contraposición con la tradición del saber filosófico, Henry afirma que un conocimiento trascendente es verdadero porque reside en la afectividad que constituye la revelación de su saber y su verdad en sentido absoluto. Y señala: «lo que constituye, para hablar de manera más precisa, por consiguiente, la verdad de su contenido trascendente es la realidad de la relación representada en la esencia intuita» (2015, p. 511). La contradicción atestigua que en la tradición se mantiene el prejuicio tradicional sobre la afectividad, es decir, el presupuesto de la oscuridad que se opone a la claridad. Es por ello que la negación de la intuición como esencia de la libertad aparece como «conocimiento» y obra de la «Razón».

El mismo prejuicio se encuentra en Fichte con el amor como experiencia del absoluto y fuente de su certeza, como su verdad y al mismo tiempo dicha, pero este carácter interno de manifestación del propio sentimiento y su aparecer se ven atravesados porque se señala a la conciencia como la única que puede captar la vida, de modo que es la conciencia de sí la que efectúa la revelación, por tanto, la esencia de la manifestación de la afectividad reside, también, ahí en la conciencia de sí. Y se comprende desde el conocimiento puro como identidad, que se pone y en este sentido se opone al sentimiento, lo que significa que hay imposibilidad de

aprehensión del absoluto; es el conocimiento el que se proyecta libremente y garantiza claridad (Henry, 2015).

La fenomenología material de Henry responde a los prejuicios sobre la afectividad de la especulación psicológica, moral y metafísica a través de las siguientes preguntas: ¿cómo se realiza la revelación que reside en el ser mismo del sentimiento y encuentra en él su afectividad?, ¿cuál es, por otra parte, el contenido de esta revelación?, ¿cómo revela la afectividad?, ¿qué revela? En su planteamiento quiere mostrar la determinación del poder de la afectividad, la verdad originaria y su revelación. Para este filósofo, la afectividad se revela a través de la afectividad misma, desde la afectividad: «la afectividad es ese ‘cómo’, la afectividad revela como afectividad» (Henry, 2015, p. 512), pues es su sustancia, su fenomenalidad propia, ya que es en ella misma y a través de ella que se manifiesta, es decir, su realización es automanifestación. Para dar cuenta de ello Henry, recurre a la siguiente proposición de Lachelier: «el conocimiento de un dolor no es doloroso sino verdadero» (Henry, 2015, p. 513); lo que encuentra es que se opone lo verdadero al dolor, como si en efecto fueran dos manifestaciones no sólo distintas, sino que se pueden distinguir. Esto porque lo verdadero adquiere el calificativo de objetivo, lo que querría decir que quien experimenta el dolor, lo ha hecho antes, lo reconoce y designa: «es verdad que este  $x$  es  $y$ », así como todo el conjunto de conocimiento-autoconocimiento que se produce, así se vuelven visibles y se manifiestan en el espíritu universal y objetivo a través de la objetividad, pero, ¿cuál es el sitio del dolor? Henry afirma que es sobrepasado de sí mismo por la verdad. De tal modo que no es verdadero si no se le coloca con respecto a la objetividad. Pero el dolor es un estado interno, lo más subjetivo que hay, ¿cómo se puede señalar que es más verdadero en tanto que se reconozca objetivamente en el mundo?, ¿se trata entonces de relaciones de cosas asignables para que se constituya su verdad? Esto es considerar la verdad del dolor en un orden trascendente, donde acontecen las relaciones, que viene del interior, pero está ligado a la trascendencia, entonces, ahí sólo se

queda atrapado en el mundo, en la objetividad, está vaciado en un afuera de sí. La proposición «el dolor es verdadero» está ligada al mundo objetivo y es al mismo tiempo una determinación interior; en este sentido, la primera presupone la segunda, por lo que hecha abstracción surge en la exterioridad como oposición, es decir, como objetivo (Henry, 2015).

Parece que la verdad del dolor se coloca no en su esencia sino fuera de él, es decir, en la objetividad mundana, y no reside en que el dolor sea doloroso. Es como si la objetividad diera sentido a todo. Sin embargo, en el caso del dolor resulta peculiar que la exterioridad y la objetividad aparezcan como su fuente de luz, dando la posibilidad de iluminarse, pero el dolor no es un objeto, no se puede aprehender porque no está ante nosotros. Pretendiéndolo así se trataría más bien de la representación del dolor con contenido trascendente, pero no del dolor en sí mismo. Por ello, señala nuestro autor, Lachelier niega la afectividad originaria, pero sin la dimensión afectiva original que constituye el dolor es imposible el carácter representativo, ya que es ella la que hace posible que se dé en el mundo (2015).

La realidad original del dolor no está en el mundo y no se manifiesta en él. El dolor, sin embargo, no es nada (*rien*), se manifiesta. La realidad del dolor es su manifestación, su surgimiento primero, su revelación, pero de manera que esta revelación está constituida por el dolor mismo y encuentra en éste, en el dolor como tal, la efectividad de su fenomenalidad. (Henry, 2015, p. 514).

De tal modo que el dolor no se encuentra en el mundo, por tanto, no se puede manifestar en él. La verdad del dolor es el dolor mismo, es el ser doloroso. Y es lo que hace de él algo vivo, por lo cual es una determinación de la vida, el dolor se siente a sí mismo, por lo tanto, se experimenta y se siente en la inmediatez, es su puro ser dado en la pasividad original del sufrir; su esencia es lo que permite que sea lo que es, es mera constitución, su realidad es la afectividad. Por lo mismo, la verdad del dolor es la afectividad originaria cuyo ser propio es

revelación pura, su fenomenicidad es autodonación y automanifestación. El dolor es una modalidad afectiva como todas las tonalidades posibles de la afectividad, y en este sentido, se encuentra, presentándose afectivamente en la vida, exhibiéndose. Ahora, ¿cómo se manifiesta? Por una parte, a través de la estructura del poder de revelación que es la misma afectividad, y por otra, presentándose en la fenomenalidad en la que se manifiesta cada vez, todas las veces. La revelación se manifiesta necesariamente a través de la afectividad, pues sin la constitución originaria sería imposible.

La manifestación fenomenológica de la afectividad se realiza en la propia revelación originaria, es decir, se presenta como invisible y se constituye como lo visible en una relación dialéctica. En este sentido, se revela escondida, por lo que la fenomenicidad manifiesta y la estructura que la constituye es ajena a la objetividad mundana porque no es más que sí misma experimentándose a sí misma, permanece en sí, es pura interioridad del sentimiento, es experiencia de sí, es la vida en sí misma, pura afectividad (2015).

Nadie ha visto nunca un sentimiento; un sentimiento nunca ha hecho ver nada. No obstante, cuando nada se ve y cuando el poder que nos hace falta igualmente, en la noche sin división y sin grado que deja de retirarse la luz del mundo, en lo invisible, ahí está por entero el sentimiento, que crece en él y se nutre de oscuridad [...] *La oscuridad de lo invisible abre la dimensión ontológica en la que el sentimiento encuentra su existencia original; es el lugar donde él despliega su ser y se expande; el medio donde fructifica, donde es posible.*<sup>6</sup> (Henry, 2015, pp. 516-517).

De tal modo que la afectividad es esencia, estructura y es desde donde se constituye ella misma, por lo que es su sí misma, ahí se mantiene, se extiende, se muestra, se retiene en la interioridad,

---

<sup>6</sup> Las cursivas son del autor.

es poder de sentir, es posibilidad de todo sentimiento. Es en éste donde se despliega el ser, por lo que la manifestación invisible, por eso mismo, el sentimiento no se encuentra en el mundo, más bien es en él donde se desaparece ante la mirada, no porque se desvanezca, sino porque es indiferente ante la razón, dado que no se dirige a ella, no se dirige al pensamiento y no se percibe en tanto que no se presenta ante la razón porque no es un objeto. Así que, en cuanto la conciencia quiere captar el sentimiento, lo que sucede es que se desvanece porque el pensamiento no tiene ni es parte de la dimensión ontológica de la que surge el sentimiento. De tal manera que en cuanto se reflexiona ya no está, no puede ser su contenido ni puede ser iluminado por ella, por la evidencia científica, pues el sentimiento es oscuridad, es en este sentido que la percepción del sentimiento se logra captar desde el grado más bajo de la fenomenalidad como percepción confusa. Lo que nos recuerda a Descartes, cuando habla de que los sentidos se nos dan como confusos. Sin embargo, la oscuridad del sentimiento no se puede reducir a la confusión de las ideas, porque (ya se ha señalado con anterioridad) no se capta cual objeto con claridad y distinción. Cuando se tematiza así se entienden desde una concepción contraria, luz-confusión y el sentimiento se comprende desde la conciencia marginal a través de su correlativo, la luz; su desplazamiento hace posible surgir la luz. Ambas en un vínculo inseparable se insertan en el mundo, esto es, una determinación ontológica que da cuenta de la necesidad y contingencia de esta unidad ontológica; vemos pues, la eidética de la ley ontológica, la disociación de la luz y la sombra como determinaciones ontológicas que manifiestan la fenomenicidad del mundo. Y es que la oscuridad se produce en otra constitución que no es la luz; sin embargo, tiene la capacidad de presentarse ante ella, se desvanece, la elude, pero está ahí, siendo exterior, no trascendente. La iluminación está constituida por sentimiento, ya que es ajena a toda confusión y a todo horizonte de comprensión al ser invisible e idéntica a sí misma, pura afectividad irreductible al mundo (2015).

Para explicarlo, Henry recurre a un ejemplo que encuentra en Husserl sobre la alegría sentida; si el pensamiento se dirige a ella es alegría pasada, en tanto que la afectividad está ya modificada, pues se desplegó en su ser propio, en su inmanencia, en su invisibilidad, no se presenta ante la conciencia, no se pone ante la reflexión ni como modo de contenido, ni como objeto del mundo, más bien se sitúa.

La mirada objetivamente es responsable de la modificación de la alegría y puede serlo de la de todas las tonalidades afectivas en general, pero no en cuanto que las hace aparecer como alegría modificada, como tonalidades modificadas en la objetividad que ella suscita, sino precisamente en cuanto que es incapaz de hacerlo, en cuanto que está en alegría, modificada o no, en cuanto que estas tonalidades, modificadas o no, son por principio incapaces de manifestarse en el medio ontológico de la objetividad (Henry, 2015, p. 520).

En este sentido, cuando la conciencia se dirige a captar intelectualmente la afectividad de la alegría, se encuentra en imposibilidad de hacerlo, se inquieta, ya que la afectividad se desvanece; hay una intencionalidad que no se cumple y termina por turbarse, de manera que hay una modificación del sentimiento cuando el pensamiento pretende captarle y se sufre alteraciones, genera angustia, es preciso, entonces, saber que a la afectividad no es posible encontrarla por el pensamiento. La afectividad solo se revela en tanto que afectividad, por ello es irreductible al pensamiento y, sin embargo, se expande al mundo y abre un horizonte por medio del cual se capta en un acto de pensamiento, lo traduce al lenguaje en tanto que es su decir (*legein*), lo ordena y descubre en la luz como estar-extendido-delante, pero no lo suscita, ya que es ajena a estar iluminada por él. Esta relación entre las determinaciones afectividad-pensamiento hace posible que devengan en unidad que se revela en tanto que afectividad. (Henry, 2015).

Sin embargo, el pensamiento por su ser propio querrá iluminar el sentir, lo que le conducirá al fracaso y al desvanecimiento del sentimiento, pero aun así lo interpretará y describirá ilusoriamente, ya con carácter crítico en el sentido kantiano, o bien, bajo un sentido moral. Por ello las existencias intentan aclarar y disipar sentimientos, pero en ese aclararse, dice Henry, se pierden, nos perdemos a nosotras mismas, por pretender separar la unidad de determinaciones: pensamiento-afectividad. Esta relación heterogénea no puede advenir homogénea y cualquier intento es un fracaso, pues en la afectividad no hay nada que pueda colocarse como iluminación. Y aquí, dice Henry, es falsa la afirmación cartesiana sobre los sentimientos, que haya una parte de verdad ahí y que hay que distinguirla, pues en los sentimientos no hay claridad, al menos no como la entiende Descartes, tampoco oscuridad en tanto que gradación baja de claridad del pensamiento. Pensarlo desde la falta de claridad es imposible, porque nos llevaría al abandono de la afectividad, a su representación y a plantear que la afectividad deje de ser lo que es, su revelación y su constitución. Dejar-ser-a-nuestros-sentimientos significa ausencia de todo pensamiento, se da una *epojé* del mundo, ya que queda suspendido el pensamiento y los conceptos por los cuales capta al mundo, es como si silenciaran al mundo objetivo a la representación y dieran paso a otro lenguaje, al de nuestros sentimientos, que nada tiene que ver con las explicaciones psicologistas, un lenguaje irreductible al concepto, no podría subsumirse bajo una tonalidad propia, nos encontramos ante la inadecuación del sentir y el concepto (2015).

El lenguaje del *legein* no puede corresponderse con el de la afectividad, básicamente porque ésta no se corresponde con el aparecer de la presencia de la razón. La afectividad se revela esencialmente por sí misma y desde ahí se presenta fenomenológicamente, por ello se fenomeniza su manifestación. Como su presentación es esencialmente afectiva, rechaza el lenguaje del mundo, del pensamiento, y esto impide comprenderlo a partir del pensamiento en el sentido de Parménides, es decir, pura identidad. Como el pensamiento se despliega de modo

que ordena para que se capte unificante y que se ilumine desde la razón, el sentimiento no se habla en tanto que lo que manifiesta es con independencia del pensamiento. El sentimiento, en este caso, no puede ser tomado bajo el pensamiento, ya que éste no puede señalar absolutamente nada sobre el sentimiento, por ello, rechaza cualquier acto del pensamiento que tenga por objeto corregir, pues son solo habladurías que no le significan nada. De modo que el sentir no puede ser interpretado por el pensamiento, no lo puede descifrar por un acto de comprensión. Pretenderlo, para este autor, es un contrasentido ontológico. El ser original, la afectividad radical, precede al pensamiento, lo constituye, y su revelación no tiene nada que ver con que las y los vivientes se representen algo respecto de ella. Sucede al contrario, puesto que el sentir es independiente del pensamiento, y cuando se expresa lo hace desde su propio lenguaje, que reside en el sentimiento mismo. Por ello, una vez más, es revelación de sí, y no es posible esperar alguna especie de traducción al lenguaje del mundo, del pensamiento (Henry, 2015).

Todo lo que espera pasar por el pensamiento y se pone en disposición de ser abrazado por él, es también esperar a ser iluminado y a portarse en su historia, mientras que aquello que no se porta aguarda en la oscuridad, se oculta, se pierde en la historia de la perversión de la lógica. Pero el *Logos* original no puede ser oído, abrazado por el pensamiento, no se oculta ni se desoculta, siempre es lo que es, pura afectividad sin historia. Ahora, si la pregunta es qué revela y cómo lo hace, Henry podría responder que se trata de la afectividad, debido a que la presentación fenomenológica es esencialmente afectiva. El ser mismo de la revelación es su aparecer propio, se realiza y se presenta como ella misma en tanto que es su contenido, el de la revelación original. En este sentido se constituye a sí misma, es poder de realización y se realiza ella misma dado que es producción y revelación de sí, es ésta su esencia: «El sentimiento, todo sentimiento posible en general, ‘se revela’ de manera que lo que revela en esta revelación que lo constituye es él mismo y nada más, nada otro» (Henry, 2015, p. 527). Es

decir, el sentimiento es la estructura ontológica que es constituyente y constitución de sí mismo. En este sentido hay que decir que, de manera rigurosa, cuando se revela amor es el amor mismo la explicación fenomenológica de esa manifestación, así cuando se habla del odio, de la desesperación, del aburrimiento, del miedo, de la angustia, lo que se descubre ahí es justo cada una de esas manifestaciones; nada otro.

La melancolía se revela de manera que el contenido de la revelación que se cumple en ella y la constituye está constituido por ella, por la melancolía. Es así como todas nuestras tonalidades afectivas, todos los sentimientos revelan en cuanto que se revelan, en cuanto que se constituyen ellos mismos el contenido de la revelación que se cumple cada vez en ellos (Henry, 2015, p. 527).

De manera tal que el sentimiento constituye la propia melancolía y es su revelación, se produce y se revela a sí mismo, por ello es su propia determinación ontológica, su propia realización, por lo cual la esencia de sí misma es la afectividad que constituye y se cumple a sí, por ello, Henry considera que es fenomenológica y su contenido es ella misma. Esto es lo que funda la realidad y la instituye como su aparecer mismo donde se agota, aparece al desnudo. Así que cuando hablamos del sufrimiento es el sufrimiento mismo.

Cada tonalidad afectiva es lo que es; esto quiere decir que la materia de la que está hecha es su propia fenomenalidad y el modo según el cual ésta se cumple cada vez, el modo según el cual la afectividad se determina cada vez más en ella para ser lo que es; esta tonalidad afectiva determinada (Henry, 2015, p. 529).

Cada tonalidad de los sentimientos es distinta, aunque su origen sea el mismo, la esencia de su revelación, como se dijo anteriormente, el sentimiento es auto-revelación y por ello constituye

cada tonalidad propia. En este sentido, la realidad de cada uno constituye dicha tonalidad, y a partir de su revelación encuentra su fundamento. Su esencia es idéntica a su contenido y aun cuando los sentimientos sean distintos tienen la misma unidad, el principio de revelación. Y aunque estos sean distintos y se puedan por ello distinguir, exhiben su contenido fenomenológico específico e irreductible de modo inmediato. La diferencia descansa en el poder de revelación mismo, ya que al revelarse el sentimiento lo hace como lo que es. Su poder es la afectividad que lo constituye pues es su unidad. Es lo que hace que el sufrimiento sea sufrimiento; el odio, odio; la alegría, alegría; el dolor, dolor. Dicho de otro modo, es la realidad misma de cada una de las tonalidades y donde radica todo sentimiento. La unidad de las tonalidades no es exterior a ellas, puesto que su realidad y fundamento lo es en su propia especificidad, pues no hay nada que la sobrepase, la fenomenicidad no es trascendencia, por ello, la fenomenicidad de la afectividad difiere de todos los demás fenómenos, ya que funda cada vez su manifestación, su realidad, la autorrevelación es consustancial, es interior. Los hechos permanecen ajenos a la fenomenicidad interna de cada sentimiento y, por tanto, no pueden delimitar su realidad ni designarla. Por ello, señala el autor, la psicología se extravía al tratar de clasificar los sentimientos basándose en un criterio de esa naturaleza. Y señala:

La distinción que instituye, por ejemplo, entre la emoción y el sentimiento propiamente dicho, ¿se apoyará en el hecho de que la primera es esencialmente transitoria, va acompañada por fenómenos corporales, puede reproducirse pero no conservarse, inhibe la actividad, perturba el pensamiento y se representa así justo como una «perturbación»; mientras que el segundo es un estado que dura, su intensidad o su profundidad no son en absoluto proporcionales a las manifestaciones psicológicas que lo acompañan pero de las que pueden prescindir, es susceptible de dar lugar a recuerdos, de estimular la acción y, en fin, de determinar el pensamiento? ¿Se apoyará en cosas como éstas y en otras consideraciones semejantes? Sin embargo, aparte de su carácter siempre discutible, no pueden en modo alguno hacernos percibir

la diferencia en cuestión ni constituirlos; no pueden hacernos percibir la diferencia que puede existir, por ejemplo, entre un temor súbito y momentáneo y una tristeza capaz de impregnar toda una existencia, si no sabemos, además, del temor mismo y de la tristeza, lo que son y cómo difieren, a partir de ellos mismos y de lo que constituye su tonalidad propia (2015, p. 531).

Por lo anterior, es imposible dar cuenta del sentimiento en función de los objetos o a lo que se refieren, pues todo sentimiento no difiere por aquello a lo que se dirigen, sino por el contenido de ellos mismos, de modo que ni siquiera la conciencia podrá diferenciarlos, pues nunca vendrán del exterior. Como señala Scheler, difieren antes de diferir por los objetos a los cuales se dirigen. Apunta también que el origen del intento de dar cuenta de los sentimientos desde el exterior viene del reconocimiento de la distinción con relación a las estructuras noéticas-noemáticas descritas en la fenomenología pura, de las correlaciones que desde ellas se intenta definir la realidad; en este sentido, el sentimiento a partir de la naturaleza de la esencia de un objeto y la axiología en que se encuentre. Y aunque se reconozca un vínculo axiológico con un objeto, éste no funda el sentimiento y no tiene nada que ver con la positividad o negatividad del sentimiento dado que no es su fundamento. De tal modo que la determinación ontológica del sentimiento es su propia autorrevelación, independientemente del vínculo al objeto que la produce, pues la experiencia muestra que se produce cada vez, independientemente del objeto o las circunstancias en las que se genere, por lo cual, las correlaciones noético-noemáticas que definen la conciencia y la experiencia no son la función esencial del sentimiento. La afectividad es autorreferencia, su fundamento no está en lo que se refiere el sentimiento (Henry, 2015).

En este sentido, la tonalidad del sentimiento está ligada al sentimiento mismo, dado que la realidad de éste tiene a la base afectividad. De tal manera que su revelación, es decir, del sentimiento, se genera en correlación al objeto que la propone como revelado por él. Como en el caso de un objeto amado el sentimiento se revela ante éste, pero no es el fundamento de su revelación, pues ésta sólo puede darse desde la afectividad. Ante esto, Henry se pregunta si hay

una relación consustancial de la revelación entre el objeto que suscita la revelación y el fundamento afectivo de la revelación. De tal manera que ontológicamente el sentimiento es «sentimiento de sí» y «sentimiento respecto de», que cada vez se determina a sí mismo y por tanto a su realidad propia, que al mismo tiempo es co-determinado por el objeto que se presenta ante el sentimiento (2015).

Al respecto, por ejemplo, ¿no es esta tonalidad determinada que se conoce a sí misma y, por otra parte, «lo que nos abre la ley», «una manera específica de desvelarla», de modo que lo que se cumple en él, como en cualquier sentimiento posible en general, es una revelación no simple sino doble: la revelación del sentimiento a él mismo y, conjuntamente, la del objeto del que él es sentimiento y por el que se encuentra determinado o al menos codeterminado en su realidad misma (Henry, 2015, p. 535).

De este modo, la revelación se abre y podemos conocer las cualidades afectivas que portan los objetos, por las cuales un objeto se presenta como «agradable», «malo», «desagradable», etcétera; aparecen como correlatos fenomenológicos en los que nos podemos referir a un objeto y alcanzarlo; se trata de una realidad, entonces, trascendente. Es la trascendencia la que hace posible la captación y presencia del objeto a la cual un sentimiento puede referirse. El conocimiento de tal objeto se produce bajo la forma de intencionalidad para ponerse como correlato de la realidad trascendente. Sin embargo, la captación en la que se produce el sentimiento no se da donde no hay intencionalidad o conocimiento, ya que la trascendencia en sí no actúa en la esencia del sentimiento: «El desvelamiento del objeto específico, cualidad afectiva o valor, en presencia del cual el sentimiento se produce no es obra de éste» (Henry, 2015, p. 535). Dicho de otro modo, el odio no conoce al objeto odiable, ya que el sentimiento no puede ser el fundamento de referencia a un objeto, pues más bien depende la de posición «el sentimiento [...] apunta o mienta a su manera; carece, en última instancia, de sentido»

(Henry, 2015, p. 535). El sentimiento puede comprenderse como una estructura compleja en la que se incluye ese movimiento hacia el objeto con el cual se da un correlato del sentimiento, es decir, con el que está eidéticamente ligado. No obstante, de lo que se trata para este autor es del poder de revelación que siempre es la afección, la autoafección, y ésta no es compleja, ya que está perfectamente definida; su realidad es esencia que la afecta a ella misma y este «afectar» significa que tiene el «poder» de ser «afectada» por sí misma y por nada más. «[...] su afectividad, en lo que hace de él un sentimiento; lo que él revela es a él mismo, a él mismo y nada más ni nada menos» (Henry, 2015, p. 536).

La estructura general en la que se lleva a cabo la revelación de la afectividad, libera al horizonte donde el objeto se presenta y refiere a la intencionalidad. Lo que conviene es distinguir dos esencias irreductibles; una correspondería al acto trascendente y otra a la realidad inmanente, al poder de revelación propio de la afectividad que no puede ser identificado con el objeto aunque funde la estructura general de la manifestación del sentimiento, ya que es el poder que hace que se refiera al objeto en la trascendencia, pues su revelación implica una relación con el objeto, lo que hace que la revelación sea conjunta en una unidad global de la manifestación y ésta hace posible que la afectividad se constituya a sí misma y a cualquier afección: «Que la afectividad constituya el fundamento de toda afección posible en general es precisamente lo que funda y hace inteligible la correlación que existe cada vez entre el sentimiento y el objeto en presencia del cual se produce» (Henry, 2015, p. 537). Es decir, la afectividad hace posible la aparición del objeto. Sin embargo, la correlación no significa determinación mecánica de la trascendencia, no quiere decir que sea ajena y axiológicamente distinta al sentimiento. Esta inclinación es preciso desecharla, ya que se trata de asociación del pensamiento causal. En el sentimiento y el objeto acontecen y dan lugar a la realidad en una relación intencional. Que el objeto sea un motivo del sentimiento no significa que el sentimiento no tenga su fundamento, como lo hemos visto, ya que este se refiere a sí mismo en

tanto que automanifestación. La motivación se da en una relación trascendente, aunque también es una afección en la forma de relación intencional, aunque su esencia es la manifestación de sí misma y ahí se funda la relación que da forma a la tonalidad que determina el sentimiento en su realidad particular, es decir, constituye su realidad, la funda desde la autoafección y da lugar a la trascendencia. Por lo que refiere a la ontología del sentimiento, ésta es constituida por ella misma en su revelación, es idéntica a sí, en ello consiste su fenomenicidad, ya que es la forma en la que se fenomeniza a sí, su sustancia y al sentimiento en su determinación particular. La fenomenología radical apunta al ser del sentimiento, es decir, la afectividad que se automanifiesta, es la esencia originaria, por lo que apunta a su autorrevelación. En este orden de ideas, se pregunta Henry si son posibles los «sentimientos falsos» (2015) o, en otras palabras, ¿podemos hacer la disociación entre el ser y el parecer? Esto podría ser si se toman desde el sentido común o desde la psicología, incluso desde la propia filosofía trascendente; aun así, desde la determinación ontológica parte de su fenomenalidad interna es imposible, pues la ilusión del sentimiento no afecta, por ejemplo, al objeto del sentimiento, pero sí a la naturaleza de él mismo como experiencia vivida, ya que puede referir a una veleidad o a una confusión en la experiencia del sentimiento (por ejemplo, cuando una persona obsequia a otra un presente inútil o no deseado por ella, o bien, que se obsequia con un ánimo fingido), se trata de un sentimiento puramente imaginario favorecido por la actividad del sujeto que lo experimenta. Henry se pregunta: «¿Designa ésta la manifestación original del sentimiento como constituida por su autorrevelación a él mismo en la afectividad?» (2015, p. 538).

Señalar que no sería como decir que la afectividad del sentimiento no está constituida por la afectividad. Parecer y ser no dice nada a la revelación original, pues lo que constituye la revelación circunstancial es la interpretación de la afectividad y de su tonalidad, la integra a la vida y desde ahí la comprende. Esto no es importante para que dicha comprensión se dé conceptualmente y se revista de intelectualidad, ya que la revelación original nada tiene que

ver con la existencia que la comprende, pues permanece ajena a toda comprensión. La ilusión del sentimiento no concierne al sentimiento originario puesto que siempre está fuera de él, de su determinación ontológica, de su realidad, de la esencia de la manifestación. Los falsos sentimientos, más bien, son sentimientos incomprendidos bajo la forma de ilusión ante el pensamiento que los proyecta como errores y, en este sentido, presupone la comprensión como inadecuada por no corresponder al objeto que pretende captar (como cuando se sufre por la ruptura con un ser amado; el sufrimiento disminuye con el tiempo hasta diluirse por completo, dejando en el ser sufriente la certeza de que lo anterior sólo era una exaltación). Pero el sentimiento en la realidad fenomenológica no se pone en cuestión porque es su condición de manifestación. Ante ello dice Henry:

Además, el error, la ilusión, no se debe, a fin de cuentas, a un modo deficiente del ejercicio de poder, a una mala comprensión del ser del sentimiento por el pensamiento; más bien ésta le es consustancial, en cuanto que la comprensión ontológica del ser y, por consiguiente, toda forma posible de comprensión, es por principio incapaz de captar, es decir, de dejar de ser y desarrollarse, la verdad incluida en el sentimiento y que es idéntica a él como su afectividad misma; en cuanto que el *Logos* de trascendencia es irreductible al *Logos* de la afectividad (2015, p. 540).

La apariencia de tal o cual cosa vale como dato fenomenológico, pero su interpretación puede ser captada por el pensamiento como inadecuada y luego puede ser corregida, por lo cual, la comprensión en el ámbito trascendente pertenece a la comprensión en forma de pensamiento, tal como se le presenta. Si se da una explicación desde la comprensión se da de modo inadecuado, y toda interpretación es inadecuada e ingenua y se manifiesta en las diversas explicaciones respecto del sentimiento que da cuenta de él a través del pensamiento causal, sin tocar la tonalidad del sentimiento que aparece como un misterio. Todas las explicaciones

edificadas por el pensamiento dejan de lado al ser real del sentimiento y su fenomenicidad para tratarlo como ilusión, apariencia, aquello que no es real, mitologías. La verdad del sentimiento se encuentra en su esencia, cuyo contenido es la afectividad, es interior y consustancial a él. «Las objeciones dirigidas contra el poder de revelación de la afectividad proceden justamente del desconocimiento completo de la naturaleza de este poder, de la naturaleza de la revelación que él cumple» (Henry, 2015, p. 542).

De esta manera, el desconocimiento de la esencia de la manifestación, de la revelación en tanto que afectividad, de su contenido constituido por sí misma y de su poder de constitución, genera rechazo o interpretaciones erróneas, sin embargo, desde la fenomenología material es preciso poner el acento en la naturaleza del poder de revelación, pues éste determina las representaciones de la revelación.

## II. Fenomenología del cuerpo en Michel Henry

En el presente capítulo se expondrán los planteamientos sobre fenomenología del cuerpo a partir de *Filosofía y fenomenología del cuerpo* (2007), *Encarnación. Una filosofía de la carne* (2001) y *Yo soy la verdad* (2001), de Michel Henry. La importancia de revisar estos textos radica en que sus planteamientos son relevantes para comprender la noción de cuerpo y de encarnación para abordar la diferencia sexual y la vivencia de los cuerpos encarnados de las mujeres en términos fenomenológicos a partir del hábito. Una vez expuesta la perspectiva henryana sobre el cuerpo, se tratará su concepto de *hábito*. Al mismo tiempo, éste se entreteje con la interpretación de *hábito* que desarrolla Ravaisson que, como en Henry, tiene su origen en Maine de Biran. Además de las formulaciones de Pierre Bourdieu, que entendemos como una fenomenología social que retoma a su vez Olivier Ducharme en “Le concept d’habitus chez Michel Henry” (2012) y en *Michel Henry et le problème de la communauté* (2013).

El hábito nos permite apuntar algunas consideraciones: por un lado, el paso de la Subjetividad Absoluta o la Vida a la subjetividad que se constituye en el mundo social. Y por otro, respecto de la subjetividad específica de las mujeres y su relación con el dolor en términos de lo que Ducharme llama *ego egótico*. En su interpretación de la filosofía henryana Ducharme, en su texto *Michel Henry et le problème de la communauté*, considera que hay un *ego egológico*, es decir, un yo originario y un *ego egótico*, que representa la existencia particular de la subjetividad y de la experiencia mediada tanto por determinación sexual<sup>7</sup> y cultural. Con lo cual, afirmamos también dos planos, el primero, el de la Subjetividad Absoluta y el segundo, el del mundo social y cultural. Es importante aclarar que lo que nos interesa de Michel Henry es su planteamiento sobre la Vida y el cuerpo y cómo es que se manifiesta, no así su postura

---

<sup>7</sup> Nos referimos a la diferencia sexual.

respecto a la feminidad, por lo que ésta no se retomará en el desarrollo del capítulo, dado que se instaure —lo cual también señalamos— en una tradición misógina y patriarcal.

Posteriormente, abordaremos el tema de la subjetividad concreta de las mujeres y cómo experimentamos un mundo social y cultural atravesado por el patriarcado, esto, a través de algunas autoras feministas, como Marcela Lagarde y su concepto sobre el *cautiverio*, e Ivonne Gebara, con su desarrollo sobre *mal padecido*, con la finalidad de ampliar la relación de las mujeres con el dolor, y así dar paso, finalmente, al planteamiento de Simone de Beauvoir sobre la constitución de la subjetividad de las mujeres en términos de la *Otra* en mundo cultural atravesado por el sistema patriarcal.

## Fenomenología del cuerpo

El objeto de la fenomenología material de Michel Henry es la fenomenicidad pura, es ella el fundamento de todo fenómeno, este estatuto se asigna a la vida propia, a nuestro cuerpo viviente. La vida se porta en nuestra carne a través de las afecciones, concretamente en las auto-afecciones, por lo que se experimenta a sí misma en el sentir-se. Y es que la fenomenología clásica había puesto el acento en los fenómenos, en el aparecer. En cambio, Henry se centra en el *aparecer mismo*, lo que posibilita el aparecer. De esta manera, la fenomenicidad pura supone indagar en el modo en el cual ella se fenomeniza originalmente, es decir, la sustancia. Y la sustancia fenomenológica que toma la fenomenología material es la inmediatez patética en la que la vida se experimenta a sí misma. De esta manera, el modo fenomenológico en el que se revela la vida es el *pathos*, es el sufrir, el gozar; la afectividad pura que no es más que nuestra carne. Es una fenomenología radical.

*La vida revela la carne al engendrarla, como aquello que nace de ella, que se forma y se edifica en ella, tomando su sustancia, su sustancia fenomenológica pura, de la sustancia misma de la*

*vida. Una carne impresiva y afectiva cuya impresividad y afectividad no provienen nunca de algo distinto a la impresividad y a la afectividad de la vida misma*<sup>8</sup> (Henry, 2001, p. 159).

Siendo así, la vida es auto-afección, por el dolor como afección, impresividad de la carne, sólo se experimenta en la inmanencia, como lo hemos visto en el apartado anterior. El dolor como *dolor puro* no se refiere más que a *sí mismo* y además no tiene escapatoria, pues está arrinconado contra sí.

La vida es experimentada a sí misma en un *pathos*, en la afectividad originaria pura, y su auto-revelación se cumple en dicha afectividad. Por *afectividad originaria* Henry entiende «la materia fenomenológica de la auto-revelación que constituye la esencia de la vida» (2001, p. 159). Y ella hace de la materia, materia impresiva que se experimenta a sí misma, una auto-impresividad patética y viviente que se da en el sufrimiento y en el gozo.

En esta investigación ponemos el acento en *el sufrimiento como dolor puro*, puesto que se pretende, a partir de esta condición afectiva, inquirir en la forma en que dicho dolor contribuye a la constitución de la identidad en la subjetividad. Lo anterior en la medida en que, para Henry, la vida es Subjetividad Absoluta que se experimenta a sí misma. Dicho de otro modo, ya que la vida se experimenta y se revela en la afectividad, cabe preguntar sobre la identidad del sujeto encarnado. Es decir, ¿el dolor como experiencia patética de la vida participa en la constitución de la identidad en la subjetividad? Y a la luz de esto, ¿qué papel juegan la memoria y los hábitos en el saber del cuerpo-encarnando?, ¿qué podemos decir de un cuerpo encarnado sexuado?, ¿podemos entender al cuerpo encarnado sexuado como un cuerpo en situación?

En *Fenomenología y filosofía del cuerpo* se entiende por *cuerpo* una especie de desdoblamiento o triple significación que realiza a propósito de la filosofía de Maine de Biran.

---

<sup>8</sup> El resaltado es del autor.

El cuerpo es, entonces: a) el cuerpo subjetivo, ahí donde se revela la experiencia interna trascendental, es el *ego*; b) el cuerpo orgánico, aquello que interiormente cede al esfuerzo se despliega en una «extensión orgánica» inmanente que se manifiesta como un *continuum resistente*. En el cuerpo orgánico se arraigan los poderes que intencionalmente constituyen nuestro cuerpo trascendente dándole ser y sentido (Lipsitz, 2004, p. 74), y c) el cuerpo trascendente o cuerpo objetivo. Es el que se relaciona con el mundo de manera directa.

El cuerpo es la Subjetividad Absoluta, es saber, hábito y memoria. En tal sentido, el *ego* es una subjetividad corporal, y, por lo tanto, el cuerpo es la base de la ontología de la subjetividad, compuesta de esta unidad (de los tres cuerpos) a la que llama *unidad de la inmanencia absoluta*.

El *cogito* es capacidad de producción, esfuerzo que ya no se interpreta como un «yo pienso», sino como un «yo puedo». Este «yo puedo» no niega el «yo pienso cartesiano», más bien, el ser de la producción del movimiento es el mismo que el ser reflexivo y se dan en la experiencia interna trascendental, por lo que tienen el mismo estatus ontológico y, por tanto, los fenómenos del cuerpo (movimiento) están en relación con el *conocimiento inmediato de sí mismo*, así que no hay ningún intermediario entre el movimiento-el cuerpo y el *ego*. Pues «*Ego*, cuerpo, movimiento, medio son una y la misma cosa, y esta es muy real: no se disuelve en la noche del inconsciente ni en el vacío de la nada, es un ser, y ese ser es el de todo lo que nos es dado en una experiencia interna trascendental, es el ser mismo del *ego*» (Henry, 2007, p. 98).

El movimiento es la intencionalidad más profunda de la Subjetividad Absoluta, aparece en todas sus determinaciones, por lo que el ser trascendente en que vivimos y que es el que se despliega en el mundo, lleva en sí el principio de unidad que comprende todas sus formas, por lo que dicha unidad es su fundamento. Por ello, todas las intencionalidades que determinan el mundo humano son su correlato. De tal modo que una intencionalidad motriz, es decir, un movimiento que realiza la mano no es conocido primero, teóricamente, como un objeto, sino

que se manifiesta mucho antes de que se le conociera de esta manera, como lo que hace posible que surja. Esto sucede porque el movimiento no es inconsciente o fisiológico, afirma Henry, y no lo es porque pertenece a la esfera de la inmanencia absoluta de la subjetividad, ya que ahí se encuentra su fundamento y posibilidad. La verdad más originaria que impregna a la subjetividad hace que el contenido que experimenta se aparezca en el *ser* como una determinación del mundo. Entonces, el cuerpo puede conocer al mundo sólo por el cuerpo subjetivo, y el mundo sólo puede ser conocido por el movimiento de éste (Henry, 2007), en el sentido de que no hay nada que se pueda conocer, aprehender o experimentar si no es por las determinaciones primarias del cuerpo subjetivo que se despliega a través del cuerpo orgánico y el cuerpo trascendente. Es decir, de la unidad originaria inmanente.

Pero el cuerpo no es sólo movimiento, también es sentir, aunque su esencia está constituida por el movimiento. El acto de sentir se conoce por el acto mismo (como en el caso del movimiento motriz) y no por una sensación, ya que el cuerpo subjetivo no es un compuesto de sensaciones. Por ejemplo, dice Henry, citando a Maine de Biran: «Una impresión visual cualquiera, confusa o distinta, uniforme o variada, bien esté en él —el órgano— o bien fuera de él —en el espacio— es siempre cierto que, desde el mismo momento en que [el sujeto] la percibe. Dicha impresión no es él, su yo no está identificado con ella» (2007, p. 119). Entonces, la sensación que es extraída de la esfera de la inmanencia no se convierte con ello en el objeto de una representación teórica.

Pues si la sensación no es aquello por lo que conocemos nuestro cuerpo, ni menos aún este cuerpo mismo, resulta en cambio que la sensación es conocida por el cuerpo, no representada, precisamente, sino dada al movimiento en el desarrollo del proceso subjetivo de sus esfuerzos en el sentir (Henry, 2007, pp. 119-120).

De tal modo que lo que se presenta en el análisis de la descomposición fenomenológica del cuerpo es abstraer lo esencial, es decir, el cuerpo antes de la «sensación». Lo que deja ver es el *cuerpo como puro poder*, de manera que el cuerpo está en disposición de sentir, independientemente de cualquier objeto y de toda propiedad sensible. En términos kantianos diríamos que es una disposición *a priori*. Y lo que queda es, entonces, la vida sensible, la vida misma.

Ahora bien, dichas disposiciones del origen del poder sentir son lo que hace que los movimientos no sean determinaciones fisiológicas (como se mencionó líneas arriba), sino que nos sean dados como *movimientos originarios* que están inmediatamente en nuestra posesión. Esto es, para cualquier tipo de sensaciones que nos son dadas, siempre es por medio del poder que nos dirigimos a ellas y las aprehendemos. Por ejemplo, cualquier cosa que una persona pueda oír está determinada por el movimiento subjetivo de la escucha. Este poder es nuestro poder sobre el mundo, ya que la unidad (de sensaciones) del mundo aparece en el estadio de las sensaciones y, mediante una forma inmanente, nos apoderamos de él.

El cuerpo, como ser originario del movimiento subjetivo nos proporciona, según Henry, una *fenomenología de la memoria*. Dice al respecto:

Quando se oye un sonido, se constituye la impresión sonora, pero el movimiento subjetivo en que consiste el poder de constitución que ahí actúa es conocido originariamente como tal, ya que nos es dado en una experiencia interna trascendental. Es precisamente la posesión de la ley interior de constitución de la impresión sonora lo que me permite repetir esta impresión, reproducirla por mí mismo de nuevo, tantas veces como me plazca y reconocerla permanentemente en el transcurso de la reproducción, dado que, el conocimiento del poder de constitución es inmanente a su ejercicio y coincide con él. Quien repite la impresión sonora es el cuerpo, es decir, el *ego*, lo cual viene a decir que el poder de la constitución es el *ego* mismo. (2007, p. 123).

De este modo, cuando se repite la impresión sonora se sabe ya que se ha tenido la experiencia de tal impresión y que se está repitiendo. A ello le llama reminiscencia, y de ésta se desdobra la reminiscencia del poder de constitución, es decir, la repetición de la impresión. La primera se da en la inmanencia trascendental, por tanto, se conoce inmediatamente (como el conocimiento de los movimientos). La segunda se da en un plano trascendente, sobre el que se constituye la impresión sonora antes de ser reconocida y repetida. Y en la filosofía biraniana, la primera se llama *reminiscencia personal* y la segunda, *reminiscencia modal*. Aunque en realidad no hay distinción, pues la segunda se funda en la primera.

Entonces, las impresiones constituidas son reconocidas como repeticiones, es por el poder de la constitución que se reconoce a sí mismo originariamente en su repetición. Por lo que el conocimiento y la impresión son la unidad y permanencia del *ego* en su despliegue de sus poderes, es decir, es el «yo puedo» en su pleno ejercicio. Ahora bien, la repetición de una impresión se encuentra en una relación entre la unidad y la diversidad. La unidad del *ego* que la percibe y la apercibe, y la diversidad de impresiones idénticas que se distinguen por el espacio que ocupan en el tiempo. Esta relación entre unidad y diversidad, a causa de la memoria, reaparece en cualquier actividad sensorial como elemento constitutivo de la misma. Así que como las sensaciones son variadas, son percibidas como una unidad, donde el principio es la unidad del poder del cuerpo, dicho de otro modo, es el «yo puedo», que como facultad del movimiento lo constituye, ya que lo siente y tiene consciencia de ello.

