

De la fenomenología henryana del encuentro sexual a la fenomenología de la sexualidad (femenina) de Beauvoir

Graciela Fainstein Lamuedra*

RESUMEN

Michel Henry ha sido de los pocos fenomenólogos que se atrevió a esbozar una fenomenología de la sexualidad y el erotismo. Más allá de especulaciones generales, Henry aborda la experiencia del encuentro sexual elaborando una detallada fenomenología descriptiva. En este trabajo realizamos una aproximación crítica de la fenomenología henryana del erotismo y la sexualidad al tiempo que ponemos en cuestión algunos supuestos del filósofo francés sobre el fracaso del encuentro y la imposibilidad de “tocar” la subjetividad del otro a través del contacto con su cuerpo objetivo. Para realizar esta crítica recurrimos a los trabajos de Simone de Beauvoir y a la interpretación de Sara Heinämaa sobre esta autora mostrando la irreductibilidad del fenómeno de la sexualidad femenina como experiencia originaria, de tal modo que cabría la caracterización de la descripción henryana como marcada por un sesgo de género. Presentamos asimismo una visión alternativa del encuentro sexual, condenada al fracaso según Henry, en la que sería posible caracterizar la experiencia como una apertura a la alteridad a partir de la constitución de una comunidad de los amantes vivida en su intimidad.

PALABRAS CLAVE: erotismo, sexualidad, sexualidad femenina, alteridad, subjetividad.

From Henry’s phenomenology of the sexual encounter to Beauvoir’s phenomenology of (female) sexuality

ABSTRACT

Michel Henry has been one of the few phenomenologists who dared to outline a phenomenology of sexuality and eroticism. Beyond general speculations, Henry approaches the experience of the sexual encounter by elaborating a detailed descriptive phenomenology. In this paper we make a critical approach to Henry’s Phenomenology of eroticism and sexuality while questioning some of the French philosopher’s assumptions about the failure of the encounter and the impossibility of “touching” the subjectivity of the other through contact with his objective body. To carry out this critique, we turn to the works of Simone de Beauvoir and to Sara Heinämaa’s interpretation of this author, showing the irreducibility of the phenomenon of feminine sexuality as an original experience in such a way that it would be possible to characterize Henry’s description as marked by a gender

* Instituto de Filosofía (IFS) Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) España.
graciela.fainstein@cchs.csic.es

bias. We also present an alternative vision of the sexual encounter, doomed to failure according to Henry, in which it would be possible to characterize the experience as an opening to otherness based on the constitution of a community of lovers lived in their intimacy.

KEYWORDS: sexuality, eroticism, female sexuality, otherness, subjectivity.

I. Comentario crítico de Michel Henry¹

Michel Henry es el fenomenólogo que más profundamente se ha comprometido con una descripción y análisis de la experiencia erótico/sexual, dedicando a este tema una atención especial en algunas de sus obras. Antes de analizar los textos de Henry vamos a plantear una primera pregunta de carácter general: ¿Cuál es el interés que tiene desde la perspectiva fenomenológica la experiencia del encuentro erótico y de la sexualidad humana?

El estudio del erotismo y de la sexualidad tiene un doble interés fenomenológico. Por una parte, la experiencia erótica y sexual constituye una dimensión universal y esencial de la vida humana, sobre todo de la vida humana considerada desde el cuerpo vivido. Junto con la experiencia del dolor a la que hemos dedicado tres años de un proyecto de investigación y que hemos renovado como “Fenomenología del cuerpo y experiencias de gozo”², la experiencia del placer, del gozo (y especialmente del placer erótico y sexual) se revela también como paradigmática. Como escribe Agustín Serrano en “Defensa de la perspectiva fenomenológica en el análisis del dolor”: “Pocos fenómenos se ofrecen tan propicios a la indagación fenomenológica [...] El dolor físico no es sólo una vivencia señalada, un suceso consciente que se da en primera persona, sino que el sentir dolor puede muy bien servir de modelo de lo que significa la inmanencia radical de la vida, o lo que es igual, la autodonación plena de la vida” (Serrano de Haro, 2008, p. 161). Creo que podemos arriesgarnos, al menos a modo de hipótesis, a considerar esta proposición reemplazando la palabra *dolor* por la de *placer*. Por tanto, más allá de todas las proposiciones dogmáticas acuñadas por distintas culturas, religiones e ideologías a lo largo de los siglos, hacer hoy una reducción fenomenológica del fenómeno erótico y sexual parece fundamental para desarrollar en profundidad una fenomenología del cuerpo.

Por otra parte, la relación erótica y sexual (junto con la relación madre hijo/a en la primera etapa de la infancia) resulta una relación privilegiada para abordar el difícil tema de la alteridad, de la posibilidad o imposibilidad del acceso al otro y este tema sigue siendo un punto crítico en la fenomenología.³ Como señala Andrés Simón Lorda:

1 Agradezco infinitamente a Mario Lipsitz las charlas y comentarios mantenidos sobre este tema a partir de mi lectura de su libro *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega*. Este texto contiene una crítica muy exhaustiva de la fenomenología del erotismo y la sexualidad en Michel Henry (Lipsitz 2004, pp.79-103), a partir de la cual he desarrollado mi trabajo intentando seguir avanzando en esta materia.

2 Título del proyecto: “Fenomenología del cuerpo y experiencias de gozo”, PID 2021-123252 NB-I00. Entidad financiadora: Proyectos de Generación de Conocimiento, Ministerio de Ciencia e Innovación, Gobierno de España. 2022-2025. Ministerio de Ciencia e Innovación, Gobierno de España. Investigador responsable: Agustín Serrano de Haro Martínez. Número de investigadores participantes: 17.

3 Son conocidas las múltiples dificultades de la fenomenología husserliana a la hora de analizar el problema de la intersubjetividad y la experiencia del otro. Tanto el propio Husserl como sus más íntimos colaboradores y, al mismo tiempo,

Si la Vida es auto-afección radical, si tal es su condición, ¿queda espacio para un encuentro con otro allí donde sólo se produce rigurosa auto-donación, en el sentido de que ésta es a una donante y don lo queda y lo dado? ¿No se ve de nuevo la fenomenología ante el peligro de ser estigmatizada por la acusación de solipsismo, como ya le ocurriera al propio Husserl. (2001 b, p. 191)

En su obra *Encarnación*, concretamente en los párrafos 40 a 44, Michel Henry desarrolla un esbozo de fenomenología del erotismo y de la sexualidad humana. A pesar de que el autor ya había apuntado algunas reflexiones en obras anteriores, es en este trabajo de síntesis publicado en el año 2000 donde desarrolla el tema con cierta dedicación.⁴ Por supuesto que el planteamiento está enmarcado en los principios generales de la obra en su conjunto y en los fundamentos de su particular fenomenología material, expuesta en sus textos fundamentales *La esencia de la manifestación* y *Filosofía y fenomenología del cuerpo* y repetida hasta la saciedad a lo largo de todos sus trabajos. Vamos a exponer muy brevemente estos principios para poder a continuación comprender la postura de Henry sobre el tema en particular que nos ocupa.

La idea fundamental de la fenomenología henryana es que existen no uno sino dos tipos de conocimiento que determinan a su vez dos formas del aparecer y por tanto del ser. Duplicidad del aparecer le llamara Henry a esta cuestión. Michel Henry considera que toda la tradición filosófica y fenomenológica se ha ocupado exclusivamente del aparecer mundano y objetivo, es decir de aquello que se nos aparece, que se presenta ante la conciencia como separado de ella misma, a distancia, distinto de nuestro Yo, enfrentado al sujeto y apuntado por la flecha de la intencionalidad. Todo lo que nuestros ojos ven, lo que oyen nuestros oídos, tocan nuestras manos, todo lo que se extiende en el mundo ahí es lo *trascendente* y constituye lo que conocemos “exteriormente”, es decir los objetos de la imaginación y la representación. La otra forma de conocimiento es aquella en la que el ser se nos da de manera *inmanente* e inmediata, ya no se trata de cualquier objeto sino del Yo mismo. En este tipo de conocimiento no hay distancia alguna, no hay tampoco ninguna mediación pues se trata de un conocimiento interior que no va hacia el mundo, sino que viene hacia Sí (hacia el Yo). Más que un acto intelectual, este conocimiento inmanente sin objetivación alguna es un poder, un esfuerzo, un movimiento que tiene lugar en lo más íntimo de nuestra subjetividad. Se trata del *cogito*, fuente de toda certeza y evidencia, tal como ya lo entendió en el siglo XIX Maine de Biran.⁵ Este conocimiento no será ya *trascendente* sino *inmanente*, y en él ya no hay objeto alguno porque el sujeto del conocimiento y lo que se conoce son lo mismo, se trata del Yo y se trata al mismo tiempo del cuerpo propio, del cuerpo vivido. El cuerpo es por tanto el lugar del conocimiento originario, de ese poder sin el cual ningún otro conocimiento es posible. Hay una identidad entonces entre Yo/cuerpo/poder/movimiento/conocimiento originario y verdadero.

redactores de sus trabajos inéditos (Edith Stein y Ludwig Landgrebe) se vieron en grandes problemas a la hora de abordar este tema, por otra parte tan importante dentro de la fenomenología.

4 También aparecen apuntes sobre el tema en *Yo soy la verdad* y en la conferencia de 1990, “Le corps vivant”.

5 Michel Henry descubre y hasta cierto punto adopta la ontología biraniana en su primera obra, *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología biraniana*.

Desde esta ontología biraniana, Michel Henry proclamará el dualismo ontológico como opuesto a lo que llamará monismo ontológico. Este recorre toda la historia de la filosofía y, según el filósofo francés, no ha sabido ver este “otro lado del espejo” donde se esconde, invisible, nada menos que la vida. Lo que interesa extraer de esta posición ontológica para lo que sigue es fundamentalmente la distinción cuerpo objetivo/cuerpo subjetivo, distinción que se puede asimilar a la de *Leib/Körper* husserliana desplegada en *Ideas II* (Cfr. Husserl, 2005). Por lo tanto, desde esta ontología fenomenológica (así la llamará), Henry puede asumir con naturalidad la dualidad husserliana *Leib/Körper* y distinguir: el cuerpo subjetivo, sentido, vivido por dentro, al que llamará también carne, vida e incluso alma; y el cuerpo objetivo, cuerpo constituido, exterior, representado, imaginado. Es necesario que tengamos presente este esquema henryano antes de abordar directamente el tema de la sexualidad y del erotismo porque, como veremos en el análisis que hace Henry del fenómeno erótico-sexual, es fundamental la distinción entre cuerpo subjetivo y cuerpo objetivo.⁶

Henry comienza su análisis a partir de Kierkegaard, concretamente a partir de *El concepto de angustia*⁷. En palabras de Henry: “[...] cuando, ante el cuerpo mágico del otro, el deseo angustiado de unirse a la vida en él despierta la angustiosa posibilidad de poder hacerlo, los dos ríos negros de la angustia han reunido, en efecto, sus caudales. Su fuerza lo barre todo [...] A este mundo angustiante del deseo y de la culpa se le da a menudo el nombre de erotismo” (2001a, p. 266). El deseo llevaría a la angustia según este esquema, angustia que sería causada por:

1. La capacidad de poder unida a la libertad de acción. La angustia estaría vinculada a lo posible y a los límites de la posibilidad
2. El descubrimiento de la diferencia sexual, su determinación en el cuerpo objetivo, en la exterioridad, porque el espíritu no se reconoce en ella (esto nos interesa particularmente aquí). “Ubicada en la exterioridad, la diferencia sexual parecía de repente absurda, angustiante para un espíritu que no se reconocía en ella” (Henry, 2001a, p. 274). Para ilustrar su análisis Henry nos propone una escena. En una fiesta, en un momento dado un hombre (bailarín) sale al balcón a contemplar la noche, más tarde llega una de sus compañeras de baile y, como él, coloca su mano en la barandilla, al lado de la mano del hombre. La angustia se hará presente en la pareja desde el instante de su encuentro, pues el deseo del cuerpo del otro lleva consigo una serie de incógnitas en el ámbito del “poder ser”. ¿Se decidirá el bailarín a tocar la mano de la joven? ¿Qué hará ella con su mano entonces? ¿La retirará bruscamente al sentir la mano de él? ¿O por el contrario tomará a su vez la mano del joven y la apretará?

Todas estas incógnitas impulsadas por el deseo hacia el cuerpo del otro llevarán a los jóvenes a la angustia pues su capacidad de poder, la libertad que los envuelve y que los impulsa a la acción, los sumerge en un torbellino en el que flotan la posibilidad de la culpa y del pecado. La capacidad de poder entonces es la que determina la libertad.

⁶ Hay que tener claro que no es que tengamos dos cuerpos, sino que tenemos dos dimensiones para analizarlo y experimentarlo. Es decir, lo que tenemos es un *Leib/Körper*. Téngase en cuenta que en español solo tenemos una palabra para ambos conceptos. Sobre esto, ver Battán Horenstein (2023).

⁷ Kierkegaard, S. *Le concept de l'angoisse*, 108, citado por Michel Henry en *Encarnación*, p. 266.

Es posible hacer en este punto una primera observación crítica sobre esta caracterización de la culpa y del pecado como productos necesarios de la angustia ante la libertad y del poder de la acción. Podríamos decir mejor que esa angustia lleva a sentir el peso de la responsabilidad ante nuestros actos, actos que desplegamos ante nosotros mismos y hacia los demás, pues la conciencia de nuestro propio poder de actuar con libertad en nuestras decisiones y movimientos nos pone frente a las posibles consecuencias de los mismos. Hablar de responsabilidad parece más adecuado que hablar de culpa y de pecado, dos elementos teñidos con el color de la narrativa judeo-cristiana de la que ni Kierkegaard ni Michel Henry pueden escapar. Por tanto, la reducción en la descripción fenomenológica del erotismo aun no es completa. De hecho Henry retoma el relato adámico para acometer una reducción fenomenológica. Si lo que se pretende es llegar a construir una fenomenología de lo erótico con ambición universal, este sesgo etnocéntrico es inadmisibles. El fenómeno del erotismo es una experiencia universal en la especie humana y no debería describirse acudiendo a categorías que atañen solo a una de las muchas tradiciones culturales de la humanidad. Veremos más adelante otros sesgos que podemos encontrar en la fenomenología de la sexualidad henryana.