De esta manera «la unidad de sensaciones es saber, un saber inmediato que el cuerpo tiene a partir de la experiencia interna trascendental» (Fainstein, 2010, p. 237). Dicha experiencia es entonces, el saber originario, en el que se me da el mundo.

Este conocimiento de sí es, a la vez que experiencia trascendental, también condición del saber trascendente y, por tanto, no está cerrada sobre sí misma, sino que es ella la que «abre» al

conocimiento del mundo trascendente. El ser de la subjetividad no es algo constituido sino un poder de constitución que se da a sí mismo, sin aparecer en ningún momento como un elemento del ser trascendente. El conocimiento del mundo lo realiza nuestro cuerpo sin intermediación de ningún medio o instrumento y el conocimiento que podemos tener de nuestros órganos o de los diferentes órganos de los sentidos es también un conocimiento del mundo y no de unos medios de conocimiento de este mundo (Fainstein, 2009, p. 29).

El cuerpo es conocimiento y reconocimiento, el cuerpo es memoria y es poder de movimiento. Gracias a él conocemos el mundo, las cosas, pero no en el sentido empírico, sino en un sentido del conocimiento originario, ontológico, que tiene su fundamento en los hábitos, ya que son estos el fundamento de la memoria, y es ella la que hace posible la repetición de cada movimiento, pero como conocimiento y reconocimiento cada vez. Aunque no se trata de movimientos instantáneos o cinestésicos, sino de la propia experiencia trascendental inmanente y originaria.

Desde esta perspectiva, la unidad de nuestro ser se identifica con una vivencia íntima, que tiene sentido propio y que no se deriva de ninguna experiencia ni juicio anterior. La identidad personal es algo que se nos da originariamente, sin mediación alguna, con un sentido original y propio que perdura a través del tiempo. La memoria y el recuerdo no fundan nuestra identidad, sino que, por el contrario, es nuestra identidad la base de estas facultades psicológicas (Fainstein, 2010, p. 241).

Si la unidad de nuestro ser, es decir, el cuerpo, es el origen de todo movimiento que a su vez tiene su fundamento en el hábito y éste posibilita la memoria, de tal modo que las vivencias se dan en lo más íntimo o primigenio de nuestro ser y no hay nada como una experiencia anterior que se aprehende a través de la conciencia retencional, la cuestión de la identidad personal a

través del tiempo, por decirlo de algún modo, no es posible, más bien, desde la fenomenología radical, se daría en la mera interioridad, originariamente y sin mediación del tiempo, del mundo, menos aun de la memoria. En este sentido, la subjetividad humana es una subjetividad sensible porque se desprende de un «yo puedo» que siente, y que no se trata del sujeto empírico, sino del cuerpo subjetivo originario. La forma en la que sentimos el mundo es desde la experiencia interna trascendental del cuerpo subjetivo. Es decir, la identidad se da a través del hábito del cuerpo subjetivo, de la unidad de sensaciones que descompone y ordena, de acuerdo con la experiencia que tiene de dichas sensaciones, generando así el recuerdo y la memoria: «La producción, como dimensión inmanente del *yo-puedo*, se convierte en una de las modalidades fenomenológicas que da cuenta del movimiento de esta subjetividad encarnada en la corporalidad» (Henry en Ballén, 2010, p. 105).

Ahora bien, ¿qué sucede cuando la experiencia es experiencia del dolor? Para responder es necesario que acudamos a la conciencia impresiva, es decir, la conciencia de las impresiones sensibles. En líneas anteriores decíamos que el mundo se dona al cuerpo, o en otras palabras, que éste conoce al mundo y se conoce a sí mismo. Las impresiones sensibles son las que dan cuenta de la vida en la medida en la que se experimentan y se encarnan, por ello hablamos del cuerpo-carne. Aunque esta idea aparecerá con más precisión a partir del giro teológico en la obra henryana, sobre todo en *Encarnación. Una filosofía de la carne* y en *Yo soy la verdad*, textos en los que por su acercamiento al cristianismo le posibilitarán llevar su fenomenología del cuerpo a una posición más radical.

El cuerpo-carne permite pensar que el dolor (como el placer) es un modo de la conciencia impresiva, por tanto, de la experiencia originaria del cuerpo subjetivo y de su identidad. En este sentido, es una vivencia de la cual no hay forma de escapar. Es importante señalar que la conciencia impresiva tiene su origen en la afección originaria. En este sentido, el dolor se va a vivir desde la pasividad, su experiencia adviene de improviso. Ya que nadie

decide sufrir sólo por tener la experiencia de sufrir. El dolor como el gozo no se producen a sí mismos, sino que es un modo de vida, y por ello considera que la vida sólo se experimenta en el *pathos* a través de la afectividad originaria pura.

El *pathos* es donde se ha comprimido la impresión pasiva del dolor y el sufrimiento. En este sentido, el *pathos* nos revela la vida. La materialización del *pathos* es la carne, por lo que el dolor y el sufrimiento son modalidades patológicas que le dan sentido a la afectividad. Y es en la afectividad originaria donde se da la autorrevelación que constituye la esencia de la vida. Ella hace de esta materia una materia impresiva que se experimenta a sí misma desde la impresión, como autoimpresión viviente, es decir, la carne.

La vida es la materia prima de la afectividad pura, que se hace presente en la sustancia somática (cuerpo o carne), los diferentes estados impresivos del placer, del dolor o del sufrimiento, que se han recibido desde la situación existencial de la pasividad. La vivencia de este mundo afectivo ya no se desenvuelve en la prolongación del tiempo en un antes, un ahora o un después. Henry entiende que en la afectividad el tiempo es un eterno presente vivo de la Vida. Desde la correlación entre la afectividad y la vida, el tiempo deja de ser la continuidad de los tres conocidos modos temporales, y queda sujeto al conjunto de los instantes presentes que acaecen en la experiencia afectiva, materializadas somáticamente (Ballén, 2010, p. 91).

De tal modo que el alejamiento y la proximidad serán las únicas variables con las que se relaciona la afectividad que se experimenta. El yo siempre está afectado por las impresiones del dolor y del placer en el presente sin abandonar la experiencia del *pathos* de la vida, llegando a descubrirse a sí mismo en nuevas impresiones primitivas. Sin embargo, la autoafección (la impresión que se ha sentido a sí misma bajo el aspecto de la afectividad) experimenta la vida bajo el vivir-en su presente vivo y se hace patente en las modalidades del cuerpo subjetivo, o lo que es lo mismo, los modos de la experiencia, como en el dolor, el sufrimiento, entre otros.

De esta manera, la pasión es la identidad entre lo que experimenta el ser y el sentimiento mismo, dice Ballén, pues toda pasión se presenta como revelación fenoménica del *soy* que se encuentra afectado, perturbado. Por lo que señala, al ser donado en el *ahora* y previamente a la subjetividad misma. En el *ahora* acontece la pura inmediatez, es justo donde acaece la experiencia del yo mismo (*self*). La primera determinación del *ahora* es el *sufrimiento*, elemento constitutivo de la afectividad.

El sufrimiento no es un obstáculo que impide visualizar la afectividad, sino que más bien se presenta como su extensión, que en su mostración fenoménica transparenta a la conciencia. «El sufrimiento es la vitrina donde se cristaliza la vida interior del soy» (Ballén, 2012, p. 126). Es por ello que el sufrimiento tiene su fundamento entre la afectividad y la pasividad, es decir, en la automanifestación de la vida, pues ésta es pura afectividad que se padece a sí misma. El sufrimiento es extensión que se desborda a sí mismo. Por lo mismo, es imposible que desde la conciencia se determine dejar de sentir ya sea el sufrimiento o el gozo en cada caso. Además, que no se puede suprimir cualquiera de los modos originarios del sentir, pues es la manera en que la manifestación de la afectividad se manifiesta. Esto es, la mera autodeterminación del sí, pues es la autodonación de la subjetividad, es la experiencia de sí misma en el sentir. Es también la potencia del sentir que está presente en la Vida misma, en tanto que ésta se encarna en el cuerpo. El *soy* que es el cuerpo se experimenta a sí mismo en la potencia y en la impotencia, pues ambas son una y la misma cosa. Y desde ahí hay que entender la subjetividad henryana. Ahora bien, es importante pensar en la identidad de la subjetividad encarnada. Si bien hemos traído a cuenta que la identidad es inmanente en tanto que es el despliegue de la afectividad y que ésta se encarna, habría que preguntarnos: ¿cómo es que se despliega la unidad originaria del cuerpo en el mundo en tanto que cuerpo sexuado?, además, si el cuerpo posibilita la experiencia del mundo, ¿es la experiencia del mundo distinta si el cuerpo sexuado (o, para hablar en términos henryanos, la determinación sexual) es de mujer?

Es importante recordar que, en términos de identidad, hablamos desde una posición inmanente, pero si nos preguntamos por el cuerpo encarnado mujer, ¿cómo podemos dar cuenta de ello sin caer en esencialismos? Para abordarlo tendremos que revisar los planteamientos de la comunidad de hábitos que encontramos sobre todo en *Yo soy la verdad* y los nuevos planteamientos del cuerpo-carne de *Encarnación. Una filosofía de la carne*, lo cual se irá develando en el siguiente apartado.

### Comunidad de hábitos: hacia la diferencia sexual

Para explicar la comunidad de hábitos en Henry, es importante tener presente la encarnación en el sentido cristiano, es decir, la Vida que se porta así misma en la carne. Para la fenomenología radical, la vida se engendra a ella misma, es un automovimiento de automanifestación patética y lo hace en un sí singular que singulariza la experiencia, es decir, no depende del contenido contingente de la experiencia. La vida se extiende a las y los vivientes, con ello no queda nada fuera de la vida. Así pues, la vida se automanifiesta en las y los vivientes, lo hace a través de la carne, cuando se realiza su efectuación concreta. Y en esa concreitud se revela la carne del *soy* como carne sexuada.

La determinación sexual es entendida por Henry como el modo en que es constituido el cuerpo objetivo. Es también contingente, lo mismo que la religión o la cultura. Esto lo podemos encontrar en *Encarnación...* y en *Yo soy la verdad*, pues se trata a partir del problema de la comunidad y el reconocimiento del otro. Recordemos que en Henry la vida se revela en la inmanencia y, por lo tanto, su idea de comunidad, también lo hará.

En *Yo soy la verdad*, Henry llama *Verbo* a la experiencia que la vida hace de sí. Lo que funda la intersubjetividad trascendental es la universalidad archi-patética, modo en que la inmanencia del Verbo hace que nos encontremos a nuestro semejante en la Primera Ipseidad, es decir, Dios o la Vida y no en el mundo.

Allí estamos junto a él aun antes de habernos encontrado como *egos*. Y no sólo como *ego*; en la comunidad architrascendental ciega a las determinaciones finitas que en ella se enraízan antes de ser hombre, antes de ser mujer, el sí del viviente es entregado a sí en una donación que es la misma «para el hombre y para la mujer» (Lipsitz, 2004, p. 71).

Así, dice Henry: «[L]a vida fenomenológica absoluta es la misma en todos los seres vivos y es esta identidad la que hace que su unidad, su pertenencia tal vez a un cuerpo místico único, más allá de la diferencia de todos estos seres vivos y su infinita diversidad» (Ducharme, 2013, p. 242). Hasta aquí vemos que la Vida absoluta se automanifiesta y lo hace a través de la carne y la carne se identifica con la subjetividad bajo una estructura universal. De tal forma que no hay distinción entre los seres vivos. Sin embargo, cuando se adviene a la vida que se despliega en el mundo con el cuerpo-carne, una de las determinaciones de la automanifestación es la sexual. Para Henry es una monstruosidad porque es una determinación que aparece en el terreno de la trascendencia. Dado que es «la vida mostrándose como cuerpo sexuado, la esencia de la manifestación presentándose con el disfraz de la determinación óptica» (Lipsitz, 2004, p. 92). Lo que en la fenomenología radical es chocante, puesto que sale de la inmanencia. Ya que reconocemos que el cuerpo-carne es sexuado, ¿no sería pertinente pensar que el dolor como modo originario de la vida se vive de manera distinta de acuerdo a dicha determinación? Aclaremos aquí que no aceptamos el binarismo henryano con respecto a la determinación sexual, afirmamos, por el contrario, que es múltiple. No obstante, lo que nos interesa es trabajarla desde el cuerpo-carne sexuado femenino, es decir, de las mujeres, sin por ello caer en esencialismos o en datos de la biología, pues se trata más bien de las vivencias del cuerpo encarnado como mujer con una genitalidad particular que genera experiencias de vivencias a partir de ella. Más puntualmente, de las vivencias del cuerpo-carne de las mujeres a través del dolor, ya que para Michel Henry toda experiencia es una tonalidad afectiva y la experiencia la

vamos adquiriendo en nuestras formas de vivir y esto constituye el carácter primero de toda la vida. ¿Sería posible afirmar que hay una experiencia primera de acuerdo con nuestra experiencia del cuerpo encarnado mujer?

Y aquí cabe otra aclaración, tampoco se tomarán en cuenta las descripciones que hace sobre «la mujer» y de la «feminidad» en los pasajes tan conocidos sobre la erótica en *Encarnación...*, esto debido a que Henry cae en la tan denunciada señalización que se hace desde el feminismo a la filosofía con carácter universal. Es decir que, cuando se particulariza, resulta que las mujeres son asociadas en algún sentido en una posición de inferioridad con respecto a los «hombres». Por ejemplo, asocia la feminidad que, en principio, está dissociada de las mujeres, con la debilidad del sí ante la angustia de no tocar el ser del otro en la relación erótica. Esta debilidad es sentida, tanto por hombres como por mujeres, pero de alguna manera, y no es claro en por qué, las mujeres tienen un «plus», un «más» de angustia. Así lo plantea:

Puesto que la mano de la mujer, igual que la del hombre, no es sino una aparición objetiva de su capacidad carnal de poder, también surge de ésta la angustia vertiginosa de una libertad, libertad de dejar su mano ahí, de hacerla neutra o de retirarla, o de abandonar el balcón. Y esta angustia no es menor que la de su compañero. Como la de éste, se desdobra por la angustia de tener un cuerpo. Ahora bien, el cuerpo de la mujer está todavía más marcado por la determinación sexual. La paradoja de la síntesis del cuerpo y el alma en el espíritu reviste así en ella una tensión infinitamente mayor. Ella es más sensual que el hombre, y porque es más sensual está más angustiada. Su angustia es más «femenina» todavía que la del hombre, si el carácter femenino de la angustia no designa el hecho de que ésta sea la de una mujer, sino que designa el momento propio de toda angustia en el que, sumergido por ésta, el Sí pierde toda iniciativa, marcha a la deriva y se abandona a la tentación (Henry, 2001, p. 270).

Los pasajes sobre la erótica en *Encarnación...* surgen a partir de la explicación que da Henry sobre la imposibilidad de tocar al otro/otra en su afectividad, o lo que es lo mismo, tocar la Vida a través del cuerpo objetivo. Y lo hace siguiendo a Kierkegaard:

Por eso Kierkegaard alaba el relato de la Génesis por haber «contra toda analogía, hecho seducir al hombre por la mujer». Lo que no significa que ella sea más culpable que el hombre, sino que está más angustiada. Lo que tampoco significa que sea inferior, sino por el contrario aquí, espiritualmente superior —si la angustia es el signo del espíritu— el signo de nuestra heterogeneidad (2001, p. 270).

La angustia, en todo caso, surge por la necesidad de querer abrazar la Vida a través del otro y, sin embargo, no es posible. Es una manifestación del espíritu. Resulta interesante y sospechoso cómo una determinación del cuerpo objetivo afecta de manera trascendental, pues la imposibilidad de tocar perturba a la subjetividad en tanto que ipseidad. Además, podemos observar ambivalencia en el pensamiento henryano dado que, por un lado, encontramos que la mujer es más sensual, lo cual no explica salvo a través del «plus» de angustia, pero al mismo tiempo señala que esa angustia lejos de ponerla en una condición de inferioridad la coloca en un modo superior, por ser más espiritual, dado que la angustia es la expresión del espíritu queriendo sentir al otro en la Vida. Nos preguntamos: ¿cómo el cuerpo objetivo es capaz de afectar el espíritu? «En efecto, es por exceso de angustia en la mujer que ésta va a dar inicio a la dialéctica del pecado que terminará arrancando al hombre de su inocencia relativa, hasta llevarlo a su altura, a la altura de su deseo femenino y sumergirlo a su vez» (Lipsitz, 2004, p. 95).

En este sentido, señalamos la contradicción y el desacuerdo con Henry, puesto que aun cuando parece intentar salir de la interpretación patriarcal cristiana, sigue inmerso en ella. También podríamos afirmar desde la propia filosofía henryana que, al hacer una descripción de las mujeres en tercera persona, está incurriendo en una degradación ontológica.

Sin embargo, los pasajes de la erótica nos permiten preguntar, en otro sentido, si la determinación sexual es capaz de perturbar el espíritu ahí donde se siente, o sea, en la

inmanencia, en la afectividad del yo, ¿hay una sensibilidad distinta en las impresiones específicas que experimentan las mujeres?, según el texto de Ducharme:

La diferencia sexual se basa en la afectividad del yo, es decir, donde se siente el yo que él es un hombre o una mujer. Por lo tanto, la determinación sexual de uno mismo no es en el aspecto externo de los genitales, sino en la experiencia fenomenológica vivida por el yo. Por lo tanto, en Henry hay una afectividad que puede calificar como «sexual». La importancia de esto no debe subestimarse como lo demuestra este pasaje en el que Henry describe la presencia de la determinación sexualidad en la vida de cada uno (2013, p. 110).

De tal modo que la diferencia sexual, el cuerpo sexuado y sexuado como mujer lo entendemos en términos de la afectividad del yo, pero también en la posibilidad de la experiencia, de las impresiones de las vivencias que pasan por la unidad del cuerpo, lo que quiere decir que se expresan en el cuerpo objetivo y que éste está atravesado por la genitalidad:

Para ser un hombre o una mujer, ¿no son estas cualidades del «ser humano»? ¿nada más que determinaciones externas, visibles, «naturales»<sup>9</sup>? ¿No es, por el contrario, la realidad más profunda de tal ser, su sensibilidad, su afectividad, su inteligencia, su forma de relacionarse con los demás y consigo mismo, que se ven afectados de arriba hacia abajo dependiendo de si este «ser» es un hombre o una mujer? (Henry en Ducharme, 2013, p. 111).

Esto querría decir que la vida afectiva determinada sexualmente se basa en la experiencia de las vivencias y de su relación consigo misma y con los otros. Y no se contradice con la base común que tienen los vivientes, es decir, la realidad única y esencial que les es común a todos los miembros, a saber, la vida. De manera tal, que la esencia de la comunidad es la propia vida.

---

<sup>9</sup> «Natural» en Henry significa contingencia, lo que significa que podría ser de un modo o de otro.

¿Qué tienen en común los vivientes? La vida. Asimismo, la vida que da la vida a los vivos, a las y los vivientes, se autoafecta a través de las categorías de la propia vida y lo que encontramos en la base de estas categorías es la *praxis*. ¿Cuáles son estas categorías para Henry? Sufrimiento dialéctico, alegría y fuerza.

[...] un Yo trascendental generado en el auto-engendramiento de la Vida Absoluta y en su esencia de ipseidad [...] Para poder entender esta base de nuestro ser en común, debemos relacionarnos con las categorías trascendentales de la condición de Hijo de Dios. En nuestra relación con los demás, estamos tratando fundamentalmente a una afectividad singular cuya vida se reduce a partir de tres categorías: *a*, pasividad, unidad (sufrimiento dialéctico / alegría y fuerza). Estas las categorías están en el corazón de cada afectividad singular, no importa si la afectividad singular es una mujer, un hombre, un hombre pobre o un hombre rico. [...] Estas categorías están en el origen de la condición de Hijo de Dios [...] son posibles a través del nacimiento trascendental de cada afectividad singular. Para poder estar con los demás, debe nacer por la vida y en la vida [...] El hecho nacer por y en la vida representa la condición de posibilidad de nuestra relación con otros: es necesario estar vivo para poder relacionarse-con otros (Ducharme, 2013, p. 131).

Pero ¿cómo nos relacionamos en la vida con los otros de manera que la experiencia de las vivencias de las mujeres en tanto que mujeres, puedan determinar su propia vivencia, por ejemplo, del dolor? Es probable que estemos señalando los límites de la fenomenología radical de Henry, porque estaríamos preguntando por el despliegue del cuerpo objetivo en el mundo, entendemos que no es el interés de su fenomenología. Sin embargo, no podemos dejar este problema de lado en tanto que el cuerpo-carne, aunque se considere desde la inmanencia, es ésta donde manifiesta la posibilidad de experiencia, esto quiere decir, de sentir, de reír, de sufrir, en suma, de vivir y de vivir singularmente el mundo, entendemos que incluso éste es posible por la afectividad inmanente de yo, pues sin ella, es decir, sin la vida, no sería ni

siquiera imaginable el mundo, menos aún vivible. Por ello vamos a seguir la tesis de Ducharme en la cual podemos inferir que, a partir de la vida singular, situándose en la descripción del *yo egológico*, del *ego egótico*. Estos modos de entender al yo se deducen de *Yo soy la verdad*:

La prueba que hace de la vida en él se ha convertido en la prueba de su propia vida, de su vida, pura y simplemente. De Hijo se convirtió en un *ego*, este *ego* que se toma a sí mismo por la base de sí mismo y todo lo que hace. Él entró en el sistema del *ego* trascendental, un sistema en el que solo se preocupa de sí mismo [...] (Henry en Ducharme, 2013, p. 132).

La condición de Hijo de Dios está presente en cada singularidad en tanto que cuerpos y a cada una de ellas pertenece a un sexo o a una cultura. Mientras en el primer caso es un constituyente, en el segundo, es un constituido. Por lo que no podemos ignorar la determinación sexual de las singularidades que en cada caso somos nosotras mismas. Si bien, reiteramos, esto no depende de nuestro cuerpo objetivo, es evidente que al nacer se nos asigna un sexo, pero se trata de la experiencia en tanto que cuerpo-carne sexuada. Henry habla de la carne sexuada cuando hace el análisis de la relación erótica de la que ya se habló líneas arriba.

[...] es en la inmanencia de nuestra carne que la diferencia sexual se revela originalmente en forma de impresiones puras distintas [...] La carne está profundamente marcada por la diferencia sexual hasta convertirse en esta diferencia sexual como carne sexual; experimentamos el mundo y nosotros mismos desde una determinación sexual. Esto último no es solo nuestra inclinación a ser sexualmente atraído por un género en particular, pero forma nuestra manera de relacionarnos con el mundo y experimentarlo (Henry en Ducharme, 2013, p. 172).

Podemos notar la duplicidad de la condición humana, por un lado, como Hijo de Dios, es decir, como cuerpo-carne o espíritu, y, por otro, la vida que desarrolla cada singularidad. El primero como un *yo originario*, perteneciente a la comunidad trascendental, y el segundo como un *ego egótico* que representa la existencia particular de cada individuo, justo donde la experiencia aparece por mediación de la determinación sexual y cultural. Esta caracterización nos lleva a afirmar con Ducharme, que existe una identidad absoluta del yo originario, y una identidad constituida por la identidad sexual y cultural.

Los tres tipos de identidad que Henry trata en *Yo soy la verdad*-la identidad sexual, identidad cultural, identidad funcional: todas están definidas por el hábito. En la página 313, Henry elabora los tres tipos de identidad comenzando con la identidad cultural. Él escribió, en un pasaje que ya hemos citado, pero que no podemos subestimar en importancia en nuestro propio análisis: «Ser griego o judío es encontrarse determinado en términos de sensibilidad, afectividad, inteligencia, modos de actuar, subjetivamente, de acuerdo con las modalidades vitales esenciales, y todo esto como resultado de pertenecer a una cultura que solo puede definirse subjetivamente, por hábito fundamental de la vida trascendental». Él agrega inmediatamente, pero esta vez sobre la identidad funcional: «Ser maestro, de la misma manera, ya sea un maestro en el tiempo de Pablo o un jefe de hoy, de un sirviente o un trabajador, debe ser moldeado por modalidades concretas de la *praxis*, que como *praxis* real, individual y subjetiva es en sí misma solo una determinación del acto vivo. Finalmente, escribe sobre identidad sexual: «Para ser un hombre finalmente o una mujer, otra cosa es presentar una cierta apariencia externa, propiedades naturales [...]». Aquí, nuevamente, lo que se dice que es «natural» u «objetivo» solo se puede definir a partir de una serie de experiencias subjetivas trascendentales como por ejemplo el despliegue interno y vivido de la «sexualidad» femenina (Ducharme, 2013, pp. 179-180).

Estos tipos de identidades se van formando por el hábito, como decíamos en la primera parte de esta sección respecto a la identidad. Recordemos que, en *Filosofía y fenomenología del cuerpo* se entiende que el hábito es la posibilidad ontológica del ser, en este sentido, el cuerpo es hábito, es poder, el poder de movimiento y donde se originan todos nuestros hábitos que se despliegan en el mundo y donde nos encontramos con otros cuerpos en tanto que también son el conjunto de hábitos:

Esta idea es la que quiere Henry expresar en el concepto de **habitude**: el ser real y concreto de la posibilidad ontológica. El cuerpo es un poder en el sentido de que es **habitude**, el conjunto de nuestras **habitudes**, siendo el mundo el término de estas **habitudes** y nosotros sus **habitantes**.<sup>10</sup> (Fainstein, 2010, p. 239).

En este sentido, Graciela Fainstein (2010) señala que en Henry hay que entender el concepto de *habitude* henryano más allá de hábito o costumbre, pues sugiere también una vestidura, una tradición, algo que se porta así como la morada, es ahí donde habitan los habitantes, por ello se asocia como «habitar el mundo»: «Habitar, frecuentar el mundo, es el hecho de la realidad humana, y este carácter de habitación es un carácter ontológico que sirve para definir el mundo en el cual el cuerpo es el habitante» (Henry en Fainstein, 2010, p. 240).

Es la unidad del cuerpo la que posee el poder de movimiento y con ello el poder de relacionarse con los objetos que hay en el mundo, en tanto que lo habita. Es por ello por lo que también es el modo del saber del cuerpo a través del sentir, porque la unidad del cuerpo en su sentido originario es pura afectividad. Es entonces el poder constitutivo del movimiento del cuerpo, más propiamente, es movimiento originario en potencia que ofrece la posibilidad de conocer, por lo que el conocimiento es re-conocimiento. Lo que no quiere decir de ninguna

---

<sup>10</sup> Las negritas son de la autora.

manera que sea conocimiento inmediato, sino que se da cada vez y al mismo tiempo, posibilidad y actualidad ontológica y, como identidad, ya que es el saber que permanece y que brinda la estructura para la memoria, pero ésta no se da en el tiempo, por lo tanto, no se trata como en la fenomenología intencional, de una memoria retencional o protencional, dado que es siempre presente. De esta manera, el cuerpo es también memoria, lo cual le permite moverse, la *praxis*, sentir los objetos, conocerlos desde el sentir, en suma, vivir. Ahora, el conocimiento se genera de lo que Henry llama la experiencia trascendental interna y no se retiene en un recuerdo que se ubique en el tiempo porque es una determinación *a priori*, es conocimiento del mundo en ausencia de él porque es conocimiento ontológico, por lo mismo, no hay nada en nuestro ser que se derive de un juicio anterior, es más bien una vivencia íntima, de modo que la identidad personal se nos da originariamente y no en el tiempo, como afirma Graciela Fainstein (2010):

Desde esta perspectiva, la unidad de nuestro ser se identifica con una vivencia íntima, que tiene sentido propio y que no se deriva de ninguna experiencia ni juicio anterior. La identidad personal es algo que se nos da originariamente, sin mediación alguna, con un sentido original y propio que perdura a través del tiempo (p. 241).

La interpretación henryana de la memoria la encontramos en *Filosofía y fenomenología del cuerpo* y tiene su fundamento en la explicación de la obra de Maine de Biran, para quien la memoria sería la reminiscencia personal que es una especie de memoria originaria, fuente de todos los hábitos. Regresando con Henry, la unidad de nuestro cuerpo, es entonces la posibilidad del movimiento y del saber que es un sentir; podemos hablar ya aquí de una singularidad encarnada y sensible, sólo que su saber se da en sí mismo, esto es, es el sentirme a mí, por ello decíamos líneas arriba, es la experiencia trascendental interna, lo que no niega el conocimiento de los objetos trascendentes, los objetos en el mundo, sólo que,, diríamos es el

conocimiento de sí mismo, su vivencia interna en relación con los objetos, por un lado, o con otros cuerpos-carne. De manera tal, que podríamos aventurarnos a afirmar que el *ego egológico* y el *ego egótico* están no solamente estrechamente relacionados, sino que están imbricados y se afectan entre sí el constitutivo y el constituyente. Esto es aplicable a la identidad, pues si las mujeres son ahí donde se sienten mujeres como algo dado originariamente, también son el cúmulo de hábitos y de memoria que se ven atravesados por la relación con el mundo, los objetos del mundo, con los otros. Es importante señalar en esta investigación que, al estar atravesada por la perspectiva feminista, tenemos que afirmar que el mundo se configura desde una estructura patriarcal, como afirma Pateman o Simone de Beauvoir, lo que quiere decir que, como dice Bourdieu, hay un orden patriarcal simbólico que coloca a las mujeres en una posición desigual. De tal manera que el *ego egótico* se despliega en un mundo patriarcal, con una estructura y un orden simbólico patriarcal que a su vez se manifiesta en las instituciones y en su organización, y, por supuesto, en el cuerpo, por lo cual afirmamos que el constitutivo se ve afectado, pero si afirmamos que está imbricado con el constituyente, éste también lo hará. De manera que ahí donde la se siente la Vida que brinda la posibilidad de la identidad personal y se afecta por las vivencias, particularmente de las vivencias de las mujeres. Y si este mundo con una estructura patriarcal nos coloca en una condición de desigualdad, nuestras vivencias y nuestra identidad como mujeres, se va a experimentar esa situación como una situación dolorosa y de violencia. Para explicarlo vamos a recurrir al hábito tanto en el sentido henryano como de algunos otros autores que lo han trabajado.

En este trabajo entendemos el hábito como aquello que se va adquiriendo en práctica del *ego egótico*, pero que es la posibilidad de movimiento, de poder y de sentir del *ego egológico*, de tal modo que sólo existe haciéndolo o practicándolo por el cuerpo-carne. La práctica es un movimiento. Por ejemplo, la gestualización o la manera de caminar. Los hábitos que definen a una cultura o a un cuerpo sexuado, se basan en la práctica del cuerpo. ¿Cómo se

relaciona el con los hábitos? Esta es la tesis de Ducharme, a través de la comunidad de hábitos. Para desarrollarla se apoya en el concepto de *hábito* que encontramos en el trabajo de Bourdieu, y, en menor grado, en el de performatividad de Butler.

Para Bourdieu, hábito es conocimiento del cuerpo, ya que está impregnado en él. Lo vamos adquiriendo, encarnando, in-corporando en nuestro cuerpo. Es también una disposición de lo viviente, digamos su naturaleza, que como en Ravaisson, actividad y pasividad que están debajo de la voluntad reflexiva, por lo tanto, del entendimiento y que en términos de moralidad o de práctica, se asimilan naturales. Con Henry afirmamos que el hábito es una determinación ontológica, que nos da la posibilidad de una memoria encarnada. Pensémoslo así, la enfermedad no es esencia del ser humano, sin embargo, tiene la posibilidad de enfermarse y se manifiesta en el cuerpo. Porque en Henry hábito es el poder para actuar y es la base de la memoria que justamente se manifiesta en la *praxis*, ya que su posibilidad es gracias al hábito. Así, mientras para Bourdieu es conocimiento, para Ravaisson es una especie de voluntad involuntaria que hace posible el movimiento y para Henry es poder de acción y no sólo eso, como veíamos líneas arriba, sino que es el modo en que habitamos el mundo. Es interesante que para Bourdieu el hábito en tanto que se va adquiriendo, no es precisamente que actúe el pasado, más bien encarna las vivencias, por ello el conocimiento que adquiere, no es algo que podamos obtener como un dato, sino que es lo que se inscribe en el ser del cuerpo. Y en Ravaisson está en medio de la voluntad y del entendimiento, pero a la vez, está por debajo, podríamos decir que es su fundamento; de hecho, aunque no lo afirma como afección literalmente, señala que es el Amor, es decir, al final es afecto en el fondo de la sustancia lo que genera el poder de movimiento. Aunque no lo plantea de manera literal desde el cuerpo.

Aquí nosotras afirmamos que hay una memoria del cuerpo con respecto al hábito. Una especie de memoria encarnada. En Henry, la memoria es una memoria sin pasado, un recuerdo se reproduce cada vez. Quizá también podemos hablar de una memoria del cuerpo encarnada,

por ejemplo, cuando tomo la caja de cerillas cada que voy a encender un cigarro. Realizamos el movimiento no porque esté en el pasado sino siempre en el presente y lo que me lleva a efectuarlo es el poder de la acción. Por tanto, podríamos decir que el cuerpo subjetivo memoriza gestos, modos de caminar, de sacar las cerillas, de fumar, etcétera, pero es una memoria sin memoria y sin representación. Ducharme lo relaciona con el «sentido práctico» de Bourdieu; el hacer y relacionarte en la cotidianidad es la relación ordinaria con el mundo. Veamos primero qué entiende Bourdieu por *hábito*:

Sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente «reguladas» y «regulares» sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizada de un director de orquesta (2009, p. 86).

En este sentido, el hábito se inscribe en la estructura de la organización social, se genera en las prácticas sociales, desde ahí permea a las estructuras cognitivas, así como a los esquemas de percepción que tienden a aparecer como naturales; supone que la obediencia de normas se sigue sin que se manifiesten públicamente. Más bien se incorporan y se aprehenden; aparecen como posibilidades objetivas, son las condiciones y convenciones para experimentar el mundo. Esas posibilidades objetivas se presentan bajo estructuras que a su vez estructuran a las subjetividades. La organización práctica, la historia y la educación generan hábitos individuales y colectivos. Pues, señala Bourdieu, «es el habitus el que asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, registradas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamientos y de acción, tienden, con más seguridad que todas

las reglas formales y todas las normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo» (Bourdieu, 2009, pp. 88-89). Nuestras acciones, así como modos de pensar, percibir y sentir, están permeados por las prácticas sociales estructuradas históricamente; aprehendemos y accionamos desde esos dispositivos ideológicos que no sólo son ideológicos, ya que se incorporan a nuestras prácticas y moldean nuestro ser. Es una especie de ley interior con la que vivimos de acuerdo con sus principios y nos proyectamos desde ahí, por lo que las posibilidades que se nos brindan también son atravesadas por el *sentido práctico*. Éste se asegura desde las instituciones y el Estado, de tal manera que observamos un modelaje que va desde el exterior hacia el interior que afianza una reproducción sistémica no mecánica, porque la incorporamos desde nuestros cuerpos.

Este *sentido práctico*, como vemos, se desarrolla a través de la historia y de la acción pedagógica de quien precede, de tal manera que las mujeres, que es el caso que nos ocupa, somos obligadas a actuar bajo ciertos códigos de conducta, encarnándolos individual y colectivamente. Es una fuerza que actúa sobre nuestras obras como una ley inmanente (no en el sentido henryano). Es decir, el hábito rige el comportamiento ahí donde éste actúa, donde se encuentra la afectividad de las singularidades. El hábito como *sentido práctico* opera en las instituciones como sentido objetivado, por lo que el hábito activa o reactiva, hace real los códigos de las instituciones, por ejemplo, la escuela, la familia, la diferencia de los sexos nos hace encarnar las reglas y prohibiciones, la conducta. Aun así, debemos entender que el hábito va más allá de la representación, y, para decirlo con Ducharme, los mandatos no están dirigidos al intelecto, sino al cuerpo, por tanto, se experimentan en el cuerpo subjetivo. No podemos negar que el cuerpo se encuentra en un mundo que es un mundo social, en tanto que es un cuerpo situado, como se afirma en *Filosofía y fenomenología del cuerpo*:

Estar-en-situación significa por supuesto, para el cuerpo absoluto, estar en una cierta relación con el trascendente, pero se trata esta vez de una relación trascendental. Decir que nuestro cuerpo está situado, significa que se relaciona con el mundo y, dentro del mundo, con esta o aquella determinación del ser trascendente. Mantener con el mundo tal relación no significa en cambio pertenecerle del mismo modo que una cosa pertenece a su elemento. Justo al contrario, nuestro cuerpo sólo puede estar en el mundo a condición de no ser nada del mundo. Precisamente porque es subjetivo, nuestro cuerpo está situado. El hecho de estar-en-situación encuentra su posibilidad en la estructura ontológica del cuerpo originario (Henry, 2007, p. 263).

Para el filósofo francés, la filosofía de la subjetividad —del cuerpo— plantea la situación como su posibilidad ontológica, pues el cuerpo no es un objeto que le pertenece al mundo, es más bien, un modo originario que le permite relacionarse con el mundo y estar en él, habitarlo en el sentido que ya hemos expuesto antes, es el lugar donde se brinda la posibilidad de portarse a sí misma la subjetividad en tanto que cuerpo-carne. Ahora, con Bourdieu diríamos, también, que el mundo social está en el cuerpo. Con ello, Ducharme afirma una comunidad de hábitos que está en la base de cualquier conexión de pertenencia entre los miembros de una comunidad.

Por lo tanto, podríamos afirmar que la identidad de cada singularidad se adquiere de acuerdo a la comunidad de hábitos a través de la práctica repetida, de un gesto, de la forma de caminar, de hablar, de comer, etcétera. La comunidad de hábitos se experimenta en la práctica de los hábitos y se despliega en la afectividad de los individuos, por lo que no se trata de la objetividad del mundo como trascendente, sino la relación que se funda en la afectividad.

En cuando al cuerpo sexuado, podríamos decir que la diferencia sexual se desarrolla a partir del hábito, una vez más, en tanto que vivencia. En la *dominación masculina* vamos a encontrar género sexual como «hábito sexuado». «El mundo social construye el cuerpo como realidad sexuada y como depositario de principios de visión y de división sexuales» (Bourdieu, 2000, p. 22). De tal manera que, si el cuerpo sexual se desarrolla desde la realidad

objetivada como sexual, bajo ciertos principios, podríamos apuntar que las experiencias que tenemos de esos principios no son las mismas para las distintas singularidades, pues el carácter de dichas singularidades (pero también de comunidades) concretas depende del afrontamiento de la realidad. A través de la organización arbitraria de la diferencia sexual se edificó una topología y movimientos afectados por la interacción social. De tal modo que corresponden cierto tipo de movimientos si se es hombre o mujer. Dice Bourdieu: «el movimiento hacia arriba está asociado, por ejemplo, a lo masculino, por la erección, o la posición superior en el acto sexual» (2000, p. 20). Así es como el mundo queda organizado por oposición:

Arbitraria, vista aisladamente, la división de las cosas y de las actividades (sexuales o no) de acuerdo con la oposición entre lo masculino y lo femenino recibe su necesidad objetiva y subjetiva de su inserción en un sistema de oposiciones homólogas, alto/bajo, arriba/abajo, delante/detrás, derecha/izquierda, recto/curvo (oblicuo) (y pérfido), (seco/húmedo), duro/blando, sazonado/soso, claro/oscuro, fuera (público)/dentro (privado), etc., que, para algunos, corresponden a unos movimientos del cuerpo (alto/bajo // subir/bajar, fuera/dentro // salir/entrar). Al ser parecidas en la diferencia, esas oposiciones suelen ser lo suficientemente concordantes para apoyarse mutuamente en y a través del juego inagotable de las transferencias prácticas y de las metáforas, y suficientemente divergentes para conferir a cada una de ellas una especie de densidad semántica originada por la sobredeterminación de afinidades, connotaciones y correspondencias (Bourdieu, 2000, p. 20).

Esta organización se presenta como universal y objetiva, aparece también como una cuestión de la naturaleza. Los movimientos se naturalizan en los cuerpos de las mujeres y de los hombres dado que el sistema de disposiciones se inscribe en las estructuras sociales, en sus agentes y en las interacciones sociales, puesto que concuerdan con las estructuras cognitivas y perceptivas, por lo tanto, en la manera en que experimentamos el mundo. En este sentido, la división sexual,

parece estar en el orden del mundo, de las cosas y también es lo objetivo y lo natural. Nos encontramos con que la arquitectura, las calles, las empresas, las instituciones están organizadas por partes sexuadas, así lo incorporan a los agentes sociales y hacen funcionar el sistema de esquemas cognitivos, perceptivos y de acción que afianzan la experiencia dóxica del mundo social, por ejemplo, la posición de las mujeres en la producción y reproducción, en los cuidados, en situación de prostitución. También se desarrolla a través de las reproducciones simbólicas que pueden integrarse y manifestarse de manera consciente e inconsciente a través de la ideología y los discursos. Por tanto, el orden masculino se erige como hegemónico y sostiene la visión androcéntrica como la objetiva, neutra, universal, legitimada sin mayor justificación, pues se entiende como el orden natural del mundo. Es por ello que las posiciones y roles que se dictan desde ahí son tan estrictas para cada uno de los sexos. Las actividades, los movimientos, los espacios son diferenciados de acuerdo con el sexo. El espacio doméstico es asignado a las mujeres, mientras que el espacio público es para los hombres. Se construye entonces un cuerpo social a través de la diferencia sexual y se incorpora y asigna a todas las cosas del mundo. Esto que plantea Bourdieu nos lleva a afirmar que interiorizamos normas para darle continuidad a la lógica masculina que pone en una situación de desventaja a las mujeres, tanto por las normas externas como internas que hemos incorporado a nuestra carne; ahí hay un acto de dominación que podríamos llamar *violencia simbólica*, dado que se instaura desde el orden simbólico masculino.

Por violencia simbólica entendemos con Bourdieu:

esa coerción que se instituye por mediación de una adhesión que el dominado no puede evitar otorgar al dominante (y, por tanto, a la dominación) cuando sólo dispone para pensarlo y pensarse o, mejor dicho, para pensar su relación con él, de instrumento de conocimiento que comparte con él y que, al no ser más que la forma incorporada de la estructura de la relación de dominación, hacen que ésta se presente como natural; o, en otras palabras, cuando los esquemas

que pone en funcionamiento para percibirse y evaluarse, o para percibir y evaluar a los dominantes (alto/abajo, masculino/femenino, blanco/negro, etcétera), son fruto de la incorporación de las clasificaciones, que así quedan naturalizadas, cuyo fruto es su ser social (1999, pp. 224-225).

La dominación simbólica no se ejerce directamente desde la pura consciencia cognitiva, sino en la oscuridad de las disposiciones del hábito y permea a todas las acciones, decisiones volitivas, a nuestros conocimientos, a nuestros movimientos. Es una sumisión voluntaria que queda inscrita en nuestros cuerpos, es una creencia sensible, afirma Bourdieu. Aquí agregaríamos *material*, porque al estar en nuestro cuerpo, la relación con el mundo y el orden masculino es material y además afectiva, ya que hay una doble afección, al experimentar el mundo a través del cuerpo y al mismo tiempo el mundo afecta al cuerpo y eso que afecta se introyecta. Esto ocurre también por una cuestión de hábitos, repeticiones que generan costumbres, forman el carácter, como diría Ricoeur, retomando la teoría ética aristotélica (2008). Sólo que aquí operan como adiestramiento, educando desde la diferencia sexual. En este sentido, a las mujeres nos han adiestrado para aceptar esa dominación desde nuestros cuerpos, nuestras estructuras cognitivas y perceptivas, y, por tanto, nuestras acciones se disponen desde el orden simbólico del patriarcado.

¿Qué pasa, entonces, con la experiencia del dolor de las mujeres? Dado que pertenecemos a una comunidad de hábitos tanto cultural como sexual y que afirmamos con Bourdieu, es de orden patriarcal. Pues desde el nacimiento, en tanto que se nos asigna ser mujeres debido a algunas características del cuerpo objetivo, a partir de ello, por ejemplo en México o en España, se tiene una primera experiencia del dolor con la perforación de los lóbulos de las orejas e, inmediatamente, se nos obliga a utilizar pendientes. Esto en el mundo occidental u occidentalizado. También podemos referir a la experiencia de ser mujer en una

cultura donde se practique la mutilación genital, es decir, extirpación total o parcial de los órganos genitales de las mujeres.

Mutilación genital femenina es el término utilizado para referirse a la extirpación parcial o total de los órganos genitales femeninos. Su forma más severa es la infibulación, también conocida como circuncisión faraónica. Aproximadamente un 15 por ciento de todas las mutilaciones que se practican en África son infibulaciones. El procedimiento incluye la clitoridectomía (por la que se extirpa total o parcialmente el clítoris), la excisión (extirpación de la totalidad o de parte de los labios menores) y la ablación de los labios mayores para crear superficies en carne viva que después se cosen o se mantienen unidas con el fin de que, al cicatrizar, tapen la vagina. Se deja una pequeña abertura para permitir el paso de la orina y del flujo menstrual. En algunas formas menos convencionales de infibulación, se extirpa menor cantidad de tejido, dejándose una abertura más grande. La gran mayoría (el 85 por ciento) de las mutilaciones genitales que se practican en África son clitoridectomías o excisiones. El procedimiento menos extremo consiste en la ablación del prepucio del clítoris. En algunas tradiciones se celebra una ceremonia pero sin que tenga lugar la mutilación de los genitales. El ritual puede consistir en empuñar un cuchillo junto a los genitales, pinchar el clítoris, cortar algo de vello púbico o realizar una ligera escarificación en la zona genital o en la parte superior de los muslos (Amnistía Internacional, p. 21).

O bien, pensemos en el cuerpo y más particularmente en el rostro de una mujer precarizada, empobrecida, que debe hacerse cargo de sus hijos, porque incluso el cuidado de los otros va inscrito en el cuerpo de las mujeres. Otro ejemplo de esto es el de los cuerpos de las trabajadoras sexuales, sometidos en la práctica sexual a relaciones vaginales, anales, *fisting*, embarazadas, con lo cual se pone en riesgo su vida, relaciones sin protección con las que se enfrentan habitualmente a enfermedades de transmisión sexual (ETS); lo que implica la práctica en el deterioro del cuerpo propio. Lo que vemos es, pues, una serie de prácticas dolorosas que se

encarnan en los cuerpos de las mujeres y, además, una práctica de dominación, de la dominación masculina. Esto lo podemos enmarcar también en lo que Marcela Lagarde llama *cautiverio* y que entiende como: «[L]a categoría antropológica que sintetiza el hecho cultural que define el estado de las mujeres en el mundo patriarcal: se concreta políticamente en la relación específica de las mujeres con el poder y se caracteriza por la privación de la libertad» (2019, p. 137). Es decir, lugares donde las mujeres «han sido privadas de su autonomía vital, de independencia para vivir, del gobierno sobre sí mismas, de la posibilidad de escoger y de la capacidad de decidir sobre los hechos fundamentales de sus vidas y del mundo» (Lagarde, 2019, p. 61) En este sentido, agrega:

El cautiverio caracteriza a las mujeres por su subordinación al poder, su dependencia vital, el gobierno y la ocupación de sus vidas por las instituciones y los particulares (los otros), y por la obligación de cumplir con el deber ser femenino de su grupo de adscripción, concretadas en vidas estereotipadas, sin alternativas. Todo esto es vivido por las mujeres desde la subalternidad a que las somete el dominio de sus vidas ejercido sobre ellas por la sociedad y la cultura clasistas y patriarcales, y por sus sujetos sociales (2019, p. 61).

Esta autora señala que las normas hegemónicas de la libertad implican dominación y poder, dado que se ejercen desde lineamientos clasistas, patriarcales, heterosexuales, por lo que la dominación es diversa, lo mismo pasa con los ámbitos donde se dan, esto es, a través de hábitos como hemos señalado con Bourdieu y tal como lo hemos analizado con Henry, es la forma en la que habitamos el mundo según sea la designación del cuerpo objetivo como sexuado. Sin embargo, los cuerpos sexuados mujeres son reducidos a pocas formas de ser mujer, ya que se encauza solamente a algunas opciones sociales y culturales, pero que configuran el carácter del «ser mujer», es decir, la constitución de su subjetividad. Desde ahí observa el cautiverio de las madresposas, las putas, las monjas, las presas, las locas. En este sentido, y lo que interesa para

finés de esta investigación, es que los cautiverios van a caracterizar a las mujeres en una relación de dependencia, de subalternidad donde la forma de vivir sus vidas, nuestras vidas, que está atravesada por estereotipos desde los cuales somos sometidas, dominadas, sin autonomía, sin libertad, todo por el ejercicio del poder, ya que es la dimensión desde la cual se domina. Y está presente en las instituciones estatales, sociales, culturales y, por su puesto, en las relaciones entre particulares, dicho de otro modo, en el ámbito público y en el privado, pues abarca todos los intersticios de la vida. La cuestión es que los cautiverios mantienen al ser de las mujeres como seres para los otros, vaciadas en los otros y al mismo tiempo, es desvalorizada, viviendo desde la subalternidad. Es lo que Simone de Beauvoir llama «vivir en la inmanencia» (no en el sentido henryano). Por lo que en el siguiente apartado se analizará particularmente cómo es que las mujeres se constituyen como *lo otro*, sin perder de vista el *pathos* originario y la posibilidad de afección del mundo, un mundo donde los cuerpos de las mujeres se vivencian a través de la opresión patriarcal, donde la existencia deviene dolorosa. Para ello, nos vamos a centrar en el modo en el que se vive la sexualidad tomando como eje teórico *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir. Pero antes es importante presentar algunos ejemplos de las vivencias de las mujeres de esta opresión, del orden patriarcal, o como diría Ivonne Gebara, *El rostro oculto del mal*, la experiencia del mal padecido por las mujeres. Ella parte de las experiencias concretas que viven los cuerpos de las mujeres a partir de problemas y contextos, particularmente en Latinoamérica. De la propuesta de esta filósofa y teóloga feminista nos interesan las categorías sobre el mal padecido, el mal soportado y no elegido, y el mal presente en determinadas instituciones y estructuras que lo favorecen, como experiencias concretas que se pueden observar desde la fenomenología y dar cuenta de cómo el cuerpo-carne se relaciona y configura su identidad en tanto que subjetividad afectiva en un mundo constituido por el orden patriarcal.

La dominación que se ejerce sobre los cuerpos de las mujeres y cuerpos feminizados la podemos interpretar como un mal, pero no como se ha entendido en la tradición filosófica y teológica, esto es, en términos metafísicos caracterizada por un dualismo jerárquico y masculino. Y es que parece que el mal es algo que tiene lugar, que sorprende al ser humano, que lo rodea, que lo atrae (Gebara, 1999, p. 17), por ello no está inscrito en la naturaleza humana como una sustancia que le constituye. Sin embargo, esto cambia cuando se trata de las mujeres, en algunos textos de la Escritura y de los comentarios teológicos de los Padres de la Iglesia, dado que se afirma que las mujeres son inferiores a los hombres, y que su «malignidad es mayor». En el caso de los hombres el mal se hace y se deshace, pero en las mujeres es inherente a su ser. Ser mujer significa ser un mal, estar limitada. El mal de su ser se da debido a su desobediencia con respecto a Dios. De tal manera que la teología ha llegado a identificar prácticamente a las mujeres con el mal «encarnado». El maniqueísmo se hace presente; por un lado, las mujeres se identifican con la maldad y los varones con la bondad. Nosotras encarnamos el mal, ellos sólo lo realizan, la diferencia es que ellos pueden deshacerlo, nosotras no, está siempre en nuestro ser. La única manera de aspirar a la salvación es por la «condición de madre», siempre que preserve con modestia la fe, el amor y la santidad (1 Tim 2,9-15). Para Ivone Gebara es interesante visualizar los textos bíblicos a través de la mediación de género, puesto que nos permiten ver cómo se configura una diferencia de naturaleza entre el ser de la mujer y el ser del hombre, que revela también el modo de considerar a las mujeres un ser de segunda categoría, dado que, por ejemplo, el hombre es a imagen y semejanza de Dios, mientras que las mujeres están en un segundo orden. Este dualismo jerárquico, patriarcal, donde los varones se colocan por encima de las mujeres para ejercer poder, favoreció la exclusión de las mujeres.

Dicha exclusión se ha dado en la cultura, en la filosofía, en la teología, por eso es preciso re-interpretar en clave feminista. De manera que hablar del mal vivido, padecido,

encarnado por las mujeres, hace sentido porque muestra que siempre se ha privilegiado el mal como se entiende en masculino, en detrimento del mal vivido por las mujeres, ya que éste ha sido silenciado. Las únicas voces que han hablado sobre el mal en las mujeres han sido las de la masculinidad hegemónica y sólo para vociferar la demonización de las mujeres, actrices del mal.

El silencio del mal que padecen, que viven las mujeres, ha sido ocultado. Pero también la desvalorización del sacrificio femenino. Por ejemplo, el mal que viven los hombres (recordemos que ellos pueden hacer y deshacer el mal porque les es ajeno) se puede redimir a través de soportar el sufrimiento. Sin embargo, el mal como sufrimiento que viven las mujeres no sirve para nada. En el cristianismo el sacrificio que salva es fundamentalmente masculino, es el único capaz de restaurar la vida. En este sentido, la sangre masculina es la única que tiene valor, como la de Jesús crucificado. En cambio, la sangre femenina es impura, como lo muestra Simone de Beauvoir en el capítulo sobre los «Mitos» en *El segundo sexo*:

Y cuando la mujer tuviere flujo de sangre, y su flujo fuere en su carne, siete días estará apartada; y cualquiera que tocara en ella, será inmundo hasta la tarde. Y todo aquello sobre el que ella se acostase, será inmundo. Y cualquiera que tocara su cama, lavará sus vestidos, y después de lavarse con agua, será inmundo hasta la tarde (Levítico en Beauvoir, 2012, p. 76).

El mal y el sufrimiento van a ser entendidos por Ivone Gebara desde lo múltiple, plural, bajo diversas situaciones, aspectos, mediaciones. El mal no es ya un mal universal y metafísico, sino «los males» y los «sufrimientos» que padecen las mujeres debido a su situación, a su condición cultural del sexo.

Ahora enumeramos las categorías sobre la experiencia del mal en femenino a través de no tener, no poder, no saber, no valer y la maldición del color.

*a) Lo femenino como mal de «no tener»*

Cuando en una sociedad con sesgo patriarcal se asocia la responsabilidad de los cuidados, es decir de producción y de reproducción a las mujeres, vinculado a la «función nutricia de su cuerpo», también se le impone esa responsabilidad en la educación y en la alimentación, de tal manera que las mujeres sufren de un modo especial cuando las y los hijos carecen de comida y bebida. Además, son acusadas de no alimentar adecuadamente a su familia. Las expectativas están sobre las mujeres cuando hay que encontrar alimento. Su vida está ligada al sostenimiento vital de la familia. Es así como encontramos el mal de la carencia, de no tener lo esencial para vivir:

No tenía elección, me vi obligada a buscar en mi reserva secreta: una pequeña provisión de arroz (diez libras en total) que había conseguido conservar intacta a pesar de las innumerables tentaciones de venderla o cambiarla, lo único que había quedado de todos nuestros bienes cuando la necesidad de pagar el alquiler nos obligó a desprendernos del resto. Así pues, saqué el arroz y volví a medirlo, diez libras exactamente. Después, lo dividí en varias porciones iguales: cada una de ellas representaba la cantidad mínima que necesitábamos para un día (Markandaya en Gebara, 1999, p. 39).

En muchas ocasiones la responsabilidad cultural de procurar el sustento familiar se convierte en un peso y en un mal que impide a las mujeres el desarrollo de la vida personal. El sufrimiento que experimentan ante el hambre de sus hijos, sobre todo en condiciones de precariedad material, hace que experimenten el mal, el sufrimiento de manera particular. Sentimiento que va acompañado de culpa, o bien, de rebelión. El mal no reside en la entrega y el cuidado de los otros-otras, sino en su imposición, en la determinación de un papel como si fuese su destino.

*b) Lo femenino como mal de «no poder»*

Este es el mal que se vive desde la pobreza, la monotonía cotidiana y doméstica. Un mal que no entra en los anales de la historia pero que se inscribe en el cuerpo, un cuerpo condenado por el hambre, condenado por la sed, por la falta de vivienda, cuerpo condenado por la enfermedad, cuerpo golpeado, cuerpo expuesto a la violencia.

La mujer de las favelas padece el mismo problema, tanto aquí, como en cualquier asentamiento. Hace la colada. Cuando hay agua, no hay jabón, cuando hay jabón, no hay agua. Se echa el barreño a la cabeza y va a la fuente a lavar la ropa. Sale a trabajar. Tiene hijos que cuidar. Con frecuencia el marido vuelve hastiado. La situación misma le hace beber. La mujer discute con él. Pero ni siquiera imagina que todo sucede a causa de la sociedad que obliga a la gente a vivir estos momentos de cansancio, de perturbación. Se despierta de noche para tapar el agujero de una gotera. Oye un ruido, son los ratones de la cocina. Un hijo ha salido corriendo detrás de la pelota y se ha hecho un corte en el pie al caer en una zanja (mujer de Río de Janeiro que vive en las favelas en Gebara, 1999, p. 44).

*c) Lo femenino como mal de «no saber»*

Es el mal vivido que experimentó Sor Juana Inés de la Cruz, su crucifixión fue el deseo de saber, un saber prohibido a las mujeres de su tiempo y de su condición. Escritora y religiosa novohispana, hija natural que por su condición cultural no tenía derecho al «saber», tuvo que convertirse simbólicamente en un hombre para poder acceder al conocimiento, esto es, aprendiendo su lenguaje, mostrando su inteligencia y accediendo a un mínimo de reconocimiento público. El mundo religioso, el convento, le permitió intentar vivir su vocación intelectual y acceder al «saber divino» que sólo podían tener los hombres. Asimismo, los hombres que tenían el poder y el saber sagrado no aceptaron su sabiduría y no pudieron tolerar la presencia de Sor Juana en su territorio: era una intrusa. Y en nombre del bien y de Dios, le

prohibieron este camino. Ella, sin poder hacer nada, aceptó y obedeció su castigo. Fue exiliada del estudio y de la creación.

*d) Lo femenino como mal de «no valer»*

Otro lugar de crucifixión para las mujeres. No sólo el valor con respecto a los hombres, sino como «objetos», más precisamente, objetos-sujetos de placer o de venganza, de odio. Las mujeres, en este sentido, tienen dificultades para afirmarse como autónomas, como sujetos capaces de orientar sus historias. En determinados ambientes comienzan a ser «objetos» muy jóvenes, especialmente por causas económicas precarias. El turismo sexual y la trata de adolescentes para mantener las casas de prostitución son claros ejemplos: «El cuerpo no vale por sí mismo, sino sólo en cuanto se considera una ‘buena’ mercancía para los hombres». El cuerpo se convierte, entonces, en un lugar de juego, territorio de disputa (Gebara, 1999, p. 57):

Cuando llegaba una muchacha «sellada» (virgen) [...], toda la ciudad estaba sobre aviso. Quien daba el mejor precio podía disfrutar del derecho a ser el primero. Los hombres se ponían juntos en el salón. Dalva (la dueña) presentaba a la joven, bien vestida, maquillada, con un vestido nuevo [...] Entonces empezaban a llover ofertas, hasta el precio más elevado, que, por lo general, era propuesto por el hijo de algún importante terrateniente. Al día siguiente, éste era el tema de conversación de los jóvenes ricos. El hecho de desflorar se consideraba un signo de estatus social (Gilberto Dimenstein en Gebara, 1999, p. 58).

*e) La maldición del color de piel*

Ser mujer es ya una maldición, pero ser mujer negra, es una maldición doble, del mismo modo que ser mujer negra y pobre es una triple maldición. El rechazo del color está relacionado con la asociación de lo blanco con el bien y la justicia, y lo negro con el mal, con las tragedias, con

el demonio. Hay también una relación entre lo negro como incivilizado, lo que lleva, desde esta lógica, a identificar a las mujeres negras con la naturaleza, razón por la cual son consideradas como la mejor mercancía para abastecer el turismo sexual. Ahora bien, ¿cuál es la razón de esta asociación? Para Ivone Gebara no hay una respuesta unívoca, pero podemos inferir que deviene del orden jerárquico impuesto por el poder blanco occidental y colonizador. De tal manera que el modelo blanco es el único que es digno de ser considerado humano, bueno y educado.

En este sentido y como vemos, la constitución de la subjetividad de las mujeres se caracteriza a partir del mal en tanto que se padece en sus cuerpos y éste es el territorio de dominación carente de autonomía, de libertad, porque es donde se ejerce el poder y la dominación. El cuerpo-carne es el lugar donde se oprime, pues es donde se habita la existencia en tanto que subjetividad.

Para continuar con el argumento de la diferencia sexual, el siguiente apartado tratará de pensarse en relación con el estilo personal y con el estilo de movimiento a partir de los desarrollos de fenomenólogas contemporáneas como Sara Heinämma e Iris Marion Young.

### III. Diferencia sexual como estilo personal y como movimiento corporal típico: Sara Heinämma e Iris Marion Young

En este capítulo se aborda la diferencia sexual, primero a través de los desarrollos del «estilo personal» que Sara Heinämma retoma de la fenomenología husserliana, presente sobre todo en las *Meditaciones cartesianas* (1973), en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (en adelante *Ideas II*) (2014) y en *Experiencia y juicio* (1980). Nos interesa particularmente esta posición ya que consideramos, con Heinämma, que con la fenomenología se encuentra la posibilidad de profundizar en la diferencia sexual partiendo del sentido de la experiencia y la constitución de sí de la subjetividad, de su relación con otras subjetividades y con el mundo. Y segundo, con los análisis de Iris Marion Young sobre el movimiento del cuerpo vivido en el que hace visible que las existencias femeninas nos desplazamos en el espacio desde la ambigüedad. Para vincular a ambas autoras recurrimos al artículo sobre el «Estilo corporal» de Agata Bał. Plantearlo de esta manera nos ayuda a ampliar la noción de *hábito* en la fenomenología material como lo desarrollamos en los apartados anteriores, pero ahora desde las habitualidades afectivas, el carácter y el estilo que encontramos en la fenomenología tradicional, pues estas autoras tienen a la vista tanto a Husserl como a Merleau-Ponty, por un lado, y por otro, a Simone de Beauvoir.

Como hemos visto en el capítulo anterior, para la fenomenología henryana la tradición filosófica se ha ocupado del mundo objetivo, trascendente: aquello que se nos aparece tal y como se presenta a la conciencia, que es distinto de ella, pero cuyo aparecer es posible por la intencionalidad y, en este sentido, constituye la «exterioridad» de los objetos como representación o como imaginación. Sin embargo, para Michel Henry, el conocimiento es

inmanente.<sup>11</sup> Dado que no se trata de acceder a lo que se me aparece sino al aparecer mismo, no versa sobre ningún objeto sino del *yo* en tanto que cuerpo propio, cuerpo vivido. Este conocimiento no tiene mediación alguna, es conocimiento inmediato. Es también conocimiento interior que no se dirige al mundo, más bien se va hacia el Sí de la subjetividad como esfuerzo, poder y movimiento que se da en lo más íntimo de sí, donde encuentra su certeza y apodicticidad.

Por tanto, el conocimiento ya no es trascendente sino inmanente, porque ya no hay objeto de conocimiento desde que el sujeto de conocimiento y lo que conoce son lo mismo. El *yo* es, al mismo tiempo, la posibilidad de conocimiento del aparecer y el aparecer. Es automanifestación de la Vida y ésta se porta a sí misma en el cuerpo, el lugar del conocimiento originario es puro poder en cuanto posibilidad de conocimiento. En Henry podemos hablar de identidad entre el *yo*, el cuerpo, el poder, el movimiento y el conocimiento originario y verdadero. Se trata de mirar el otro lado del espejo, ese que había permanecido invisible a la tradición filosófica y fenomenológica.

Sin embargo, nosotras señalamos que el cuerpo es un cuerpo sexuado o, en palabras de Henry, los cuerpos están habitados por su determinación sexual y ésta tiene lugar en la singularidad de los cuerpos, en tanto que pertenecen a un sexo o a una cultura. Reiteramos que, en este autor, estas singularidades se entienden como naturalmente se dan, pero dicha naturalidad es contingente. También recordemos que la determinación sexual, al ser un modo del cuerpo objetivo, es un límite, como aparece en *Encarnación...* Sin embargo, en *Yo soy la verdad* referirá, como hemos señalado con antelación, que hay sensibilidad femenina no sólo en el cuerpo objetivo, sino en la carne afectiva, es decir, en el *espíritu encarnado*.

---

<sup>11</sup> En el sentido de que brinda la posibilidad de conocer; no quiere decir que niegue el mundo trascendente, ni lo que conocemos en él.

La posición henryana se coloca en un nivel ontológico del cuerpo, del *pathos*, de la Vida. Desde esta ontología se puede asumir la distinción husserliana entre *Leib* y *Körper*: el cuerpo subjetivo, sentido, vivido por dentro al que llamará también carne, vida e incluso alma, por un lado (*Leib*), y el cuerpo objetivo, cuerpo constituido, exterior, representado, imaginado, por el otro (*Körper*).

En primer lugar, que el cuerpo vivo se constituye en una doble dirección. Por un lado, es un cuerpo material o físico (*Körper*) y en este sentido el cuerpo pertenece al ámbito de la naturaleza material. El cuerpo tiene las mismas cualidades que otro cuerpo en el espacio, responde a las leyes de la física, etc. Solo que no es solo eso. Es un cuerpo vivo o propio (*Leib*). Husserl emplea una estructura tripartita para describir al ser humano, y ello es fundamental para hablar de la antropología fenomenológica de Husserl. Esta estructura está conformada por cuerpo/psique/espíritu y, como puede verse, aparece el cuerpo justamente ocupando un lugar importante no sólo como cuerpo geométrico sino como cuerpo personal (Muñoz y Delgadillo, 2018, p. 9).

Lo anterior nos recuerda la unidad immanente absoluta de Michel Henry, es decir, el cuerpo objetivo o trascendente, el cuerpo orgánico y el cuerpo subjetivo del que habla en *Fenomenología del cuerpo*, así como la idea de encarnación y espíritu que encontramos en *Encarnación...* y en *Yo soy la verdad*. Para fines de esta investigación es preciso mantener presente este vínculo, pues se pretende abordar desde esta visión la determinación sexual del cuerpo encarnado. Es decir, el cuerpo como cuerpo vivo o propio en correlación con el cuerpo subjetivo y el cuerpo material con el cuerpo objetivo.

La pregunta fundamental y directriz del desarrollo de la investigación surge a partir de pensar la experiencia del mundo en tanto que cuerpo sexuado femenino y sus vivencias sobre

el dolor.<sup>12</sup> Consideramos fenomenológicamente relevante abordar la determinación sexual o diferencia sexual desde el estilo personal husserleano repensado por la filósofa finlandesa Sara Heinämma. Aunado al desarrollo de Iris Marion Young sobre el movimiento del cuerpo vivido femenino, donde aparece el concepto de *ambigüedad*, nos servirá para abordar en el siguiente capítulo los planteamientos de Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* sobre el cuerpo, la situación y el ejercicio de la sexualidad de las mujeres como ambivalencia. Seguiremos el argumento de Heinämma, pues ella ha puesto el foco en esta noción para describir el deseo femenino en el ejercicio de la sexualidad a partir de su lectura de Beauvoir. Y, finalmente, mostraremos testimonios que manifiestan el aparecer de esta ambivalencia en sus vivencias. El presente apartado se estructura, entonces, de la siguiente manera:

- Diferencia sexual como estilo: Sara Heinämma
- Diferencia sexual a través del movimiento: Iris Marion Young

Para Sara Heinämma la fenomenología clásica brinda una alternativa para pensar la diferencia sexual. Las investigaciones fenomenológicas de Husserl ofrecen un punto de partida distinto a los desarrollos de las teorías de género, ya que éstas apuntan a explicar la diferencia sexual desde las diferencias de comportamientos de hombres y mujeres a través de las interacciones sociales, culturales y biológicas. En cambio, la fenomenología estudia cómo se establece el sentido de la diferencia sexual en las experiencias tanto subjetivas como intersubjetivas (2012, pp. 1-12). Dicho de otro modo, se adentra en los fundamentos de significado y de sentido en las relaciones entre mujeres y hombres, entre la feminidad y la masculinidad (entendiendo que no se trata de ningún modo de esencialismos ni posiciones biologicistas).

La propuesta de la filósofa finlandesa permite aclarar los fundamentos experienciales del sistema sexo-género y pensar a la humanidad como una totalidad corporalmente expresiva,

---

<sup>12</sup> Aunque aparecerá también la cuestión del placer, como se verá en el siguiente capítulo.

en contraste de las posiciones dualistas sobre los roles de los cuerpos sexuados. Para ello, en su artículo «Sexo, género y encarnación» apunta, a través de un recorrido histórico, algunas formas de entender la diferencia entre sexo y género. Las divide en definiciones sustanciales y de criterio (2012). Una definición sustancial sería aquella donde se distingue lo mental y lo corporal en tanto que se contrastan los términos sexo-género:

Primero, el sexo y el género se entienden y definen mediante la distinción entre características corporales y características mentales-conductuales. En éste, «sexo» se entiende como las características somáticas y fisiológicas de hombres y mujeres, es decir, a los aspectos genéticos, anatómicos, gonadales, hormonales, cerebrales y/o neutrales de sus cuerpos. «Género», por otro lado, se refiere a las características mentales-conductuales de hombres y mujeres y a sus capacidades y disposiciones emocionales, intelectuales y cognitivas. Por tanto, la afirmación de que las mujeres son verbalmente más competentes que los hombres sería, según esta definición, una afirmación sobre las diferencias de género; y la afirmación de que el equilibrio hormonal de la mujer varía de forma cíclica sería una afirmación sobre el sexo. (Heinämma, 2012, p. 2)

De esta forma, sexo referiría a las características físico-biológicas, mientras que género a las características mentales, emocionales e intelectuales. O bien, como señala la propia Heinämma, con la definición que ofrece Lisa Tuttle en la *Enciclopedia de feminismo*: «Género: mientras que el sexo se refiere a las diferencias biológicas y anatómicas entre hombre y mujer, el género se refiere a los aspectos emocionales y psicológicos que una cultura determinada espera que coincida con la masculinidad física y la feminidad» (Tuttle en Heinämma, 2012, p. 2).

Vemos que el sexo aparece como las características determinadas por la biología y género serían características dadas por factores socioculturales. Como aparecen también en Giddens: «El sexo se refiere a las características físicas del cuerpo; el género se refiere a formas

de comportamiento socialmente aprendidas» (Heinämaa, 2012, p. 3). En esta misma categoría que hace Heinämma aparecen las posiciones psicológicas del género, donde «las habilidades motoras, perceptivas, espaciales, verbales, matemáticas y lógicas» (2012, p. 3) las desarrollan los hombres y las mujeres de acuerdo con sus capacidades y comportamiento.

En cuanto al criterio, lo utiliza para designar las distinciones de sexo-género que no hacen referencia al contraste entre lo mental y lo corporal. Y «las características de hombres y mujeres se distinguen y clasifican únicamente sobre la base de su origen causal o génesis» (Heinämma, 2012, p. 3). Para mostrar este tipo de definición, Heinämma recurre a otra Enciclopedia feminista: «Género: un grupo de atributos y comportamientos conformados culturalmente por la mujer o el hombre» (Humm en Heinämma, 2012, p. 3), de tal manera que el uso del concepto de *género* sería la diferencia entre hombres y mujeres, mientras que el *sexo* a las propiedades dadas biológicamente, pero sin ningún condicionamiento social. Lo que determinará si se trata de sexo o de género es el origen causal de las características ya sean fisiológicas, biológicas o de comportamiento. Dentro de esta clasificación de criterio, la autora refiere también a la definición que da la OMS: «El género se refiere a los roles, comportamientos, actividades y atributos socialmente construidos que una sociedad en particular considera apropiados para hombres y mujeres» (Heinämma, 2012, p. 4).

En las teorías de género, la diferencia entre sexo y género se da a través del binomio materia/forma y el sexo se convierte en género cuando los cuerpos sexuados son materia física o sustancia que la dinámica social va moldeando. Dentro de esta clasificación la fenomenóloga señala posiciones que provienen del psicoanálisis, donde el género se entenderá como el resultado de la dinámica de la relación con respecto a la primera infancia y las características que derivan de ello y que pueden transformarse, a diferencia del sexo como aquello que es bio-físico. Aquí, la autora identifica teorías como la de Gayle Rubin que concibe al género como

«un conjunto de arreglos mediante los cuales la materia prima biológica del sexo humano y la procreación es moldeada por la intervención social humana» (Heinämma, 2012, p. 5).

Para Sara Heinämma, tanto los usos de criterio como los usos sustanciales comparten puntos de partida comunes que pueden ser cuestionados sobre la base de su propia argumentación al complejizar las relaciones e imbricaciones entre sexo y género. Sin embargo, para ella la pregunta fundamental sería: ¿por qué y cómo los seres masculinos se desarrollan como masculinos y los femeninos como femeninos? Sin que esto se entienda como una relación causal al estilo de David Hume, ya que las teorías de ambas categorías se han centrado en otorgar razones de causa-efecto. Se trata, entonces, de categorías que no cuestionaron la causalidad, más bien se teorizaron desde distintas variedades de causas: sociales, psicológicas, biológicas, al punto de que «los objetos que operan como causas pueden y deben ser identificados independientemente de los que operan como efectos y viceversa» (Heinämma, 2012, p. 9).

Para esta autora, tanto las investigaciones históricas como biológicas sugieren perspectivas constructivas y prescriptivas del sexo. En vez de describir la condición fáctica de los cuerpos humanos las ajustan a categorías dualistas. Es también el caso de Judith Butler, ya que para ella tanto el sexo como el género son efectos discursivos que carecen de todo fundamento y referentes de sistemas conceptuales. En este sentido, tanto las características sociales e individuales como la identidad sexual subyacen a la producción de género y se dan por construcciones culturales. Para Butler, el sexo y el género se construyen sobre el mismo binarismo y moldea a los cuerpos humanos, es decir, los discursos se conforman a través de inscripciones discursivas y forman la materialidad, por lo que ésta es donde se interseccionan las opresiones.

Por esta vía el cuerpo sexuado ya no se concibe como natural, sino como resultado de las condiciones socioculturales discursivas. Aunque desde esta formulación se rechaza la idea

de un sexo pre-dado, los conceptos que se utilizan desde ese enfoque (producción, construcción, maquinaria, dispositivos, aparatos), implican algo que antecede a la construcción, una especie de materia prima: «un organismo que esté libre de las categorías y normas dicotómicas de la cultura» (Heinämma, 2012, p. 11). Además, aun cuando se rechaza la distinción sexo-genérica, en tanto que ambos polos son producto de las construcciones socioculturales, hay una lógica que permanece: la de las materias primas, la causalidad y las fabricaciones.

Para la autora, la fenomenología contemporánea ofrece una alternativa filosófica para abordar los distintos aspectos de la encarnación humana y la diferencia sexual, que la entiende no como «una estructura unificada o simple oposición sino como multiplicidad de fenómenos diferentes e interrelacionados» (Heinämma, 2012, p. 12). La diferencia sexual para Heinämma es una diferencia corporal, pero su corporalidad involucra varios componentes y capas: sensibilidad, motilidad, cosidad, materialidad, perceptibilidad, afectividad y expresividad. Es decir, se niega a utilizar las divisiones mente/cuerpo y cultura/naturaleza y propone en lugar de dos reinos separados, el material-cultural y el material-natural, una variedad de fenómenos con determinantes tanto intencionales como sensibles. Así entendido, el cuerpo humano no se reduce únicamente a una «cosa material» o un bio-mecanismo, sino a nuestra forma de relacionarnos con el mundo, y la mente humana no sería un «espíritu» encerrado en sí mismo, antes bien, se expresa con gestos corporales, se relaciona con otras corporalidades o mentes encarnadas y con todos los objetos del mundo. Y la naturaleza es el objeto de las ciencias físicas, pero también el campo común donde los cuerpos se encuentran.

En lugar de las categorías mente/cuerpo, Heinämma apela a los conceptos fenomenológicos de *conciencia* y *objetividad*: conciencia intencional (de algo) y objetividad (válida para alguien). Los fenómenos corporales involucran factores tanto subjetivos como objetivos que se pueden observar en las diferentes capas de la encarnación humana. En los

contextos prácticos cotidianos, donde el cuerpo aparece como instrumento manipulador de objetos materiales, e incluso del propio cuerpo y actos de objetivación, existen contextos sociales y comunicativos donde ya no encontramos sólo articulaciones instrumentales, sino también intencionalidades expresivas, lo que implica que los cuerpos humanos se nos dan como gestos significativos, como expresiones de deseo, pasión, amor, placer, ternura o dolor, repugnancia y rechazo. Si caracterizamos las expresiones emocionales únicamente como medios que sirven a fines prácticos bien definidos descuidamos su estructura compleja y su dinamismo. Por ejemplo, en una situación erótica, el otro encarnado se nos da con gestos y movimientos deseantes, se manifiesta la presencia de su pasión, exhibe un placer que se modifica en el intercambio expresivo de la situación relacional.

En este sentido, la diferencia sexual se puede entender como una *unidad estilística*, desde ahí ya no se entiende el cuerpo sexuado ni biológicamente (o bio-fisiológicamente) ni como constructo cultural. El cuerpo sexuado es entendido, entonces, como una unidad estilística que consiste en momentos dinámicos de relación con realidades mundanas. La fenomenología de los «estilos sexuales» y las formas de motivación sexual ofrecen herramientas conceptuales para reemplazar las argumentaciones y los conceptos tanto empíricos como socioculturales en las teorías de la identidad y diferenciación sexual y las categorías sexo/género con base en la categoría de estilo. En vez de hablar de hormonas, genes, sistemas de respuesta a estímulos, roles sociales o hechos históricos, podemos utilizar conceptos intencionales y temporales como diferencias de estilos de vida, diferencia en las formas de pretender realidades e idealidades. Los conceptos de *masculinidad* o *feminidad* no están anclados en ninguna acción u objeto particular, se dan como dos formas diferentes de relacionarse con la objetividad, de actuar sobre los objetos y de ser afectados por ellos. La diferencia sexual no se entiende como diferencia de dos sustancias, se trata, más bien, de dos modos de relacionarse con la objetividad, de actuar sobre los objetos mundanos y ser afectado

por ellos. La identidad sexual no es el «qué» sino el «cómo». La fenomenología proporciona un marco conceptual para responder, aunque dicha respuesta está aún en construcción.

## Estilo y diferencia sexual

Sara Heinämma retoma la noción de *estilo* de Edmund Husserl a partir de los desarrollos de fenomenología genética, donde sostenía que las categorías de la cognición se apoyan en tipos conceptuales que se constituyen previamente en el nivel de la idea. Esta distinción, observa la autora, permite diferenciar dos tipos de objetividad en Husserl: uno dado a nivel pre-conceptual de la percepción y otro conceptual, constituido en la experiencia conceptual del conocimiento. Además, el primero no está determinado por conceptos, tiene su propio origen y estructura en la experiencia sensible, en este sentido es afectivo y está presente en todo el proceso de constitución como *sustrato*, lo que le permite a la autora desarrollar la diferencia sexual como diferentes niveles de objetividad, uno pre-conceptual y otro conceptual.

También usará la idea de que el sujeto trascendental le da sentido a la objetividad, no de manera formal ni universal, sino concreta e individual, personal. Y lejos de entenderse como un solipsismo, parte de que no se está en una situación aislada pero sí en comunicación intersubjetiva. Para la filósofa finlandesa los sujetos no son conciencias naturalmente neutras: en sus modos de relación son ya femeninas o masculinas con diferentes motivaciones sensitivas vividas, y la comunidad intersubjetiva que establece el sentido objetivo de la realidad incluye ambos modos de subjetividades.

En Husserl se dan dos tipos de generalidades, de los tipos y de los conceptos empíricos. En *Experiencia y juicio*, señala la autora, él estudia cómo es que se relacionan estas generalidades. Sostiene que nos encontramos con entidades según los tipos en todos nuestros tratos con el entorno. Percibimos plantas y animales o elementos de los paisajes, como montañas, lagos, etcétera, así como procesos temporales y eventos de diferentes tipos. Las

cosas tipificadas se combinan y forman nexos o redes de entidades y eventos. Por ejemplo, al buscar robles, un individuo puede hallar distintos tipos de árboles. En el caso las culturas humanas, sucede que nos encontramos con jerarquías complejas de objetos, herramientas, utensilios y constructos que hacen que los humanos tengan modos distintos de comportamiento en los diferentes entornos culturales, y es ahí donde se distinguen formas típicas como tipos de edades, de cuerpos, de movimientos, de personalidades. Al encontrarnos y relacionarnos con las culturas humanas percibimos, en principio, con la sensibilidad, y constituimos afectivamente los cuerpos de manera intuitiva a partir de todo lo que se muestra como ser-dado a nosotros en términos de persona<sup>13</sup> y que este saber afectivo permite vincular y relacionar semejanzas y diferencias con otras personas o grupos-tipos de personas. En este sentido, distingue que hay dos tipos de género, el masculino y el femenino, aunque no excluye a otros tipos no-genéricos (Heinämma, 2011, p. 138).

La tipificación de la experiencia tiene que ver con experiencias anteriores y se establecen a partir de conexiones de similitud entre habitualidades anteriores y presentes. Las percepciones anteriores no desaparecen, sino que dejan una especie de huella, un sustrato originario en la memoria posicional antes que en la prospectiva. Permanecen como percepciones «habituadas» afectivas asidas. Dice Husserl:

Ninguna aprehensión es algo meramente momentáneo y pasajero. Desde luego, en cuanto tal experiencia de la aprehensión del sustrato y de la aprehensión del explicado tiene, como toda experiencia, su modo de presentarse originariamente en el ahora, al que se añade su paulatino descenso hacia los correspondientes modos no originarios, la disminución retencional y, en fin,

---

<sup>13</sup> Según Enrique Muñoz «La persona para Husserl no es cosa ni sustancia, porque ella no pertenece al ámbito de lo teórico, sino de lo axiológico y práctico. No puede ser tratada como un objeto más de la naturaleza, como quien analiza un mineral o disecciona un animal. Ella no es fragmentable, por eso el concepto amplio de racionalidad de Husserl es el de razón teórica, axiológica y práctica» (2012, p. 107).

el hundimiento en el pasado por completo vacío y sin vida. Esta experiencia misma, con lo objetivo constituido en ella, puede ser «olvidada», mas no por ello ha desaparecido sin dejar huella alguna, sino que sólo se ha hecho latente. Por lo constituido en ella es ahora una posesión habitual, dispuesta en cada instante a ser de nuevo evocada en forma actual y asociativa (1980, pp. 132-133).

La experiencia originaria que es pasiva-afectiva genera sustratos afectivos que permanecen como habitualidades dispuestas, que se actualizan y generan asociaciones pasivas. Por ejemplo, si varios pares de zapatos se encuentran desordenados es posible ordenarlos de manera —parecería— automática, esto es por una «asociación pasiva», a partir del sedimento de las apercepciones y su acción continuada de habitualidades. La asociación se da a través de la experiencia vivida y, por supuesto, de la percepción originaria que siempre es afectiva-pasiva.

El concepto de *tipo* o *tipicidad* husserliano ayuda a comprender la diferencia sexual como dos tipos de percepción con asociaciones y habilidades distintas que se generan en la experiencia vivida. Así, los tipos masculino y femenino no son ni construcciones sociales ni dos polos opuestos. Más bien diríamos que dan cuenta de un yo que se forma en el tiempo, que tiene una génesis, un pasado interno y un origen. Es decir, el yo es su propio pasado. Todas nuestras habitualidades responden al modo o estilo de actuar. Siendo así, cuando emitimos un juicio, éste se integra a las habitualidades trascendentales. Pero también sucede con los actos no juzgados, con las habitualidades afectivas. Dicho de otro modo, la subjetividad trascendental debe entenderse como concreta y no como universal porque tiene un estilo individual propio y una motivación de su actuar. Y si hablamos de diferencia sexual, se entendería como dos formas diferentes de percepciones, habitualidades, más precisamente, dos estilos de vida intencional. Dos realidades que se mueven por motivaciones distintas, ya que sus experiencias, su relación con los objetos-cuerpos experienciales así como con otras subjetividades encarnadas, y su posición con respecto a ellos, es distinta.

Recordemos que líneas arriba decíamos que la diferencia sexual, en tanto que estilo, era una unidad de sentido en la medida en que se relaciona con otras encarnaciones u otros objetos del mundo. Y no designa características específicas como norma, sino que son formas de establecer relaciones con la objetividad. Modos de sentir, modos de moverse, modos de desplazarse en el mundo. Además, al hacerlo constituye el mundo que habita. Entendido así, la identidad de género es adverbial, no adjetival. Regresando a lo que se señalaba antes respecto de la experiencia sensible preconceptual, Heinämma afirma que la conciencia unifica los contenidos sensibles y proyecta estilos, por lo tanto, la diferencia sexual se da a nivel de la experiencia preconceptual en cuanto habita en el terreno de la afectividad. Y desde ahí podemos entender que los movimientos, los gestos, son formas de relacionarnos con la objetividad. Así, el estilo es, tal como dice Agata Bał, el modo de dación que atraviesa la estructura de subjetividad (2019, pp. ,186-187), con lo cual no refiere a una región ontológica en particular sino a todo el modo de darse de las personas, en el sentido «persona trascendental», para decirlo en términos fenomenológicos:

En el sentido trascendental la persona se comprende, en primer lugar, *como una estructura lograda [gained] de cumplimientos habituales*. Como tal, es ella el sujeto del mundo de la vida: una estructura *concreta de la subjetividad*, que realiza fines intencionales de forma temporal, cinestésica y emotiva [...] *La vida de la persona trascendental no es vida de mera identidad, sino más bien una vida dinámica de individuación. Semejante individuación no tiene lugar en un mundo abstracto de meras cosas o tesis científicas, sino más bien en un mundo de la vida concreto*, en tanto que mundo dado sensual e intuitivamente de nuestras necesidades experimentadas y expresadas corporalmente, de nuestros deseos, planes y objetivos prácticos, como el mundo en el que nos encontramos entre otros.<sup>14</sup> (Brudziska, 2014, p. 91 en Bał, 2019, p. 187).

---

<sup>14</sup> El resaltado es de Bał.