Otra idea clave con la que especula Michel Henry es la del binomio sensibilidad/sensualidad. Siguiendo el mismo ejemplo, la escena del bailarín en el balcón acompañado de la joven, podemos distinguir aquí varios elementos que conviene analizar con detenimiento. Demos un paso más en la escena: el bailarín, movido por su deseo de tocar el cuerpo de la joven y superando la angustia que dicho deseo le suscita agravado por la posibilidad de llevar a cabo efectivamente un movimiento de su mano hacia la mano de la joven, da lo que Henry llama “el salto” y pasa a la acción, o sea toma con su mano la mano de la joven. Veamos qué elementos fenomenológicos confluyen en este acto:

1. El sentimiento, la pulsión sentida por el bailarín en su propio cuerpo, su capacidad de movimiento, su poder para tocar.
2. El movimiento efectivo del bailarín: su “yo puedo” que pasa a la acción.
3. La mano de la joven que lejos de ser un objeto tocado y nada más, se transforma en su propio cuerpo vivido, capaz de ser despertado a la sensualidad. Porque al no tratarse de un objeto inerte sino de un cuerpo que pertenece a una carne originaria, tiene el mismo estatuto que la mano del hombre y es susceptible de “ser tocada” y así entrar en relación erótica con él. La mano de la joven pertenece a su cuerpo sensual, de manera que se establece una reciprocidad. Ella sentirá la sensualidad de la caricia al mismo tiempo que se despierta en ella a su vez la capacidad de tocar (al ser tocada) con su mano al bailarín. De esta manera surgirá en ella también la angustia traída por su propio deseo y su libertad para actuar. De esta manera comienza un juego de ida y vuelta en la que los dos cuerpos van a experimentar alternativamente sensualidad y sensibilidad, capacidad de tocar y posibilidad de ser tocados.

Este análisis de Henry tiene muchos puntos de coincidencia con el modo en que el filósofo aborda el problema de la alteridad en sus manuscritos inéditos sobre la empatía y la intersubjetividad (Henry, 2011). En ellos puede decirse que avanza un paso más en la crítica a la quinta meditación cartesiana de Husserl elaborada en “Pathos-con” y que se encuentran en su obra *Fenomenología material* (Henry, 2009). Básicamente, en estos escritos inéditos Henry reconoce que en la experiencia de tomar la mano del otro (tomarnos

de la mano), además de sentir cada uno su propia mano y el tacto/presión de la mano del otro, es posible consignar un plus que consistiría en sentir al otro apretando mi mano. Esto nos lleva a vislumbrar una complejidad considerable presente en un gesto cotidiano que supera con creces el esquema tocante/tocado para iluminar este tercer elemento de “comunidad”, que por cierto Henry no terminó nunca de desarrollar por completo en ninguno de sus trabajos.

Ese “sentir al otro apretando mi mano mientras él a su vez siente mi propio poder de apretar” abre un camino que debería ser explorado con más detenimiento. Lo importante aquí, para el tema que nos interesa es caracterizar los actos de “ser tocado”, “tocar”, “agarrar”, “acariciar” como distintas modalidades de nuestra capacidad, de nuestro “yo puedo”, de nuestra vida *pathética*. La relación se cumple en el plano de la inmanencia pues son dos Síes trascendentales los que entran en contacto, dos carnes vivientes que se comunican a partir de su capacidad de sentir y su poder para moverse y actuar.

Es en este punto desde el que Michel Henry pasa a analizar la sexualidad y aquí, al dar este paso es cuando comienzan los puntos problemáticos en los que centraremos la crítica. En el párrafo 40 de *Encarnación*, Henry abordará lo que él llama el análisis de “Las dos carnes trascendentales de la relación erótica”. Para el filósofo, “en la sexualidad el deseo erótico de alcanzar al otro en su vida misma tropieza con un fracaso insuperable” (2001, p. 272). Ya hemos dicho que para Michel Henry el deseo erótico consiste principalmente en esto: alcanzar la vida del otro, esta sería su esencia. Pero, ¿de dónde arranca esta idea sombría de fracaso?

Veamos por entero el párrafo en el que Henry hace una descripción fenomenológica del acto sexual.

En la noche de los amantes, el acto sexual acopla dos movimientos pulsionales que acaban por aferrarse cada uno al continuo resistente de su propio cuerpo cósmico invisible. El cual es de este modo, para cada una de las dos pulsiones, ese límite moviente que le obedece y después se opone a ella y la rechaza. En la copulación, las dos pulsiones entran en resonancia, desplegándose y cediendo a su vez cada una de ellas. Sin embargo, la situación fenomenológica sigue siendo esta: cada pulsión, en la alternancia de sus modalidades activas y pasivas, sólo se conoce a sí misma, sólo conoce su propio movimiento y las sensaciones sentidas en el límite del propio cuerpo orgánico e invisible. La otra pulsión, aquello que experimenta, permanece más allá de lo que experimenta la primera. La impotencia de cada una para alcanzar a la otra en sí misma, exaspera la tensión del deseo hasta su resolución en la sensación paroxística del orgasmo, de tal manera que cada cual tiene el suyo sin poder experimentar el de la otra tal y como la otra lo experimenta. Si este es el deseo erótico en el acto sexual, el fracaso sigue estando ahí (Henry, 2001a, p. 275).

Merece la pena detenerse en esta descripción de Henry, según la cual, lo que comprobamos es la imposibilidad de los amantes de cumplir sus expectativas y llegar a tocar (entrar en contacto) a través de los cuerpos cósmicos/objetivos, la vida subjetiva del otro. Como hemos visto, el encuentro tiene lugar, para Henry, sólo en el plano mundano, cósmico, objetivo (un plano devaluado axiológicamente por el filósofo).

Sin embargo, puede que este sea un falso problema que en parte se disuelve en el propio trabajo del autor recurriendo a sus escritos inéditos citados arriba, en los que trata

en profundidad el problema de la empatía. Aquí estaríamos entonces frente a la siguiente pregunta: ¿Qué se comparte en la experiencia del encuentro erótico sexual si es que algo se comparte? La respuesta, simplificada por ahora, sería: se comparte precisamente la posibilidad de sentir.