En este sentido, la vida concreta de la «persona trascendental» es el modo en que se relaciona con el mundo, pero también con las otras subjetividades, *mit-sein*, como ya hemos señalado. Es desde las habitualidades afectivas que se genera la estructura de la subjetividad dinámica de individuación. Para Bąk (2019), el estilo permite describir el sentido de la subjetividad y su concreción en el mundo de la vida, y sugiere que ésta debe comprenderse de dos maneras:

- Una vida anímica y espiritual-individual
- Una colectiva, animal y humana

Las subjetividades humanas participan de esta dualidad que se unifica en la conciencia posicional. Para seguir con lo que se ha estado desarrollando, insistimos en la afectividad como constitutivo-constituyente de habitualidades. Luego de ello se constituye el mundo y la relación con los otros que se da también en ese mundo a través de la *praxis*, lo que nos recuerda la comunidad de hábitos de Ducharme de la que se habló en el capítulo anterior. Consideramos que ahí se desarrollan estilos propios pero también compartidos en tanto que pertenecen a una misma cultura, a un grupo, o en caso que nos interesa, la diferencia sexual. Como decíamos, es una estructura que atraviesa toda la subjetividad con la peculiaridad de situar en una unidad la singularidad y el contexto cultural y, desde ahí, constituir mundo en el que se desenvuelve la vida dinámicamente deviniendo temporalidad; de tal manera que, como afirma Bąk, se trata también de una dimensión temporal, de la individualidad en su concreción: «[...] a una subjetividad extendida entre su pasado sedimentado en la conciencia y abierta desde las posibilidades adquiridas o ‘ganadas’ —corporalmente, como vimos en capítulos anteriores— hacia el futuro individual y el futuro societario. Su estilo esencial es necesariamente temporal» (2019, p. 189).

Son entonces los sedimentos los que constituyen una primera base que es afectiva y se encuentra en una instancia pre-discursiva de la conciencia posicional. Y desde las habitualidades más originarias se desplaza a otras actividades que se van incorporando a la subjetividad en sus dimensiones *Körper-Leib*, de tal modo que da lugar a la totalidad del carácter que está en devenir. Es importante señalar que el estilo no puede entenderse como propiedades sustanciales idénticas, pues al estar en constante cambio, el estilo también depende de los momentos específicos de la vida; como señala la propia Bąk:

El [yo] tiene propiedades habituales y de carácter, pero en continuo desarrollo y si él tiene un estilo en su desarrollo, éste no se reduce a un sistema de propiedades absolutamente idénticas [...] No es de extrañar, pues, que exista cierta normalidad de estilo en distintas etapas vitales de la persona: «El yo espiritual puede ser así aprehendido como un organismo, un organismo de capacidades de su desarrollo en un estilo normal típico con los niveles de infancia, juventud, madurez, vejez» (*Ideas II*, p. 302/Hua IV, p. 254) (2019, pp. 189-190).

Podríamos decir, entonces, que el estilo de movimiento de una persona joven no es el mismo que en la vejez; además, no atiende sólo a las diferencias físicas, sino al devenir de una vida singular y su relación con otras subjetividades.

Por ejemplo, pensemos en la vida de una mujer mayor (92 años) del campo en Galicia. Ella vive sola en casa, tiene sus propias gallinas y su huerto, planta verduras de temporada y sale a sachar por las mañanas, su vestimenta es típica de la zona: lleva delantal y un pañuelo en la cabeza, así como botas de goma. De cabello cano, dentadura grande, mandíbula robusta y cuerpo pequeño, de abuela. Tiene conocimientos sobre la tierra, quita los caracoles de las navizas y el grelo que se siembran en otoño-invierno. Se levanta para ir al huerto alrededor de las 10:00 a.m. en épocas de frío. Su movimiento está limitado por un bastón, y, sin embargo,

tiene fuerza, no tiene el cuerpo atrofiado, su movilidad no es torpe, puede sachar sin problema. Se percibe como una mujer que ha vivido en el campo.

En cambio, observamos a una pareja joven, mujer de 27 años y varón de 26 años, recién viven en el campo gallego, han llegado desde Madrid. Sus horarios dependen de la luz, suelen despertar entre 7:00 y 8:00 de la mañana, se visten con varias capas de ropa para abrigarse en invierno, llevan la catalítica a la cocina y preparan el desayuno. Si el frío lo permite, van a la galería de casa, desde donde se puede ver el campo. Los platos se friegan por la noche. Al terminar el desayuno, mientras él se va a sachar alrededor de dos horas, ella realiza tareas de casa. Ella no sachar porque el movimiento se le dificulta, sin embargo, sí participa en la plantación de brócolis, repollos, lombardas y zanahorias. Suelen ir a dar paseos en bicicleta o andando. También procuran recoger setas, manzanas u opalitos para la leña. Se cocina sobre las 13:30 horas para aprovechar la luz, se come a las 14:30, no se reposa como en el verano porque se pueden ir las pocas horas de luz. Así que es habitual volver a salir de paseo para regresar a casa a las 18:00 horas y prender la cocina de leña; estar en la cocina, hacer compota, meter al horno la comida del día siguiente para así ahorrar el butano. Como la casa no tiene wifi, hay una zona donde el teléfono coge 4G, ahí dejan un móvil que funciona como router y la señal alcanza a una de las habitaciones donde usualmente ven una película o una serie. En general, ella pasa más tiempo por casa. Él hace más horas en el huerto, incluso las personas hablan más con él por ser hombre y al tener madre gallega, lo habla muy bien.<sup>15</sup>

Como vemos, los estilos de vida de una misma zona son distintos porque atienden a grupos diferentes y a subjetividades que han atravesado tiempos, ritmos y vivencias diversas, cuerpos que se adecuan a la singularidad de la vida. Podríamos pensar que la fuerza del cuerpo de la señora mayor se debe a que toda su vida permaneció en el campo, desarrolló

---

<sup>15</sup> Las descripciones pertenecen a testimonios anónimos que se recogieron en 2022 para la elaboración de esta investigación de tesis.

habitualidades afectivas, pero también un estilo, de tal modo que ahora se le percibe como la «típica abuelita gallega». Mientras que, en el caso de la pareja, se están generando posibilidades que se agregan a las habitualidades sedimentales que desplazan a las de la vida citadina. Ahora están en un proceso de adaptación en una dinámica que incluso obliga a vivir la vida a través del tiempo y las estaciones del año, más en consonancia con la naturaleza. Es como si la atmósfera permitiera sincronizar los cuerpos cósmicos, las vivencias, la naturaleza y el *mit-sein*.

Los estilos atienden a distintos procesos de la vida concreta que implican la materialidad del cuerpo desde la experiencia vivida de la subjetividad, que a su vez está imbricada por la unidad de la que hemos hablado antes y que, por supuesto, está en relación intersubjetiva. Por ello es posible hablar de una subjetividad encarnada, corporalmente vivida. Y, en este sentido, la gesticulación del rostro, las marcas de las manos, el desarrollo de los músculos, de la fuerza, el desgaste óseo, el ritmo de vida, los horarios, el tipo de trabajo, las actividades físicas, se inscriben en el cuerpo y lo constituyen pues se crea una propiocepción así como la percepción del mundo y su relación con él.

Ahora pensemos en una profesora de literatura en la universidad. Vive en el centro de México, tiene cuarenta años y ha dedicado la vida a su formación académica en distintas universidades del centro y sur del país, una vida consagrada al estudio de la poesía del siglo XIX, pero también integra saberes que implican procesos corporales, como la práctica de yoga y ciclismo de montaña. Ella señala lo siguiente respecto del cuerpo y los miedos que provocan los descensos y las caídas:

Salir a rodar, pensando que hay una posibilidad de que el cuerpo no responda bien cuando haces descolgones largos de tierra suelta. La mano izquierda, la rodilla y la pierna, que es la que se relaciona con el lado materno, según los ayurvedas. Cuando ve peligro, mete el freno. Decidí relajar más el brazo izquierdo, en general el izquierdo, porque el derecho lo tengo controlado pero el izquierdo no. Relajarlo, mandar la atención que no proviene de la cabeza sino tensión

como en el yoga, aquí y ahora. Las crestas ilíacas, el cuero cabelludo, etcétera, generas confianza que hace que relajes el cuerpo y que esté atento a lo que vas defendiendo a la línea por la que vas bajando. Descolgores con temor, pero estar atenta funciona bien. El punto en que convergen la bicicleta y el *mat* (esterilla) es en el reconocer el cuerpo, percibir el cuerpo de manera orgánica cuando está haciendo algo y cuando no. Eso requiere de un esfuerzo no sólo de la cabeza, sino temperamentalmente orgánico. Necesitas piernas potentes, fuertes, no sólo brazos, espalda y hombros. Descubrí que me hace falta flexibilidad en los tobillos.

Y al preguntar sobre su propiocepción del cuerpo y este entendimiento corporal de sí misma, señala:

Fue un trabajo, al principio pensé que se trataba de disciplina física: alimentación, suplementos alimenticios. Luego, a través de lesiones el propio cuerpo me dijo: «para tu ritmo». Y el cuerpo me dijo cuándo había que macerar el esfuerzo, el cuerpo sabe o dice o experimenta que no tiene que ser ni poco ni demasiado, como aconseja Epicuro o como el conocimiento, el temperamento de los poetas, la actitud temperamental que tienen hacia ciertas cosas, temas, sujetos o hechos. Por ejemplo, Pizarnik tiene temperamento para hablar de la muerte, es su estilo. Una llega a entender que no se trata de conocimiento o proceso racional, sino de estar temperamentalmente hablando, dispuesta a un estado orgánico con mi cuerpo y todo lo que significa el cuerpo, en el cuerpo está el dolor, el placer, el sabor, el olor, todo eso que entra a través de la piel, de la lengua, pero también de los nervios de los músculos, de los dedos. Encuentro cómodo y lindo denominarlo temperamento orgánico porque es como el estilo que tienen las y los poetas, el temperamento de mi cuerpo y todo lo que en él habita, tiene un modo de estar arrojado, con miedos, con placer, de una manera orgánica, tratando de repensarlo cuando esté frente a lo que esté y no esté, con la punta de los cabellos, con las orejas, con el pubis, con las nalgas, con el sacro, con las uñas de los dedos de los pies. Creo que fue un robo de lo que estudio de los poetas, puede ser un temperamento total, orgánico, que involucra todo lo que hay en el cuerpo,

proceso largo; apenas después de la lesión de la rodilla derecha tuve mucho tiempo para pensar y encontré que con lo que aprendía a leer poesía podía aplicarlo aquí y aprendí a leer mi cuerpo.<sup>16</sup>

La propiocepción que tiene de sí misma atiende al estilo de vida que ha desarrollado a lo largo de los años, un modo de vida dinámico. No siempre fue así, para llegar a ello pasó una serie de episodios temporales vitales; ella señala que antes de iniciarse en la práctica de yoga tenía poca flexibilidad. Podríamos decir que ahora esa práctica habita su cuerpo desde habitualidades agregadas a las originarias, es decir, movimientos y flexiones desarrollados desde el cuerpo infantil como cinestésias y que corresponderían a lo que Agata Bąk llama, con Husserl, *estilo animal*. El reconocimiento de la materialidad del cuerpo como viviente proviene del tacto (siguiendo a Husserl), de la mirada (siguiendo a Merleau-Ponty), pues en la medida en que tocamos nuestra mano, nuestra pierna o volteamos la mirada sobre sí, nos percibimos no como un objeto cósmico sino como una materialidad encarnada que en cada caso somos nosotras mismas. El cuerpo es siempre cuerpo vivido desde la materialidad, es afectivo y pre-predicativo (2019).

El cuerpo vivido es, necesariamente, un *Leibkörper*, un cuerpo vivido en una materialidad que, a este nivel todavía sensible y pre-predicativo es muda e inestable, pero que se manifiesta en la exploración táctil o en estas contadas ocasiones en las que la corporeidad (*Körperlichkeit*) irrumpe: en una caída, en la pérdida de conciencia, etcétera (Bąk, 2019, p. 197).

El cuerpo siempre es en el mundo de la vida desde su materialidad. Aunque en principio aparece en su afectividad más originaria y desde una instancia pre-discursiva, posteriormente

---

<sup>16</sup> Testimonio anónimo recogido en 2022 para la elaboración de esta investigación de tesis.

se ubica como puro poder: es la posibilidad de constituir mundo desde una condición más compleja.

Este trasfondo, en términos de Bąk siguiendo a Husserl, lo entendemos como *animalidad*. Es en la actitud natural donde se generan las habitualidades más primitivas que hacen posible existir, pues «la existencia en el mundo natural requiere de esta condición que Merleau-Ponty llama aquí carne: ser sujeto para el mundo y ser a la vez el objeto inserto en él» (Bąk, 2019, p. 197). Estas primeras afecciones, según Agata Bąk, fuente de toda propiocepción y percepción del mundo, se van complejizando de acuerdo con la experiencia vivida del mundo circundante y va constituyendo la vida que se expresa a través del estilo, tal como lo veíamos en el caso de la profesora de literatura y su experiencia singular del propio cuerpo vivido desde el estudio de la poesía y las prácticas de yoga y de ciclismo de montaña.

## Movimiento, espacio y diferencia sexual

Siguiendo a Agata Bąk podríamos explicar el estilo a través de la propuesta que Iris Marion Young desarrolla en *Throwing Like a Girl. A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spaciality*, y enfocarlo en lo que nos interesa: la noción de diferencia sexual desde la fenomenología. El artículo pone a discusión los argumentos de Erwin Straus sobre el movimiento de las niñas al lanzar una pelota. Rebatando las explicaciones biologicistas, psicoanalíticas y sobre todo la idea de una «esencia femenina», desde una posición fenomenológica. El movimiento-desplazamiento de las mujeres en el espacio implica comprender que se genera a partir de la constitución de sí misma y la constitución del mundo, así como su relación con él. Dicho de otro modo, depende de su propiocepción, así como de la percepción de los objetos, de la presentación y representación de otras subjetividades, pues es ahí donde se forman a la manera de *carácter* las sedimentaciones originarias que actúan como habitualidades a las que, como hemos visto, se agregan otras habitualidades. Para decirlo con

Bak, «incluye también el nivel meramente vivido, como su implicación intersubjetiva [...]» (2019, p. 200).

La propuesta de Iris Marion Young versa sobre una fenomenología existencial que implique los estilos y movimientos corporales para poder explicar la diferenciación de los cuerpos vivientes. Es decir, movimientos corporales que ubicamos como femeninos o masculinos, en su caso, pero que no se agotan ahí, que pueden aplicarse a identidades no binarias. No obstante, lo que ahora nos ocupa es abordar el estilo femenino de la corporalidad vivida. En este sentido, Young recuerda la noción de *situación* que desarrolla Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*:

Toda existencia humana está definida por su situación; la existencia particular de la persona femenina está nada menos que definida por los límites históricos, culturales, sociales y económicos de su situación. Reducimos la condición de la mujer simplemente a la ininteligibilidad si la «explicamos» apelando a alguna esencia femenina natural y ahistórica (1980, p. 4).

Es decir que toda existencia esté definida por su situación implica que está-en-el-mundo y que atiende a un contexto específico. Ahí se encuentra con sus límites, o bien, parafraseando las palabras de Husserl en las *Meditaciones cartesianas*, podríamos decir que cada *ego transcendental* se relaciona con una comunidad y desde ahí se constituye y es capaz de empatizar en la medida que también es parte de esa comunidad porque desarrollan habitualidades sedimentales objetivas que atraviesan la vida en el sentido histórico y dan lugar al *carácter*.

Ahora bien, en el caso de las mujeres, que en esta investigación nos interesa, su corporalidad, como el modo en el que habitan el mundo, se relaciona con otras corporalidades y con los objetos de acuerdo a un estilo específico en su modo femenino, pero que está mediado por la época histórica, por la educación, por la biografía, por las instituciones, por los medios

económicos y socioculturales. Dejando fuera cualquier esencialismo biologicista, además, nos permite profundizar de manera distinta a las posiciones constructivistas, como lo veíamos al inicio del apartado con Sara Heinämma. Sin embargo, señala Young, no se trata de negar las diferencias reales de comportamiento, pues —y lo dice nuevamente con Beauvoir— «hay una base común que subyace a cada existencia femenina individual en el estado actual de educación y costumbres» (1980, p. 4). Para Young, este es el gran acierto de Beauvoir, aunque, por otro lado, sostiene que su desatino está en concebir el cuerpo de las mujeres anclado a la biología, donde vive condenada a la inmanencia, aparece atrapada, como si no tuviera libertad ni autonomía y se olvida de los movimientos corporales y de su desplazamiento en el espacio. La noción de corporalidad vivida de Young parte del modo de ser femenino que retoma de Simone de Beauvoir y concordancia dice lo que entiende por *feminidad*:

Se trata, más bien, de un conjunto de estructuras y condiciones que delimitan la típica situación de ser mujer en una sociedad determinada, así como la forma típica en que esta situación es vivida por las propias mujeres. Definido así, no es necesario que ninguna mujer sea «femenina», es decir, no es necesario que existan estructuras y comportamientos distintivos y típicos de la situación de la mujer. Esta comprensión de la existencia «femenina» permite afirmar que algunas mujeres escapan o trascienden la situación y definición típica de la mujer en diversos grados y aspectos (Young: 1980, p. 8).

De tal manera que la feminidad es un tipo o estilo de la corporalidad vivida como mujer que las atraviesa desde una estructura social e histórica específica, lo que no impide que se generen modos de ser mujer que escapen a estas estructuras o se encuentren fuera de los límites y de las condiciones típicas del ser mujer. Tampoco que se encuentren en distintas gradaciones, porque la constitución de sí misma depende de las habitualidades sedimentales, como hemos

dicho, y éstas son modificables: podemos cambiar de habitualidades según las etapas vitales singulares y concretas.

Para el desarrollo de su argumento Young recurre, además de a Simone de Beauvoir, a Maurice Merleau-Ponty, con su noción más básica y general de *cuero vivo* así como el de *espacio fenomenológico* en *Fenomenología de la percepción*. Respecto de Beauvoir, la noción de *lo otro*, también desarrollado en *El segundo sexo*, referente a que la mujer habita el mundo como correlato de lo *Esencial*, como lo *Inesencial*, como la alterna al Sujeto, como objeto e inmanencia: se le niega su humanidad porque el mundo y su constitución está atravesado por una sociedad patriarcal que dicta estos mandatos.

Pero al mismo tiempo señala, de la mano de Beauvoir, que es una existencia humana, por lo que es necesariamente una subjetividad que se trasciende y se abre en-estado-de-yecto. Lo que genera que la existencia femenina experimente el mundo en una permanente tensión entre la inmanencia y la trascendencia, entre ser sujeto y objeto. Esto es lo que Heiñämma llamará *ambivalencia* y que más adelante se desarrollará con base en la iniciación sexual. Young lo aplicará al comportamiento corporal, a la movilidad y a la espacialidad. Su artículo está dividido en cuatro secciones, a través de las cuales inquiere en la comprensión de la opresión de las mujeres desde una visión fenomenológica del cuerpo y el movimiento. Young comienza el análisis a partir de las observaciones de Straus en cuanto a la manera en que los niños y las niñas pasan la pelota. Por ejemplo, las niñas no hacen uso del espacio ni de todo su cuerpo para moverse al lanzar, tienden a permanecer en el mismo espacio, hay poca extensión de sus brazos.

La diferencia básica que Straus observa entre la forma en que los nenes y las nenas pasan la pelota es que las nenas no ponen todo su cuerpo en el movimiento tanto como lo hacen los nenes. No se echan hacia atrás, no se tuercen, no ponen un pie detrás y no se inclinan hacia

adelante. Más bien, las niñas tienden a permanecer relativamente inmóviles, excepto por sus brazos, e incluso sus brazos no se extienden tanto como podrían (Young, 1980, p. 10).

La vivencia corporal entre las niñas y los niños implica una diferencia de desplazamiento y de movimiento. Lo que llevará a la autora a afirmar que hay una *diferencia típica* de los cuerpos de las mujeres y de los hombres. Lo importante aquí es visualizar el «cómo» de esa diferencia, cómo se llega a esos movimientos desde los cuerpos vividos. Entendemos que el estudio de Young tiene ya casi cincuenta años y podría objetarse que ahora las niñas reciben otra educación respecto de sus cuerpos, empero, nosotras consideramos su vigencia porque esta forma típica, aún hoy, sigue ocurriendo en algunos contextos; además, no sólo aparece en este movimiento específico, sino que atraviesa varias actividades físicas. Y de todas maneras recordamos a Simone de Beauvoir cuando señala en *El segundo sexo* que, en educación, el presente envuelve el pasado (2012). Esto es, en tanto que la educación, en su acepción más amplia, forma a las subjetividades, y si además entendemos que el sistema patriarcal sigue operando, la consecuencia lógica es que en el accionar de los cuerpos se inscribe también el sistema. Siguiendo con Young, sostiene que hay formas típicas de hombres y mujeres, por ejemplo, al caminar, por la zancada y por la propia extensión del cuerpo. La manera de sentarse, de cargar libros, también es distinta, dado que las mujeres tendemos a encerrarnos en nuestros cuerpos.

Típicamente, la zancada masculina es más larga y proporcional al cuerpo de un hombre que la zancada femenina de una mujer. El hombre típicamente balancea sus brazos de una manera más abierta y suelta que la mujer y, típicamente, su paso tiene un ritmo más pronunciado de subida y bajada. Aunque ahora usamos pantalones más que antes y, por consiguiente, no tenemos que restringir nuestras posturas sentadas debido a la vestimenta, las mujeres todavía tienden a sentarse con las piernas relativamente juntas y los brazos cruzados. Cuando simplemente están

de pie o se inclinan, los hombres tienden a mantener sus pies más separados que las mujeres, y también tendemos más a mantener nuestras manos y brazos tocando o protegiendo nuestros cuerpos. Una diferencia indicativa final es la forma en que cada uno lleva los libros o paquetes; las niñas y las mujeres suelen llevar los libros abrazados a sus pechos, mientras que los niños y los hombres los balancean a lo largo de sus lados (Young, 1980, p. 11).

Las descripciones de la autora sobre el movimiento de los cuerpos atienden a su contexto específico, pero también son aplicables a nuestra época histórica. Pensemos, por ejemplo, en el uso del espacio que hacen los hombres en el metro, podríamos imaginar el metro de Madrid o de París; usualmente, ellos abren las piernas aunque sus cuerpos sean grandes, gordos, pequeños o delgados, tienden a extenderse, mientras que las mujeres cierran o cruzan las piernas, sus brazos van pegados al cuerpo y no invaden otros espacios.<sup>17</sup> Esto es observable también en el metro de la Ciudad de México, o en un autobús de ruta en cualquier ciudad. Los comportamientos e ideologías también atraviesan las corporalidades y se hacen tan visibles en estos espacios que, por ejemplo, el metro de la CDMX tiene vagones exclusivos para mujeres, pues ha sido el único modo de evitar algunas violencias machistas en ese espacio. El uso del espacio y del cuerpo diferenciado lo podemos visualizar en el espacio público, pero también ocurre en el espacio privado. En los hogares, según Luis Bonino, cuando hace el análisis de los mM (micromachismos), remite a la categoría del *Uso expansivo-abusivo del espacio físico y del tiempo para sí*:

[E]n cuanto al espacio en el ámbito hogareño, el varón invade con su ropa toda la casa, utiliza para su siesta el sillón del salón impidiendo el uso de ese espacio común, monopoliza el

---

<sup>17</sup> Sería importante para ampliar la investigación estudiar el movimiento en corporalidades no genéricas, no binarias, cuir o trans, sin embargo, escapa a los límites de lo que nos hemos planteado estudiar.

televisor u ocupa con las piernas todo el espacio inferior de la mesa cuando se sientan alrededor de ella, entre otras maniobras (1996, p. 6).

Los cuerpos masculinos tienden a expandirse en cualquier espacio que ocupen, sea con su cuerpo, su ropa, sus pertenencias, porque es la manera en la que se presentan, es decir, desde esa expansión sentimos su presencia en la casa, en el metro, en el autobús, en las bancas del parque, en la escuela. Para Young, los usos diferenciados del movimiento corporal y del espacio no se explican por las diferencias físicas, que existen, obviamente, pero no son la causa por la que cada género utiliza su cuerpo de los modos en que lo hacen. Young señala que aunque las mujeres nos veamos capaces de realizar tareas de fuerza y coordinación, cuando se intenta, es frecuente fallar porque no estamos acostumbradas a poner todo el cuerpo como los hombres. Nos falta firmeza, saber cómo plantarnos para que los muslos soporten el peso, en cambio, hacemos más uso del tren superior, pero con movimientos cerrados.<sup>18</sup>

Las mujeres tienden a no poner todo su cuerpo en una tarea física con la misma facilidad y naturalidad que los hombres. Por ejemplo, al intentar levantar algo, las mujeres, más a menudo que los hombres, no se plantan con firmeza y hacen que sus muslos soporten la mayor proporción del peso. En cambio, tendemos a concentrar nuestro esfuerzo en aquellas partes del cuerpo más inmediatamente conectadas a la tarea —los brazos y los hombros—, raramente usando la fuerza de las piernas en la tarea en absoluto (Young, 1980, p. 12).

Por lo cual, incluso en ambientes donde se usa el cuerpo físicamente como en los deportes, generalmente las mujeres no hacemos uso del espacio con libertad. Además, que no sólo hay

---

<sup>18</sup> Como lo advierte la propia Young, esto no aplica para todas las mujeres, ni para casos particulares. Es una base común de acuerdo a los contextos específicos en los que las mujeres se desarrollan. Este no sería el caso de una mujer deportista de alto rendimiento, quien entrena su cuerpo en términos de fuerza, coordinación y flexibilidad. Lo mismo podríamos señalar para una bailarina, una practicante de yoga, entre otras.

un movimiento típico de lanzar la pelota o levantar peso, sino también de realizar toda clase de actividades: «[...] también hay un estilo más o menos típico de correr como una nena, trepar como una nena, batear como una nena, golpear como una chica» (Young, 1980, p. 13).

Encontramos modos típicos de accionar, de hacer-ser nena, pues al educar al cuerpo genéricamente nos encontramos con los movimientos cerrados, lo que implica que brazos y piernas usualmente vayan pegadas al cuerpo. Por lo mismo, es inusual acompañar el movimiento con expansiones o extensiones, como en el caso de lanzar la pelota; ocurre que la extensión no acompaña al movimiento y suele fallar la dirección, sea con la mano o con la pierna. Como en el fútbol soccer, donde la intención es pegar al balón, las mujeres suelen utilizar sólo la pierna, cuando es necesario el impulso de todo el cuerpo así como la fuerza en el abdomen y utilizar la parte específica del pie, según requiera el tipo de tiro.

No es baladí volver a insistir que aun cuando las mujeres estemos entrenadas en las actividades deportivas del tipo que sean, nos desplazamos y hacemos uso del espacio restringiendo la movilidad, o incluso hay una tendencia a huir o protegerse, que puede deberse a la inseguridad que se instaura en nuestros cuerpos, puesto que en las sociedades patriarcales siempre hay que cuidarlos del peligro cuando no están, de por sí, sometidos a diversas violencias:

Así, por ejemplo, en el softball o el vóley, las mujeres tienden a permanecer en un solo lugar más a menudo que los hombres; ni saltando para alcanzarla, ni corriendo para acercarse a la pelota. Los hombres más a menudo se mueven hacia una pelota en movimiento y la confrontan con su propio contramovimiento. Las mujeres tienden a esperar y luego reaccionar a su acercamiento, en lugar de ir a su encuentro. Frecuentemente respondemos a la moción de una pelota que viene en nuestra dirección como si viniera contra nosotras, y nuestro impulso corporal inmediato es huir, agacharse o protegerse de otra manera de su vuelo. Además, más a

menudo que los hombres, las mujeres hacen movimientos cohibidos y se colocan de forma insegura en el deporte (Young, 1980, p. 13).

Otro de los aspectos que la autora hace notar es una especie de contradicción que encuentra en la propiocepción de las mujeres respecto de sus cuerpos y del poder de movimiento. Usualmente nos pensamos con la fuerza y capacidad para generar cualquier tipo de actividad, como saltar un río o cruzar un arroyo, sin embargo, solemos esperar a que alguien más realice el salto para tener la seguridad de que no corremos peligro al hacerlo, o bien, colocamos algunas piedras que brinden apoyo para no caer.

Muchas veces he retrasado una caminata en la que los hombres se lanzaron a atravesar un inofensivo arroyo mientras yo estaba parada del otro lado probando cautelosamente mi pie en varias piedras, sosteniéndome en las ramas que sobresalían. Aunque los otros cruzaban con facilidad, yo no creía que sería fácil para mí, aun cuando, una vez que diera un paso firme, estuviera del otro lado en un instante (Young, 1980, p. 14).

Por lo anterior, podríamos señalar que las mujeres tenemos siempre presente la noción de peligro y de protección de nuestros cuerpos, incluso cuando se trate de deportistas entrenadas (pensemos, por ejemplo, en una mujer experimentada en senderismo). Esto tendría quizá explicación en aquellas primeras habitualidades que se encuentran sedimentadas y, aunque se generen otras que se vayan agregando en la medida que se practican, esa huella permanece: «Nuestra atención a menudo se divide entre el objetivo a realizar en el movimiento y el cuerpo que debe lograrlo, mientras al mismo tiempo debe salvarse a sí mismo de los daños» (Young, 1980, p. 14). Esta propiocepción que tenemos de nosotras mismas es explicable a través de la tensión inmanencia-trascendencia, sujeto-objeto en la que estamos inmersas y de la que da cuenta *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir.

El artículo de Young ubica tres modalidades de movimiento en las mujeres, que muestran esta contradicción: una trascendencia ambigua, una intencionalidad inhibida y una unidad discontinua con su entorno. A partir de ahí puede dar cuenta de la propiocepción del cuerpo en las mujeres como cuerpo capaz y cuerpo cosa. Para abordarlo toma la noción de cuerpo viviente de Merleau-Ponty, el cuerpo como estatuto ontológico: el lugar desde donde nos orientamos y generamos las acciones en sí mismas y en el mundo, pero también el sentido de las acciones, puesto que es mediante él que se constituye al mundo y la relación con él: «El mundo existe para un sujeto sólo en la medida en que el cuerpo tiene la capacidad de acercarse, y apropiarse de su entorno en la dirección de sus intenciones» (Young, 1980, p. 17).

El argumento de Young sigue a Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*. Si se concibe a la existencia como un proyecto abierto se trasciende en tanto que subjetividad con posibilidades de ser, sin embargo, al ser constituida como un objeto y reducida a la inmanencia da lugar a una existencia ambigua, pues se encuentra en una relación de contradicción. La condición humana en tanto que existente es siempre abierta y, en ese sentido, las mujeres se conciben a sí mismas como sujetos, pero al formarse como *lo otro*, al mismo tiempo existe la propiocepción como una cosa.

En el sentido merleau-pontyano diríamos con Young que su acción y apertura al mundo, en cuanto trascendencia, queda inhibida, pasmada, aunque al mismo tiempo tiene la intención de llevar a cabo dicha acción. Esto le sirve a la autora para hablar de la intencionalidad inhibida. Desde Merleau-Ponty piensa la intencionalidad motriz como aquella que brinda las posibilidades de movimiento a través del *yo puedo* del cuerpo vivido, no obstante, en el caso de las mujeres, la intencionalidad está atravesada por un *yo no puedo* que Young ubica como autoimpuesto. Nosotras consideramos que la autoimposición se corresponde con los mandatos heteronormativos de la sociedad patriarcal. Regresando al argumento de la autora, la existencia femenina tiende a minimizar su capacidad, su potencia, su fuerza, sus aptitudes, y no unifica el

movimiento y las actividades del cuerpo, no consigue armonizar lo que se quiere con lo que se logra corporalmente, esto a diferencia de una intencionalidad desinhibida. Porque su proyección corporal es contradictoria, en este sentido señala Iris Marion Young: «Sus cuerpos proyectan un objetivo a ser actuado, pero al mismo tiempo se endurecen en contra de la realización de la tarea» (1980, p. 20). Al realizar actividades, esta contradicción se desborda ante el esfuerzo implicado en la constante lucha entre el *yo puedo* y el *yo no puedo* que invoca, de manera persistente, una redirección respecto a la dirección inicial. Esto resulta en intentos fallidos y desgaste en general. Y es que cualquier existencia tiene la posibilidad de establecer el *yo no puedo* cuando se trata de límites; por ejemplo, si no se cuenta con entrenamiento en senderismo es comprensible que no será posible realizar una caminata en la montaña de 30 km, o si se es practicante de yoga a nivel básico, será poco factible realizar posturas de niveles avanzados en un día. Ahí es posible establecer límites, porque para alcanzar lo deseado se requiere un proceso de enseñanza-aprendizaje, de habitualidades, de entendimiento sentido del cuerpo. Pero lo que apunta Young en el caso de las mujeres excede a esta problemática, porque en ellas el *yo puedo* y el *yo no puedo* operan al mismo tiempo.

Cuando la mujer asume una tarea con una intencionalidad inhibida, proyecta las posibilidades de esa tarea —así proyecta un «yo puedo»— pero las proyecta simplemente como las posibilidades de «alguien», y no verdaderamente como sus posibilidades —y así proyecta un «yo no puedo»— (Young, 1980, p. 20).

El *yo puedo* corporal aparece como si fuera la posibilidad de movimiento de cualquier cuerpo, que lo es, pero no lo observa como una posibilidad de sí como cuerpo vivido, como su propiocepción sino que aparece como la de cualquier otra subjetividad. Esta imposibilidad de verse a sí misma deriva en el *yo no puedo*. Debido a esto, las existencias femeninas suelen

desgastarse más que las existencias masculinas, aunque ya lo hemos dicho, no quiere decir que no encontremos existencias que escapen a ello.

Siguiendo a Merleau-Ponty, Young considera que la espacialidad tal y como la experimenta la existencia femenina se considera a sí misma como un objeto, lo que también resulta contradictorio porque, en la fenomenología del cuerpo merleau-pontyana, el sujeto que es cuerpo constituye el espacio, de tal suerte que sin el primero sería imposible el segundo. El cuerpo, a diferencia de los objetos, se ancla, es lo que en Simone de Beauvoir será la *situación* y en la que también se ahondará más adelante. La cuestión es que la existencia femenina constituye el espacio como cualquier existencia, sin embargo, se vive a sí misma constituida en la medida en que está atravesada por la inmanencia y, por lo tanto, su existencia se manifiesta inhibida, es decir, como un objeto. En este sentido la autora reconoce que las vivencias de las existencias femeninas no se derivan de la biología, tampoco de cuestiones fisiológicas o psicológicas y mucho menos, como lo veíamos al principio, de una *esencia femenina*. Siguiendo a Beauvoir, señala que la razón de ello es la *situación* de las mujeres en las sociedades patriarcales, sociedades sexistas que colocan a las mujeres en una posición de inferioridad respecto de los hombres. Esto implica que las existencias femeninas, al estar condenadas a la inmanencia y al ser la trascendencia condición de toda existencia humana, se perciben a sí mismas como sujetos y objetos al mismo tiempo.

Y es que las mujeres en la sociedad sexista somos constituidas a través de mandatos patriarcales heteronormativos,<sup>19</sup> por lo que las conductas descritas a través de los desarrollos de Young sobre el espacio y el movimiento se explican en función de ellos. Si bien esto no implica que las agotan, las conductas producidas por las estructuras patriarcales tienen un grado alto de complejidad e implican múltiples formas de violencias. La primera de ellas, que hasta

---

<sup>19</sup> Posteriormente abordaremos la noción de mandatos patriarcales a partir de lo que Adriane Rich llama heterosexualidad obligatoria.

el momento no la hemos nombrado así pero que sin duda es una violencia patriarcal, sería negar a las mujeres la humanidad reduciéndonos a objetos, a lo *inesencial*, a lo *otro*.

Hacia el final del artículo, Young señala que la socialización genérica de los cuerpos es la razón por la que las mujeres y los hombres ubican, reproducen y se identifican con espacios públicos o privados. En el caso de las mujeres los espacios privados y, en el de los hombres, los públicos. Y con ello rebate el estudio de Erik Erikson que pidió tanto a chicas como a chicos que generaran una escena con juguetes. Las niñas crearon escenas privadas, cerradas, interiores, mientras que los niños hicieron referencia a lo exterior, a lo abierto, al espacio público. Y la explicación que dio Erikson fue a través de la genitalidad. Es decir, que las mujeres identifican el espacio privado y cerrado con la vagina y el útero, mientras que los niños ubican el falo como algo que se proyecta hacia el exterior. Para la autora esto es completamente desestimable, resulta más factible pensar que la reproducción del espacio es una cuestión de la socialización genérica. Algo similar podría decirse sobre la concepción de la fuerza de los cuerpos. Es usual que en la primera infancia no se ubique a las niñas como indefensas y débiles, de hecho, todo lo contrario, niñas y niños pequeños se visualizan bajo las mismas posibilidades, sin embargo, esto cambia cuando acuden a la escuela primaria y se acentúa en la adolescencia, pues hacia esas etapas ya se concibe a las mujeres con características corporales inferiores (Young, 1980).

Lo que hemos abordado hasta aquí es importante para comprender cómo habitamos el espacio las mujeres, es decir, a través de la ambigüedad de nuestra propia concepción del cuerpo vivido. Con movimientos cerrados y temerosos, producto también de la experiencia de nuestros cuerpos en el mundo, ya que al vivenciar situaciones violentas en el espacio tendemos a movernos con cuidado. Es común en muchas sociedades que al concebir a las mujeres como objetos se tenga la convicción de que se puede hacer uso de nosotras, de nuestros cuerpos en el momento que se desee, por ejemplo, las violaciones, abusos sexuales o tocamientos sexuales.

Esto puede ocurrir en las calles o en los hogares, por hombres desconocidos o conocidos. O bien, nuestros cuerpos están siempre bajo la vigilancia: si son grandes, si son pequeños, si están delgados, si están gordos, si son morenos, si son blancos, si atienden a los modelos de belleza en tendencia, esto a través de lo que Esther Pineda<sup>20</sup> llamó violencia estética. Y con esos ojos nos miramos a nosotras mismas a través del espejo, nos arreglamos como si fuéramos un ornamento, modificamos nuestros cuerpos, maquillamos nuestros rostros, pintamos nuestros cabellos, los alaciamos, los rizamos. Nos auto-percibimos como objetos para-el-otro. El desarrollo del siguiente capítulo abordará la tesis de Simone de Beauvoir sobre el cuerpo, así como su análisis fenomenológico sobre las mujeres como *La Otra*. Tratará también de cómo la ambivalencia, de la que habla Iris Marion Young, atraviesa al cuerpo femenino y para entender esto resultará crucial abordar la iniciación sexual de las mujeres, es decir, el papel de las relaciones erótico-afectivas.

---

<sup>20</sup> Socióloga venezolana que ha dedicado sus análisis a la violencia machista y racista.

## IV. La constitución ontológica de la subjetividad femenina a partir de Simone de Beauvoir: de la trascendencia

*El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, publicado en 1949, abre con una pregunta fundamental para la historia de la filosofía, pero también para el pensamiento feminista: *¿qué es una mujer?* A partir de ella aborda críticamente las formas en que se ha definido a las mujeres desde la perspectiva biológica, antropológica, en los mitos, en la filosofía, en el psicoanálisis freudiano y en la propia historia. Esta obra es fundamental porque rechaza categóricamente la idea del determinismo biologicista y afirmará por el contrario «*On ne naît pas femme: on le devient*» / «No se nace mujer: se llega a serlo» (2012, p. 207). Es decir, no hay ningún destino biológico, ni económico, ni psíquico que defina a la hembra humana, se trata más bien de un producto de la civilización que la elabora como intermedia entre el macho humano y el castrado (2012). Como la *Otra*, la *inesencial*, como un *objeto* con respecto al *Uno*, al *sujeto*, al *esencial*. El desarrollo conceptual y argumental de Simone de Beauvoir es planteado desde la tradición fenomenológica-existencial; se encuentra teóricamente cerca de Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre, Lévinas, Kierkegaard. Esto se puede verificar en su terminología y en las discusiones que emprende a lo largo no sólo de este texto, sino también en *Para una moral de la ambigüedad* (1956) y en *Para qué la acción* (1972). El presente capítulo tiene como finalidad comprender la diferencia sexual y el cuerpo en Simone de Beauvoir a través de la situación como condición de posibilidad y relación. Posteriormente se vinculará tanto al concepto de *ambigüedad* en las relaciones eróticas, tal como lo plantea Sara Hëinamma, como al de *ambivalencia* de Iris Marion Young, para así tejerlo con el argumento del capítulo anterior. Asimismo, consideramos importante el concepto de *iniciación sexual* que hemos interpretado como *violación originaria* a partir de algunas afirmaciones que realiza Simone de Beauvoir en la segunda parte del libro.

Ante la pregunta *¿qué es una mujer?*, Simone de Beauvoir responde: «Desde luego, la mujer es, como el hombre, un ser humano, pero esta afirmación es abstracta; el hecho es que todo ser humano concreto está siempre situado» (2012, p. 16). Beauvoir afirma la concreitud singular de las mujeres a través de la situación, por lo que consideramos relevante preguntar: ¿qué es la situación para Simone de Beauvoir? Según María Luisa Femenías, este es uno de los aportes más importantes de la autora, donde se puede observar la distancia con *El ser y la nada* de Jean Paul Sartre (2000). En este sentido, señala: «[...] la situación es algo más que la otra cara de la libertad, según la que no hay libertad sin situación, ni situación sin libertad» (2000, p. 16). El concepto de *libertad* en Simone de Beauvoir, como bien afirma Femenías, es existencialista, siempre está en proceso de realización, pues es inherente al proyecto existencial. En *Para una moral de la ambigüedad* Beauvoir señala que la existencia es libertad y debe entenderse «como fin a través del develamiento de un contenido singular» (1956, p. 33). Dicho de otro modo, que la libertad y la existencia se revelan en su propio contenido, el de cada proyecto. Y es que la tradición existencialista de nuestra autora concibe al ser humano como proyecto abierto que se va eligiendo a lo largo de la vida. Ella sostiene con Sartre que el ser se define negativamente, en tanto es pura nada y su realización comienza con el nacimiento y termina con la muerte. Por ello vive y muere al mismo tiempo, es a lo que ella llamará *ambigüedad*, a estar en constante movimiento entre la vida y la muerte (1956).

En este orden de ideas, la existencia en tanto libertad está situada, ya que pertenece a un contexto específico que es, hasta cierto punto, determinado por ella, pero que también la condiciona, y un ejemplo claro de ello son los casos de opresión. Para Femenías, la situación en la obra de Beauvoir «es producto de la contingencia del en-sí y de la libertad» (2000, p. 17). Es por ello que la situación constituye la forma en la que se relacionan las mujeres en el mundo. Retomando lo que hemos tratado en capítulos anteriores sobre la experiencia de las mujeres en el mundo diríamos, como afirma Linda Martín Alcoff (2019), que las fenomenologías

feministas entienden que la subjetividad de las mujeres se constituye a partir de su relación con el mundo, pues nuestra experiencia es experiencia del mundo: «Las fenomenologías feministas han considerado que las experiencias físicas constituyen una apertura al entendimiento de cómo está organizado el mundo» (p. 107).