Nunca podemos sentir en nuestra propia subjetividad, en nuestra propia carne afectiva aquello (el contenido concreto, empírico) que siente el otro porque efectivamente hay un punto en que la experiencia es puramente inmanente en el sujeto, pero como sabemos (porque lo experimentamos) que efectivamente “algo” compartimos, podemos decir que compartimos el sabernos y sentirnos parte de una comunidad unida por esa posibilidad de sentir, de sentir la vida y las emociones. De alguna manera nos sentimos formando parte de esa comunidad de vivientes que sienten (sufren, gozan, temen, vibran, etc.) y esa comunión con otro viviente y con la Vida misma es lo que se hace presente en el encuentro erótico sexual, a veces de manera intensísima. Podemos concluir entonces que lamentablemente Michel Henry no llegó a poder integrar esta idea que aparece en los inéditos con su fenomenología sexual. Cuando se habla de fracaso es porque somos capaces de imaginar, representarnos cuál sería la situación a la que calificaríamos como éxito. Nos preguntamos entonces: ¿En qué consistiría el éxito en el encuentro sexual? ¿Cuál es el éxito del deseo? ¿Conseguir el éxito sería acaso satisfacer el deseo de alcanzar la vida del otro? ¿Es posible satisfacer ese deseo? Más aun ¿qué significa exactamente la expresión “alcanzar la vida del otro”? ¿No será quizás que el problema está mal planteado desde un principio y quizás esto no sea lo que constituya, como se pretende, la esencia del deseo erótico/sexual?

Según Henry, los amantes esperan del encuentro sexual algo así como una fusión, una identificación total y absoluta de sus cuerpos, de sus Yos, de manera que esta experiencia de unión los conecte a ambos con un absoluto y en esa expectativa la decepción tiene lugar cuando aun consiguiendo una coincidencia cronológica de dos espasmos, sin embargo, la sensación de separación, de división, de no ser uno solo, permanece. Cada uno de los amantes, en su cuerpo vivido, seguirá su propio camino en el incremento del placer hasta una intensidad máxima, pero esta intensidad será siempre una experiencia de cada uno, separada, diferente, propia e individual. Hasta el punto de que Henry se plantea la siguiente pregunta: “Si tomamos los fenómenos en el rigor de su inmanencia ¿no convendría hablar de auto-erotismo en vez de erotismo?” (2001a, p. 276)

Michel Henry se responde a sí mismo esta pregunta argumentando que en el auto-erotismo propiamente dicho cada Yo está solo en la verdad de su solipsismo, mientras que en el encuentro sexual, a través de gestos o palabras los amantes se intercambian señales en las que se expresan su mutuo reconocimiento por el bienestar y el goce que se prodigan el uno al otro. La relación sexual tendría entonces, de alguna forma una especie de desdoblamiento en el que aparece una relación de afecto, de amor que tiene lugar antes, durante y después del acoplamiento sexual.

Henry vuelve aquí, otra vez, a la idea de fracaso en relación a la imposibilidad de “alcanzar la experiencia del otro”. Está claro que la verdadera preocupación del filósofo está centrada en este punto y condicionada por la desesperada lucha para superar el solipsismo que también aquí, y quizás aquí especialmente, amenaza a su fenomenología. La reducción a la inmanencia le lleva inevitablemente a la auto-donación de cada fenómeno y de este modo al encierro de cada Sí en la fortaleza amurallada de su soledad.

II. ¿Cómo abrirnos pues en el encuentro erótico a una alteridad?

Cuando los amantes “se buscan”, una vez finalizado el acto sexual, a través de sus miradas, o a través del tacto de sus caricias, lo harán en el aparecer del mundo, porque es allí donde el cuerpo objetivo del otro se encuentra, en el “afuera” del mundo. Está claro que este afuera del cuerpo del otro siempre estuvo allí, frente a cada uno de los amantes, sólo que ahora, enmarcado en el encuentro sexual, ese cuerpo, más que nunca se nos ha revelado como cuerpo habitado por una carne viva, como un cuerpo sensual susceptible de sentir al ser tocado, de experimentar sensaciones a partir de los movimientos y de la voluntad del otro, un cuerpo habitado por un “yo puedo” y por su libertad de movimiento y por tanto habitado también por la angustia. El hecho de que esta posibilidad de la relación erótica se cumpla en el afuera del mundo parecería indicar entonces que tal relación no puede situarse en la inmanencia de la vida porque ese no es su lugar.

No olvidemos que Henry ha partido, no sólo del hecho primitivo de la duplicidad del aparecer (en el cual se enmarca cualquier problemática fenomenológica referente al cuerpo) sino también de la radical separación entre lo que aparece en el horizonte del mundo y lo que se revela en el *pathos* de la vida: “No hay cuerpo posible más que en el mundo ni carne posible más que en la vida” (Henry, 2001a, p. 281). En nuestra opinión, la radicalidad de tal separación sumada a la ausencia de cualquier posibilidad de comunicación o de trasvase entre estas dos modalidades del aparecer, le presta a Henry un mal servicio en el análisis del erotismo y la sexualidad. Proyectando la relación erótica en el horizonte del mundo (que es a donde la presencia de los cuerpos objetivos nos lleva inevitablemente) esta parecería condenada a la irrealidad, puesto que solo del lado de la vida podemos encontrar lo real.

Por tanto, para Henry, para encontrar la vida en la relación erótica es necesario buscarla fuera del mundo, donde el fracaso estaría asegurado pues no es allí donde toda vida habita sino en la invisibilidad de “la noche de los amantes”. El deseo entonces, apuntaría siempre hacia aquello que no está dado en el aparecer mundano sino más allá de él: en la carne viva. Pues el deseo mismo es una modalidad de la vida, al igual que la angustia. Cuando esta surge en presencia de una determinación sexual objetiva, la angustia que experimenta por no reconocerse en un sexo tiene lugar en el espíritu. Y esto porque este espíritu, que no es otro que la vida, no se encuentra en realidad aquí. Pero es la carne misma, que solo es carne en la vida, la que se nos muestra en la vida, la que no se muestra en el mundo. El Sí que le es inherente, su “yo puedo”, la capacidad de poder, de poder moverse a sí mismo, propia de todo poder, tanto del de tocar como del ser tocado, la totalidad de las impresiones originarias, en suma, el conjunto de las propiedades fenomenológicas que pertenecen a la carne y, así, a la relación erótica -que es una relación carnal y no cósmica- escapa al reino de lo visible, no encontrando en él ni su posibilidad ni su satisfacción (Henry, 2001a, pp. 282-283).

Volvamos a la idea de fracaso en relación a la expectativa, al deseo de los amantes de reunir sus vidas, de tocar, a través del cuerpo objetivo, la vida subjetiva del otro y veamos la diferencia que Henry establece entre erotismo y sexualidad y su relación con el nihilismo. En el planteamiento de Michel Henry el fracaso del deseo de los amantes por poder acceder a la vida del otro determina el proyecto de aprehender su vida en su cuerpo objetivo que se presenta en el aparecer del mundo. La vida real (la del otro y la mía) entonces se

trasmuta en ese cuerpo natural que se exhibe en el mundo con sus propiedades sexuales y entonces, la sensualidad de la vida, su sentir, su gozo, terminaría para Henry aplastada contra ese cuerpo objetivo identificada con él. La relación erótica queda entonces reducida a una relación sexual objetiva que tiene lugar como una sucesión de fenómenos y de comportamientos objetivos alejados completamente de ese deseo primitivo de fusión de vidas, de simbiosis amorosa y entonces la relación y el encuentro ya no se juegan en el terreno de la vida sino en el horizonte del mundo objetivo en el que ya ninguna vida es posible. Cuando la relación erótica es arrancada del *pathos* de la vida y abandonada al mundo en las determinaciones de un cuerpo objetivo, entonces esta relación se reduce a la sexualidad y la realidad desaparece comenzando el tiempo del nihilismo, o sea la falta de valores pues se trata de un fenómeno de la naturaleza y en la naturaleza no hay valor alguno.