Es decir, el mundo, al estar organizado socialmente, impacta la situación de los seres humanos, y en el caso que nos ocupa, el de las mujeres en particular. De tal manera que el contexto que experimentamos las mujeres condiciona nuestra libertad y, por tanto, el modo en el que se despliega nuestra existencia. A diferencia de Femenías, consideramos que el concepto de *situación* en Simone de Beauvoir tiene influencia tanto de Sartre en *El ser y la nada* como de Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción*, aunque es cierto que ella lo lleva más lejos. Es ahí donde nosotras encontramos la originalidad de la filósofa francesa, es decir, en la diferencia sexual. En este sentido, aclaramos que la posición que tomamos al respecto de la diferencia sexual en *El segundo sexo* es la interpretación que hace Sara Hëinamma como un modo de relacionarnos en el mundo. Y añadimos que dicha relación depende del cuerpo propio. Como hemos señalado antes, no se trata de una interpretación biologicista del cuerpo, sino de las vivencias del cuerpo fenomenológico. Regresando con la idea de libertad, consideramos con Femenías que, aun cuando la libertad no tiene límites, está sujeta a la facticidad. Además que ni el sujeto ni la libertad son absolutos porque el mundo se habita socialmente, nos relacionamos con los objetos del mundo pero también con otras subjetividades, y todo ello constituye el sentido de la existencia. Pero, ¿qué sucede con las mujeres? Es aquí donde la conceptualización de Simone de Beauvoir cobra relevancia, ella sostiene que hemos sido reducidas a la *Otra-objeto*, mientras que los hombres se erigen como el *Uno-sujeto*. Lo que implica una doble ambigüedad o ambivalencia. Veamos por qué.

En *Para una moral de la ambigüedad* Simone de Beauvoirir parte de la afirmación de Montaigne: «El continuo quehacer de nuestra vida es levantar el edificio de la muerte» (1956,

p. 9), y sostiene que en cuanto los seres humanos nacen comienzan a morir y se transita hacia la ambivalencia porque, a diferencia de las plantas y los animales que la padecen, además la conocen y piensan en su condición de «animales razonables». Esto implica que, por un lado se trate de evadir la naturaleza, se huye de la muerte, pero, por otro, se libera dado que el mundo es conciencia y el ser humano se integra con él, volcándose hacia la mera interioridad contra toda fuerza exterior, lo que da la sensación de sentirse aplastada por fuerzas oscuras. Se encuentra en una relación de contradicción entre el interior y el exterior, pero es ahí donde se revela la verdad intemporal de su existencia, el pasado ya no es y el porvenir está por hacerse, dicho de otro modo, se encuentra suspendido en la nada: «ese instante en el cual vive no es nada» (1956, p. 9). Esta concepción se encuentra en *El ser y la nada* (2013) y en *El existencialismo es un humanismo* (2009) de Sartre, donde se define la existencia y el porvenir en términos negativos. Es un hacerse. Esta condición le corresponde exclusivamente al ser humano que se erige como soberano entre los objetos del mundo pero que, al mismo tiempo, comparte con otros seres humanos, pertenece a una colectividad.

Para Beauvoir esta ambigüedad se ha tratado de encubrir en la historia de la filosofía y de las religiones, ya sea reduciendo el espíritu a la materia o la materia al espíritu. En este sentido señala que Hegel fue ingenioso en no rehusar ninguno de los términos, conciliándolos en el devenir y conservando el tiempo:

La Naturaleza se afirma frente al Espíritu, que la niega afirmándola, el individuo se reencuentra en la colectividad, en el seno de la cual se pierde, y la muerte de cada hombre se realiza anulándose en la Vida de la Humanidad. Así se puede descansar en medio de un maravilloso optimismo en el cual las guerras sangrientas no hacen más que expresar la fecunda inquietud del Espíritu (Beauvoir, 1956, p. 11).

No obstante, las doctrinas y filosofías que abordan esta ambigüedad, incluyendo la de Hegel, para la filósofa francesa son insuficientes, generan éticas de consolación que no hacen más que acentuar el padecimiento. Además, señala, siempre se manifiesta la verdad entre la vida y la muerte: la soledad, la libertad, la servidumbre, la insignificancia, la importancia de uno y de todos los seres humanos. Por lo cual es fundamental abrazar la ambigüedad, pues este es el único conocimiento que nos muestra las condiciones auténticas de la vida, lo que otorga la fuerza para vivir (Beauvoir, 1956).

Esto recuerda también la noción de *absurdo* de Albert Camus (2002, pp. 13-60), una especie de trampolín para afirmar la vida. Y es que el existencialismo, señala Beauvoir, se ha definido precisamente como una filosofía de la ambigüedad tanto en Kierkegaard como en Sartre. En el caso de este último la presenta a través del ser humano como aquel que no es nada, una «subjetividad que sólo se realiza como presencia en el mundo, esa libertad comprometida, esa manifestación del para-sí que es dada inmediatamente por el otro». La filosofía existencialista implica una moral de la acción ante esa ambigüedad, ya que la existencia precede a la esencia (Sartre, 2009). El ser del ser humano es un hacerse carencia de ser para tener ser porque no es nada. Las elecciones no se eligen desde fuera, siempre desde el interior, por lo cual la elección es su ser mismo. De tal manera que no hay nada que se presente como infelicidad. En este sentido, lo que elegimos no proviene de alguna pasión absoluta que se imponga desde fuera, aunque puede justificarse en el exterior a través de las razones que hacen tender hacia algo: en tanto carencia busca tener ser, esto es, hay una intención por parte de la subjetividad. La nihilización del ser permite develarlo como presencia en el mundo y se realiza por sí mismo. Este hacer-se ser, además, dice Beauvoir, no está permitido sin ternura, aunque advenga fracaso, porque el ser nunca coincide consigo mismo. En otras palabras, hay que abrazar la ambigüedad y la ternura del ser que somos en cada caso (Sartre, 1993; Beauvoir, 1956).

Esta primera ambigüedad aparece en la obra de la filósofa francesa como un eje de la filosofía existencialista. Sin embargo, esta noción vuelve a aparecer y adquiere otra significación cuando se pregunta por el ser desde la diferencia sexual en *El segundo sexo*. En la introducción plantea la pregunta por el ser mujer y, al revisar las respuestas que se han dado, va señalando las inconsistencias y contradicciones de las definiciones o asociaciones que se hacen sobre las mujeres.

¿Es que existe un problema? ¿En qué consiste? ¿Hay siquiera mujeres? [...] Ya no se sabe a ciencia cierta si aún existen las mujeres, si existirán siempre, si hay que desearlo o no, qué lugar ocupan en el mundo, qué lugar deberían ocupar. ¿Dónde están las mujeres? [...] Pero, en primer lugar, ¿qué es una mujer? «*Tota mulier in utero*: es una matriz», dice uno [...] Todo el mundo estaba de acuerdo en reconocer que en la especie humana hay hembras; constituye hoy, como antaño, la mitad, aproximadamente, de la Humanidad y, sin embargo, se nos dice que «la feminidad está en peligro» [...] Así, pues, todo ser humano hembra no es necesariamente una mujer; tiene que participar de la feminidad. Esta feminidad ¿la secretan los ovarios? [...] Se la describe de buen grado en términos vagos y espesantes que parecen tomados de los vocabularios videntes [...] Si ya no hay feminidad, es que no la ha habido nunca. ¿Significa esto que la palabra «mujer» carece de significado? (2012, pp. 15-16).

En la exposición de su argumento surgen de inmediato dos críticas por parte de la autora. ¿Sabemos qué es una mujer? No podemos reducir a las mujeres a un útero, tampoco a la feminidad, y aun así reconocemos que hay mujeres, que hay hembras humanas. Más adelante señala:

Y en verdad basta pasearse con los ojos abiertos para comprobar que la Humanidad se divide en dos categorías de individuos cuyos vestidos, rostro, cuerpo, sonrisa, porte, intereses,

ocupaciones son manifiestamente diferentes. Acaso tales diferencias sean superficiales; tal vez estén por desaparecer. Lo que sí es seguro es que, por el momento, existen con deslumbrante evidencia (Beauvoir, 2012, p. 12).

El interés de Beauvoir no se encuentra en la vida fáctica de las mujeres, aunque se pueda interpretar desde ahí y responder, como dice Hëinamma, con un «sí» o con un «no» de acuerdo con nuestros intereses particulares, sin embargo, la filósofa finlandesa invita a interpretarla desde una postura filosófica y centrarnos en los significados del ser y el afrontamiento de la realidad como mujer. Es preciso aclarar que cuando Beauvoir se refiere a la «mujer» consideramos que hay una base universal, pero que se reconoce en la pluralidad y la concreitud singular de cada mujer. Esto lo asumimos a partir de las consideraciones que plantea en *Para una moral de la ambigüedad* cuando habla sobre los seres humanos. Siguiendo con la interpretación de Hëinamma sobre Beauvoir:

Ella no intenta probar, o refutar, la realidad de las mujeres, sino que principalmente tiene como objetivo plantear preguntas fundamentales sobre la forma de ser de la mujer: ¿cómo existe, es su ser real y qué se entiende por realidad cuando se afirma? Si seguimos esta línea de pensamiento, entonces los problemas no se pueden resolver simplemente refiriéndonos a nuestras experiencias; también debemos estudiar la base y las estructuras de las experiencias (2003, p. 118).

Lo anterior nos pone frente a dos cuestiones, en primer lugar, Beauvoir no pretende responder la pregunta fundamental del texto a través sólo de la experiencia, sino que va hacia el estudio de la estructura en la que se sitúa la experiencia. Esto recoloca el estudio en la fenomenología que más tarde se le dará el nombre de fenomenología feminista. Y en segundo lugar, Simone no responde concretamente a su pregunta, en lugar de ello irá discutiendo con distintas

tradiciones de pensamiento, desde los abordajes más cotidianos hasta las distintas tradiciones de pensamiento. Para Sara Hëinama, y nosotras afirmamos con ella, la filósofa francesa entiende la feminidad como estilo y como modo de relación, lo cual se puede observar en lo que hemos citado antes cuando habla de las dos categorías de individuos y que interpretamos a la luz del capítulo anterior, es decir, como sedimentaciones habituales afectivas que generan un estilo de vida y de ser-ahí en el mundo. Y al mismo tiempo se aleja de una visión idealista, esencialista y estática de la feminidad.

A menudo se afirma que Beauvoir rechaza la feminidad como una invención patriarcal. Pero si estudiamos su libro cuidadosamente, queda claro que esto es una simplificación. A continuación, sostengo que la feminidad tiene dos sentidos diferentes en el trabajo de Beauvoir. Beauvoir ciertamente presenta una dura crítica de la feminidad, rechazando la noción de una esencia inmutable y atemporal, lo femenino, como mítica. Pero esto no es todo lo que dice sobre el tema; también hay un lado constructivo en su discusión [...] Aquí, mi objetivo es explicar el sentido positivo y constructivo en el que utiliza el término (Hëinama, 2003, p. 119).

Y es que Simone de Beauvoir a lo largo del libro describe, desde distintos lugares, formas en las que la feminidad se manifiesta, por ello, señala Hëinama, refiere a «literatura femenina» [*la littérature féminine*; DSI, 30], «erotismo femenino» [*l'érotisme féminine*; DSII, 176], y «el mundo femenino» [*le monde féminine*; DSI, 30]» (2003, p. 119). En este sentido podríamos decir que las mujeres participan de una idea de la existencia femenina y que la entiende en términos dinámicos porque, desde su posición existencialista, no hay nada fijo, recordemos lo que señalábamos al principio: la vida acaece en movimiento, entre el nacimiento y la muerte. Por lo tanto, las mujeres en tanto existencia femenina se encuentran en un constante devenir. Para nosotras es importante visualizar el sentido fenomenológico del planteamiento de Beauvoir, es por ello que seguimos el argumento de la filósofa finlandesa, pues más allá de las

interpretaciones conocidas sobre la construcción social e histórica que define a las mujeres, es preciso poner atención en que Beauvoir considera los términos femenino y masculino como categorías de la existencia, dos formas de relación; entre sí, por supuesto, pero también con los objetos del mundo, tal como observamos en el capítulo anterior.

Para Beauvoir, las mujeres y los hombres son dos variaciones diferentes de la forma humana de relacionarse con el mundo: «Viven en sus diferentes maneras la extraña ambigüedad de la existencia hecha cuerpo» (DSII, 658; SS, 737). Por lo tanto, la principal diferencia es la diferencia experiencial entre dos tipos de cuerpos vivos, los cuerpos de las mujeres y los cuerpos de los hombres (Hëinamma, 2003, p. 122).

Desde una perspectiva fenomenológica se atiende a las variaciones a partir de las cuales nos relacionamos los seres humanos mediante la diferencia sexual, lo que implica la diferencia experiencial de los cuerpos. En este orden de ideas, las variaciones y los modos de relación de estas dos categorías de encarnación tienen la peculiaridad de imbricarse. Para Hëinamma estas variaciones encarnadas dan lugar a existencias femeninas o masculinas y cada mujer o cada hombre son una variación estilística concreta que se relaciona con el mundo, desde ahí constituye la subjetividad propia y el mundo, así como su hacer. Por ello podemos hablar de erotismo o de literatura femenina en la obra de Simone de Beauvoir y esto que ya hemos dicho antes: la singularidad concreta de la existencia femenina participa a su vez de una generalidad de lo femenino o masculino en su caso, sin embargo, lo que aquí interesa indagar es lo femenino, que no es de ningún modo una idea fincada en el cielo platónico, como la misma Beauvoir señala. La feminidad se da a través de la existencia, pero se genera en relación con la colectividad y con los objetos del mundo. Como se encuentra en medio de la ambigüedad entre el nacimiento y la muerte, en el proyecto existencial, será dinámico porque la existencia y sus variaciones están siempre en movimiento, está en apertura porque es devenir y es un hacer

porque se manifiesta en las acciones. Esto se revela en el cuerpo, por ello consideramos que se puede hacer una lectura de *El segundo sexo* como un estudio de la existencia encarnada femenina en relación.

Consideramos importante señalar qué entiende Simone de Beauvoir por *cuerpo*. Lo primero que habría que decir es que el cuerpo es situación y ésta es existencia, como veíamos arriba. Es a través de la existencia que nos relacionamos con el mundo, por esta razón decimos que el cuerpo está situado, lo que significa que pertenece a un contexto específico con características sociales, económicas, históricas y territoriales concretas. Por ello podemos pensarlo desde la tradición fenomenológica-existencialista en la que se inscriben tanto Simone de Beauvoir como Jean Paul Sartre, ahí se entiende como un fenómeno doble de sensación donde experimentamos el poder tocar y al mismo tiempo ser tocadas. Mi brazo, por ejemplo, que por un lado es la cosa brazo pero también es la posibilidad que soy. Esto es así porque el cuerpo implica posibilidad de ser, de movimiento y de relación en el mundo, ya que puedo tocarlo, olerlo, mirarlo, caminarlo, escucharlo, sentirlo. Y con ello transformarlo. Si lo pensamos en términos del ser-en-sí y el ser-para-sí, diríamos que el en-sí es nuestro ser en el mundo mientras que el para-sí es desde donde nos relacionamos con él hacia lo trascendente.

En la obra beauvoriana la existencia es también la subjetividad y se entiende como proyecto abierto a posibilidades que se eligen desde la carencia de ser (puesto que no es). En esa apertura se descubre como colectividad y como subjetividad en relación con los objetos del mundo, es ahí donde se manifiestan los «esto» como cosas. Pero también se revelan las posibilidades del ser que soy. El para-sí, en tanto que es en el mundo, es conciencia de mundo donde contempla con perspectiva: se tiene un punto de vista. Por ejemplo, si yo me encuentro a la izquierda o a la derecha, atrás o enfrente de una silla, mi percepción cambiará según la posición de mi cuerpo y el espacio donde me sitúe.

Esta es la crítica a la objetividad que encontramos en *El ser y la nada*: Sartre la piensa como pura vaciedad, exterioridad, un mundo sin humanidad. No obstante, es imposible que sea así, ya que hay mundo porque hay realidad humana. No podemos afirmar que hay una relación de pura objetividad con el mundo, lo que sí podemos sostener es que hay una relación originaria con él, una relación afectiva, corporal, que podemos entender como el *sitio o lugar* desde donde se orientan todas las relaciones. En este sentido, el conocimiento que tenemos tanto de las otras existencias como de los objetos es un surgimiento comprometido. Ya que somos ser-ahí orientadas hacia la mesa, frente a una pintura o un cubo con ciertas dimensiones espaciales.

A esto Sartre le llamará necesidad ontológica y se muestra a través de una doble contingencia. Por un lado, yo soy por contingencia, por otro, no soy fundamento de mi ser porque es contingente que sea esto y no otra cosa. Es lo que tanto Beauvoir como Sartre entenderán como *facticidad del para-sí*. Desde esa contingencia original es que las existencias se comprometen, se hacen responsables de su ser porque son el surgimiento que hace existir lo otro, también brinda las posibilidades de este ser que soy. El para-sí se encarna en el cuerpo y es una necesidad que la contingencia toma, dicho de otra manera, la encarnación es contingente. (Núñez, 2023, pp. 273-276). Consideramos que también las variaciones de las que hablamos líneas arriba son contingentes. (1993). Respecto del cuerpo dice Sartre: «En este sentido, podría definirse el cuerpo como *la forma contingente que la necesidad de mi contingencia toma*» (1993, p.1 94).

Que el para-sí sea contingente quiere decir que no tiene una consistencia fija, por ello es preciso que no sea su propio fundamento, lo cual, señala Sartre, se traduce en la necesidad de un existir no sólo contingente sino comprometido en medio de otros seres contingentes. No es algo distinto del para-sí; no es un en-sí en el para-sí, pues entonces lo fijaría todo, sino que es el hecho de que el para-sí no sea su propio fundamento, en tanto que ese hecho se traduce

por la necesidad de existir como ser contingente comprometido en medio de los seres contingentes (1993). Además, lo presenta como situación:

En tanto que tal, el cuerpo no se distingue de la situación del para-sí, puesto que, para el para-sí, existir y situarse son una sola y misma cosa; y se identifica, por otra parte, con el mundo entero, en tanto que el mundo es la situación total del para-sí y la medida de su existencia. Pero una situación no es un puro dato contingente: muy por el contrario, no se revela sino en la medida en que el para-sí la trasciende hacia sí mismo. Por consiguiente, el cuerpo-para-sí no es nunca un dato que yo pueda conocer: es ahí, como lo trascendido por; no existe sino en tanto que escapo de él al nihilizarme; es lo que nihilizo. Es el en-sí trascendido por el para-sí que nihiliza, y captura de nuevo al para-sí en ese mismo trascender. Es el hecho de que soy mi propia motivación sin ser mi propio fundamento (Sartre, 1993, p. 194).

Es decir, el cuerpo es situación, es existencia y también es con el mundo que habita. Y se revela a través de la trascendencia de sí de la subjetividad, pues es lo que se nihiliza y se captura en este constante hacerse ser en la carencia a través de sus propias motivaciones. Recordemos lo que señalamos al principio de este capítulo en cuanto a que las existencias se eligen desde la interioridad, lo que quiere decir, justamente, que tiene sus propias motivaciones. Lo que también nos recuerda a Husserl en *Ideas II*, que es lo que retomará tanto Sara Hëinamma como Agata Båk para hablar de estilos de personas, pues el carácter personal se va constituyendo bajo las motivaciones de cada una. Y respecto a la situación, nos parece que en el caso de Simone de Beauvoir se retoma la concepción sartreana, sobre todo en *Para una moral de la ambigüedad*, que a nuestro parecer es un texto donde abiertamente señala su posición existencialista desde la cual conceptualiza. Por ejemplo:

En cambio, para el existencialismo, la fuente de los valores no es el hombre impersonal, universal, sino la pluralidad de los hombres concretos, singulares, proyectándose hacia sus propios fines a partir de situaciones cuya particularidad es tan radical, tan irreductible como la misma subjetividad (1956, p. 19).

Observamos que Simone de Beauvoir, al igual que Sartre, entiende que la subjetividad tiene una particularidad concreta, es decir, la situación, y ésta no puede entenderse sin la subjetividad. En este mismo texto llega a decir, a propósito del marxismo, que la situación es una especie de arraigamiento singular en el mundo histórico y económico desde la cual se lanza al porvenir y elige la perspectiva desde donde se generan las acciones; ahí también hay motivación. Dicho de otro modo, la situación, en tanto arraigo a ciertas condiciones, abre y ubica las condiciones de posibilidad de acción del proyecto que somos en cada caso. En este sentido, las acciones se contemplan como buenas o malas y surgen valores a través de los cuales los sujetos se mueven (Beauvoir, 1956). También llegará a decir que el ser humano es lo que es a través de las situaciones:

Pero el hombre es hombre a través de situaciones cuya singularidad es, precisamente, un hecho universal. Hay hombres que aguardan socorro de ciertos hombres y no de otros, y esas esperanzas definen líneas de acción privilegiadas. Conviene que el negro luche por el negro, el judío por el judío, el proletario por el proletario, el español por España. Tan sólo es necesario que la afirmación de esas solidaridades singulares no contradiga la voluntad de una solidaridad universal y que cada empresa concluida se halle abierta también a la totalidad de los hombres (1956, p. 139).

Es un hecho universal que los seres humanos estamos situados e implica características singulares, específicas, que se concretizan y que dan lugar a la variabilidad de modos del existir

que definen las líneas de acción, entre ellas las categorías de masculinidad y feminidad de las que participan mujeres y hombres. Simone de Beauvoir remite a lo largo de *El segundo sexo* que las mujeres somos seres en situación: «La mujer, como el hombre, es un ser humano: todo ser humano concreto está siempre singularmente *situado*» (2012, p. 16).

Si la mujer, como todo ser humano, está situada, quiere decir que tiene circunstancias vitales concretas desde donde elige las posibilidades de ser en esa concreción. Ahí se devela su libertad como afrontamiento ya que busca, por ejemplo, en términos de opresión, dejarla o superarla. La existencia siempre se da en movimiento, aunque no se trate específicamente de opresión. Consideramos importante señalar que las nociones de situación, cuerpo y conocimiento develan la experiencia vivida de las mujeres, su propia constitución, su subjetividad como ser-ahí y su relación con un mundo que se constituye y ordena bajo mandatos patriarcales, tal como apunta la propia Beauvoir (pero no sólo ella, pensemos por ejemplo en Carol Pateman o en Adrienne Rich).

Cuando hablamos de vivencias decimos que la conciencia noemática remite objetivamente dando sentido propio. Para decirlo de otra forma, la vivencia intencional tiene un objeto, un contenido por medio del cual se hace la referencia al objeto, es decir, a la *nóesis*. Siendo así, las vivencias de la subjetividad tienen una dirección con respecto a un objeto. Por ello todo conocimiento implica una percepción que se mienta a través de expresiones subjetivas. Entonces diríamos que el conocimiento está situado e incorporado (Núñez, 2023, pp. 272-276). Para adentrarnos en el pensamiento beaivoriano es necesario revisar lo que afirma en la primera parte del capítulo de la *situación*:

Ahora nos es posible comprender por qué se encuentran tantos rasgos comunes en las requisitorias dirigidas contra la mujer, desde los griegos hasta nuestros días; su condición ha seguido siendo la misma a través de cambios superficiales y esa *situación* es la que define lo que se ha dado en llamar el «carácter» de la mujer, «se revela en la inmanencia», tiene el espíritu

de la contradicción, es prudente y mezquina, carece del sentido de la verdad y exactitud, no tiene moral, es bajamente utilitaria, embustera, comedianta, interesada. En todas esas afirmaciones hay algo de verdad. Solo que las actitudes que se denuncian no le son dictadas a la mujer por sus hormonas, ni están prefiguradas en los compartimientos de su cerebro: están indicadas por su *situación*. En esta perspectiva, vamos a tratar de tomar de ella una vista sintética, lo cual nos obligará a ciertas repeticiones, pero también nos permitirá captar «el eterno femenino» en el conjunto de su condicionamiento económico, social e histórico (Beauvoir, 2012, p. 587).

En este orden de ideas nos preguntamos, ¿cuál es la situación que nos permite visualizar el «eterno femenino»? ¿por oposición? Para Beauvoir no hay un mundo femenino que sea por oposición, dado que las mujeres no hemos constituido jamás una sociedad autónoma y cerrada. Más bien se nos ha integrado en una colectividad regida por varones; «están unidas en virtud de que son semejantes, una solidaridad mecánica, no existe una solidaridad orgánica, no hay comunidad unificada» (2012, p. 587).

La feminidad se ha constituido como subordinación, mas su origen no tiene lugar como acontecimiento histórico, no se trata de una cuestión numérica ya que, como señala Beauvoir, somos poco más de la mitad de la humanidad, tampoco somos producto del devenir de la historia, como sucede con el proletariado. Es más bien que las mujeres estamos encerradas en la paradoja de ser sujetos y objetos a la vez. Debido a que se nos define como la *Otra*, en términos negativos, con respecto a los varones que son lo *Uno*. Señala:

A veces se opone el «mundo femenino» al universo masculino, pero es preciso subrayar una vez más que las mujeres no han constituido jamás una sociedad autónoma y cerrada; están integradas en la colectividad regida por varones y en la cual ocupan una posición subordinada; están unidas únicamente en tanto que son semejantes en virtud de una solidaridad mecánica: no

existe entre ellas esa solidaridad orgánica sobre la cual se funda toda comunidad unificada; siempre se han esforzado [...] por coaligarse para afirmar un «contra universo», pero siguen planteándose en el seno del universo masculino. Y de ahí proviene lo paradójico de su situación: pertenecen al mundo masculino y, al mismo tiempo, a una esfera en la que se hace oposición a ese mundo; encerradas en ésta, investidas por aquel, no pueden instalarse en ninguna parte con tranquilidad (2012, p. 587).

Estamos encerradas entre el rechazo y la aceptación de lo que se nos designa ser en un mundo masculino, como aquello que acepta pasivamente su inmanencia. Según el argumento de Beauvoir, en las categorías de masculino y femenino, aunque aparezcan como simétricas, su relación no es la de dos polos: el hombre representa a la humanidad y a su género, él es lo positivo y lo neutro, mientras que las mujeres somos lo negativo. Por lo tanto no hay una relación de reciprocidad ni de reconocimiento porque hay desigualdad entre los términos de la ecuación. A las mujeres se nos define a través del sexo y si esto es una afirmación que realizan los hombres así ha de ser. Encierran la singularidad de las mujeres en el útero, en los ovarios y desde ahí se entiende su subjetividad, mientras que la de los hombres se considera en una relación directa y normal con el mundo desde donde cree aprehender la objetividad (2012). Estas definiciones tienen su origen en la propia historia del pensamiento:

La mujer es mujer en virtud de cierta falta de cualidades —decía Aristóteles—. Y debemos considerar el carácter de las mujeres como adolescente de una imperfección natural. Y, a continuación, Santo Tomás decreta que la mujer es un «hombre fallido», un ser «ocasional». Eso es lo que simboliza la historia del Génesis, donde Eva aparece extraída [...] de un hueso supernumerario de Adán. La Humanidad es macho y el hombre define a la mujer no en sí misma, sino con relación a él, no la considera como un ser autónomo (2012, p. 18).

Entonces la mujer es diferencia con respecto al hombre: donde él se presenta como lo Mismo, el Sujeto, lo Esencial, lo Absoluto; y a ella como la Otra, el Objeto, lo Inesencial, lo Relativo. Y no es que la categoría de la Otra no sea una categoría originaria del pensamiento humano y de relación simétrica. Por ejemplo, en los pueblos primitivos tenía igual valor que lo Mismo, sin embargo, la categorización no provenía de la diferencia sexual.

Las relaciones humanas no se explican sobre el *mitsein* basado en la amistad, por el contrario, señala Beauvoir siguiendo a Hegel, la conciencia se descubre oponiéndose a otra conciencia, trata de erigirse como esencial y constituir a lo otro como injerencia, es decir, uno como sujeto y otro como objeto, pero este modo de ser en relación se da de manera reciproca porque ambas conciencias lo quieren, la pretensión es concebida por una y otra (2012). Entonces se pregunta: «¿Cómo es posible, entonces, que esta reciprocidad no se haya planteado entre los sexos, que uno de los términos se haya afirmado como el único esencial negando toda relatividad con respecto a su correlativo, definiendo a éste como la alteridad pura?» (2012, p. 218).

Desde el existencialismo es imposible que un sujeto se plantee a sí mismo como inesencial, como objeto o puramente cosa. Cuando se le impone la dominación y se obliga a permanecer en lo que se le dice que sea, esto es, mantenerse en la pura inmanencia del en-sí, sería preciso que como toda existencia deviniera hacia la trascendencia en una relación dialéctica, pero en el caso de la mujer no retorna nunca a la trascendencia. Y es que para la filósofa francesa las mujeres no se sitúan auténticamente como sujetos. Esta afirmación no se hace en solitario ni invocando una especie de solipsismo, siempre es en colectivo, como afirmó en *El Segundo Sexo*, donde dice:

Las mujeres —salvo en unos cuantos congresos, que siguen siendo manifestaciones abstractas— no dicen «nosotras»; los hombres dicen las mujeres y éstas toman esas palabras para designarse a sí mismas; pero no se sitúan a sí mismas como Sujetos [...] La acción de las

mujeres no ha sido jamás sino una agitación simbólica, y no han obtenido más que lo que los hombres han tenido a bien otorgarles; no han tomado nada: simplemente han recibido. Y es que las mujeres carecen de la unidad que se afirmaría al oponerse (2012, p. 21).

Simone de Beauvoir señala la inconsistencia en la textura existencial de las mujeres, ya que son sujeto y objeto a la vez, son inmanencia, no se auto-perciben como sujeto auténtico, por lo tanto, no visualizan un proyecto unitario con otras existencias de la misma categoría. Esto hace que su sublevación ocurra sólo a través de medios simbólicos, por ejemplo la legislación, que no es una construcción suya, sino lo que los hombres les ceden, y esto se debe a que no tienen pasado, ni mitos, ni religión, ni historia. Siempre dispersas entre los hombres, siempre atadas a ellos en ese vínculo que no se compara con ningún otro, unidas a los hombres por una situación biológica: «La necesidad biológica —deseo sexual y deseo de posteridad— que sitúa al macho bajo la dependencia de la hembra, no ha liberado socialmente a la mujer» (2012, p. 22).

Bajo esta necesidad la mujer ha vivido vasalla del hombre, aunque su situación en principio es la misma; las mujeres somos existencias como ellos, pero se nos ha colocado en una posición de desventaja en términos económicos, políticos, históricos y más. Si bien las condiciones han cambiado desde 1949, e incluso el movimiento feminista ha tenido un realce mundial en el último siglo (sobre todo en las últimas décadas), encontramos vigencia en el pensamiento beaivoriano en cuanto no se ha logrado salir de esta subordinación y quizá debido a lo que ella misma afirma: que aunque la mujer participe en la política, la economía, la historia en el mundo, éste sigue siendo un mundo masculino, les pertenece a ellos porque se ha constituido bajo su hegemonía; desde ahí, como soberano del mundo, justifica la existencia de las mujeres y copta su libertad.

Beauvoir señala una especie de precepto ético existencialista a modo de responsabilidad que las mujeres tienen consigo mismas: la pretensión de afirmarse como Sujeto. Esto implica huir del constituirse como cosa debido a la angustia existencial que adviene al momento de elegir-se; la cuestión es que estamos cercenadas de la trascendencia, permanecemos pasivas y de este modo evitamos asumir la existencia auténtica. Por ello es común la complicidad con ellos, como las mujeres burguesas que mantienen sus ventajas antes que la autenticidad. Esto se entiende como mala fe desde la moral existencialista de Beauvoir.

Ocurre lo mismo si se acepta la inferioridad de las mujeres como un ser, es decir, como si la desventaja estuviera inscrita en su existencia, lo cual es imposible porque ninguna existencia se mantiene en una situación de una vez y para siempre, porque no es sustancia, es *ser en devenir* y si se encuentra en una posición de inferioridad es porque así se le ha designado históricamente, por ello se resigna. Es necesario que nos preguntemos: ¿por qué las mujeres nos resignamos a la posición que se nos otorga desde lo *Uno*? Actualmente es difícil que se acepte esta inferioridad (por parte de los hombres), al menos públicamente, porque no es bien visto, señala Beauvoir. Nosotras podríamos agregar que en el tiempo que corre tampoco es común pero aún así sigue ocurriendo y también depende de los contextos. El problema que encuentra Simone de Beauvoir está en que las mujeres, aunque puedan participar del mundo, se adaptan a perspectivas donde los valores y las jerarquías perpetúan su subordinación, por ejemplo, a través de los mandatos heteronormativos que más adelante expondremos. Por lo mismo, la mujer no alcanza su libertad en la trascendencia de su proyecto donde la colectividad alcanza a su vez la liberación, más bien parece que consiente su opresión (mala fe) o vive en frustración.

Esta es la segunda ambigüedad de la que hablábamos al inicio del capítulo, ya que su propiocepción es entendida como lo *Uno* y la *Otra* al mismo tiempo en tanto que es una existencia-cosa. Esto no tendría nada de excepcional, dado que es una característica propia de

la existencia, lo interesante es que siendo sujeto, percibiéndose como sujeto se mantiene como cosa u objeto (Beauvoir, 2012):

Ahora bien, lo que define de una manera singular la situación de la mujer es que, siendo como todo ser humano una libertad autónoma, se descubre y se elige en un mundo donde los hombres le imponen que se asuma como lo Otro: se preste a fijarla como objeto y consagrarla a la inmanencia, ya que su trascendencia será perpetuamente trascendida por otra conciencia esencial y soberana. El drama de la mujer consiste en ese conflicto de reivindicación como lo esencial y las exigencias de una situación que la constituye como inesencial (Beauvoir, 2012, p. 31).

En la concreción de su situación la mujer se descubre como la *Otra* y se le impone que se perpetúe en la inmanencia para ser trascendida por otra conciencia. Ella misma vive en conflicto, porque no puede ser contrario a lo que es, una existencia, y como ésta se entiende también corporalmente, consideramos importante hacer referencia a un par de citas donde Simone de Beauvoir presenta su argumento a través del cuerpo:

[...] en cuanto a ella, no se considera responsable de nada de esto, se sobreentiende que es inferior, dependiente; no ha aprendido las lecciones de la violencia, jamás ha emergido como un sujeto ante otros miembros de la colectividad; encerrada en *su carne, es un morada, se capta como ente pasivo* frente a los dioses con rostro humano que definen fines y valores. En este sentido, hay algo de verdad en el *slogan* que la condena a seguir siendo «una eterna niña» [...] Aceptar sin discusión [...] La suerte de la mujer consiste en la obediencia y el respeto. Ni siquiera el pensamiento tiene. Ascendente sobre esa realidad que la inviste [...], no han realizado el aprendizaje de las técnicas que le permitirán dominar la materia; en cuanto a sí misma, no es con la materia con la que tienen que habérsela, sino con la vida; y ésta no se deja por los útiles: sólo se puede sufrir sus leyes secretas (2012, p. 588).

Esta cita, por ejemplo, nos recuerda al capítulo sobre los datos de la biología:

Es fácil comprender por qué es rutinaria: el tiempo no tiene para ella una dimensión de novedad, no es un brotar creador, repetición, no ve el porvenir más que duplicado del pasado [...] pero incluso ésta obedece al ritmo de los meses, de las estaciones: el ciclo de cada embarazo, de cada floración, reproduce idénticamente al que le precedió, en este movimiento circular, el único devenir del tiempo es una lenta degradación: roe los muebles y la ropa lo mismo que estropea el rostro: los poderes fértiles son destruidos poco a poco por la huida de los años. (2012, p. 589).

El mundo no se le presenta a las mujeres como un «conjunto de utensilios» intermediario entre su voluntad y sus fines, como lo define Heidegger, por el contrario, es una resistencia obstinada, indomable; está dominada por la fatalidad y atravesada de misteriosos caprichos. La socialización de lo que hoy conocemos como género en la tradición feminista es lo que sostendrá el prestigio del falo como una especie de *alter ego* del que se extrae el sentimiento de superioridad y su soberanía orgullosa. Ahí los hombres encarnan su trascendencia. En cambio, la mujer está perdida en el mundo dado que vive subsumida en su inmanencia e ignora lo que realmente puede hacer. Ocurre que en el mundo masculino opera una lógica que no es adecuada a la experiencia de las mujeres, por lo mismo ellas no hacen nada: no hay proyectos, no reflexionan sobre su hacer, se contentan con conocimientos nimios o con lo que se les designe hacer como el trabajo de cuidados (2012).

Aquí es importante mencionar que aunque la crítica beauvoriana a veces parece demasiado dura con la maternidad, el trabajo doméstico o de cuidados, no es que se rechace o se le reste valor, el problema es que se realizan por inercia. Esto es lo que Nicola Abagnano en su *Introducción al existencialismo* (1955) llamaría *veleidad*, una existencia inauténtica. Es

en este sentido que las mujeres renuncian a la crítica reflexiva, a examinar, a juzgar; simplemente aceptan la autoridad masculina a través de los arquetipos viriles: el padre, el marido, el amante. Esta condición no se da por gratuidad, sino que así está constituido el mundo a través del orden, del derecho, del Estado, de la familia; en otras palabras, de la eticidad de las instituciones. Y desde ahí, desde esa enseñanza, acepta la dominación masculina como actos ciegos de fe, apasionados y estúpidos. Por ello, aunque las leyes cambien, aunque se restituyan las instituciones, las mujeres prefieren mantenerse bajo la ley, una creada por hombres que sostiene esos arquetipos y va contra todo con tal de defenderlos. Han construido el mundo con una fuerza que, lo saben, emana de ellos, con lo cual las mujeres se arrojan a la resignación. Por esta razón soportan el sufrimiento: «Las mujeres están hechas para sufrir —sentencian ellas mismas—. Es la vida [...] No se puede hacer nada» (Beauvoir, 2012, p. 592).

Para la filósofa existencialista solamente un sujeto libre se afirma más allá del tiempo y desde ahí tiene la posibilidad de rebelarse, pero a la mujer se le tiene prohibido. En este sentido, no ha experimentado la libertad ni las posibilidades que eso implica, es como si sólo se adhiriera a un oscuro destino del cual no puede liberarse a causa de sus propias cadenas. Es importante señalar que nosotras tampoco consideramos que sea una especie de llamado de la conciencia, porque esto implicaría decir que las mujeres no somos conscientes de la opresión en ningún caso, o bien, como si la conciencia consistiera en «despertar» de una vez y para siempre. En su lugar planteamos que se trata de cambiar de hábitos o estilos, de motivaciones, para así modificar paulatinamente las sedimentaciones afectivas desde un transitar afectivo y corporal. Siguiendo con el argumento de la ambigüedad, encontramos importante llevarlo al terreno de las relaciones eróticas heterosexuales a través del deseo y del dolor, particularmente en lo que refiere a la iniciación sexual, que Beauvoir presenta en varios apartados de *El segundo sexo* como violación, y a lo que nosotras daremos el nombre de *violación originaria*.

## Ambigüedad o ambivalencia del deseo sexual

Para este apartado vamos a retomar la interpretación de Sara Heinämma sobre Simone de Beauvoir que aparece tanto en *A través del deseo, sobre las posibilidades del deseo sexual en Simone de Beauvoir*, como en *Fenomenología del orgasmo y la dinámica del deseo*. Creemos que es importante explorar la experiencia femenina de la ambigüedad en las relaciones eróticas heterosexuales a través del deseo y el dolor dado que, como señalan Heinämma y Beauvoir, «Hay toda una región de la experiencia humana que el hombre deliberadamente elige ignorar porque no piensa sobre ella: esta región está habitada por la experiencia de la mujer» (2006, p. 145).

Simone de Beauvoir piensa que si estudiamos las experiencias que viven las mujeres en sus propios cuerpos y su relación con los otros cuerpos, nos vamos a dar cuenta de que las explicaciones tradicionales de la relación entre los sexos y sus experiencias son defectuosos porque sólo la abordan desde el lado masculino y la erigen como universal. Aquí nos interesa particularmente la experiencia del deseo erótico femenino.

Las descripciones que encontramos en *El segundo sexo* nos remiten a dos distinciones: activo/pasivo y atractivo/repulsivo. Esto lo reinterpreta tanto de la fenomenología merleau-pontyana como sartreana (tiene grandes influencias que se pueden rastrear en *Fenomenología de la percepción* y en *El ser y la nada*). En la fenomenología husserliana de la corporeidad hallamos que los objetos percibidos no son neutrales, sino que atraen nuestra atención y nos conmueven de distintas formas. Cosas agradables (por ejemplo, colores) que nos atraen y cosas desagradables (como los olores) que nos repelen. Los objetos percibidos nos afectan activamente y siempre reaccionamos o respondemos a las llamadas de esos cuerpos de forma pasiva. También se pueden distinguir dos niveles de actividad: los actos constitutivos de la conciencia que constituyen toda la realidad y a todo ser percibido. Los objetos de la percepción

se constituyen como activos, pueden movernos, atraernos o repelerlos. Encontramos, entonces, que:

- El Yo (en sentido activo) atiende, considera, compara, juzga, etcétera
- El Yo (en sentido pasivo) es afectado como ser receptivo

A partir de estas distinciones de Husserl, tanto Sartre como Merleau Ponty desarrollaron argumentos según los cuales los objetos no son objetos teóricos y tampoco instrumentos prácticos, sino cosas que nos mueven, nos atraen o nos repelen. «Un objeto parece atractivo o repulsivo antes de parecerse negro, azul, duro o blando o cuadrado» (Merleau-Ponty en Heinämma, 2006, p. 149). La afectividad (la atracción o repulsión que nos causa un objeto) no se añade a él, sino que se constituye con su misma presencia: los objetos teóricos sin valor son abstracciones, la idea de una percepción sólo como extensión y forma es una construcción meramente teórica. No obstante, Beauvoir, partiendo de planteamientos generales sobre la experiencia humana, desarrolla una fenomenología del deseo femenino afirmando que para una mujer el objeto de deseo no se da simplemente como atractivo-repulsivo, sino que es fundamentalmente ambivalente, ambiguo, experimenta al mismo tiempo atracción y repulsión y, de este modo, tanto el carácter del objeto como el propio movimiento se experimenta como ambiguo o indefinido. Afirma también que esta ambigüedad no es algo típico de la vida erótico/sexual de las mujeres, pero también caracteriza sus relaciones básicas con todas las cosas.

Las experiencias eróticas de las mujeres expresan la especificidad en su forma de relacionarse con el mundo sensible. El deseo parece oscilante entre lo que fluye y refluye, se acerca y se distancia de su objeto, dándose el objeto mismo como ambivalente, a la vez atractivo y repulsivo, deseado y repugnante, protector y dominante. Esta ambigüedad no es

secundaria o derivada; se trata de su forma originaria. No es que el retraimiento se deba a una motivación externa al deseo; el deseo mismo es dual.

Según Sara Hëinama, Beauvoir considera que en la experiencia humana podemos encontrar dos tipos de deseo, el femenino y el masculino, que de acuerdo con cada uno tienen estructuras intencionales distintas, por tanto, distintos tipos de objetos y de expresiones corporales (2006). Para la filósofa francesa el deseo femenino se diferencia del masculino por su relación sujeto/objeto y por su carácter no práctico. Por ejemplo, el deseo masculino obedece a una teleología, es decir, la eyaculación mediante la penetración. Los varones se centran en su placer y la consideración del placer de la otra se encuentra centrado en la erección del pene. Se proyecta en su propio deseo, no pierde autonomía, además de que el orgasmo es localizado. Para las mujeres, en cambio, el deseo no es práctico, no necesariamente tiene una finalidad, ya que el orgasmo no es la principal motivación del disfrute, el orgasmo se extiende desde el clítoris a todo el cuerpo, como si se expandiera.

Lo que sí es cierto es que el coito tiene para el hombre un fin biológico preciso; la eyaculación; y seguramente esa finalidad se persigue a través de multitud de otras intenciones sumamente complejas; pero una vez obtenida, se presenta como un desenlace y, si no como una satisfacción del deseo, así al menos como la supresión del mismo. En la mujer, por el contrario, la finalidad es incierta al principio y de naturaleza más psíquica que fisiológica; ella quiere la turbación, la voluptuosidad en general, pero su cuerpo no proyecta ninguna conclusión neta del acto amoroso: por ese motivo, para ella el coito nunca termina del todo, puesto que no comporta ningún fin. El placer masculino asciende como flecha; cuando llega a cierto umbral, se realiza y muere abruptamente en el orgasmo; la estructura del acto sexual es finita y discontinua. El goce femenino se irradia por todo el cuerpo; no siempre se centra en el sistema genital (Beauvoir, 2012, p. 337).