Para Henry por tanto, una vez que el deseo erótico se estrella en su ambición de conectar dos vidas en sus más íntimas subjetividades y se reduce a una mera aproximación de cuerpos y consecución de movimientos en el mundo, la vida quedará profanada y se mostrará como algo absurdo. En este esquema, Henry incluye los fenómenos de sadismo, masoquismo, voyerismo, prostitución, pornografía, etc. porque en ellos la carne se identifica con un cuerpo-objeto, en donde las prácticas están ausentes de vida y tendrán lugar sólo en el mundo objetivo donde los individuos son intercambiables, porque no existen verdaderamente como individuos, sino como una suma de cuerpos. “Las leyes de la comunicación erótica son, por tanto, las de la relación sexual objetiva en las que esta se resuelve, ya no las leyes del Eros, del Deseo infinito de la vida de alcanzar la vida de un viviente, de unirse a él y de encontrarlo en lo más hondo del abismo en el que esta unión es posible” (Henry, 2001a, pp. 288-289).

Siempre a modo de hipótesis y en la disposición de provisionalidad a la que estos primeros acercamientos al tema nos obligan, propondremos algunas ideas críticas y alternativas por oposición a lo argumentado por Henry para la construcción de una fenomenología del erotismo y la sexualidad. Seguiremos su mismo camino descriptivo y nos “vestiremos” con su misma indumentaria caracterizada por ese punto de exageración propio del filósofo de Montpellier, es decir, la actitud de llevar las cuestiones hasta su límite para poder observarlas en su esencia.

En cuanto al “fracaso” del encuentro erótico-sexual hemos visto que son dos los caminos argumentales que el filósofo recorre y que le llevan al mismo destino. El primero es el de la imposibilidad de llegar a la vida del otro a través de su cuerpo, de unir nuestra propia vivencia a la del otro, experimentar su misma experiencia. Algo hemos dicho ya sobre este punto: creemos que se trata de un falso problema, un problema mal planteado, puesto que la esencia del encuentro sexual no está necesariamente enmarcada en esta “ilusión” de fusión total o de identificación completa, no parte necesariamente de tal expectativa. Efectivamente la experiencia vivida en cada cuerpo vivido, subjetivo, por cada uno de los individuos en su carne viviente, es intransferible y queda siempre limitada a su propia subjetividad (esto es así en la sexualidad y en cualquier experiencia vivida). No tenemos por qué dar por hecho, como parece hacerlo Henry, que este deseo de simbiosis constituye la marca universal de este particular fenómeno. ¿Por qué habría de serlo? Podríamos reemplazar esta afirmación por otra igualmente válida e igualmente discutible también. Por ejemplo, que el deseo erótico/sexual es en esencia el deseo de compartir dos sujetos, cada

uno desde su intransferible experiencia, un recorrido común hacia el acrecentamiento de la experiencia de la vida y de la afectividad. Los amantes comparten el camino de sus vivencias, habitan juntos un espacio y un tiempo en el que ambos crean una intimidad que los envuelve y los acerca, los aproxima, pero no los *con-funde*. Esa intimidad creada es algo que les pertenece, una dimensión que los abarca y de la cual sólo ellos son los creadores, pero no se disuelven en ella, sino que se reconocen como parte de esta creación que se les presenta como algo propio y al mismo tiempo autónomo de sus Yo individuales. Hay una frontera que se traspasa y una vivencia que los incluye a ambos de forma casi misteriosa, que les supera y con la que conectan y resuenan desde la experiencia de cada uno.⁸ Hemos dicho que Henry parece haber dado un paso en esta dirección en sus inéditos sobre la alteridad, cuando al describir este tercer elemento como “el sentir no sólo mi mano y la superficie de la mano del otro sino también el sentir al otro apretando mi mano”. Como ya hemos dicho también, lamentablemente Henry no llegó a desarrollar este concepto, no llegó a hacer una fenomenología de esta difusa y compleja experiencia aplicada a lo erótico, pero creo que sí nos dejó una pista que señala por donde poder avanzar.

En cuanto al fracaso que viene determinado por ese estrellarse del deseo erótico contra el cuerpo objetivo perteneciente al horizonte mundano en donde la vida de la carne no tiene lugar y sólo permanecen los objetos inertes y carentes de vida, nos vamos a situar en las antípodas de la argumentación henryana. Hemos visto cómo desde la perspectiva de Michel Henry no sólo se establece la diferencia entre erotismo y sexualidad (el primero perteneciente a la vida, la segunda al mundo) sino que además es posible dar cuenta de multitud de fenómenos que en su opinión profanan la vida (nihilismo) como el sadismo, el masoquismo, la prostitución, la pornografía, etc. Todas estas prácticas llevarían la despreciable marca del Mundo, donde lo representado no es lo real y donde la falsedad es posible.

Pues bien, nuestra hipótesis exagerada también y opuesta a la de Henry sería la siguiente: aun en las modalidades más perversas de la sexualidad humana, en las que efectivamente los cuerpos son tratados y percibidos no como carnes vivientes en su sentir, sino como objetos intercambiables a utilizar, aun en las experiencias más dañinas y violentas, de una manera perversa, enferma y hasta delirante, late oculta, invisible, una afección que transporta una sed de vida, un deseo de acceder a la vida, a la vida sentida, añorada por perdida, a esa vida absoluta hacia la cual siempre nos encaminamos como principal deseo de nuestra existencia, aun en la mayor desesperación y locura.

De maneras tremendamente absurdas, crueles y degradantes y hasta torpes los humanos estamos siempre en busca de esa vida y de ese Amor, del absoluto. ¿Por qué el erotismo, que parece la forma más luminosa de esa búsqueda es reemplazado en esos casos por una sexualidad vacía, insatisfactoria y hasta dañina? Esa es una pregunta que no estamos en condiciones de responder aquí de manera general. Muchas pueden ser las causas que lleven a esta vía, pero lo que sostiene Henry en el texto que analizamos, su afirmación de que la perversión del erotismo está en su exterioridad, nos parece extremadamente simplista, incluso casi infantil y corta de miras. Esto nos condenaría para siempre, pues en todo acercamiento erótico la carne no puede hacerse presente más que a través de un cuerpo objetivo, al igual que ocurre en la simple caricia, o en el amamantar de la madre

⁸ La idea de Re-sonancia hablaría de autoerotismo, Con-sonancia hablaría de encuentro erótico-amoroso, y Di-sonancia de sexualidad enajenada.

al bebé. Henry nos deja una mirada triste y pesimista sobre las relaciones humanas que no encontramos de ninguna manera consistente. Para Michel Henry, por tanto, sólo el erotismo (sin cuerpo objetivo) puede formar parte de la vida subjetiva encarnada en el cuerpo vivido mientras que la sexualidad quedaría en el campo devaluado de la mundanidad y la representación.

III. Replanteamiento del problema. El sesgo de género

A pesar de que desde la primera aproximación a la fenomenología erótico/sexual de Henry el lector atento puede percibir que “algo no va bien”, sin embargo en un estudio más detenido es posible ver que no sólo parece problemática la visión del encuentro erótico caracterizado como angustiante y destinado al fracaso, sino que al dejar de lado de forma tan radical lo que el filósofo llama las “determinaciones sexuales” y las diferencias que implican, Henry incurre en un sesgo de género. Se trata del problema de la universalización del fenómeno sexual. ¿Cómo compatibilizar la realidad de las determinaciones sexuales con la posibilidad de una Fenomenología de la sexualidad en sentido universal?

Henry escribe en *Encarnación* que la determinación sexual forma parte del modo determinado en que es constituido el cuerpo objetivo. El problema es que para Henry la vida, mostrándose en su determinación sexual se presenta con el límite de la determinación óptica y, tomando como referencia a Kierkegaard, dirá que esta determinación es una monstruosidad, puesto que estaríamos ante la esencia de la manifestación, el absoluto, mostrándose como determinación óptica. Michel Henry incurre en contradicción a lo largo de su obra, pues su postura varía a lo largo de la misma. Así, en otra obra fundamental, *Yo soy la verdad*,⁹ pero especialmente en una conferencia de 1990 titulada “Le corps vivant”,¹⁰ Henry reconoce una sensibilidad femenina y otra masculina en la experiencia de la sexualidad y deja caer sin muchas explicaciones que tal sensibilidad podría situarse del lado de la carne afectiva y no sólo en el cuerpo objetivo.

Nuestro centro de atención se desplaza entonces hacia la cuestión de la diferencia sexual y, por tanto, la pregunta puede reformularse de la siguiente manera: ¿Qué relación hay entre este análisis y la ausencia de distinción de una sexualidad originariamente femenina?

Cuando hacemos fenomenología, especialmente fenomenología descriptiva, querámoslo o no, admitámoslo o no, estamos haciendo un análisis de nuestra propia experiencia en primera persona. Estemos hablando de estados cognitivos, de percepciones, de sensaciones o de afecciones y sentimientos, da igual. Los fenomenólogos desde Husserl en adelante han ocultado hasta cierto punto esta cuestión, o al menos no le han dado su

9 “¿Acaso no son algo más que determinaciones exteriores, visibles, “naturales”, las cualidades humanas de ser un hombre o ser una mujer? ¿No son, por el contrario, la realidad más interior de un ser semejante, su sensibilidad, su afectividad, su inteligencia, su forma de relacionarse con otros y consigo mismo, las que resultan completamente afectadas dependiendo de que ese ‘ser’ sea un hombre o una mujer?” (Henry, 2001b, p. 286).

10 “Ecarter de la définition de l'être humaine le fait d'être un homme ou une femme, est-ce vraiment possible? Sur le plan naturel, il y a deux corps qui objectivement son différents. Une tel difference ne peut être disqualifié sous le simple prétexte qu'il ne s'agit que du corps objet, qui n'est pas le corps originel” (Henry, 2004). Exclure de la définition de ser humano el hecho de ser un hombre o una mujer ¿es verdaderamente posible? En el plano natural hay dos cuerpos que objetivamente son diferentes. Tal diferencia no puede ser descalificada bajo el simple pretexto de que no se trata más que del cuerpo objetivo, que no es el cuerpo original (traducción de la autora).

verdadera magnitud. Se han conformado con darlo por hecho, explicitándolo muy poco y han pasado directamente a las descripciones con pretensión de universalidad, si acaso ejemplificando a partir de algunos acontecimientos vitales ajenos (a partir de la literatura por ejemplo) o de descripciones en primera persona sobre algunas cuestiones en cierto modo nimias. Hay muy pocas excepciones, quizás la más interesante sea la de Maine de Biran que en el siglo XIX elaboró una fenomenología autobiográfica (Maine de Biran, 1954). Obviamente Biran nunca tuvo contacto con Husserl ni Husserl con él, pero sin embargo su influencia está muy presente en la tradición fenomenológica francesa.

Cuando se investiga el tema de la sexualidad desde una perspectiva fenomenológica se puede comprobar entonces que en la visión del encuentro sexual como fracaso a la que alude Michel Henry no sólo se incurre en un sesgo óptico sino también de género. Se trata por tanto del problema de la universalización del fenómeno sexual a partir del análisis de la experiencia sexual masculina. Se vuelve necesario entonces en este tema recurrir a los análisis de Simone de Beauvoir desarrollados en su obra *El segundo sexo*.

Beauvoir fue fenomenóloga en su formación, en las categorías que emplea en sus análisis y en la metodología de su investigación. Abordaremos aquí el tema de la sexualidad femenina desde la lectura que hace Sara Heinämaa de la obra de Simone de Beauvoir (Heinämaa, 2006). Comenzaremos por formular unas preguntas para luego plantear algunas hipótesis

1. ¿Existe un fenómeno único llamado “experiencia sexual humana” de carácter universal o, por el contrario, este fenómeno se nos manifiesta como una dualidad o incluso desde una variedad múltiple desde su mismo origen?
2. ¿Podemos hablar de una sexualidad humana del mismo modo que lo hacemos de la capacidad de visión o de audición o de locomoción o de percepción en general?
3. En relación con el punto 2: ¿hasta qué punto la diferencia en los órganos del cuerpo objetivo que se despliegan a partir de un poder de la carne afectiva condiciona también una diferencia en el nivel de la subjetividad, es decir desde la perspectiva del cuerpo vivido?
4. ¿Hasta qué punto la noción de cuerpo/sujeto “en situación” utilizada por Simone de Beauvoir puede contribuir a dar cuenta de esa posible dualidad en la experiencia sexual?
5. ¿En qué medida el hecho de que quienes hayan escrito sobre el erotismo y la sexualidad en la tradición filosófica y fenomenológica hayan sido en su mayoría hombres, ha condicionado una visión androcéntrica del fenómeno de la experiencia sexual humana?

Estas son pues las preguntas. A continuación, presentaremos algunas hipótesis provisionales pero que tienen la ambición de responder a esas preguntas y al mismo tiempo iniciar una posible fenomenología de la sexualidad femenina, siempre siguiendo la lectura de Sara Heinämaa sobre Simone de Beauvoir. Las tesis de Beauvoir, tal como las recoge Heinämaa en su lectura, son las siguientes:

1. Hay toda una región de la experiencia humana (y la sexualidad se encuentra dentro de esta región) que la tradición ha ignorado y que constituye la experiencia vivida por las mujeres en relación al modo en que se experimenta el cuerpo propio y el de los otros. Al estudiar estas experiencias (menstruación, embarazo, lactancia y sexualidad) nos damos cuenta de que las descripciones

tradicionales son defectuosas y parciales. Esto afecta sin duda, particularmente a la forma de experimentar el deseo, en particular el deseo sexual.