Así, en el acto erótico-amoroso coital observamos que el placer también está atravesado por la diferencia sexual, podríamos decir incluso que condicionado por la genitalidad, pues la satisfacción del deseo es distinta, ya que en el caso de los hombres se centra en el pene y en la eyaculación. No es baladí que Simone de Beauvoir considere que ellos ubican la trascendencia a través del falo y desde ahí proyectan su autonomía. Es, entonces, un deseo práctico que tiene certezas. En las mujeres sucede lo contrario, en ellas se irradia el placer del clítoris a todo el cuerpo, o bien, las ondulaciones vaginales se expanden rítmicamente, aparecen y desaparecen para luego reaparecer en un flujo continuo-discontinuo sin acabar de morir, por eso es que el coito no termina del todo. Podemos observarlo en el siguiente testimonio de Raúl, un hombre mexicano del centro del país de 32 años que recuerda su primera relación sexual heterosexual coital y cómo finalizó el acto erótico:

Ah, no, pues, simplemente, pues yo eyaculé, o sea, estábamos en coito a tergo, yo en ese momento sentí que ya me venía, entonces, le dije «espérame, porque me tengo que venir», eyaculé fuera de ella y pues ya, o sea, nada más nos quedamos acostados.

Lo cual manifiesta que eso que señala la obra beauvoriana sigue actualizándose aún hoy, es decir, que el acto erótico llega a su culmen cuando el hombre eyacula, porque incluso este hombre manifestó que, aunque no lo recordaba, creía que ella no había terminado, que más bien parecía siempre estar incómoda.

Ahora bien, es relevante señalar que Beauvoir hace una descripción fenomenológica de la relación erótica bajo la relación de lo *Uno* y la *Otra*, en la que encuentra, y nosotras estamos de acuerdo con ella, que no hay reciprocidad. Ante ello, señala que el error masculino consiste en imponer su ritmo: «El hombre comete un grave error cuando pretende imponer a su compañera su propio ritmo y se encarniza en el procurarse un orgasmo: a menudo lo único que

consigue es romper la forma voluptuosa que ella estaba viviendo a su manera singular» (2012, p. 337).

Aún cuando se logre el orgasmo resulta simplista, ya que la sincronización termina por centrarse en él o partir de sus movimientos cuasi mecánicos afanados en hacer gozar a las mujeres. Usualmente los hombres consideran que el orgasmo se logra, dice Beauvoir, con tiempo y técnica, y por tanto es violento. Lo hacen desde la más profunda ignorancia de su compañera sexual, ya que la sexualidad femenina y su gozo están condicionados por el conjunto de la situación, es decir, no es sólo y específicamente el momento erótico, sino que implica también un contexto, el trato, las caricias, los cuidados e incluso su imaginario. Desea fundirse en él, suprimir la separación y «perdersé en el corazón de una noche carnal» (2012, p. 338). Sin embargo, el hombre, a los ojos de Simone, se limita a tomar sin dar, o en tal caso, da desde su propio deseo, cuando sería preciso que para ambos recibir y dar, que se confundiesen en esa unión que es alteridad.

Por su parte, las mujeres experimentan la ambigüedad no sólo de ser sujeto y objeto a la vez, sino que su subjetividad la encarna y la vive a través del deseo entre el goce y del dolor. En las mujeres, la relación erótica se manifiesta con esta doble característica del deseo o ambivalencia, como lo observamos en el siguiente testimonio de una mujer de 54 años de la zona Bajío en México. Ingeniera bioquímica de profesión y dedicada a la enseñanza. Ella recuerda su primera relación sexual heterosexual coital:

La primera... fue traumática, en el sentido de que yo no sabía nada y fue muy doloroso, ni siquiera sabía yo que sangraba la gente, al momento de que sangré, me espanté bastante. Eso, te estoy hablando, a los 33 años. Y me espanté, y me dolió mucho, entonces, fue traumante para mí.

Pues, bien, o sea sí, sí fue placentero.

Mi cuerpo se sentía, pues triste, porque a lo mejor no era la persona indicada para haber tenido esa situación, porque como fue muy poquito tiempo que lo conocí pues a lo mejor ni siquiera nos conocíamos a fondo como para decir me entiende o sabe por qué, cuando yo le planteé que no podía tener relaciones tan fácilmente por esa situación, me dijo «No, no pasa nada. Vas a ver que sí, y punto». Y sí, pues finalmente lo logró, pero yo me sentía triste porque pues no era a lo mejor la persona indicada con la que yo hubiera querido, pero bueno, el momento se presentó y así fue como pasó.

Sí, sí, sí, no, no fue brusco ni fue... fue cariñoso, fue paciente porque tuvo que haber tenido mucha paciencia por esa situación que no se podía tan fácil. Y sí fue cariñoso, y sí, en ese momento yo me sentía feliz y dichosa, pero en el fondo de mí sí había algo que decía, pues no era lo que yo esperaba, porque la verdad, la verdad, a uno le inculcan que una debe guardarse hasta el matrimonio. Pero también, yo dije, bueno pues ya son 33 años y si no me aplico van a llegar los cincuenta y si no me caso pues así me voy a quedar.

El detalle es que siempre me ha dolido mucho, entonces, para mí tener una relación sexual es muy doloroso, muy doloroso. Realmente pocas veces en mi vida ha sido placentero, ha sido siempre muy doloroso [...]

Podemos visualizar ambivalencia en que fue un evento traumático por la penetración, doloroso y, al mismo tiempo, intenso y placentero. Pero también aparece la tristeza porque, aunque logró tener relaciones sexuales, no lo disfrutó. En lo subsecuente casi siempre resulta doloroso, pero sí manifiesta tener deseos sexuales. Y si observamos bien, está rodeada de lo que Beauvoir llamó «el conjunto de la situación», es decir, que no basta la excitación del acto sexual, sino el contexto que deviene a ese acto concreto. Está también atravesado por la educación y los mandatos sociales que Adrienne Rich teoriza bajo el nombre de *Heterosexualidad obligatoria*,

que se entienden como los métodos y presiones que la sociedad ejerce contra las mujeres para colocarlas bajo el poder masculino y así convertirse en propiedad emocional y sexual de los hombres. Dichos mandatos se refuerzan a través de las instituciones, ya sea legislativas, religiosas o familiares, donde, por ejemplo, se les niega el derecho a la autonomía y a su propia sexualidad (2019).

### Iniciación sexual o violación originaria: la primera relación sexual heterosexual coital

Con los elementos que hemos desarrollado hasta el momento —los conceptos de ambivalencia o ambigüedad, los de inmanencia-trascendencia, y los de Sujeto-objeto en la existencia de las mujeres y por tanto en su experiencia vivida— podemos abordar en este apartado ya lo que Beauvoir llama *iniciación sexual* y que nosotras hemos llamado *violación originaria*. Esto aparece sobre todo en los apartados «Iniciación sexual» y en «Formación». La idea de violación originaria la enmarcamos en la línea que Marcela Venebra desarrolla en su texto *La violación originaria. Fenomenología del cuerpo sexualmente abusado*, a saber, la violación sexual no como un hecho, sino como un acto instituyente de sentido, que instaura un significado en «su disponibilidad», tal sería la condición *a priori* del abuso sexual. Dicho de otro modo, que los cuerpos de las mujeres se constituyen como disponibles desde su materialidad.

Su análisis sobre el cuerpo abusado y disponible parte de un enfoque fenomenológico husserliano y también utiliza los textos de Françoise Héritier. Cabe aquí una aclaración que ella realiza en su texto para situar la tradición desde la que está hablando, pero que, consideramos, da cuenta también de la posición desde la que nos interesa hacer estos acercamientos. Dice: «la materialidad del *Leib-Körper* es nada más que la carne sintiente y autosintiente, espiritual e intersubjetivamente atravesada, orientada en lo más básico de la sensibilidad y el instinto. La materialidad del cuerpo es la carne espiritualizada o, como

veremos, desespiritualizada a través de la violencia. El sexo, por otro lado, es más bien fenomenológicamente descrito como sexuación, es decir, dimensión constitutiva de la concreta personalidad humana» (2021, p. 157).

De este modo, y pensando en la idea de la violación sexual como un acto instituyente de sentido que instaura los cuerpos de las mujeres como disponibles, consideramos la pertinencia de pensar la lectura de Simone de Beauvoir, es decir, que este acto constituyente de sentido se inaugura con la formación del carácter de las mujeres. Y es que quizá, como señala Alcoff, podríamos ampliar el significado de violación, o bien, observar que entre el fenómeno de la violación y las relaciones sexuales cotidianas, hereronormadas, coitales hay algunos puntos de encuentro (Martín, 2019). Esto lo decimos con mucho cuidado porque sabemos que tiene implicaciones fuertes, sin embargo, consideramos que merece la pena prestar atención a ello. Simone de Beauvoir dice:

En cierto sentido, la iniciación sexual de la mujer, como la del hombre, empieza desde la más tierna infancia. Hay un aprendizaje teórico y práctico que se prosigue de manera continua desde las fases oral, anal y genital hasta la edad adulta. Pero las experiencias eróticas de la joven no son una simple prolongación de sus actividades sexuales anteriores; a menudo tienen un carácter imprevisto y brutal; y siempre constituyen un acontecimiento nuevo que crea una ruptura con el pasado. En algunos casos, la crisis se resuelve con facilidad; pero hay coyunturas trágicas en las que sólo se resuelve por el suicidio o la locura. De todos modos, la mujer, según la forma en que reaccione en estos momentos, comprometerá gran parte de su destino (2012, p. 312).

Entonces, la iniciación sexual no comienza con el primer acto sexual, ya que hay toda una educación en la que se prepara tanto a las mujeres como a los hombres. En el caso de las mujeres esa educación la constituye como la *Otra-objeto*, siempre disponible, por ello desde la

infancia se le entrena para agradar a los hombres, se le instruye que debe ser dócil. Recordemos que no hay ningún destino que naturalmente determine la existencia, es la civilización la que hace de ella un objeto. Mientras que a ellos se les educa para tener autonomía y voluntad de afirmarse como proyectos concretos, se hacen haciéndose ser, ellos se saben en movimiento, se afirman en la trascendencia (Beauvoir, 2012):

Por el contrario, en la mujer hay un conflicto, al principio, entre su existencia autónoma y su «ser-otro»; se le enseña que, para agradar, hay que tratar de agradar, hay que hacerse objeto y, por consiguiente, tiene que renunciar a la autonomía. Se la trata como una muñeca viviente y se le rehúsa la libertad, así se forma un círculo vicioso; porque, cuanto menos ejerza su libertad para comprender, captar y descubrir el mundo que la rodea, menos recursos hallará en sí misma, menos se atreverá a afirmarse como sujeto [...] (p. 220).

El conflicto que señala Beauvoir es la ambigüedad que atraviesa la materialidad del cuerpo, pues al hacer de ella un objeto para el otro, un cuerpo disponible, se le hace renunciar a su autonomía y a su libertad; queda presa en la inmanencia, no tiene herramientas para afirmarse como sujeto. En este sentido, la formación de la sexualidad es diferenciada e impacta directamente en la subjetividad; dicho de otro modo, la formación constituye la subjetividad con base en la diferencia sexual. Es por esta razón que la iniciación sexual se vive distinta.

Para el hombre, el paso de la sexualidad infantil a la madurez es relativamente simple: hay una objetivación del placer erótico que, en lugar de realizarse en su presencia inmanente, se proyecta sobre un ser trascendente. La erección es la expresión de esa necesidad; sexo, manos, boca, el hombre se tiende con todo su cuerpo hacia su pareja, pero permanece en el centro de esa actividad, como en general el sujeto frente a los objetos que percibe y los instrumentos que manipula; se proyecta hacia lo otro sin perder su autonomía; la carne femenina es para él una

presa y toma de ella esas cualidades que su sensualidad reclama de todo objeto: sin duda, no logra apropiárselas, pero, al menos, las estrecha entre sus brazos; la caricia, el beso, implican un semifracaso; pero este fracaso mismo es un estimulante y un gozo (p. 312).

En este sentido diríamos que al hombre, al constituirse como centro y soberano del mundo, los objetos le aparecen como instrumentos que manipula a su antojo, por ello no es de extrañarse que se relacione con la mujer desde ese mismo lugar, que quiera poseerla, manipularla, instrumentalizarla, tomar de ella su autonomía y su libertad sin él perder la suya. En el acto sexual se percibe también al centro de la actividad. Como en el resto de las actividades, se sitúa frente a la mujer y se proyecta como un ser trascendente a través de su erección, mientras ella recibe pasivamente. Es así que, como decíamos líneas arriba, el acto sexual del coito culmina con la eyaculación a través de la cual el hombre libera placer y decepción, pues, afirma Simone de Beauvoir, la satisfacción desaparece al mismo tiempo. La mujer, como veíamos, es más compleja porque, por un lado, en lugar de integrar fuerzas individualmente en la vida, su vida, es presa de su especie, cuyos intereses están disociados. Además, en su misma antinomia expresa oposición de órganos: el clítoris y la vagina.

El sistema clitoriano no se modifica en la edad adulta, y la mujer conserva durante toda su vida esa autonomía erótica; el espasmo clitoridiano, como el orgasmo masculino es una suerte de deshinchazón que se obtiene de manera cuasi mecánica, pero sólo indirectamente está ligado al coito normal, no representa ningún papel en la procreación. La mujer es penetrada y fecundada por la vagina, que sólo se convierte en centro erótico por la intervención del hombre, la cual constituye siempre una suerte de *violación* (Beauvoir, 2012, p. 313).

¿Qué lleva a pensar a Simone de Beauvoir que la penetración siempre es una suerte de violación? Ella considera que las mujeres son arrancadas de la infancia para ser lanzadas a la

vida de esposas en medio de una violencia que transforma, irrumpe, acaba con la infancia y la para de golpe: de un momento a otro tiene que ser adulta. En su argumento, pone a la vista cuando de las jóvenes se dice que se va a «arrebatar su virginidad», o bien, que se les va a «tomar la flor». La desfloración aparecerá como la ruptura con el pasado, con la infancia y el nuevo comienzo, el presente de la adultez. Así, de golpe. La violación es entonces identificada como el acto que entra y rompe con la historia pasada de esa corporalidad, de esa carne, y le da un nuevo sentido. Ahora es posesión. Si antes la formación la había predispuesto a la posibilidad de ser tomada, de estar disponible, ahora lo es en acto, porque es ya un cuerpo disponible, como afirma Marcela Venebra. Si atendemos a las definiciones a las que alude Somalia Abdulali en *De qué hablamos cuando hablamos de violación*, quizá podríamos comprender el sentido que le da Beauvoir:

Violación. La palabra es durísima. En hindi es *balatkaar*. En finés, *raiskata*. El indonesio, *memperskota*. En árabe, *aightsab*. En esloveno, *posilstvo*. En zulú, *ukudlwengula*. La palabra inglesa *rape* probablemente proceda del latín *rapere*, arrebatar, raptar. Durante los últimos setecientos años significó «tomar por la fuerza». En derecho romano, el hecho de raptar a una mujer, independientemente de que se la obligara o no a mantener una relación sexual, se denominaba «*raptus*». Palabra que se asemeja horriblemente, induciendo a engaño, a la inglesa *rapture*, embeleso (2018, p. 12).

Consideramos que la constitución de sentido al respecto de la violación en la obra de Simone de Beauvoir podría entenderse con la acepción latina de arrebatar; lo que sucede es que se arrebató la infancia, se le rapta para arrojarla a su vida adulta, se le ha educado para ello, su carácter se ha formado para ser un ser vaciado en otro, ahora sus carnes están dispuestas al matrimonio, a la maternidad, a los cuidados. Parece que la penetración la atraviesa e irrumpe en un instante. Esta entrada es violenta en tanto que ruptura y transformación forzosa, donde

el hombre se manifiesta desempeñando un papel agresivo, mientras las mujeres sufren de su abrazo. Aparece la antinomia y es precisamente el acto coital normal, como ella le llama, lo que sitúa a las mujeres en una posición de dependencia del hombre y de la especie. Mientras que el orgasmo clitoriano perpetúa su independencia. Esto es interesante porque pensadoras de la diferencia sexual, como Carla Lonzi, ubicarán en el clítoris una suerte de resistencia de las mujeres ante la penetración que entiende como una forma de afirmación del poder patriarcal. Este ejercicio de la sexualidad resulta manifiesto en lo que llama *mujer clitoriana* (2018).

Regresando con Beauvoir, dice respecto del acto sexual que normalmente la mujer puede ser tomada por el hombre, pero éste no puede tomarla sino en estado de erección, salvo en casos de vaginismo. Aunque ello no es una preocupación para los hombres, dado que conciben a las mujeres como objetos, en este sentido, no se interesan por si las mujeres desean o no compartir-se con ellos: «Lo mismo podrían acostarse con una muerta» (2012, p. 315). Para la filósofa francesa, de alguna manera la materialidad anatómica, que es distinta para hombres y mujeres, determina el acto sexual. Es interesante que tanto como ella como Carla Lonzi consideran que, en el caso de ellos, el placer está vinculado a la reproducción por un lado, pero por otro a una cuestión fisiológica, la eyaculación. Mientras que para las mujeres, en tanto tienen la posibilidad de tener orgasmos vaginales y clitorianos, ondulaciones que expanden el cuerpo, su placer no es teleológico. Aunque hay evidentes diferencias entre las pensadoras, consideramos importante poner de manifiesto estas consonancias. Para Lonzi, la vagina, como cavidad que recibe, se constituye pasiva e implica necesariamente la aceptación (esto es, por parte de quienes aceptan esta imposición patriarcal, las mujeres vaginales<sup>21</sup>) de la dominación (2018). Concordamos en este punto.

---

<sup>21</sup> Según Carla Lonzi, «desde el punto de vista patriarcal se considera mujer vaginal a aquella que manifiesta una sexualidad correcta, mientras que la clitoriana representa la sexualidad inmadura y masculinizada y para el psicoanálisis freudiano, además, la frígida. Por el contrario, el feminismo afirma que la verdadera valoración de

Siguiendo con Beauvoir, la constitución de la sexualidad y, por tanto, del deseo erótico en las sociedades patriarcales, han destinado a las mujeres a la castidad, mientras se reconoce abiertamente el derecho de los hombres a satisfacer sus deseos sexuales. Hay, pues, una especie de condena a las mujeres a estar confinadas al matrimonio, el acto carnal sólo es posible mediante este sacramento, si no se realiza dentro de éste, entonces es despreciada. De tal modo que, desde las primeras sociedades, las mujeres son tomadas, ya sea en matrimonio o a través de la prostitución. Esta toma se presenta como un derecho tácito sobre el que los varones actúan con arrogancia señorial y señala la posesión que está ahí, para su disposición. Lo ha «conseguido». Para ello hacen uso del vocabulario militar, el amante se presenta como un soldado, «su sexo se tensa como un arco; cuando eyacula, ‘descarga’, es una ametralladora, un cañón. Habla de asalto, de victoria. Hay en su celo no se sabe qué gusto de heroísmo» (2012, p. 316). Incluso los más civilizados hablan de conquista, ataque, asedio, defensa, derrota, de modo tal que el amor lo identifican con guerra. Su mancilla tiene que ver con la situación privilegiada de la integración de su materialidad con su socialización. Se siente un soberano que ejerce su soberanía con violencia dotado de fuerza y poder, es ahí donde se designa como actividad y trascendencia, a diferencia de la mujer, que se conoce como un objeto que puede estar ardiente o no, pero no importa en tanto que es mera pasividad para ellos (2012).

En cuanto el despertar de la sexualidad en hombres y mujeres es completamente distinta, resulta sumamente complejo hablar de las actitudes eróticas. ¿Cómo acercarse cuando se pretende que ellas desconozcan el deseo? O bien, ¿cómo se relacionan con alguien que la

---

estas respuestas a la relación con el sexo opresor es la siguiente: la mujer vaginal es aquella que, en cautiverio, ha sido llevada a una actitud consentidora para goce del patriarca; mientras que la mujer clitoriana es la que no ha condescendido a las sugerencias emotivas de integración con el otro, que son las que han hecho presa en la mujer pasiva y se ha expresado en una sexualidad no coincidente con el coito. Entre estas dos respuestas a la condición y a la cultura sexual masculina, se encuentran todas aquellas mujeres cuya situación sexual refleja escasas posibilidades de identificarse con el fenómeno, dentro de una infinidad de circunstancias subjetivas y objetivas que llegan, incluso, a la negación absoluta de cualquier forma de sexualidad» (2018, p. 69).

quiere sin autonomía ni libertad? Ellos, a costa de lo que sea, quieren contacto y suscitan deseos; las muchachas anhelan caricias antes de siquiera, dice Simone de Beauvoir, el roce de una mano. Las mujeres que aún no realizan algún acto sexual, después de advenir la turbación de los deseos, no saben exactamente qué es lo que quieren. Aparece en ellas un erotismo infantil con deseos de abrazar, poseer con codicia de los sentidos pues el olfato, el gusto, el tacto le han revelado goces.

En sus experiencias homosexuales difusas o precisas, ella se plantea como sujeto y busca la posesión de un cuerpo femenino. Cuando afronta al varón, tiene en las palmas de las manos y en los labios el deseo de acariciar activamente a una presa. Pero el hombre con sus músculos duros, su piel áspera y a menudo velluda, su olor rudo, sus rasgos groseramente tallados, no le parece deseable y hasta le inspira repulsión (2012). Eso es lo que expresa Renée Vivén cuando escribe:

Soy mujer, no tengo derecho a la belleza.  
Me habían condenado a las fealdades masculinas,  
me habían prohibido tus cabellos, tus pupilas,  
porque tienes los cabellos largos y olorosos.

(Viven en Beauvoir, 2012, p. 318).

En la argumentación beaivoriana las circunstancias de las mujeres las convierten en presas de un hombre. Sentirán las caricias, pero no será placentero. Hay una especie de mezcla entre deseos y repugnancia que revela miedo y un profundo sentimiento de frustración, mientras que en el hombre se genera una especie de fusión de goce al tacto y a la vista. Hay entonces desencuentros en el encuentro. Esto es lo que Heinämma ha tenido a bien señalar como

*ambivalencia en la relación erótica* en la obra de Beauvoir. Aunque se intercambian caricias, es también una cosa de carne que otro ha apresado, se convierte en un desconocido.

No es raro que la primera experiencia de la joven sea una verdadera *violación* y que el hombre se muestre odiosamente brutal... Por otra parte, aun cuando el hombre se muestre deferente y cortés, la primera penetración es siempre una *violación*. Porque ella desea que le acaricien los labios, los senos, porque, tal vez, codicia entre sus muslos un placer conocido o presentido, he ahí que el sexo viril desgarrar a la joven y se introduce en regiones a donde no había sido llamado. Se ha descrito con frecuencia la sorpresa penosa de una virgen pasmada entre los brazos de un marido, de un amante, que cree llegar, por fin, a la realización de sus sueños voluptuosos y que experimenta en lo más profundo de su sexo un dolor imprevisto; los sueños se desvanecen, la turbación se disipa y el amor adopta la figura de una operación quirúrgica (Beauvoir, 2012, p. 325).

El primer encuentro sexual coital es una vivencia que muchas mujeres experimentan como una violación. Pensemos este concepto como irrupción y ruptura, ya que la penetración no sólo transforma de golpe y coloca a las mujeres en otro lugar, como dice Beauvoir, pasan de niña a ser esposas dejando su vida infantil de lado, sino que no es nunca lo que la mujer espera, no hay ninguna experiencia parecida en su vida. Por supuesto que han sentido en sus carnes el deseo, la turbación, el arrebató, pero no espera ese dolor imprevisto, o bien, hay mujeres que aunque no sientan dolor físico con las primeras penetraciones sienten cierta incomodidad. ¿De dónde viene?

Recordemos lo que decíamos acerca de la relación erótica; en el caso de las mujeres la complejidad de la vivencia erótica se amplía, es atravesada por un contexto, por su situación, con lo cual está siempre a la vista lo que le han enseñado a través de su formación. Sí, su cuerpo es un objeto disponible, pero al mismo tiempo no puede negarse a sí misma que es un sujeto y

como tal tiene deseos, por ello quiere caricias, las más suaves o las más apasionadas, quiere besar, abrazar, sujetarse al otro, unirse; pero en una relación desigual, dice Beauvoir, no hay unión, sino dominación. En esto, también coincide con Carla Lonzi: «El comportamiento erótico del varón hacia la mujer consiste, por un lado, en excitarla, y por otro, en hacerla sometida y dependiente. Esta correlación abre a la mujer la posibilidad de un coito psíquicamente aceptable» (2018, p. 68). Y es que la *desfloración*, como la llama Simone de Beauvoir, puede ser bastante penosa, dolorosa aunque sea consentida, en esto también coincide Alcoff, ya que muchas veces las mujeres accedemos al acto sexual bajo consentimiento pero sin deseo (Martín, 2019). Nosotras añadiríamos que incluso, algunas veces, con repugnancia. Para mostrarlo, Beauvoir cita un relato del doctor Liepmann que creemos pertinente citar ahora:

A menudo me imaginaba que era posible tener un hijo solamente intercambiando un beso. Cuando hube cumplido los dieciocho años, conocí a un señor de quien me enamoriqué como vulgarmente se dice [...] Salió a menudo con él, y, en el curso de sus conversaciones, él le explicaba que cuando una muchacha ama a un hombre, debe entregársele porque los hombres no pueden vivir sin relaciones sexuales y, en tanto que no tengan una situación suficientemente despejada para casarse, necesitan tener relaciones con las muchachas. Ella se resistía. Un día, él organizó una excursión que les permitiera pasar juntos la noche. Le escribió ella una carta repitiéndole que «eso sería para ella un gravísimo perjuicio». En la mañana del día señalado ella le entregó la carta, pero él se guardó en el bolsillo sin leerla y la condujo al hotel; la dominaba moralmente, ella lo amaba; lo sigue. «Estaba como hipnotizada. Mientras nos dirigíamos hacia allí, le supliqué que me evitase aquello... No sé en absoluto cómo llegué al hotel. El único recuerdo que me queda es que todo mi cuerpo temblaba violentamente. Mi compañero trataba de calmarme, pero no lo consiguió sino después de una prolongada resistencia. Entonces, ya no fui dueña de mi voluntad y, a pesar mío, me dejé hacer de todo. Cuando, más tarde, me encontré de nuevo en la calle, me parecía que todo había sido un sueño del cual acababa de despertarme». Se negó a repetir la experiencia y, durante nueve años, no

volvió a conocer varón. Luego, encontró a un hombre que la pidió en matrimonio y ella consintió ( 2012, p. 326).

Este relato describe varias situaciones, el primero es que aunque a las mujeres se les constituya el destino de cuerpo disponible para el otro, aunque su formación esté dirigida hacia la entrega sumisa y se le entrene para agradar, lo cierto es que no se recibe información ni sobre el acto sexual, ni acerca de la posibilidad del embarazo. Eso por un lado, pero por otro, la violencia y la manipulación con la que se llevan a cabo, en el relato, las relaciones sexuales. Y es que parece que el compañero sexual sólo pensaba en su placer sin importarle nada más. Por eso Beauvoir afirma que en este caso es evidente que el acto sexual se puede interpretar como violación. Y aunque escribió su libro en la segunda mitad del siglo XX no quiere decir que esta situación no siga ocurriendo en algunos contextos, ya que a las mujeres se les sigue formando a través de las instituciones para ser la *Otra*, con todo lo que ello implica. Quizá han variado los modos y las costumbres, pero el pasado sorprende envolviendo el presente.

Roberta de 31 años, mexicana, internacionalista de profesión, dedicada a laborar para una institución gubernamental electoral, menciona esto sobre su primer relación sexual:

Bueno me dolió, y me dolió, ¿no?, ay no, no, no pensé que doliera así. Y luego, después, me dio miedo como ya de un embarazo, porque también como no tenía educación, ni siquiera de un embarazo no de... aunque vi el video de los changuitos, pero no tenía cómo, es que yo pensaba que, ya con que había penetración ya me iba a embarazar, ¿no? Entonces, yo tenía mucho miedo y duré buen rato así, duré varios años así, pero no me informaba, o sea, no, yo también me responsabilizo por eso, porque más bien yo acudía como a preguntarle a mis amigas así «oigan es que...» me acuerdo que les preguntaba, les preguntaba a todas: «¿qué tanta penetración debe haber para un embarazo?», y así, como que eran mis preguntas pero nadie me sabía decir, entonces, yo decía, «pero si le estoy preguntando a las que se supone que tienen

experiencia, entonces, ¿a quién le pregunto?», porque creo que sí lo llegué a leer, pero yo quería como que, no quiero la teoría, quiero que me expliquen cómo es que con, qué tanta penetración ya me embarazo y duré así con mucho miedo. Pero era como...

O bien, el relato de Luna, una mujer mexicana de 76 años de edad, pedagoga sexual de formación, profesora de universidad en el centro de México:

[...] había un maestro que decía que nos podíamos embarazar en el agua. Tomaba un pañuelo y escupía en el pañuelo, y veía que se salían y eso es el esperma y así se pueden embarazar con todo y traje de baño en el agua, esa sí la recibí, esa sí la recuerdo... Mira, anduve con el tipo de junto de mi casa, el tipo ideal para joder a mi madre. Inteligente desde chiquita fui, él y yo empezábamos ya a fajarnos, yo me confesaba con el cura que vivía enfrente de mi casa que era un seminario, enfrente de mi casa un seminario, atrás de mi casa un convento y a un lado de mi casa una secundaria y otro convento, en el pueblo de Tlalpan que era pueblo de zopilotes decía él. Entonces, me fui a confesar y me dijo «dile que entre por la puerta de atrás» para que mi mamá no lo viera entrar, andábamos a escondidas, «dile que entre por la puerta de atrás y que venga a hablar conmigo», y le dije y fue, hasta eso, rebelde, rebelde pero tenía cosas relajadas a veces. Y hablaron y cuando yo regresé el cura me dijo «él es un hombre que tiene buenas intenciones, relájate, Luna, besarse y sentir placer no es pecado». Ese tipo cometió un error terrible, que no me dijo que me podía embarazar, pero dos, me dejó como muy en indefensión. Yo todavía me acuerdo, ah, bueno y empecé a tener relaciones coitales sin saberlo, no era amable del todo el término de la relación, había el mismo placer que sentía cuando veía imágenes, esas dos imágenes sobre todo, la de la biblia la tengo yo, se la arranqué a la biblia de lujo de mi mamá y yo la tengo. Pero finalmente un día estábamos en la iglesia y el cura dijo en el sermón sobre fornicar y yo con tierna voz, con volumen pregunto qué es fornicar y alrededor de mí en la iglesia volteó a verme, entonces, mi hermano me dice «luego hablamos». Mi novio, que estaba del otro lado me dijo «ahorita que salgamos». Saliendo de la iglesia me dijo «lo que

tú y yo hacemos, se tiene que hacer dentro del matrimonio»; fui tan estúpida que le pregunté «¿lavar trastes o qué?», «esto que hacemos», no lo hacíamos en la cama no, lo hacíamos en los sillones, en el club de sus amigos, ¿no?, «lo que tú y yo hacemos en el club», «ay, entonces, ¿estoy pecando?», «sí», o sea, así era de pendeja, ¿no? Yo tenía relaciones coitales, no sabía exactamente, yo sabía que algo no estaba bien, pero sobre todo, no estaba bien estar en ese lugar porque mi mamá me hubiera matado. Yo sabía que algo no estaba bien, pero hasta que le puse el nombre del pecado lo pude vincular al concepto de pecado, supe que estaba haciendo muy, muy mal, no mal por estar metida en el club sino muy mal.

Pareciera que las mujeres llegamos a vincularnos sexualmente (y muchas veces afectivamente también) sin saber exactamente lo que ocurre durante las relaciones sexuales, ni las consecuencias que de ello derivan. A Luna le vino de golpe la idea de pecado, que nosotras además relacionamos con la culpa por disfrutar el deseo corporal e intersubjetivo que de antemano es negado. Y a muchas mujeres, como señalará la propia Beauvoir, les adviene la sensación de romper con una etapa de la vida para entrar a otra, de la infancia a la adultez. Para seguir con su argumento, Beauvoir muestra el relato de la joven Isadora Duncan:

Yo también me sentía turbada, me daba vueltas la cabeza y me invadía el irresistible deseo de abrazarlo más estrechamente, hasta que una noche, perdiendo todo dominio de sí mismo y como enfurecido, me llevó al sofá. Espantada, extasiada y luego gritando de dolor, fui iniciada en el gesto del amor. Confieso que mis primeras impresiones fueron un espantoso temor y un dolor atroz, como si me hubiesen arrancado varios dientes a la vez; pero la gran piedad que me inspiraban los sufrimientos que él mismo parecía experimentar, me impidió huir de lo que en principio no fue sino una mutilación y una tortura... [Al día siguiente], lo que entonces no era para mí más que una experiencia dolorosa recomenzó en medio de mis gemidos y mis gritos de mártir. Me sentía lisiada (2012, p. 326).

En tres de los relatos encontramos la ambivalencia de la que habla Heinämma. En el primero, el relato que Beauvoir toma del doctor Liepmann, aparece el dolor y se abandona a él, permanece ahí pasiva, su cuerpo es en efecto una cosa, mientras que a él sólo le importa su deseo, su sexo y su finalidad. Esto es lo que Sartre llamaría *sádico*, porque convierte a la *Otra* en objeto, en instrumento de su deseo y la encarniza:

Su objetivo es, como el del deseo, tomar y someter al Otro, no sólo en tanto que Otro-objeto, sino en tanto que pura trascendencia encarnada. Pero, en el sadismo, se pone el acento sobre la apropiación instrumental del Otro-encarnado. El «momento» del sadismo en la sexualidad es, en efecto, aquel en que el Para-sí encarnado trasciende su propia encarnación para apropiarse de la encarnación del Otro [...] Quiere la no reciprocidad de las relaciones sexuales; goza de ser potencial apropiado y libre frente a una libertad cautivada por la carne (1966, p. 247).

En el segundo relato es más evidente, porque explicita el dolor, pero más tarde el dolor transita hacia gemidos y goce. Y es que aunque el dolor es significativo y por tanto, dador de sentido, no figura como importante, lo que cobra relevancia es la penetración. Por ejemplo, observemos a Daniela de 42 años, mexicana, ingeniera industrial de profesión y dedicada a la enseñanza:

Pues creo que me costó mucho trabajo porque mi primera relación fue con mi esposo hasta que nos casamos y yo ya tenía 28 años. Entonces, cuando, antes de casarnos, yo fui con mi ginecólogo y le dije pues que, pues bueno yo iba ya a casarme y quería tener pues una planeación. Y él de alguna forma me dijo «pues tú ya eres grande para estándares de haber iniciado una vida sexual», entonces me dijo que quizá nos podía costar trabajo, de hecho yo fui con él, fui con mi esposo y sí, el ginecólogo incluso le dijo que le recomendaba ser como delicado porque las mujeres como que tardamos más en estar como listas y los hombres era como muy sencillo. Entonces le dijo que le recomendaba que fuera delicado, que me diera mi tiempo y pues sí, cuando lo intentamos no funcionó porque a mí me dolía mucho que él tratara

de introducir su pene, no fue placentero. Entonces pues creo que lo que el médico nos dijo, lo que el ginecólogo nos dijo como que retomo y yo le dije «bueno, tú sabes que va a costar un poco de trabajo, pues hay que ver alguna otra alternativa». Entonces bueno, quizá debí haberle hablado al médico pero no le hablé al médico, le hablé a una amiga y le dije «oye, pues pasa esto», y me dijo «no, pues es que yo creo que tienes que comprar...». Sí me acuerdo que me dijo, pero no me acuerdo en este momento, no sé, supongo que debió haber sido como lubricante, no recuerdo qué era, porque creo que a ella le había pasado lo mismo. Entonces, pues ya fuimos, lo compramos, creo que fue pues como un poco de lo mismo y la verdad fue como la segunda vez que lo intentamos y creo que lo platicamos y dijimos: «bueno, no nos vamos a amargar por esto, mejor vamos a disfrutarlo», porque pues estábamos en la luna de miel, entonces dijimos «mejor vamos a disfrutar el viaje» y no hubo como tal una relación en específico, pero pues claro hubo preámbulo y todo lo demás que envuelve al acto. Entonces, creo que pues más bien nos dedicamos a eso y ya después dejamos que, pues como que sucediera, y entonces ya hasta que regresamos y ya hasta que estuvimos en casa, y pues ya, ¿no? Pero sí fue difícil para mí porque sí fue como doloroso, o sea no fue como placentero la primera vez, ni las primeras veces.

El testimonio hace evidente el dolor de Daniela con la penetración. Como se muestra en *El segundo sexo*, es interesante el empeño que se tiene por «consumar» el coito, pues simbólica y fácticamente consideramos que es la entrega total a la pasividad. Para Simone de Beauvoir la experiencia que irrumpe es representada por la penetración, que ocasiona el dolor, porque desde ahí el hombre se compromete con un órgano exterior; las mujeres, por su parte, son alcanzadas desde el interior de sí mismas. Es decir, la irrupción se da en la propia existencia en tanto cuerpo, en tanto morada de su propio ser, de tal modo que el pene tumefacto quedará aprisionado en las mucosas. Una vez penetrada no se siente en peligro pero sí «carnalmente enajenada» (Beauvoir, 2012, p. 327). Afirma la toma carnal, está dominada, poseída, sometida, vencida. Ahora sí se siente pasiva: es acariciada, penetrada, sufre el coito. El pene es carne que

se imprime, él ejerce la libertad sobre la otra. Confirma, entonces, esta disposición de la materialidad de los cuerpos de las mujeres.

La humillación que presentía, ahora la experimenta concretamente: está dominada, sometida, vencida [...] La mujer está acostada en la cama con actitud de derrota; peor todavía es que el hombre la cabalgue como si fuera una bestia sometida a la rienda y el bocado. En todo caso, se siente pasiva: es acariciada, penetrada, sufre el coito, en tanto que el hombre se prodiga activamente (Beauvoir, 2012, p. 327).

Como observamos, la primera relación sexual coital está atravesada por el dolor y el sometimiento, pero al mismo tiempo por la aceptación psíquica, como la llama Carla Lonzi, del patriarcado, esto es lo que acompaña a la concreción de la iniciación sexual. En términos beauvorianos diríamos «la aceptación de ser pasividad absoluta», de que constituyan la subjetividad y la relación con el mundo.

Y es que, como afirma Alcoff, la experiencia de la violación (nosotras añadiríamos que la de la primera relación sexual heterosexual coital) determina la manera en la que una se relaciona sexual e intersubjetivamente como alteridad en las demás relaciones sexuales o afectivas, pues si pensamos con los desarrollos del capítulo anterior, diríamos que se forman habitualidades afectivas que constituyen a la propia subjetividad y el sentido de sus relaciones. Lo que estamos realmente afirmando es que las mujeres constituyen su subjetividad a través de experiencias dolorosas, que Beauvoir calificará de violentas, ya que al despojar a las mujeres de su categoría de sujeto, de arrancarles su autonomía, su libertad, de condenarlas a la inmanencia y a la repetición de las tareas como madre, como amante, como cuidadora, en tanto que es el lugar designado socialmente, es violencia, porque se les reduce a la misma condición de los otros objetos del mundo, devienen «útiles a la mano», así es como llegan a verse como cuerpos disponibles.

Esta disponibilidad se lleva inscrita en la materialidad de cuerpos. Lo podemos observar, como mencionábamos hacia el final del segundo capítulo con Marcela Lagarde e Ivonne Gebara, en los cautiverios de las mujeres y en el mal padecido. Con lo cual, ante la pregunta rectora de esta investigación, señalaríamos que, en efecto, la experiencia del mundo por parte de las mujeres se constituye a partir de su diferencia sexual. Sin embargo, aún nos queda mostrar que los hallazgos de Simone de Beauvoir siguen vigentes, y que operan bajo la heterosexualidad *obligatoria* que, como veíamos anteriormente, son mandatos que vinculan a las mujeres con respecto a los hombres bajo la forma de propiedad, sin autonomía y, por lo tanto, no pueden erigirse como sujetos. La gravedad de esto no ha pasado desapercibida por las feministas de la igualdad, puesto que la noción de sujeto se encuentra a la base del concepto de individuo y de ciudadanía. Es quizá por ello que Carol Pateman señala, desde su tradición de la teoría liberal, que las mujeres estamos fuera del contrato social que entiende como contrato sexual, pues sólo se pacta entre las fratrías (2020).

Ante todo esto: ¿cómo salir de la inmanencia?, ¿es que las mujeres estamos condenadas a la pasividad eterna? Simone de Beauvoir apunta que las mujeres logran encontrarse a sí mismas en esa ambivalencia, ya que aunque parezcan atrapadas en la relación sujeto-objeto, en la repetición del tiempo de sus actividades o incluso en la ciclicidad a la que están sujetas por sus condiciones biológicas; observa que la ambigüedad es un doble maravilloso, se deslumbra en el espejo que le muestra una promesa, la de la dicha y, entonces, decide moldearse, adornarse, exhibirse. Pues sabe que la vida no es sólo inmanencia y repetición, es también una deslumbrante luz en la que encuentra una belleza poética que la lleva a realizar acciones. El cuerpo, como veíamos, es situación, y ésta se trasciende, porque aunque nos encierren en la inmanencia, la condición de existencia es proyectarse. No todo es repetición, por lo cual es a partir de ella misma que en la experiencia vivida nos-encontramos.

Al ser el cuerpo el sitio desde donde habitamos el mundo, podemos hacer cartografías de las violencias cotidianas, estructuradas en el mundo masculino. Ese sitio es nuestro territorio desde el cual, en un movimiento trascendente, nos hallamos en posibilidad de defenderlo del extractivismo. Es lo que Beauvoir llama *transfiguración a través de la belleza y la creación*, pues a través de los objetos fundados por sí misma es que se reconoce la propia humanidad, el ser y la subjetividad. Y es que quizá lo que esté diciendo la filósofa francesa es que se necesitan constituir otros sentidos del mundo, otras formas de relacionarnos con los objetos, con las otras existencias y con nosotras mismas. Y esto lo vinculamos con las consideraciones finales que encontramos en la conclusión de *El segundo sexo*, en la que Beauvoir se pregunta:

Pero ¿basta con cambiar leyes, las instituciones, las costumbres, la opinión y todo el contexto social para que hombres y mujeres se conviertan verdaderamente en semejantes? Esto es probable, pues si se le educa bajo las mismas condiciones, es decir, como existencia singular con herramientas a través de las cuales pueda proyectarse hacia el porvenir haciendo uso de su libertad, seguramente la historia sería distinta [aunque aquí debemos tener cuidado de no confundir la posición de Simone de Beauvoir al respecto de querer sólo participar del mundo masculino, no se trata de que las mujeres se revistan de valores masculinos como la «mujer moderna» que], pone todo su amor propio en pensar, obrar, trabajar y crear con los mismos títulos que los varones [...] afirma que es igual a ellos (2012, p. 712).

Si la educación de mujeres y hombres se diera en términos igualitarios para que, en este sentido, gozaran de las mismas condiciones, quizá la historia sería distinta, además, el mundo dejaría de ser masculino, pues su construcción sería distinta y podría plantearse como andrógino, donde ellas no se orienten hacia la pasividad y ellos no se constituyan como superiores (Beauvoir, 2012).