2. No estaríamos entonces ante una estructura única y universal de la experiencia humana en el mundo en cuanto a percepción, deseo, sensación, etc. sino ante una estructura al menos dual determinada, por una parte, por la diferencia en el cuerpo orgánico como lugar del despliegue de una diferencia en el cuerpo vivido, dando lugar a esta dualidad de la experiencia del mundo (objetos, cuerpo propio, otros cuerpos, etc.) y expresada en diferencias de estilo, hábito y situación.¹¹ En cuanto al concepto de “situación” debemos tener en cuenta que refiere a una situación en planos múltiples y remite al mundo de la vida, incluyendo la situación social, jerárquica y de subordinación, por ejemplo.
3. Según la lectura de Heinämaa el planteamiento beauveriano se apoya en la elaboración de Husserl reflejada en la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* y en *Ideas II* sobre la no-neutralidad de los objetos percibidos. Los objetos nos conmueven de formas diferentes, no permanecemos impassibles ante ellos, sino que percibimos cosas que nos atraen y nos convocan a acercarnos y otras que nos repelen y nos hacen alejarnos. No somos indiferentes frente al mundo sino que nos dejamos influir por él, sean objetos, paisajes, sonidos o cuerpos vivos. Estos nos afectan de forma activa y respondemos a esta afeción, de lo cual se derivan dos planos: A. Lo constitutivo de la conciencia que constituye la realidad de todo ser percibido. B. Los objetos constituidos se comportan como activos en el sentido de que “provocan” al sujeto, atrayéndonos o repeliéndonos. Creemos que estos dos planos conviven y se superponen, y no que se produzca uno y luego otro, sino que nuestra relación con el mundo está atravesada por estos dos planos de manera entrelazada y simultánea.

Por lo tanto, la afectividad (la atracción/repulsión) no se añade a la percepción de los seres y cosas, estos no son objetos meramente teóricos o prácticos, sino que se nos presentan envueltos desde el principio en una atmósfera afectiva. La construcción de un orden constitutivo antes que afectivo es sólo una construcción teórica con fines explicativos, pero no el reflejo de lo que ocurre en la vida. Aplicando este esquema a la vida erótica femenina, podemos afirmar con Beauvoir que el objeto de deseo no se da simplemente como atractivo ni tampoco sólo como objeto teórico o práctico sino como ambivalente. Las mujeres experimentaríamos entonces un movimiento de atracción/acercamiento y de repulsión/distanciamiento en relación al cuerpo deseado y este movimiento caracteriza la ambigüedad y ambivalencia del deseo femenino, como síntesis de esas dos fuerzas. Esta ambivalencia no sería secundaria o derivada sino la forma originaria del deseo femenino. Este sería el marco fenomenológico desde el cual abordar el análisis del deseo femenino.

Por otra parte, la situación ambigua de la mujer en un mundo (material y espiritual) hecho y conformado por hombres, un mundo “masculino”, se desarrolla de manera que la mujer, por una parte, es sujeto que experimenta la vida subjetiva en libertad y, por otra, es objeto de los deseos masculinos. En un lugar digamos intermedio está la consideración de la mujer como “alter” del sujeto masculino, como “lo otro” del hombre, pero desde la consideración del hombre como sujeto originario, el otro sexo sería una *alteridad llevada por un ser como esencia y no como*

11 Es importante aquí que volvamos a tener presente los dos planos definidos por *Leib* y *Körper* y que comprendamos que la corporalidad se nos presenta siempre como *Leib-Körper*. Por tanto, la tesis de Henry sobre el fracaso del encuentro sexual al producirse este únicamente en el plano del cuerpo objetivo quedaría descalificada, pues dicho encuentro se produce siempre en el *Leib-Körper*, siendo imposible e inadecuado verlo como teniendo lugar únicamente en el cuerpo objetivo.

reverso de su identidad (Levinas, 2012). Esta situación doble y ambigua sería la que va a llevar a una ambivalencia.¹² La “situación” debe entenderse aquí entonces no sólo como espacial o temporal sino que nos invita a considerar la situación de la mujer como envolviendo su vida en una atmósfera social, cultural, material y (lo que nos interesa aquí especialmente) también erótico/sexual.

4. Entrando ya de lleno en la descripción fenomenológica del deseo en el cuerpo vivo femenino encontramos en el análisis de Simone de Beauvoir las siguientes características.
 - a. Realiza un movimiento oscilante que no debe confundirse con movilidad pues el cuerpo no cambia de lugar en el espacio físico.
 - b. Se produce en un flujo y reflujo, en forma de oleadas incesantes que pueden presentarse como ardor/excitación y abandono/distancia alternativamente.
 - c. El movimiento es intenso y no se localiza en una parte exclusiva del cuerpo, sino que llega a recorrerlo por entero. El goce femenino no siempre está centrado en los órganos genitales, e incluso cuando lo está, las contracciones vaginales no constituyen necesariamente un orgasmo sino un sistema de ondulaciones que surgen, desaparecen, y vuelven a formarse, alcanzando en un momento una expresión paroxística para luego volverse vagas y hundirse sin llegar a extinguirse del todo. Como no hay un término definido el placer tiende a alcanzar el infinito.
 - d. El deseo en la experiencia erótico sexual de las mujeres tiene un carácter no práctico, es decir no está estructurado por fines y medios. No tiene necesariamente un resultado definido por el orgasmo y la consiguiente descarga de la tensión sexual, no conduce siempre a una meta, no está dominado por una teleología concreta como ocurre con el deseo masculino aun cuando éste pueda no estar orientado a alcanzar su propio orgasmo sino en proporcionar la satisfacción orgásmica de su compañera sexual. En cualquier caso, el objetivo del orgasmo domina la percepción, la motilidad y la expresión corporal en el deseo masculino. El orgasmo puede ser también parte de la experiencia gozosa femenina pero no es su forma principal y no es experimentado como meta. Al no tener estructura de medios y fines el deseo femenino carece de un principio y un fin claros.

Hay que aclarar que el análisis de Beauvoir es éticamente neutro, es decir su interés no es juzgar distintas formas de amar o desear sino encontrar diferentes modos de desear atendiendo a las expresiones, movimientos y posturas de los cuerpos femeninos. Según Sara Heinämaa, podemos interpretar los análisis de Beauvoir de dos formas. Una sería suponer que la misma complejidad y riqueza puede encontrarse también en los cuerpos masculinos y que, por tanto, la idea de un deseo unidireccional es sólo una abstracción basada en intereses prácticos y explicativos que acaba por simplificar un fenómeno mucho más complejo. La otra posibilidad sería pensar que la experiencia humana incluye al menos dos formas diferentes de deseo, el masculino y el femenino, con diferentes estructuras intencionales y expresiones corporales diferentes. Para Beauvoir, sin embargo parece quedar clara esta segunda posibilidad a favor de la diferencia sexual.