Y así el erotismo y el amor se vivirían desde la libertad para poder experimentarla en efecto como unión y reciprocidad, en autonomía, donde en efecto cada una de las partes se vea como el otro pero en una relación igualitaria y, de este modo, resulte posible tocar al otro en una relación de cercanía y distanciamiento a través de las caricias y la piel. Incluso ensayar otras formas de relacionarse sexualmente, descentralizándolas del coito, renunciar al falo, como afirma Andrea Dworkin en *Nuestra sangre* (2017), y así, que el acto erótico suceda en términos de lo que Sartre llamó doble *encarnación recíproca* (1966, p. 242).

Esto no quiere decir que al restituir la soberanía de las singularidades desaparezca el vicio, el éxtasis, la pasión, porque ambas categorías existenciales son carne y espíritu, ambas participan del mismo drama, inmanencia-trascendencia, de la misma ambivalencia, son finitud en el tiempo, les acecha la muerte, tienen las mismas necesidades de gloria, de privilegios, por ello en términos de sexualidad se manifestaría de igual forma el placer y su olvido. Habría tensión, goce, desgarramiento, pero lo que se modificaría es que las relaciones no se den bajo sometimiento de la autonomía y de la libertad de las mujeres. Ahí, dice Beauvoir, «la Humanidad revelará su auténtica significación y la pareja humana hallará su verdadera figura» (2012, p. 725).

## Conclusiones

El punto de partida y fundamento de esta investigación tiene una perspectiva feminista porque nos preguntamos sobre la experiencia del dolor en los cuerpos de las mujeres. Para ello recurrimos a la fenomenología material de Michel Henry, debido a que era de nuestro interés visualizar su concepción sobre el dolor y cómo es que la Vida, en tanto afectividad, se manifiesta en los cuerpos encarnados; si hay un modo de manifestación general o si se experimenta de modo distinto a través de los cuerpos sexuados, particularmente en los cuerpos sexuados femeninos. Por esta vía entendimos la diferencia sexual como un hábito del cuerpo. Esto fue tratado en los dos primeros capítulos y nos permitió, en los capítulos posteriores, explorar los desarrollos de la fenomenología feminista de Sara Hėinamma y de Iris Marion Young sobre la feminidad como estilo y como movimiento para desembocar en vivencias de dolor y violencia en las relaciones erótico-sexuales a partir de los planteamientos de Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*.

La tesis sigue, pues, un argumento deductivo que va de lo general a lo particular. Primero ahondamos en el problema de la manifestación de la Vida como afectividad, donde Henry discute principalmente con Husserl, pero también con Descartes, Kant, Fichte, Scheler y Heidegger para fundamentar su posición. Después pasamos a su planteamiento sobre el cuerpo como encarnación y cómo es que se da la diferencia sexual a través de la noción de *hábito*, la cual enriquecimos con los desarrollos de Ducharme y de Bourdieu. Esto nos permitió pensar la diferencia sexual a través de las habitualidades como estilo, como movimiento y como modo de relación con las fenomenologías feministas que a su vez retoman a Simone de Beauvoir para, finalmente, abordar experiencias de dolor a partir de la iniciación sexual. Resulta entonces manifiesto que, en su sentido más general, esta investigación se propuso analizar problemáticas de la experiencia vivida en los cuerpos de las mujeres a través de dos

corrientes de pensamiento, la filosofía feminista y la fenomenología. Para poder mostrar la coherencia del argumento que seguimos es necesario traer los hallazgos que encontramos en cada uno de los capítulos.

En el primer capítulo explicamos a qué nos referimos con *fenomenología material* en la obra de Michel Henry a partir de *La esencia de la manifestación, Filosofía y fenomenología del cuerpo* y *Fenomenología material*, obras pilares para comprender la noción de Vida como Subjetividad Absoluta que se manifiesta a través del *pathos* y sus implicaciones en un *yo* encarnado. A partir de ahí, nuestro interés se centró en indagar el cuerpo sexuado de las mujeres y cómo se constituye su subjetividad en el mundo. El primer planteamiento consistió en señalar la diferencia entre la fenomenología formal y la fenomenología material.

En la relación *nóema-nóesis*, la primera se sitúa del lado de los objetos constituidos, mientras la segunda refiere al acto constitutivo de la Subjetividad Absoluta sobre sí misma. La conciencia del mundo es posible por su sentir inmediato de sí, es el aparecer del aparecer que se identifica con el *pathos*, es decir, con una afectividad inmanente. Henry va a identificar ese aparecer con el ser de la Vida y a ésta como pura ipseidad, por lo que esta fenomenología se entiende como ontología. Lo que interesa al filósofo francés es la donación de la Vida y su aparecer más que lo que aparece, dicho de otro modo, la estructura de la donación y la manifestación en la materialidad fenoménica pura.

Veíamos que las primeras impresiones sensibles son las que anuncian el mundo, pero no portan estructuras intencionales. La *hylé* está determinada porque pertenece a la esfera de la Subjetividad Absoluta, sin embargo, las vivencias incluyen momentos *hyléticos* y aprehensiones, por ello es que ahí se anuncia el mundo. En este sentido, decíamos, hay homogeneidad entre la *hylé* no intencional y la *morphé* intencional. La Subjetividad se constituye a través del carácter *hylético* sin intencionalidad, es ella misma. Los datos sensibles, es decir, la materia, impregna la forma en la relación del aparecer y lo que aparece.

Esta problemática nos llevó a abordar la crítica de Henry a la fenomenología de Husserl. Lo que en última instancia interesa a la fenomenología material es el componente afectivo en el conjunto de vivencias en la esfera de la vida. Dicho de otro modo, el contenido de las vivencias es sensible, no intencional y, por lo tanto, inmanencia radical, lo que no quiere decir que se niegue la realidad trascendente; no obstante, se hace *epojé* de ella para realizar un análisis de carácter edictico. En este sentido, la afectividad debe entenderse en sí misma como meros datos informativos. La afectividad vista de esta forma es un acto y constituye un «acto de sentimiento» que se pone a la capa de los predicados objetuales: lo triste, lo doloroso, lo alegre. Sin embargo, los predicados objetuales remiten a una afectividad fundadora, subjetiva, y desde aquí la aborda Henry. Esta afectividad fundadora es la que constituye todos los predicados. Para nuestro autor, la vivencia del sentimiento es análoga a la vivencia de la percepción. «El *Wertnehmen* [captación del valor] es análogo en la esfera del sentimiento de la *Wahrnehmung* [percepción]» (2009, p. 53).

Para Michel Henry el objeto de la fenomenología es su fenomenicidad, más exactamente, el modo original según el cual se fenomeniza esta fenomenicidad pura, su donación. La fenomenología *hylética* versa sobre el elemento material, mientras la fenomenología noética se refiere a los momentos noéticos. En general, la fenomenología se decantó por desarrollar la capa noética y dejó de lado la *hylética*, al ser una fenomenología intencional que se centra en los datos que se ofrecen a la conciencia. En este sentido, en la fenomenología material la sensación es la condición de posibilidad de la experiencia, es subjetiva, lo que, insistimos, no niega la realidad trascendente pero se centra en la *hylé*, que es la que nutre la intencionalidad y hace posible su mostración en términos afectivos.

La importancia de traer a cuenta esta discusión de la fenomenología henryana radica en que nos permitió pensar la posibilidad de la *hylé* como esencia de la vida, que no es otra cosa que la esfera de la sensibilidad a nivel ontológico que hace posible comprender la experiencia

originaria desde la afectividad que reviste todos los modos de manifestación sensible. Dicho en otras palabras, todo sentimiento es un modo de manifestación de la afectividad que es idéntica a la Vida. El largo recorrido de este primer capítulo está centrado en la discusión filosófica que Henry emprende con la fenomenología reflexiva y con los psicologismos, dado que era nuestro interés comprender la afectividad como Vida y como Subjetividad Absoluta e inmanente, así como sus modos originarios de manifestación: el dolor y el gozo que se van a experimentar a través de tonalidades afectivas en la experiencia encarnada.

Partiendo de ahí, el segundo capítulo se centró en los planteamientos de *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, así como los de *Encarnación...* y de *Yo soy la verdad* de Michel Henry. La importancia de revisar estos textos estriba en que su línea argumental nos permitió comprender las nociones de cuerpo y de encarnación para llevarlas a la diferencia sexual entendida desde el concepto de *hábito*, para lo que recurrimos a la interpretación de Ducharme<sup>22</sup> sobre Bourdieu y Henry a través de la comunidad de hábitos. Así llegamos a la vivencia de los cuerpos encarnados de las mujeres en términos fenomenológicos.

Durante su estructura y su escritura nos encontramos con un problema importante, ¿cómo pasar de la Subjetividad Absoluta, o la Vida de la subjetividad, al mundo?, o bien, ¿cómo realizar el tránsito de lo inmanente a lo trascendente? Lo primero que tendríamos que apuntar es nuestro punto de partida, y después, dónde encontramos el problema. Para este momento habíamos tejido ya el argumento sobre la fenomenología material entendida como fenomenicidad pura, es decir, en el aparecer del aparecer, por lo que su sustancia fenomenológica es la inmediatez patética, es decir, que la vida se experimente a sí misma como *pathos*. Esa afectividad se revela, como decíamos antes, en el sufrimiento y el gozo, y en éstos se porta la carne, por lo que vivimos la encarnación a través de ellos y sus diversas maneras de afecciones o tonalidades afectivas. Ante estas afirmaciones nos preguntamos si las vivencias

---

<sup>22</sup> Su trabajo está concentrado en las subjetividades gay.

de estas manifestaciones originarias contribuían de alguna manera a la constitución de la identidad en la subjetividad encarnada sexuada. Como se puede observar, es la misma pregunta sobre la experiencia de las mujeres en el mundo, aunque en este capítulo se situó en la manifestación originaria del dolor.

También tuvimos que desechar la concepción henryana sobre la feminidad en *Encarnación...* debido a que encontramos sesgos sexistas en su planteamiento. No obstante, recuperamos la noción de cuerpo como unidad de la inmanencia absoluta. En el cuerpo subjetivo se revela la experiencia interna trascendental, podríamos decir que es un *cogito* material: el cuerpo orgánico que identificamos con la extensión orgánica y el *continuum resistente*. Por su parte, el cuerpo trascendente u objetivo es con el que nos relacionamos en el mundo. El cuerpo se revela, entonces, como la Subjetividad Absoluta, esto es, la Vida, y se desenvuelve a través del saber, el hábito y la memoria. Estos conceptos nos ayudaron a plantear el cogito «yo pienso» como un «yo puedo» (poder de movimiento) con un mismo estatus ontológico, de tal manera que los fenómenos del cuerpo están en relación con el conocimiento inmediato de sí de la subjetividad encarnada. También se develó el movimiento como intencionalidad de la subjetividad que aparece en todas sus determinaciones con las cuales se despliega en el mundo, en este sentido, las intencionalidades determinan el mundo. Así, la intencionalidad motriz es la que hace posible el conocimiento a través de la esfera de la inmanencia, pues ésta es la que brinda su posibilidad. Entonces, conocemos el mundo a través de la unidad originaria inmanente del cuerpo, las determinaciones primarias se pueden experimentar sólo por el cuerpo subjetivo, pero se despliega al cuerpo orgánico y al cuerpo trascendente.

El cuerpo es movimiento y también sentir, más precisamente, disposición y capacidad de sentir. Independientemente de cualquier objeto y toda propiedad sensible, es una disposición *a priori*: la capacidad de sentir en tanto que se vive. Esta disposición hace que los movimientos

sean originarios y no fisiológicos; es a través de ella que podemos aprehender cualquier cosa del mundo trascendente. Veíamos que en la fenomenología henryana el movimiento es el poder de las encarnaciones sobre el mundo y aparece en el estadio de las sensaciones, es así como nos apoderamos de él de manera originaria.

Por esta vía llegamos a una *fenomenología de la memoria*. La capacidad de sentir brinda la estructura que nos da la posibilidad de constituir cualquier impresión sensible, por ejemplo, al escuchar una pieza musical varias veces es posible después reproducirla porque se imprime en el cuerpo. Podemos repetirla porque tenemos la experiencia de haberla escuchado, a esto Henry le llamó reminiscencia. Observamos también que el conocimiento y las impresiones sensitivas forman una unidad que permanece en el *ego* y de ahí se despliegan sus acciones, que van desde el movimiento de la mano para tomar un vaso de agua, o llevar un cigarro a la boca, hasta la forma de caminar o reproducir sonidos. Estas repeticiones las podemos lograr porque hay una memoria no representativa en el cuerpo. En la unidad del *ego* se perciben y aperciben diversas impresiones idénticas y variadas en tiempo y espacio, como cuando reproducimos varias veces una pieza musical en distintas ocasiones. Esta relación entre unidad y diversidad posibilita que la memoria pueda hacer reaparecer cualquier actividad sensitiva. Por ello decíamos que esta unidad es un saber inmediato del cuerpo a partir de la experiencia interna trascendental, pues el conocimiento de sí es a la vez experiencia trascendental y condición de posibilidad del saber trascendente.

Entendiendo esto, afirmamos con Henry que el ser de la subjetividad es un poder de constitución de la subjetividad misma y se realiza a través del cuerpo. Siendo así, consideramos que el cuerpo es conocimiento, reconocimiento, memoria y poder de movimiento en su sentido más originario, que a su vez tiene fundamento en los hábitos, pues la repetición —por ejemplo— tiene su causa en ellos como experiencia trascendental interna y originaria. De tal manera que nuestro ser, el cuerpo, es el origen de todo movimiento, que a su vez tiene su

fundamento en el hábito y éste en la memoria, por lo que las vivencias se dan en lo más íntimo de nuestro ser. Derivado de lo anterior, se propuso que la subjetividad humana es una subjetividad sensible en tanto que se desprende del «yo puedo» que siente el cuerpo subjetivo originario, y la forma en la que sentimos el mundo es desde la experiencia interna trascendental del cuerpo subjetivo. Entonces la identidad se da a través del hábito del cuerpo subjetivo, de la unidad de sensaciones que descompone y ordena, de acuerdo con la experiencia que tiene de dichas sensaciones, generando así el recuerdo y la memoria.

Con respecto a la experiencia de sensaciones nos preguntamos por la experiencia del dolor que, como todas las sensaciones, se da en la conciencia impresiva sensible. Estas sensaciones son las que dan cuenta de la Vida y por las que se conoce a sí misma la subjetividad y el mundo a través del cuerpo-carne. Ahora bien, este concepto de *cuerpo-carne* o *encarnación* nos permitió pensar en el dolor como un modo de la conciencia impresiva de la experiencia originaria y de cómo se constituía la identidad. Señalamos también que, al ser una afección originaria, se vive desde la pasividad; dicho de otro manera, es el modo en el que se revela la Vida, pues para el filósofo francés la vida sólo se manifiesta a través del *pathos* y su materialización se da en la carne, por lo que el dolor es una modalidad patológica como también lo será el placer. No obstante, nosotras decidimos centrarnos en el dolor, dado que el interés de la investigación se focalizó en el dolor de las mujeres como constituyente de la subjetividad.

Entonces, la identidad se da entre lo que experimenta el ser que soy y el sentimiento como revelación fenoménica del soy que se encuentra perturbado. El dolor encuentra su fundamento entre la afectividad y la pasividad, por ello es imposible, por ejemplo, que a través de la conciencia se pueda decidir detener el dolor, ya que se padece afectivamente. La subjetividad en esta fenomenología material se entiende como potencia afectiva e impotencia porque se padece. A partir de aquí nos planteamos la pregunta por la subjetividad encarnada y particularmente sexuada como un despliegue hacia el mundo trascendente. Esto es, si el cuerpo

posibilita la experiencia del mundo a través de esta afectividad y pasividad, ¿es la experiencia del mundo distinta si el cuerpo es sexuado o, en términos henryanos, si la determinación sexual es de mujer? Hasta este momento describíamos la identidad desde una posición inmanente, por lo que advinieron preguntas sobre cómo hablar del cuerpo encarnado mujer y cómo podemos dar cuenta de ello sin caer en esencialismos? Para abordarlo recurrimos a los planteamientos de la comunidad de hábitos que encontramos en *Yo soy la verdad* y en *Encarnación...* a la vez que la interpretación que realiza Ducharme sobre Henry y Bourdieu para hablar de subjetividades gay. Esto nos permitió pensar en la subjetividad de las mujeres, ya que nos encontramos, como decíamos, con el problema de pasar de la inmanencia a la trascendencia (mundo). Aquí se dibujan los límites de la fenomenología del cuerpo en Michel Henry.

La propuesta de comunidad de hábitos, como vimos, parte de la encarnación en el sentido cristiano, dado que se encuentra en las obras del giro teológico en la fenomenología henryana. Con relación a ello, señalamos que la Vida se engendra a ella misma a través de la carne, es lo que llama *Verbo*; es automovimiento y antomanifestación patética que se singulariza en la experiencia, y por tanto se extiende a las y los vivientes en su efectuación concreta, es el *soy* de la carne sexuada. Ésta es entendida por Henry como determinación sexual, más propiamente, el modo contingente en que es constituido el cuerpo objetivo. Esta forma de concebir al cuerpo aparece en *Encarnación...*, pero el desarrollo lo podemos ver con más claridad en *Yo soy la verdad*. En estos textos se aborda el problema de la comunidad y el reconocimiento del otro. Para nosotras fue importante revisarlos, puesto que consideramos que, a partir de algunas afirmaciones, podríamos entender cómo se vincula la inmanencia con la trascendencia; como hemos manifestado, en la fenomenología radical la subjetividad es inmanente, pero también lo es la comunidad. Esto se explica por una intersubjetividad entendida en términos trascendentales archi-patéticos, modo en el que la inmanencia del Verbo hace que nos encontremos a nuestros semejantes en la Primera Ipseidad que podemos entender

como Dios o como Vida. Esto es, la Vida fenomenológica absoluta donde las y los vivientes se encuentran, es una especie de cuerpo místico que está más allá de las diferencias.

Señalábamos que la vida se despliega en el mundo con el cuerpo-carne sexuado. Ante ello aparecía nuevamente nuestra pregunta: ¿no sería pertinente pensar que el dolor como modo originario de la vida se vive de manera distinta de acuerdo con la determinación sexual? Una de las cosas que rechazamos de la fenomenología henryana fue su binarismo sobre la determinación sexual, al mismo tiempo que expresamos nuestro interés con respecto al cuerpo-carne sexuado femenino, es decir, de las mujeres. También hicimos hincapié en que nos situábamos en el cuerpo fenomenológico, el de las vivencias del cuerpo encarnado como mujer, con una genitalidad particular, que genera experiencias de vivencias a partir de ella. Y, sobre todo, lo que nos impulsó al desarrollo de la investigación: las vivencias del cuerpo-carne de las mujeres a través del dolor.

Uno de los desarrollos que expusimos sobre la fenomenología material consistió en que toda experiencia se entiende como tonalidad afectiva y se adquiere en las formas de vivir, lo que constituye el carácter primero de toda la Vida. Ante ello reapareció nuestra pregunta: ¿sería posible afirmar que hay una experiencia primera de acuerdo con nuestra experiencia del cuerpo encarnado mujer? Para abordarla, explicitamos nuevamente que no retomáramos la concepción sobre las mujeres que Henry desarrolla en los pasajes de la erótica en *Encarnación...* por situarla con más debilidad frente a su concepción de los hombres. Para el autor, a partir de la relación erótica heterosexual surge una angustia vertiginosa de libertad que se manifiesta a través de la capacidad carnal de poder (poder de movimiento). Esta libertad pone a la pareja erótica en dirección de desear unir las almas en espíritu, por ello en la relación erótica se doblan y se desdoblan; sin embargo, la síntesis reviste de carnalidad objetiva que devela la imposibilidad de tocar al otro y hacer comunidad, lo que ocasiona angustia en ambas partes, pero Henry señala que en el caso de las mujeres hay un «plus». Tal afirmación no es

respaldada en ninguna explicación, por lo que se manifiesta una vena misógina en el fenomenólogo francés, quien plantea esto siguiendo a Kierkegaard, que a su vez señala que en el Génesis la mujer seduce al hombre porque está más angustiada aunque, afirma, no es por inferioridad, sino porque espiritualmente es superior, dado que la angustia incita a la unión.

A partir de lo anterior surgieron una serie de cuestionamientos, pues si la angustia surge de la necesidad de querer abrazar la Vida a través del otro y al intentarlo nos damos cuenta de que no es posible, entonces, ¿la manifestación del espíritu se ve afectada trascendentalmente por el cuerpo objetivo? Nos preguntamos esto al considerar que esta imposibilidad turba a la subjetividad en tanto que ipseidad. Esto, podemos afirmar, es una contradicción en el pensamiento henryano que, no obstante, nos abría la posibilidad de pensar que las vivencias del cuerpo objetivo, que es con el que nos relacionamos en el mundo, afecta a la ipseidad. A partir de ahí inquirimos en la posibilidad de una sensibilidad distinta —pues la Vida se siente en nuestra carne— en las impresiones específicas que experimentamos las mujeres.

Aunque parecía que el cuerpo objetivo era un despliegue del cuerpo subjetivo, encontramos que en realidad hay correspondencia y así es como salimos del problema de la inmanencia en los planteamientos de Henry. Además, a través de la interpretación de Ducharme, señalamos que el cuerpo sexuado lo entendemos en términos de afectividad, pues la diferencia sexual tiene su base en la afectividad del yo, es decir, en la Vida, y donde se siente que se es hombre/mujer, por lo que no se reduce a los genitales, sino a la experiencia fenomenológica vivida a través del cuerpo, sin que ello niegue el atravesamiento por la genitalidad y muchos otros aspectos del cuerpo orgánico y objetivo. Así encontramos que, en la fenomenología material, ser hombre o mujer implica la realidad más profunda del propio ser, de la sensibilidad, de la forma de relacionarse con los demás y consigo mismo.

Observamos el binarismo con el que Henry explica la comunidad pero nosotras afirmamos que es múltiple. Con ello nos acercamos a una de las afirmaciones que ensayamos

en esta investigación: la diferencia sexual como un modo de relación con la otredad y con el mundo, lo que necesariamente se experimenta de modos distintos también. Y no encontramos contradicciones con la base común que tienen los vivientes, es decir, la realidad única y esencial que les es común a todos los miembros, a saber, la vida. De manera que la esencia de la comunidad es la propia vida que se autoafecta a través de categorías (sufrimiento, alegría, necesidad y fuerza) que encontramos en la base de la *praxis*. Esto se encuentra en el corazón de cada afectividad singular, en tanto que la concretitud es la condición como hijas e hijos de Dios, pues su posibilidad se da con el nacimiento trascendental. El hecho de nacer por y en la vida representa la condición para que se den las relaciones intersubjetivas.

Seguía apareciendo nuestra pregunta rectora: ¿cómo nos relacionamos en la vida con los otros de manera que la experiencia de las vivencias de las mujeres, en tanto que mujeres, puedan determinar su propia vivencia, por ejemplo, del dolor? Con ello señalamos los límites de la fenomenología radical de Henry. Para este momento de la investigación surgió el interés por el despliegue del cuerpo objetivo en el mundo, un desarrollo que no realizó el autor francés, pero que para nosotras era necesario continuar hacia la trascendencia, a dado que es en el cuerpo-carne donde se manifiesta la posibilidad de experiencia, es en él donde sentimos, reímos, sufrimos y vivimos singularmente el mundo.

Para pensar la afectación relacional de la inmanencia y la trascendencia nos ayudamos de la tesis de Ducharme. En el planteamiento de este autor encontramos dos modos de entender al yo: *ego egológico* y *ego egótico*, interpretándolo a partir de *Yo soy la verdad* de Michel Henry. Al primero lo entiende como un *yo originario* que pertenece a la comunidad trascendental, y al segundo como un *ego egótico* que representa la existencia particular de cada individuo, justo donde la experiencia aparece por mediación de la determinación sexual y cultural. Esta caracterización nos llevó a afirmar, con Ducharme, que existe una identidad absoluta del yo originario y una identidad constituida por la identidad sexual y cultural. Estos

tipos de identidades se forman a través del hábito que, según veíamos, es la posibilidad ontológica del ser. Recordemos que el cuerpo es hábito, es poder de movimiento y donde se originan todos nuestros hábitos que se despliegan en el mundo y donde nos encontramos con otros cuerpos en tanto que también son conjunto de hábitos.

Apuntamos con Graciela Fainstein Fainstein (2010, p. 240) que el hábito henryano se sitúa más allá de la costumbre, como una vestidura, una tradición y como «habitar el mundo». Este sentido de hábito resultaba importante para fundamentar la noción de diferencia sexual a través de la unidad del cuerpo, en tanto poder de movimiento, porque a través del cuerpo se genera una relación con el mundo en tanto que lo habita y lo constituye, además, lo ordena. Por ello señalamos que el hábito es el modo de saber del cuerpo, desde el sentir, conocemos afectivamente y con el poder de movimiento que se entrega en potencia en el cuerpo y que ofrece la posibilidad de conocimiento y re-conocimiento que se actualiza ontológicamente cada vez y brinda la posibilidad para la memoria, pero no en el sentido retencional o protencional, sino siempre presente.

Con ello llegamos a la memoria que, bajo esa estructura (la del poder de movimiento), genera la *praxis*. El resultado de ese conocimiento afectivo Henry lo llamó experiencia trascendental interna. Se trata de una determinación *a priori*, por lo que es conocimiento ontológico y no hay ningún juicio que tenga su fundamento en lo anterior, sino en la vivencia más íntima y la identidad personal es originaria, como apunta Graciela Fainstein (2010, p. 241). Esta interpretación de la memoria, así como la noción de hábito, proviene de la obra de Maine de Biran, donde encontramos también que la tradición fenomenológica francesa la retomó en mayor o menor medida, mientras que la tradición alemana parece más alejada de ella.

Encontramos también que es a través de esta sabiduría, entendiéndola como un sentir, que se da el saber de sí de la subjetividad en tanto que singularidad encarnada, pero también es vivencia interna y ésta se relaciona con el mundo y con otras encarnaciones. Con ello

sostuvimos que el *ego egológico* y el *ego egótico* están imbricados, se afectan entre sí como constitutivo y como constituyente. Esta estructura de la subjetividad la aplicamos a la identidad, pues si las mujeres son *ahí* donde se sienten mujeres como algo dado originariamente (porque el sentir es originario), también son el cúmulo de hábitos y de memoria que se ven atravesados por relaciones intersubjetivas y, en general, por los objetos del mundo.

Lo que nos ocupaba en este momento de la investigación era desarrollar una línea fenomenológica para pensar el cuerpo-carne o encarnación sexuada, y entonces poder hablar de las vivencias que constituyen las experiencias de las mujeres en el mundo. Es decir, buscar una alternativa para pensar la diferencia sexual desde la fenomenología que no tuviera su fundamento en la biología, pero tampoco desdibujarla como pura construcción discursiva. Y nos parece que pensar el cuerpo fenomenológico como afectividad, movimiento y, sobre todo, hábito, nos brindó pistas para abordar la experiencia vivida del dolor en el cuerpo de las mujeres.

Esto nos llevó, en este capítulo, al tema de la relación de las mujeres con la trascendencia, es decir, con el mundo. Lo que encontramos es que cuando éste se configura desde una estructura patriarcal, como podemos observar en todo el desarrollo que realiza Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*, hay un orden que coloca a las mujeres en una posición desigual con respecto a la otra mitad de la humanidad. De este modo el *ego egótico* se despliega en un mundo patriarcal manifiesto en las instituciones y en su organización, con lo que el cuerpo mismo se ve afectado (aunque también el *ego egológico*, por su relación de imbricación). Entonces, ahí donde se siente que la Vida genera las posibilidades de identidad personal, hay una afectación por las vivencias; la identidad de las mujeres es afectada por las condiciones de desigualdad en las que el sistema patriarcal nos sitúa y esto se vive dolorosamente.

En este sentido, consideramos importante pensar el hábito como práctica y como movimiento que constituyen el *ego egótico* y, por tanto, definen al cuerpo sexuado a través de la comunidad de hábitos. Por ello, fuimos hilando un concepto de hábito en términos fenomenológicos, ya no sólo desde Henry sino desde Ducharme, Bourdieu y Ravaisson. La noción que permitió este hilado fue la de afectividad, una determinación ontológica que da la posibilidad de la memoria encarnada (Henry) pero que al mismo tiempo es una disposición activa y pasiva (Ravaisson) que impregna al cuerpo y lo in-corpora (Bourdieu) manifestándose en la *praxis* y se da, según Ducharme, el «sentido práctico» de Bourdieu, que entendemos como el hacer y el relacionarse en la cotidianidad, la relación ordinaria con el mundo. De este modo, el hábito no sólo se inscribe en el cuerpo, sino en las estructuras sociales y genera normas que vivimos como objetivas. De tal modo que las experiencias pasadas (históricas) se viven presentes porque el sentido práctico y el hábito actúan como pedagogía que instruye corporalidades. Se trata, decíamos, de normas que son mandatos que actúan más allá de la representación, no están dirigidas directamente al entendimiento, más bien se encarnan y esta encarnación no es aislada, sino *situada*. El concepto de *situación* lo exploramos en este capítulo en torno a *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, de Michel Henry, y se convirtió en uno de los elementos primordiales para comprender lo que se desarrolló en el último capítulo, esta vez con base en los planteamientos de la fenomenología de *El segundo sexo* y *Para una moral de la ambigüedad*, de Simone de Beauvoir.

En la fenomenología material henryana, estar-en-situación para el cuerpo absoluto significa estar en relación con lo trascendente, pero esta relación es trascendental porque la situación significa que estamos en relación con el mundo en cuanto estamos dentro de éste. Es también la posibilidad ontológica, en tanto subjetividad, porque no pertenece al mundo como una cosa; este estatus ontológico le permite relacionarse con el mundo, habitarlo, sentirlo y, al mismo tiempo, portarse a sí como encarnación. Estos desarrollos sobre Bourdieu nos

permitieron señalar que el mundo social está también en el cuerpo, que se descubre siguiendo sus mandatos. Así, con Ducharme, consideramos que la comunidad de hábitos intersubjetiva y material está en la base de cualquier conexión de pertenencia entre las y los miembros de una comunidad. Esto nos permitió afirmar que la identidad de cada singularidad se adquiere de según la comunidad de hábitos con la que se relaciona a través de las prácticas repetidas, como formas de caminar, correr, sentarse, hablar, etcétera, con una base afectiva (*afectividad originaria*).

En lo que respecta al cuerpo sexuado, estos desarrollos nos permitieron afirmar que la diferencia sexual se desarrolla con base en el hábito en tanto vivencia, un hábito sexuado. Entonces, si el cuerpo sexual tiene su base en la comunidad de hábitos y las estructuras sociales generan principios, mandatos o normas, las experiencias se configuran de maneras distintas para las singularidades concretas y se van naturalizando como objetivas y universales. Por ejemplo, ciertos movimientos o maneras de sentarse, según se trate de una mujer o un hombre. Pero también, como señala Bourdieu, se genera una topología de movimientos que colocan a los hombres en una posición de superioridad en relación con las mujeres, como los movimientos hacia arriba con los que se va a identificar la erección y la masculinidad (hegemónica). Es así como la división sexual aparece como objetiva en el orden del mundo y se observa como natural tanto en los cuerpos como en las calles que transitan o en los espacios institucionales: todo está organizado en función de la división de los sexos. Así se diseñan y trabajan esquemas cognitivos, perceptivos y de acción en la experiencia dóxica del mundo social, sea de manera directa o simbólica, procurando posiciones y roles de género, erigiendo el orden masculino como hegemónico y neutral. Esto se interioriza e incorpora a la carne: es el origen simbólico de actos de dominación masculina sobre los cuerpos de las mujeres.

Decíamos también que se trata de una especie de adiestramiento a través de una pedagogía de la dominación que se adhiere a los cuerpos mediante los hábitos y forman

eventualmente el carácter, como diría Ricoeur (2008) o la propia Simone de Beauvoir (1956). Nuevamente nuestra pregunta se presentaba: ¿qué pasa, entonces, con la experiencia del dolor de las mujeres? Si pertenecemos a una comunidad cultural y sexual de hábitos, que se constituye bajo el orden patriarcal, nos atraviesa el dolor en el cuerpo objetivo y, por tanto, en el fenomenológico, es decir, a nivel de vivencias. Utilizábamos el ejemplo de que en muchos contextos occidentales u occidentalizados a las niñas se les perforan los lóbulos de las orejas para llevar pendientes, lo que bien podría ser una primera experiencia del dolor de la violencia estética. En este sentido se señalaron varias situaciones de experiencias dolorosas en los cuerpos de las mujeres, como la mutilación genital, cuerpos de mujeres precarizadas que conservan las huellas del trabajo y los cuidados. O bien, confinadas, subalternas, atrapadas en la dominación. Por ello, pensamos que se podría interpretar desde la noción de *cautiverio*<sup>23</sup> de la mexicana Marcela Largarde (2011), o desde la noción del *mal padecido* que desarrolla la ecofeminista y teóloga Ivonne Gebara (2002).

Hacia el tercer capítulo se desarrolló la idea de diferencia sexual como estilo y como forma de movimiento a partir de los desarrollos de fenomenologías y fenomenologías feministas como la de Sara Heinämma, Iris Marion Young y Agata Bał. En la primera parte abordamos el planteamiento de Sara Heinämma sobre el estilo que a su vez retoma del estilo personal que encontramos en las *Meditaciones cartesianas*, *Ideas II* y *Experiencia y juicio*, de Husserl. Esto podría leerse como un problema, dado que en el primer capítulo se abordó la crítica que realiza Michel Henry a Edmund Husserl al respecto de la conciencia del tiempo, sin embargo, a través de Heinämma encontramos el carácter afectivo en el estilo y lo interpretamos como un análogo al hábito que desarrollamos en el capítulo dos, por lo que consideramos que

---

<sup>23</sup> [L]a categoría antropológica que sintetiza el hecho cultural que define el estado de las mujeres en el mundo patriarcal: se concreta políticamente en la relación específica de las mujeres con el poder y se caracteriza por la privación de la libertad (2019, p. 137)

seguimos en la misma línea de la afectividad. Además, la posición de Heinämma se presenta ya como fenomenología feminista, lo que permitió observar la viabilidad teórica de reunir estas dos tradiciones de pensamiento.

Para Heinämma la fenomenología brinda una mirada distinta y profunda de abordar las posiciones feministas y de género, puesto que parte del sentido de la experiencia y la constitución del sí de la subjetividad, de su relación con la intersubjetividad y con el mundo. Para vincularlo con lo que habíamos venido desarrollando consideramos la posición henryana del cuerpo como unidad inmanente absoluta a partir de la noción de *Leib* y *Körpe* de corte husserliano. El cuerpo subjetivo, sentido, vivido por dentro, la carne, vida e incluso alma; y el cuerpo objetivo, constituido, exterior, representado, imaginado. De tal manera que al cuerpo subjetivo lo podríamos pensar con el *Leib* y el cuerpo objetivo con el *Körper*. Esta relación fue fundamental para la construcción de la propuesta de la diferencia sexual en términos fenomenológicos, ya que este planteamiento nos permitiría abordar la experiencia del mundo y las vivencias de las mujeres a partir del dolor, aunque al mismo tiempo se reveló la noción de placer o gozo. Con anterioridad había aparecido como un modo originario de la afectividad, una manera del aparecer de la Vida, pero aquí se manifestó como un modo de ambivalencia o ambigüedad en las vivencias de las mujeres. En otras palabras: existen situaciones de dolor y de placer que se experimentan al mismo tiempo.

Veíamos, entonces, que en los planteamientos de Sara Heinämma se trata de una diferencia corporal que involucra varios componentes y capas: sensibilidad, motilidad, cosidad, materialidad, perceptibilidad, afectividad y expresividad. Es una variedad de fenómenos con determinantes tanto intencionales como sensibles. Así entendido, el cuerpo humano no se reduce a una «cosa material» ni a un bio-mecanismo, se trata más bien de nuestra forma de relacionarnos con el mundo. Por su parte, la mente humana no sería un «espíritu» encerrado en sí mismo; se expresaría con gestos corporales en relación con otras corporalidades o mentes

encarnadas y con todos los objetos del mundo. La naturaleza sería entonces el campo común donde los cuerpos se encuentran.

Para su explicación sobre la diferencia sexual como estilo y forma de relación, la filósofa finlandesa usa los conceptos fenomenológicos de *conciencia* y *objetividad*: conciencia intencional (de algo) y objetividad (válida para alguien), pues los fenómenos corporales involucran factores tanto subjetivos como objetivos que se pueden observar en las diferentes capas de la encarnación humana. Los contextos prácticos donde el cuerpo aparece como manipulador de objetos materiales o de nuestro propio cuerpo, así como los actos de objetivación, se dan bajo contextos sociales y comunicativos. Ahí nos encontramos con contextos e intencionalidades expresivas; los cuerpos humanos se dan como gestos significativos: expresiones de deseo, pasión, amor, placer, ternura o dolor, repugnancia y rechazo.

Consideramos el ejemplo de la relación erótica, en la que el otro encarnado se nos da con gestos y movimientos deseantes y se manifiesta la presencia de su pasión con gesticulaciones que modifican la propia dinámica de la relación. Esta diferencia sexual se puede entender, a los ojos de Heinämma, como unidad estilística. Desde ahí ya no se entiende el cuerpo sexuado biológicamente o bio-fisiológico ni como construcción cultural, pero sí a partir de momentos dinámicos con relación a las realidades mundanas. A esta unidad estilística le llamamos «estilos sexuales», que tienen su constitución en las motivaciones. Para la filósofa finlandesa, las categorías de «masculinidad» o «feminidad» son formas diferentes de relacionarse con la objetividad, de actuar sobre los objetos y de afectarse. No es una diferencia de sustancias, por ello la diferencia sexual no es un «qué» sino un «cómo».

Vimos también la noción de estilo que Sara Heinämma desarrolla a partir de la fenomenología genética de Husserl, donde sostenía que las categorías de la cognición se apoyan en tipos conceptuales que se constituyen previamente en el nivel de la idea. Esta

distinción, nos permitió observar la autora, supone dos tipos de objetividad en Husserl, uno dado a nivel pre-conceptual de la percepción y otro conceptual, constituido en la experiencia conceptual del conocimiento. El primero tiene su propio origen y estructura en la experiencia sensible, en este sentido es afectiva y está presente en todo el proceso de constitución como sustrato. De este modo, la diferencia sexual se presentó como diferentes niveles de objetividad, uno pre-conceptual y otro conceptual, aplicándolo al sujeto trascendental como lo que da sentido a la objetividad, pero de modo concreto e individual, personal y en comunicación intersubjetiva.

En este sentido, no hay que olvidar, los sujetos son modos de relación en comunidad, ya sea femenina o masculina, con diferentes motivaciones sensitivas vividas. Para este desarrollo Heidegger se ayuda de la categoría husserliana de *generalidad de tipos* y *generalidad de conceptos empíricos*. Por ejemplo, en un paisaje nos encontramos con cosas tipificadas que se combinan y forman nexos de acuerdo también a un entorno, percibimos plantas y animales distintos, diversos modos de manifestación de la naturaleza. Poníamos el ejemplo de los árboles. Y, en el caso de las culturas humanas, hay jerarquías complejas de objetos, herramientas, utensilios y construcciones que hacen que tengamos diferentes comportamientos en los distintos contextos culturales. En ellos ubicamos formas típicas de edades, de cuerpos, de movimientos, de personalidades. Al relacionarnos percibimos con la sensibilidad y constituimos afectivamente los cuerpos intuitivamente a partir de todo lo que se muestra como ser-dado. Este saber afectivo nos permite vincular y relacionar semejanzas y diferencias con más personas o grupos-tipos de personas. Así es que nos encontramos con dos tipos de categorías de relación: el masculino y el femenino, aunque no excluye a otros tipos no-genéricos.

La tipificación de la experiencia se ancla en experiencias anteriores que se establecen a partir de conexiones de similitud entre habitualidades tanto anteriores como presentes. Esto

se debe a que las percepciones dejan un sustrato originario en la memoria posicional. Es aquí donde consideramos que el vínculo con la fenomenología material adquiere su sentido porque la experiencia originaria, pasiva-afectiva, genera sustratos afectivos que permanecen como habitualidades dispuestas que se actualizan y se generan asociaciones pasivas desde la experiencia vivida que provocan, a su vez, modos de actuar. Es la conciencia la que unifica los contenidos sensibles y proyecta estilos, por lo tanto, la diferencia sexual se presenta en el nivel de la experiencia preconceptual, pues se da en el terreno de la afectividad. Y desde ahí podemos entender que los movimientos, los gestos, etcétera, son formas de relacionarnos con la objetividad. Afirmamos con Agata Bąk (2019, p. 194) que el estilo es el modo de dación que atraviesa la estructura de subjetividad. Ahora, estas habitualidades originarias pueden desplazarse a través de otras actividades que las personas van incorporando a la subjetividad en sus dimensiones *Körper-Leib*, con lo que el carácter es cambiante.

En la segunda parte de este tercer capítulo presentamos la diferencia sexual como movimiento siguiendo el argumento fenomenológico que Iris Marion Young presenta en *Throwing like a girl. A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spaciality* (1980). Ahí discute con Erwin Straus sobre sus planteamientos acerca del movimiento de las niñas al lanzar una pelota. Describimos su debate ante explicaciones biologicistas, psicoanalíticas y aquellas que hablan de «esencia femenina». Mostramos cómo es que para Young el movimiento-desplazamiento de las mujeres implica la propiocepción y la percepción de los objetos, así como la presentación y apresentation de otras subjetividades, lo que forma el carácter de las sedimentaciones originarias que actúan como habitualidades. Esto se da al nivel de las vivencias entre las intersubjetividades que habitan el mundo.

La propuesta de Young bebe de la tradición fenomenológica y existencial, retoma a Merleau-Ponty (cuerpo vivido y espacio fenomenológico) y a Simone de Beauvoir (noción de lo *Otro*, de la immanencia y la trascendencia) para explicar la diferenciación de los cuerpos

vivientes a través del movimiento corporal. Para ello usa también el concepto de *situación*, pues toda existencia (subjectividad) se encuentra situada, está-en-el-mundo y ahí encuentra sus propios límites porque implica un contexto histórico, social y también el carácter. En el caso de las mujeres, sabemos que hay incluso diferencia entre nosotras, pero Young apunta con Beauvoir que hay una base común que subyace a la existencia femenina: la educación y las costumbres. Es decir, un destino condenado a la inmanencia despojándonos de libertad, autonomía y trascendencia. Es así que vincula a las mujeres con la feminidad, pero entendida como estructuras y condiciones que delimitan la forma típica de ser mujer. De este modo, el estilo de la corporalidad vivida como mujer es atravesado por estructuras sociales e históricas (siempre hay excepciones) que se crean o modifican dependiendo del desplazamiento de las habitualidades y la etapa de la vida en la que nos encontremos.

Mostramos cómo, para Young, la diferencia entre niñas y niños se encuentra en el desplazamiento y en el movimiento, lo que generará una diferencia típica de los cuerpos, como hombres o como mujeres, a partir del cuerpo vivido. Acudimos a distintos ejemplos sobre las actividades físicas, deportivas, maneras de caminar, de sentarse, que dependen del contexto específico en que se experimentan pero que, al mismo tiempo, manifiestan generalidades porque la educación sobre la diferenciación sexual, como veíamos con Bourdieu, sigue operando bajo el orden simbólico y el sentido práctico. Accionamos como niñas, como niños, como mujeres u hombres y dependiendo de la edad también realizamos ciertos movimientos y gestualidades. En este apartado exploramos usos diferenciales del movimiento corporal y espacial, incluso de la asignación de tareas y cómo, por ejemplo, tenemos modos distintos de hacer uso de la fuerza.