Hay también en Beauvoir una crítica al psicoanálisis, que en su desarrollo se ha ocupado de este tema. La crítica se muestra en la inadecuación de la definición de la

¹² En este punto ver la crítica de Marta Palacio (2011) en su artículo “La diferencia sexual en el pensamiento de E. Levinas”, *Isegoria*, n°45, julio-diciembre 2011, pp. 669-682.

libido como pulsión unidireccional o flujo de energía. El deseo femenino se da de forma que trasciende el concepto de libido. Para Beauvoir intentar ajustar el deseo femenino con conceptos auxiliares como “deseo pasivo” sería igual de inútil que intentar explicar el verde por la existencia del amarillo y el azul. El deseo femenino, como el color verde, es una forma de experiencia original e irreductible y no debe ser analizado como modificación o carencia de otra forma de desear. Por otra parte, Beauvoir afirma (contra Freud y Adler) que en el deseo femenino su carácter ambiguo o ambivalente no debe ser confundido con otras experiencias emocionales como miedo o ansiedad ni tampoco como derivado de determinadas carencias, sino que el deseo tal y como se presenta al sujeto deseante es por sí mismo genuina y esencialmente ambivalente.

IV. Conclusiones inconclusas

Hemos hecho un recorrido desde la crítica de la elaboración de Michel Henry sobre la sexualidad, a la que hemos considerado en gran parte incompleta y también en gran parte errónea, hasta el análisis de la obra de Beauvoir en la lectura de Sara Heinämaa que se acerca a una posible fenomenología de la sexualidad femenina hecha digamos “en positivo”, o sea considerando el fenómeno como original e irreductible, intentando mostrar las razones que nos han llevado a considerar esta originalidad e irreductibilidad.

En filosofía y en fenomenología se ha hablado de “giros” epistemológicos producidos a lo largo de la historia de estas disciplinas: se ha hablado de “giro lingüístico” en la filosofía, de “giro corporal” en la fenomenología, de giro afectivo... incluso se ha llegado a hablar de “giro teológico” en la fenomenología francesa. Pues bien, quizás quepa hablar ahora de un necesario “giro de género” en la filosofía y en la fenomenología en particular. No se trataría de invalidar la tradición ni tampoco de reescribir toda la historia filosófica, pero si quizás admitir, como ha dicho Simone de Beauvoir, que hay toda una región de la experiencia humana en el mundo que ha sido ignorada y que es la experiencia vivida por las mujeres. Beauvoir es muy radical al respecto, de hecho afirma que la tradición humanista ha fracasado en su intento de teorizar las estructuras generales de la existencia humana debido a la negligencia en relación a la experiencia femenina y al enfoque que se ha dado a las funciones del cuerpo masculino.

Sería posible pensar que aun admitiendo la existencia de una estructura básica de la experiencia humana en el mundo, que es sin duda una experiencia corporal, es indiscutible que estos cuerpos humanos son siempre cuerpos sexuados, y esto necesariamente da lugar a un desdoblamiento de la experiencia en el mundo. Describir esa experiencia también desde el cuerpo sexuado femenino creemos que es una tarea pendiente o al menos inacabada para la fenomenología, pero pensamos que no es una tarea que se pueda cumplir en un tiempo corto sino que dependerá de los tiempos que lleven a la incorporación de las mujeres a la fenomenología de manera más decidida y de manera más creativa.

Por último quiero citar aquí la propuesta de Karla Núñez Sandoval, profesora de la Universidad de Guanajuato investigando precisamente la posibilidad de una diferencia de género en la experiencia del dolor, desde la perspectiva de la fenomenología material de Michel Henry:

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 de 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 encarnado? ¿Qué podemos decir de un cuerpo encarnado sexuado? ¿Podemos entender al cuerpo encarnado sexuado como un cuerpo en situación? (Núñez Sandoval, 2025, p. 95)

Creo que estas preguntas, es decir la cuestión acerca de si la subjetividad, la identidad de la subjetividad, se configura en la vivencia de la experiencia corporal y que ella aplicaba a la experiencia del dolor, pueden aplicarse también a la experiencia del placer sexual o de la sexualidad en general.

Bibliografía

- Battán Horenstein, A. (2023). "Apuntes críticos a la distinción Leib-Körper en ideas II y la centralidad del Leibkörper para la fenomenología de la corporeidad". *Investigaciones Fenomenológicas*, 20, pp. 33-54.
- De Beauvoir, S. (2012). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Random House Mondadori.
- Heinämaa, S. (2006). "Through desire and love: Simone de Beauvoir on the possibilities of sexual desire". En Mortensen, E. (ed.). *Sex, Breath and Force: Sexual Difference in a Post-Feminist Era*. Lanham/Boulder/New York/Toronto/Oxford: Lexington Books.
- Henry, M. (1965). *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Henry, M. (2001a). *Encarnación*. Salamanca: Sígueme.
- Henry, M. (2001b). *Yo soy la verdad*. Salamanca: Sígueme.
- Henry, M. (2004). "Le corps vivant". En *Auto-donation*. Paris: Beauchesne.
- Henry, M. (2009). "Pathos-con". En: Henry, M. *Fenomenología material*. Madrid: Encuentro, pp. 183-233.
- Henry, M. (2011). "Textes inédits sur l'expérience d'autrui". *Revue internationale Michel Henry*, 2.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: FCE. Trad. A. Zirión Quijano.
- Levinas, E. (2012). *Totalidad en infinito*. Salamanca: Sígueme. Trad. de M. García-Baró.
- Lipsitz, M. (2004). *Eros y nacimiento fuera de la Ontología griega. Emanuel Levinas y Michel Henry*. Buenos Aires: Prometeo/Universidad Nacional General Sarmiento.
- Maine de Biran (1954). *Journal*. Tomos I, II y III. Neuchâtel [Suiza]: La Baconnière.
- Núñez Sandoval, K. (2025). *Hacia una fenomenología del dolor: la constitución de la subjetividad femenina a través del cuerpo violentado. Apuntes desde una fenomenología material*. Tesis doctoral presentada en la Universidad Complutense de Madrid. <https://docta.ucm.es/entities/>

[publication/daf3d9e4-7de6-45c6-95db-10a67b7b914c](https://doi.org/10.1016/j.pathein.2025.07.001)

Palacio, M. (2011). “La diferencia sexual en el pensamiento de E. Levinas”. *Isegoría*, nº45, julio-diciembre 2011, pp. 669-682.

Serrano de Haro Martínez, A. (2008): “Defensa de la perspectiva fenomenológica en el análisis del dolor”. En García-Baró, M. y Villa Ezcurra, Alicia (coord.). *Pensar la compasión*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, pp. 161-172.

Simón Lorda, A. (2001a). *La experiencia de la alteridad en la fenomenología trascendental*. Madrid: Caparrós.

Simón Lorda, A. (2001b). “Vida y alteridad: ¿acercamiento entre Husserl y Henry?”. En M. García-Baró y Pinilla Burgos, R. (eds.). *Pensar la vida*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, pp. 191-210.