Uno de los aspectos más interesantes en el texto de Young fue el planteamiento sobre el uso de la libertad de las mujeres, pues la filósofa señala que no se hace válido; en este sentido, tampoco se hace uso de la autonomía de los cuerpos, debido a que su propiocepción no se los

permite. Ya que el orden del mundo restringe a las mujeres a la inmovilidad, se tiende a huir o a protegerse, pues en sociedades patriarcales los cuerpos de las mujeres siempre están en peligro de vivir violencias. Otro elemento relevante fue que en Young la propiocepción de las mujeres se da como ambivalente, ya que al ser condenadas a la inmanencia y no realizar el retorno a la trascendencia, como lo plantea Beauvoir, se perciben como objetos y sujetos al mismo tiempo, en esto sigue a la filósofa francesa pero también a Merleau-Ponty, y señala que las mujeres son una trascendencia ambigua, una intencionalidad inhibida y una unidad discontinua con su entorno.

Esto se resume en la negación de posibilidades de ser al proyecto existencial abierto de las mujeres, de tal suerte que son constituidas como objetos, lo que da lugar a una existencia ambigua, atravesada por la contradicción, puesto que son también sujeto y, por tanto, dice con Merleau-Ponty, acción y apertura, pues tal es la condición humana. Con ello, expusimos su propuesta de intencionalidad inhibida, pues desde la fenomenología merleau-pontyana la intencionalidad motriz genera las posibilidades de movimiento a través del *yo puedo* del cuerpo vivido, pero en el caso de las mujeres, dicha intencionalidad está atravesada por un *yo no puedo* autoimpuesto. Así, las mujeres minimizamos nuestras capacidades y potencialidades. Nuestro desplazamiento se da, entonces, en la contradicción del *yo puedo/yo no puedo* que da lugar a nuestro propio desgaste. La razón de esto la encuentra Young en la socialización de los géneros. Todo ello nos permitió pasar al último capítulo para explicar cómo la ambivalencia o ambigüedad de las existencias femeninas tiene su origen en la relación inmanencia-trascendencia a partir de la obra de Simone de Beauvoir.

En el cuarto y último capítulo se abordó el problema de la *ambigüedad/ambivalencia* de la existencia femenina a partir de *Para una moral de la ambigüedad* y *El segundo sexo*. Interpretamos a la luz de lo que Simone de Beauvoir llama *iniciación sexual* y lo renombramos *violación originaria*, abordándolo como una experiencia fenomenológica del cuerpo vivido.

Esto hace visible que nuestra propuesta de lectura de la obra de Beauvoir está dada desde un enfoque fenomenológico feminista, para lo cual el concepto de *situación* es clave. Además, seguimos la interpretación de Heinämma sobre Beauvoir acerca de la diferencia sexual del cuerpo vivido. Así, cuando Simone se pregunta *¿qué es una mujer?*, hilamos los argumentos de las dos fenomenólogas para afirmar que se vincula con una idea de feminidad no esencialista ni biologicista, se trata más bien de una feminidad en devenir a partir de su situación como la condición de posibilidad del despliegue de la existencia y de relacionarse, lo que se da necesariamente en libertad.<sup>24</sup>

Es en el interior de dicho proyecto donde se devela el ser de la existencia, es decir, el carácter a partir de su propia estructura abierta. El ser, en este sentido, es también nada, lo que coincide con la ontología sartreana; y se realiza entre el nacimiento y la muerte. Dentro del capítulo, esto permitió señalar la ambigüedad que padecen los seres humanos, es decir, que la constitución de los proyectos comienza en cuanto nacemos, pero al mismo tiempo nos dirigimos hacia la muerte: vivimos y morimos a la vez.

El proyecto existencial se va formando a partir de las elecciones que vamos tomando y acontece en contextos específicos. Esto irá determinando lo que elegimos porque se limitan las posibilidades y, en contextos de opresión, se condicionan o se someten a la inmanencia, como en el caso de las mujeres. Esto adquiere relevancia dado que desde ahí se constituirá la relación con el mundo y con las otras existencias, pues nuestra apertura al mundo condiciona su constitución. Entonces, el contexto que experimentamos las mujeres condiciona la libertad y, por tanto, el modo en el que se despliega nuestra existencia.

Por ello consideramos necesario traer la interpretación de Heinämma sobre la diferencia sexual, que es el modo de relacionarnos en el mundo. Dicha relación depende del cuerpo propio, de sus vivencias. En este sentido, nos preguntamos por el cuerpo situado de las mujeres

---

<sup>24</sup> El concepto de *libertad* en la obra de Simone de Beauvoir se entiende en términos existencialistas.

respecto de la propuesta beauvoriana de los proyectos existenciales que se despliegan entre la inmanencia y la trascendencia. Desde ahí explicamos por qué las mujeres somos reducidas a la *Otra-objeto*, mientras que los hombres son el *Uno-sujeto*. Es a partir de aquí que entendemos la segunda ambigüedad, pues señala la inconsistencia de su textura existencial; somos sujeto y objeto a la vez, somos inmanencia, porque no nos autopercebimos como un sujeto (en términos existenciales) y menos aún visualizamos un proyecto unitario con otras existencias de la misma categoría relacional (femenino). Por lo mismo, la sublevación de las mujeres simplemente se ha dado en términos simbólicos, pues nos conformamos con lo que los hombres ceden en términos de legislación, pero al final nos encontramos incluso sin pasado, sin mitos ni religiones, desaparecidas de la historia. Siempre dispersas y constituidas en una relación de dominación masculina, pero al mismo tiempo proyectadas hacia la trascendencia, pues es lo propio de todo sujeto.

Posteriormente interpretamos esta ambigüedad desde el deseo femenino, que aparece en el apartado de «Iniciación sexual» en *El segundo sexo*. Aquí también seguimos la interpretación que hace Sara Heinämma de los planteamientos beauvorianos en *A través del deseo. Sobre las posibilidades del deseo sexual en Simone de Beauvoir y en Fenomenología del orgasmo y la dinámica del deseo*. Consideramos capital explorar la experiencia femenina en las relaciones eróticas heterosexuales, dado que es un área poco estudiada desde la fenomenología, y es que, como señalan tanto Beauvoir como Heinämma, si estudiamos las experiencias que viven las mujeres en sus cuerpos y la relación con los otros cuerpos, se devela que las explicaciones tradicionales sólo dan cuenta de la experiencia masculina que se presenta como universal.

Veíamos, entonces, que las descripciones que realiza Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* nos llevaron a pensar en los duales activo/pasivo y atractivo/repulsivo. Esto lo reinterpreta la autora tanto desde la fenomenología merleau-pontyana como de la sartreana. Al

mismo tiempo, identificamos en la fenomenología husserliana de la corporeidad que los objetos percibidos no son neutrales, sino que atraen nuestra atención y nos conmueven de distintas formas: cosas agradables y cosas que nos repelen. De esta manera los objetos percibidos nos afectan activamente y respondemos a las llamadas de esos cuerpos de forma pasiva. Ahora bien, hay dos niveles de actividad: los actos constitutivos de la conciencia que, a su vez, constituyen toda la realidad, y el mismo hecho de ser percibido. En este sentido, los objetos de la percepción se constituyen como activos, pueden movernos, atraernos o repelerlos. Y encontramos que el Yo en su sentido activo, atiende, considera, juzga, compar. Por su parte, el Yo pasivo es afectado como ser receptivo. Desde ahí, tanto Sartre como Merleau-Ponty plantearon que los objetos no son objetos teóricos ni instrumentos, refieren más bien a cosas que nos mueven porque nos atraen o nos repelen. Por lo tanto la afectividad (atracción o repulsión) no se añade al objeto, sino que se constituye con su presencia.

Partiendo de estos planteamientos generales sobre la experiencia humana, Beauvoir desarrolla una fenomenología del deseo femenino, donde y desde cuyas descripciones podemos argumentar que el objeto de deseo femenino no se da como atractivo o repulsivo, pues es fundamentalmente ambivalente o ambiguo, ya que experimenta a la vez atracción y repulsión. En este sentido, el movimiento se experimenta como indefinido, atravesado por esa ambigüedad, aunque, como afirma Heinämma, esto no es propio o exclusivo de la vida erótica-sexual de las mujeres, sino que en realidad es una característica de todas sus relaciones, tanto con las cosas del mundo como con los otros. No obstante, decidimos abordar las relaciones eróticas porque expresan la especificidad de la relación con el mundo sensible. Así, se encuentra oscilante entre lo que fluye y refluye, se da entre los acercamientos y la distancia, atrae y repele, es deseable y repugnante, es también doloroso y puede tornarse placentero. Y, entonces, la ambigüedad aparece como una forma originaria de relación que tiene como característica la dualidad.

Para Hëinamma, en Beauvoir encontramos dos tipos distintos de deseo que se dividen de acuerdo a la experiencia: el masculino y el femenino. El femenino se va a diferenciar del masculino mediante la relación sujeto/objeto y porque no tiene un carácter práctico. Veámos, por ejemplo, que el deseo masculino obedece a una teleología, a la eyaculación mediante la penetración, donde se ubica su placer y a la erección del pene, donde considera que se encuentra el placer de la otra. También veámos que su orgasmo está localizado, lo que implica que se proyecta en su propio deseo, no pierde autonomía, mientras para las mujeres el deseo no se da en términos de practicidad y no necesariamente tiene finalidad, su orgasmo no es la principal motivación del disfrute, además de que se extiende del clítoris a todo el cuerpo, es una especie de expansión, o bien, se da en ondulaciones vaginales. Es por esto que para las mujeres el coito, podría decirse, no termina. La relación erótico-sexual heterosexual coital acaba cuando ellos finalizan.

En el capítulo evidenciamos esto con algunos testimonios que recabamos para la investigación. Recordemos que la fenomenología puede dar cuenta de la experiencia vivida de la subjetividad a través del testimonio en primera persona. En esta parte pudimos observar que la obra de Beauvoir sigue operando en la actualidad. Por ejemplo, una de las características de la descripción fenomenológica nos llevó a reafirmar que, en el ejercicio sexual, bajo la relación de lo *Uno* y lo *Otro* no hay reciprocidad, incluso en el ritmo, producto de su propia dinámica, de la materialidad de los cuerpos y de la educación que recibimos, dado que si la relación sexual se centra en los movimientos a placer del hombre, se procura el orgasmo desde ahí e irrumpe en la singularidad de la vivencia de la mujer.

Otra cosa que señalamos fue que, aunque se lograra alcanzar un orgasmo, éste sucede de modo simplista, pues la sincronización del movimiento es llevada por él (recordemos que estamos hablando de relaciones sexuales heteronormativas). Los movimientos aparecen casi mecánicos con la finalidad de hacer gozar a las mujeres, pues, como afirma Beauvoir, los

hombres consideran que el orgasmo de ellas se logra con tiempo y técnica, lo que lo hace violento. Señalarlo es importante porque usualmente los hombres consideran el placer de las mujeres desde su posición, como si fuera algo que ellos deben lograr, porque es parte del éxito de su masculinidad. No obstante, estas acciones durante la relación sexual se llevan a cabo en la más profunda ignorancia de la compañera, ya que en el caso de la sexualidad femenina, veíamos también con Beauvoir, el gozo está condicionado por el conjunto de la situación, lo que querría decir que no sólo se limita al momento del acto erótico, sino al contexto en el que se despliega: el trato, las caricias, los cuidados, el lugar, el imaginario desde el que desea fundirse con el otro; pero como dice la filósofa francesa, el hombre se limita a tomar sin dar, y cuando da, lo hace desde su propio deseo, por ello no se logra una relación recíproca. Se trata de una negación de la alteridad, porque para que se dé la alteridad es necesario el reconocimiento de ambas partes, lo que implicaría relaciones de igualdad, como afirma Ricoeur siguiendo a Aristóteles (2008).

Desde esa posición desigual, por decirlo de alguna manera, las mujeres experimentamos ambigüedad. En principio por ser sujeto y objeto a la vez, pero además porque nuestra subjetividad encarna al mismo tiempo gozo y dolor. En esta parte del capítulo también explicitamos varios testimonios que dan cuenta de esta ambigüedad. Resultó interesante observar la vigencia del pensamiento de Beauvoir, observable desde la experiencia vivida de los cuerpos de estas mujeres.

Hablar de la ambigüedad o ambivalencia del deseo femenino nos llevó al siguiente apartado del capítulo, donde tratamos, a partir de la obra *El segundo sexo*, la iniciación sexual, llamada aquí *violación originaria*, y entendida como una irrupción en el cuerpo vivido. Como afirma Marcela Venebra en su artículo *La violación originaria. Fenomenología del cuerpo sexualmente abusado* (2021), se trata de un acto constituyente de sentido que instaura, sobre todo, el significado del cuerpo de las mujeres como cuerpo disponible desde su materialidad

concebida como carne, sintiendo y autosintiendo, espiritual e intersubjetiva, atravesada por la sensibilidad.

Es también desde aquí que consideramos pertinente la lectura de Simone de Beauvoir y el concepto de *violación* que emplea. Asimismo, con Linda Martín Alcoff, consideramos pertinente señalar que hay elementos que se entremezclan con los encuentros sexuales. Para la filósofa francesa la iniciación sexual no comienza con el primer acto sexual, sino con la educación que recibimos desde la infancia, que irá conformando experiencias eróticas y sexuales. La educación, la civilización, como lo dice Beauvoir, nos constituyen como lo Otro-objeto, instruidas en la docilidad y en el agrado; esta experiencia concreta nos coloca materialmente ahí para lo que fuimos educadas. Es por ello que la primera relación sexual (heterosexual y coital) nunca se presenta como una prolongación de las experiencias eróticas anteriores pues, en el caso de las mujeres, tiene un carácter imprevisto que constituye un acontecimiento nuevo, de ruptura con todo el pasado, un paso abrupto de la infancia a la adultez: de pronto ya es una mujer disponible de facto. A esta irrupción es a lo que Beauvoir llamará violación. Es una especie de amputación de la autonomía y de la voluntad de afirmarnos como proyectos en movimiento, por eso quizá sólo rasguemos la trascendencia, porque nos fue negada. Consideramos que a través del acto sexual que atraviesa nuestra materialidad nos colocamos como objetos disponibles para el otro y esto implica la renuncia a nuestra autonomía y a nuestra libertad, por ello somos presas de la inmanencia, ya sin herramientas para afirmarnos sujetos.

En este sentido, la formación a través de la diferenciación sexual es determinante en la constitución de la subjetividad, así como la relación con el mundo y con otras subjetividades. Se mostró lo que señala Simone de Beauvoir al respecto, es decir, que para los hombres el paso de la sexualidad infantil a la madurez se da a través de la objetivación del placer erótico proyectado hacia lo trascendente, incluso la erección aparece como esa necesidad de

proyección y se manifiesta con todo su cuerpo, volcado al otro, pero siendo él el centro de la actividad. El varón se percibe y se constituye en el mundo como soberano.

Las relaciones eróticas en el caso de las mujeres son mucho más complejas; en sí mismas encarnan una antinomia, ya que expresan, según Beauvoir, oposición en sus órganos, entre el clítoris y la vagina. Por un lado, el sistema clitoriano no se modifica y tiene autonomía, pues no depende directamente de la penetración, por lo tanto, no representa ningún papel principal en el coito. El orgasmo clitórico se obtiene casi mecánicamente, mientras que la vagina representa una relación directa, es penetrada y fecundada (en su caso), y para ello es necesaria la intervención de los hombres, que a los ojos de Beauvoir siempre es una suerte de violación. Pero, ¿qué es lo que lleva a Beauvoir a pensarlo de esta manera? La fenomenóloga francesa considera que las mujeres son arrancadas de la infancia y son lanzadas a la vida de esposas en medio de una turbulencia violenta que las irrumpe de golpe para informarles que el paso a la adultez ya ha sido dado. Encontramos muchas manifestaciones sociales, como los dichos: se les va a «arrebatar su virginidad», se les va a «tomar la flor». En este sentido, la desfloración es la ruptura (Beauvoir, 2012).

Bajo esta interpretación la violación se entiende como este cambio en el cuerpo vivido. Y se identifica con el acto que entra y rompe con la historia pasada de esa corporalidad para constituir un nuevo sentido: si antes se la había formado como predisposición para ser tomada, a partir de la primera relación sexual coital ya es en acto un cuerpo disponible. Y para comprender la postura beauvoriana recurrimos a las definiciones que recopila Somalia Abduali (2020), con lo cual sugerimos seguir la raíz latina de la palabra *violación*: *rapere*: arrebatar, raptar. Se arrebató la infancia, se le rapta en un sentido simbólico y fáctico, se le arroja a la vida adulta, su carácter se constituye como un ser vaciado en el otro. Llevará en sus carnes el matrimonio, la maternidad o los cuidados, o bien, la prostitución, aunque nosotras no ahondamos en estas categorías que la mexicana Marcela Lagarde llamó *cautiverios*, como ya

mencionamos. En esta entrada se vive violencia y el hombre se manifiesta en su papel agresivo, mientras que las mujeres reciben pasivamente. En el acto coital normal, dice Beauvoir, se sitúa a las mujeres en una posición de dependencia a ellos (tanto como a la especie). Aquí aparece la antinomia, pues el orgasmo clitórico perpetúa su independencia. Esto lo vinculamos con la idea de Carla Lonzi porque, para ella, el clítoris es una suerte de resistencia de las mujeres ante la penetración, que entiende como una forma de afirmación del poder patriarcal (2018).

Para Beauvoir, en el acto sexual, normalmente, la mujer puede ser tomada por el hombre bajo cualquier condición—incluso afirma que a ellos no les importaría acostarse con una mujer muerta—, ya que no les interesa si las mujeres desean o no compartir con ellos. En el caso de ellos es distinto porque necesitan la erección. En este sentido, la materialidad de los cuerpos determina el acto sexual, por la erección y el placer vinculado a la eyaculación, que a su vez se relaciona con la reproducción. Mientras que para las mujeres el placer tiene posibilidades clitoricas y vaginales, ondulaciones que se extienden por todo su cuerpo, como veíamos, su placer no es teleológico. Tanto en Beauvoir como en Lonzi la penetración, al constituirse pasiva, implica dominación, lo que interpretamos como una especie de aceptación del patriarcado en nuestros cuerpos.

La constitución de la sexualidad, es decir, de su sentido, no es la misma para hombres que para mujeres. Por un lado, a ellas se les destina a la castidad y a los hombres se les da el derecho de ejercer sus deseos sexuales. A ellas se les confina al matrimonio, solo ahí les es permitido el acto sexual, de lo contrario es despreciada o arrojada a la prostitución. De un modo u otro, las mujeres aparecemos como disponibles en las sociedades patriarcales y hay un derecho tácito de los hombres sobre los cuerpos de las mujeres. Un pacto patriarcal donde ellos aparecen libres y autónomos y las mujeres condenadas a la inmanencia. En este punto nos preguntamos, ¿cómo ellos pueden relacionarse sexualmente con una subjetividad despojada de

libertad, de autonomía y de la propia categoría de sujeto?, ¿cómo es que llevan a cabo relaciones sexuales bajo estas condiciones?

Simone de Beauvoir señala que las mujeres suelen llegar a su iniciación sexual con un erotismo infantil: deseo de abrazar, de acariciar con los sentidos; sin embargo, todo se confunde al aparecer el hombre con sus rasgos, músculos, cuerpo áspero, duro y a ella le provoca deseo y repulsión, por lo que su deseo es difuso. Por ello, señala, no es raro que la primera experiencia sexual de las jóvenes, en la mayoría de las ocasiones, se sienta como una verdadera violación. Este primer encuentro sexual coital es una vivencia en la que muchas mujeres identifican una ruptura, la penetración no es nunca lo que las mujeres esperamos, no hay nada parecido en las experiencias previas. Hay dolor, hay incomodidad y, sobre todo, como dice Beauvoir, ellos llegan a un lugar donde no han sido llamados. La turbación se siente en las carnes internas, hay arrebatos, pero de algún modo esa incomodidad deviene en gozo. Para mostrar esta ambivalencia de gozo-repulsión, de dolor/incomodidad-gozo que aparece en las primeras relaciones sexuales, seguimos el argumento de Beauvoir y extrajimos citas de su texto, además de incluir parte de los testimonios recopilados para la investigación.

A través de la descripción de la vivencia encontramos coincidencias entre los planteamientos de Beauvoir y sus ejemplos con los testimonios actuales, por ejemplo, el dolor en la penetración y, al mismo tiempo, el deseo por consumir el coito. La idea de entrega a la pasividad que representa la penetración circundaba la atmósfera de las relaciones sexuales para llegar a ser carnalmente enajenada, poseída en las carnes. El pene es carne que se imprime y confirma la disposición de los cuerpos. La aceptación psíquica, dice Carla Lonzi (2018) y decíamos con Linda Alcoff (2019), también va a constituir el sentido de todas las relaciones futuras, pero además de su relación con todas las cosas.

De este modo, las mujeres parecen estar condenadas a la inmanencia, lo que nos llevó a la última pregunta: ¿cómo salir de la inmanencia, es que las mujeres estamos condenadas a

la pasividad eterna? Encontramos la posibilidad de responder desde la obra de Simone de Beauvoir, dado que la tradición feminista de la diferencia sexual fue el pilar fundamental, sin embargo, era difícil hacer compaginar las tradiciones; la fenomenología de la diferencia sexual con las pensadoras de la diferencia sexual italianas y estadounidenses. Aun así, *El segundo sexo* y *¿Para qué de la acción?* de la filósofa francesa ofrecen una salida a la ambivalencia que atraviesa a todas las mujeres, ya que, aunque parece que las mujeres están encerradas en la relación sujeto-objeto, en la repetición y ciclicidad de sus actividades y condiciones biológicas, se convierte en un doble maravilloso que devela una luz poética, aparece la belleza y eso es lo que conduce a tomar acción.

Nos encontramos ante el cuerpo propio atravesado por las violencias que implican vivir en la inmanencia, en ser un objeto carnal dispuesto para el otro. Pero nuestro cuerpo es el lugar que habitamos y desde ahí nos impulsamos a la trascendencia, propia de todo sujeto en tanto que existimos, y con ello ocurre una especie de trasfiguración que nos coloca en otro sitio, en el de la belleza y la creación, y ahí encontramos nuestra humanidad. Nos recuperamos a nosotras y constituimos otros modos de relacionarnos con el mundo e intersubjetivamente. En este sentido, Beauvoir afirma que, además de construir leyes e instituciones en favor de la igualdad —no desde la participación de las mujeres en un mundo masculino, pues esto significaría replicar el poder patriarcal—, se trataría de lograr esa transfiguración a partir de una educación donde las mujeres se proyecten en su singularidad hacia un porvenir conjunto, donde podamos ejercer nuestra libertad y donde ellos no se erijan como superiores (Beauvoir se refiere a una especie de humanidad andrógina).

Condiciones igualitarias permitirían que el erotismo y el amor se viviera desde una libertad que permita ensayar otras formas de relacionarnos. Nosotras agregamos que quizá habría que renunciar a posiciones falocéntricas para lograr una especie de encarnación recíproca que deje fuera las irrupciones violentas y de dominación patriarcal. Beauvoir no es

ingenua, sabe también que eso no significa que desaparezcan los dramas de las relaciones intersubjetivas, ya que son propios de la existencia pero, por lo menos, si se dan bajo condiciones de autonomía e igualdad, cabría imaginar otros modos posibles, una humanidad que encuentre otra figura.

Finalmente, consideramos que las afirmaciones de Simone de Beauvoir le dan sentido a nuestra investigación dado que, como pudimos observar a lo largo de los cuatro capítulos, la experiencia de los cuerpos de las mujeres constituye su subjetividad en tanto que ordena el sentido a través del cual se percibe a sí misma, pero también su vínculo con el mundo y con la otredad, en la relación de immanencia-trascendencia. Al ser condenadas a la immanencia, las mujeres se perciben como violentadas, tal como apunta nuestro título, pues se les niega la categoría de sujetos. Sin embargo, es en esa turbulencia donde encontramos la posibilidad de modificar habitualidades para constituir otro sentido de nosotras mismas y del mundo.

## Bibliografía

- Abdulali, S. (2020). *De qué hablamos cuando hablamos de violación*. Ediciones Cátedra-Universitat de València.
- Aguilar, M. F. (Ed.). (1990). *Crítica del sujeto*. UNAM.
- Alcoff, L. M. (2019). *Violación y resistencia: Cómo comprender las complejidades de la violación sexual*. Prometeo.
- Amnistía Internacional de España. (1998). *La mutilación genital femenina y los derechos humanos: Infibulación, excisión y otras prácticas cruentas de iniciación*.  
<http://www.amnistiainternacional.org/publicacion-31>
- Bak, A. (2019). Estilo corporal: Sobre la noción de estilo en la fenomenología husserliana. *Devenires*, 20(40), 183-213.  
<https://publicaciones.umich.mx/revistas/devenires/ojs/article/view/132>
- Ballén, J. S. (2010). *La fenomenología de Michel Henry: Hacia el encuentro de una filosofía de la subjetividad "A flor de piel"* [tesis inédita]. Pontificia Universidad Javeriana.
- Ballén, J. S. (2011). El movimiento, la ipseidad en situación y la sensibilidad. *Cuadernos De Filosofía Latinoamericana*, 32(105). <https://doi.org/10.15332/S0120-8462.2011.0105.04>
- Ballén, J. S. (2012). El lenguaje fenomenológico de la afectividad en Michel Henry: La reconstrucción de una gramática de la subjetividad "a flor de piel". En *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen IV (Actas del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)* (pp. 115-147). Círculo Latinoamericano de Fenomenología Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ballén, R. (2016). [online]. Disponible en: [http://www.clafen.org/AFL/V4/115-147\\_SC1-Ballen.pdf](http://www.clafen.org/AFL/V4/115-147_SC1-Ballen.pdf)

- Beauvoir, S. (1956). *Para una moral de la ambigüedad*. Schapire.
- Beauvoir, S. (1972). *¿Para qué la acción?* La Pléyade.
- Beauvoir, S. (2012). *El segundo sexo*. Debolsillo.
- Beltrán, E. et. al. (2008). *Feminismos: Debates teóricos contemporáneos*. Alianza Editorial.
- Blazquez, N., Flores, F. y Ríos, M. (Coords.) (2012). *Investigación feminista: Epistemología, metodología y representaciones sociales*. UNAM.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalinas*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2009). *El sentido práctico*. Siglo XXI.
- Butler, J. (1990). *El género en disputa*. Paidós.
- Butler, J. (2013). *Deshacer el género*. Paidós.
- Butler, J. (2013). Variaciones sobre el sexo-género: Beauvoir, Witting y Foucault. En M. Lamas, *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. Programa Universitario de Estudios de Género-Miguel Ángel Porrúa.
- Butler, J. (2018). *Resistencias. Repensar la vulnerabilidad y repetición*. Paradiso.
- Butler, J. (2019). *Cuerpos, aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Paidós.
- Butler, J. (2020). *Sin miedo: Formas de resistencia a la violencia de hoy*. Taurus.
- Camus, A. (2002). *El mito de Sísifo*. Losada.
- Comte-Sponville, A. (2012). *Sobre el cuerpo. Apuntes para una filosofía de la fragilidad*. Paidós.
- Cruz, D. T. y Bayón, M. (Coords.). (2020). *Cuerpos, Territorios y Feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*. Ediciones Abya Ayala-Bajo Tierra Ediciones- Libertad Bajo Palabra-Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo.

- Das, V. (2016). *Violencia, cuerpo y lenguaje*. FCE.
- De Miguel, A. (2015). *Neoliberalismo sexual: El mito de la igualdad*. Ediciones Cátedra-Universitat de València.
- Devarieux, A. (2011). Michel Henry et Maine de Biran: Phénoménologie de la mémoire et réminiscence personnelle. *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 30. <https://doi.org/10.4000/cps.2462>
- Díaz, M. (2021). La teoría del cuerpo subjetivo en Michel Henry: Aportes para una fenomenología contemporánea del cuerpo. *Cinta de Moebio*, 70. [https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0717-554X2021000100001&script=sci\\_arttext](https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0717-554X2021000100001&script=sci_arttext)
- Durán, N. D. y Jiménez M. P. (Coords.) (2009). *Cuerpo, sujeto e identidad*. Plaza y Valdés.
- Domínguez, A. (2018). *Introducción a la fenomenología de Michel Henry*. Vive Libro.
- Ducharme, O. (2012). Le concept d'habitus chez Michel Henry. *Journal of French and Francophone Philosophy*, 20(2). <https://doi.org/10.5195/jffp.2012.521>
- Ducharme, O. (2013). *Michel Henry et le problème de la communauté*. L'Harmattan.
- Esteban, M. L. (2013). *Antropología del cuerpo: Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Ediciones Bellaterra.
- Fainstein, G. (2006). *Detrás de los ojos*. Nadhari Narrativa.
- Fainstein, G. (2009). *Michel Henry: ¿una fenomenología de la afectividad o una filosofía en el límite del pensamiento?*. Tesis de doctorado. Madrid: Universidad Pontificia Comillas de Madrid. [https://www.academia.edu/63489108/Michel\\_henry\\_una\\_fenomenolog%C3%ADa\\_de\\_la\\_afectividad\\_o\\_una\\_filosof%C3%ADa\\_en\\_el\\_l%C3%ADmite\\_del\\_pensamiento](https://www.academia.edu/63489108/Michel_henry_una_fenomenolog%C3%ADa_de_la_afectividad_o_una_filosof%C3%ADa_en_el_l%C3%ADmite_del_pensamiento)
- Fainstein, G. (2010). Michel Henry y la teoría ontológica del cuerpo subjetivo. *Investigaciones Fenomenológicas*, 2, 231-242. [http://www2.uned.es/dpto\\_fim/invfen/Inv\\_Fen\\_Extra\\_2/14\\_G\\_Feinstein.pdf](http://www2.uned.es/dpto_fim/invfen/Inv_Fen_Extra_2/14_G_Feinstein.pdf)

- Fainstein, G. (2011). Alteridad, intersubjetividad y comunidad de la vida en el pensamiento de Michel Henry. *Investigaciones Fenomenológicas*, 3, 175-192.  
<https://revistas.uned.es/index.php/rif/article/view/5640/5377>
- Favaro, L. y De Miguel, A. (2016). ¿Pornografía feminista, pornografía antirracista y pornografía antiglobalización? Para una crítica del proceso de pornificación cultural. *Labrys, Études Fé-ministes/Estudios Feministas*, 29.
- Femenías, M. L. (2000). *Sobre sujeto y género: Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Catálogos.
- Fernández, J. M. (2013). Capital simbólico, dominación y legitimidad. Las raíces weberianas de la sociología de Pierre Bourdieu. *Papers*, 98(1), 33-60.  
<https://papers.uab.cat/article/view/v98-n1-fernandez/pdf>
- Ferrada, J. (2019). Sobre la noción de cuerpo en Maurice Merleau-Ponty. *Cinta de Moebio*, 65, 159-166. <https://dx.doi.org/10.4067/s0717-554x2019000200159>
- Fielding, H. A., Olkowski, D. E. y Schües, C. (Eds.). (2001). *Time in Feminist Phenomenology*. Indiana University Press
- Fielding, H. A., Olkowski, D. E. y Schües, C. (Eds.). (2017). *Feminist Phenomenology Futures*. Indiana University Press.
- Fisher, L. y Embree, L. (Eds.). (2000). *Feminist Phenomenology*. Springer-Science.
- García, J. (2015). *Existencialismo y feminismo en la obra filosófica de Simone de Beauvoir*. [tesis inédita]. Univertitat de Valencia.
- García, E. y Fortunato, A. (Eds.). (2014). *Actas de las I Jornadas Internacionales Filosofías del Cuerpo, Cuerpos de la Filosofía*. Universidad de Buenos Aires.
- Gebara, I. (2002). *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*. Trotta.
- Geneviève, F. (1996). *La diferencia de los sexos*. Manantial.

- Geneviève, F. (2012). *Del consentimiento*. UNAM-CM.
- Gómez, R. M. (2013). *El feminismo es un humanismo*. Antrhopos.
- Gómez, R. M. (Coord.). (2016). *Mujer y desarrollo: Bases para la investigación y los estudios de género en la universidad*. UMSNH-Editorial Morevalladolid.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*. Cátedra.
- Heinämaa, S. (1999). *Simone de Beauvoir's Phenomenology of Sexual Difference*. Hypatia.
- Heinämaa, S. (2003). *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Heinämaa, S. (2006). Through desire and love: Simone de Beauvoir on the possibilities of sexual desire. En E. Mortensen (Ed.), *Sex, Breath and Force: Sexual Difference in a Post-Feminist Era* (pp. 129-166). Lexington Books.
- Heinämaa, S. (2011). The Body. En S. Luft y S. Overgaard (Eds.), *The Routledge Companion to Phenomenology* (pp. 222-232). Routledge.
- Heinämaa, S. (2012). *Sex, gender, and embodiment*. Oxford Handbooks Online. <https://doi.org/10.1093/OXFORDHB/9780199594900.013.0012>
- Heinämaa, S. (2014). "An equivocal couple overwhelmed by life": A Phenomenological analysis of pregnancy. *PhiloSOPHIA*, 4(1), 12-49.
- Heinämaa, S. (2018). *Embodiment and Bodily Becoming*. Oxford Handbooks Online. <https://doi.org/10.1093/OXFORDHB/9780198755340.013.32>
- Heinämaa, S. (2018). The phenomenology of desire and orgasm. *Iai News*. [https://www.academia.edu/37128219/Phenomenology\\_of\\_orgasm\\_and\\_the\\_dynamics\\_of\\_desire?email\\_work\\_card=title](https://www.academia.edu/37128219/Phenomenology_of_orgasm_and_the_dynamics_of_desire?email_work_card=title)
- Henry, M. (2001). *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Sígueme.
- Henry, M. (2001). *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*. Sígueme.
- Henry, M. (2007). *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Sígueme.

- Henry, M. (2009). *Fenomenología material*. Ediciones Encuentro.
- Henry, M. (2015). *La esencia de la manifestación*. Sígueme.
- Husserl, E. (1973). *Meditaciones cartesianas*. Ediciones Paulinas.
- Husserl, E. (1980). *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. UNAM.
- Husserl, E. (1999). *Investigaciones Lógicas 2*. Alianza Editorial.
- Husserl, E. (2014). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. UNAM-FCE.
- Kathleen, B. (1988). *Esclavitud sexual de la mujer*. La Sal.
- Lagarde, M. (2001). *Claves feministas en la negociación del amor*. Puntos de Encuentro.
- Lagarde, M. (2011). *Los cautiverios de las mujeres* (edición 5ta). Siglo XXI-Cátedra.
- Lamas, M. (2014). *Cuerpo, sexo y política*. Océano.
- Larios, V. (s. f.). *Fenomenología de la vida y la carne*.  
[https://www.academia.edu/50334081/Fenomenolog%C3%ADa\\_de\\_la\\_vida\\_y\\_la\\_carne](https://www.academia.edu/50334081/Fenomenolog%C3%ADa_de_la_vida_y_la_carne)  
 e
- León, D. (2014). *Violencia: una visión multidisciplinaria y transversal*. UGTO.
- Lipsitz, M. (2004). *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega*. Prometeo.
- Lipsitz, M. (2016). *Problemas de fenomenología material. Investigaciones en torno a la fenomenología de Michel Henry*. UNGS.
- Lonzi, C. (2018). *Escupamos sobre Hegel y otros escritos*. Traficantes de sueños.
- López, M. (2010). Hermenéutica del cuerpo doliente-dolido desde la fenomenología del sentir. *Investigaciones Fenomenológicas*, 2, 89-124.  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4846473>
- López, M. (2012). M. Ponty y S. de Beauvoir. Reconceptualizando el cuerpo y la pasividad de su actividad. *Thémata. Revista de Filosofía*, 46, 401-413.

- López, M. (2014). Fenomenología y feminismo. Monográfico sobre “Filosofía y feminismo”. *Daimon*, 63, 45-63.
- López, M. (2021). El cuerpo fenoménico no nace; se llega a ser cuerpo-sujeto. Interpretando “El segundo sexo”. *Investigaciones Fenomenológicas*, 18, 142-172.  
<http://revistas.uned.es/index.php/rif/article/view/32539/24650>
- López, M. T. (1992). *La hermeneútica existencial en Simone de Beauvoir* [tesis inédita]. Universidad Complutense de Madrid. <https://eprints.ucm.es/>
- Lorente, M. y Lorente, J. A. (1999). *Agresión a la mujer: Maltrato, violación y acoso*. Comares.
- Malabou, C. (2021). *El placer borrado: Clitoris y pensamiento*. La cebra.
- McWeeny, J. (2017). Beauvoir and Merleau-Ponty. En L. Hengehold y N. Bauer (Eds.), *A Companion to Simone de Beauvoir* (pp. 211-223). John Wiley & Sons.  
<https://doi.org/10.1002/9781118795996.CH17>
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Planteta-Agostini.
- Miyares, A. (2021). *Distopías patriarcales: Análisis feminista del “generismo queer”*. Ediciones Cátedra-Universitat de València.
- Mortesen, E. (2001). *Sex, Breath and Force. Sexual Difference in a Post-Feminist Era*. Lexington Books.
- Muñoz, E. (2012). Fuentes fenomenológicas de la noción de persona: su discusión en Husserl, Scheler y Heidegger. *Areté*, 24(1), 91-108.
- Muraro, L. (2013). *La indecible suerte de nacer mujer*. Narcea.  
[http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1016-913X2012000100004&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1016-913X2012000100004&lng=es&tlng=es)
- Ortega, R. (2005). *Simone de Beauvoir. Su aportación a la discusión sobre el género*. Ateneo Teológico.

- Palazón, M. (Coord.). (2005). Paul Ricoeur. Palabras de liberación. (Unas calas a Finitud y culpabilidad y a Sí mismo como otro). UNAM.
- Palomar, A. (2016). Hacia una restauración del sentir a partir de la fenomenología del cuerpo de Michel Henry. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 72(270), 85-101. <https://doi.org/10.14422/pen.v72.i270.y2016.005>
- Pasternac, N. y Romano, B. (Eds.). (2016). *30 años sin Simone. Reflexiones sobre el pensamiento de una joven formal*. UAM.
- Pateman, C. (2019). *El contrato sexual*. Méneades-trincheras.
- Patocka, J. (2005). *Introducción a la fenomenología*. Herder.
- Pineda, E. (2017). *Machismo y vindicación. La mujer en el pensamiento sociofilosófico*. Prometeo.
- Pineda, E. (2019). *Cultura femicida. El riesgo de ser mujer en América Latina*. Prometeo.
- Pineda, E. (2020). *Bellas para morir. Estereotipos de género y violencia estética contra la mujer*. Prometeo.
- Pineda, E. (2021). *Morir por ser mujer. Femicidio y feminicidio en América Latina*. Prometeo.
- Posada, L. (1998). *Sexo y esencia. De esencialismos encubiertos y esencialismos heredados: desde un feminismo nominalista*. Horas y Horas.
- Posada, L. (2019). *¿Quién hay en el espejo? Lo femenino en la filosofía contemporánea*. Ediciones Cátedra-Universitat de València.
- Ramírez, M. (Coord.). (2002). *Variaciones sobre arte, estética y cultura*. UMNSH.
- Ravaisson, F. (2015). *Del hábito*. Cactus.
- Rich, A. (2019). *Ensayos esenciales. Cultura, política y el arte de la poesía*. Capitán Swing.
- Ricoeur, P. (1997). *Historia y narrativa*. Trad. de Gabriel Aranzueque Sahuquillo. Paidós-UAB.
- Ricoeur, P. (2008). *Sí mismo como Otro*. Trad. Agustín Neira Calvo. Siglo XXI.

- Rivera de Rosales, J. y López, M. (Coords.). (2003). *El cuerpo: Perspectivas filosóficas*. UNED.
- Rivera, M. M. (2001). *El cuerpo indispensable*. Horas y Horas.
- Rojas, B. y Clara, E. (2009). La perspectiva de género: *nóema* y *nóesis* de la epistemología feminista. *Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 18(35), 17-33.
- Rucovsky de Mauro, M. (2016). *Cuerpos en escena*. Egales Editorial.
- Sartre, J. P. (2009). *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa.
- Sartre, J. P. (2013). *El ser y la nada*. Losada.
- Schutz, A. (2003). *El problema de la realidad social*. Amorrortu Editores.
- Segato, R. (2014). *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Biblioteca Nueva.
- Serres, M. (2001). *Variaciones sobre el cuerpo*. FCE.
- Szeftel, M. (2016). La problemática de la temporalidad en la fenomenología inmanente de Michel Henry. En *Anuario Colombiano de Fenomenología*, vol. IX. Universidad del Valle.
- Szilasi, W. (2003). *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Amorrortu Editores.
- Valcárcel, A. (2019). *Ahora, feminismo: Cuestiones candentes y frentes abiertos*. Ediciones Cátedra-Universitat de València.
- Velasco, A. (2018). La diferencia sexual: ¿Una ficción necesaria? *Asparkia: investigación feminista*, 32, 65-73. <https://raco.cat/index.php/Asparkia/article/view/355582>
- Venebra, M. (2020). La violación originaria. Fenomenología del cuerpo sexualmente abusado. *Agora. Papeles de Filosofía*, 40(1), 155-178. <https://doi.org/10.15304/ag.40.1.6673>
- Vigarello, G. (1999). *Historia de la violación: Siglos XVI-XX*. Cátedra.
- Wieviorka, M. (2017). *La violencia*. Prometeo.
- Witth, C. (Ed.). (2011). *Feminist Metaphysics. Explorations the Ontology of Sex, Gender and the Self*. Springer.

Witting, M. (2016). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Eagles.

Wolf, N. (2020). *Vagina. Una nueva biografía de la sexualidad femenina*. Kairós.

Xoloxotzi, A. y Gibu, R. (Coords.). (2014). *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad*. Plaza y Valdés.

Young, I. M. (2005). *On Female Body Experience: Throwing Like a Girl? And Other Essays*. Oxford University Press.

## Anexo. Consentimiento informado

Doctorado en Estudios Feministas y de Género  
Instituto de Investigaciones Feministas  
Universidad Complutense de Madrid

D. /Dña. ...., de ..... años de edad y con documento de identidad nº  
.....

Manifiesto que he recibido y entendido la información que se me ha compartido, que he hecho las preguntas que me surgieron sobre el proyecto académico y que he recibido información clara, veraz y suficiente sobre el mismo.

Comprendo que mi participación es totalmente voluntaria, que puedo retirarme de la investigación académica cuando quiera sin tener que dar explicaciones y sin que esto repercuta ni tenga consecuencias de ningún tipo.

Presto libremente mi conformidad para participar en el Proyecto de Investigación titulado “Hacia una fenomenología del dolor: La constitución de la subjetividad femenina a través del cuerpo violentado. Apuntes desde la fenomenología material.”.

He sido también informado/a de que mis datos personales serán protegidos bajo confidencialidad. Con lo cual ni el nombre, ni el número de documento de identidad, así como ninguna información que pueda identificarme estarán incluidos en la investigación, pues sólo se utilizarán fragmentos a través de descripciones que manifiesten lo que se pretende mostrar en dicha investigación de manera anónima.

Tomando ello en consideración, OTORGO mi CONSENTIMIENTO para cubrir los objetivos especificados en el proyecto.

En..... a.....de .....de 2023

Firma: