

El cuerpo, la experiencia y la crítica

La fenomenología de la intercorporalidad en tránsito hacia la fenomenología crítica



Esteban Andrés García

Universidad de Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

Recibido el 15/07/2023. Aprobado el 04/08/2023

Resumen

La fenomenología crítica se presenta como una diversificación temática, una redefinición de los objetivos y una revisión del método de la fenomenología clásica. Este trabajo se enfoca en el tercero de estos aspectos para mostrar de qué modo la reformulación merleau-pontiana del método fenomenológico (a partir de su énfasis en el carácter corporal y relacional del yo) abrió la posibilidad de integrar dos perspectivas usualmente consideradas incompatibles, y en cuya intersección se sitúan precisamente los estudios fenomenológico-críticos. Estas dos perspectivas conciernen, por un lado, a la reflexión fenomenológica con su foco en la experiencia vivida en primera persona, y por otro a investigaciones de las ciencias humanas o estudios constructivistas, genealógicos o críticos que subrayan la constitución social, histórica y política de la identidad y la experiencia. Si la fenomenología crítica enfatiza la necesidad de una rectificación o ampliación crítica del método de la fenomenología clásica, nos preguntamos si los análisis de las condiciones sociales de la constitución de la experiencia no necesitan recurrir a alguna modalidad de descripción fenomenológica precisamente para ser críticos.

Palabras clave: Merleau-Ponty, fenomenología, crítica, reducción, corporalidad.

The Body, Experience and Critique: Phenomenology of Intercorporeality in transit towards Critical Phenomenology

Abstract

Critical phenomenology presents itself as a thematic diversification, a redefinition of the goals and a reformulation of the method of classical phenomenology. This paper focuses on the latter aspect to analyze how the Merleau-Pontian reworking of the phenomenological method (based on its emphasis on the corporeal and relational condition of the subject) opened the possibility of integrating two perspectives usually considered incompatible, in an intersection where phenomenological-critical studies are precisely located. These perspectives concern, on the one hand, phenomenological reflection with its focus on first-person lived experience, and on the



other, investigations of the human sciences, or constructivist, genealogical or critical studies that underline the social, historical and political constitution of identity and experience. If critical phenomenology emphasizes the need for a critical rectification or widening of the method of classical phenomenology, we ask if analyses of the social conditions of the constitution of experience do not need to resort to some form of phenomenological description precisely to be critical.

Keywords: Merleau-Ponty, Phenomenology, Critique, Reduction, Corporeality.

1. Introducción

Los estudios contemporáneos en el área de la "fenomenología crítica" –una reciente denominación cuya popularidad se refleja en la publicación periódica (desde 2018) de la revista *Puncta. Journal of Critical Phenomenology*– se desarrollan en la intersección de la filosofía fenomenológica y los "estudios críticos". Si la primera, al menos en sus formulaciones husserlianas más clásicas (como la de *Ideen I*), se proponía describir invariantes esenciales de las vivencias de una conciencia constituyente de sentido, por los segundos puede entenderse aquí no sólo teorías filosóficas sino también estudios sociológicos, históricos, antropológicos, etc. que consideran las identidades como socialmente construidas y analizan el modo en que se da esta constitución en el marco de normas o estructuras culturales, históricas y políticas particulares. Considerando estos intereses contrastantes entre lo subjetivo y lo social, lo invariante y lo histórico, el sentido y las estructuras, así como la dirección opuesta de la "constitución" en cuestión (un yo constituyente frente a un yo constituido), resulta claro que esta zona de intersección es también una zona de tensión cuyo espacio no está asegurado ni por la fenomenología clásica ni por las teorías críticas, sino que más bien necesita ser abierto y despejado en sus fronteras y mediante el diálogo entre ambas. Lxs fenomenológxs críticxs dejan claro también que despejar este espacio de interacción implica una apertura o un giro, en primer lugar y especialmente, *para la fenomenología*. En la Introducción al primer número de *Puncta* sus editorxs definen la "fenomenología crítica" o "el giro crítico de la fenomenología" como el proyecto de comprender la fenomenología ya no como un método puramente descriptivo sino como un modo de práctica crítica, entendida como el trabajo de revelar e interrogar las condiciones concretas que estructuran la experiencia vivida:

La fenomenología crítica cuestiona las condiciones de posibilidad de una descripción fenomenológica y, al hacerlo, modifica el espectro, el contenido y el método de tal descripción. Nuestros objetos de investigación son cambiantes y nunca estáticos. Son instituciones, estructuras y condiciones sociales que dan forma a nuestras vidas cotidianas. La fenomenología crítica entiende [...] que las estructuras de la experiencia *son estructuradas y experienciadas de múltiples maneras*, por lo que consideramos que nuestro proyecto reclama análisis fenomenológicos de la raza, el género, la clase, etc. (Ferrari et al., 2018: 3)

De estas fórmulas puede entenderse preliminarmente que un giro "crítico" implica, cuanto menos, una ampliación o diversificación temática (a.), una redefinición de los fines u objetivos (b.) y una revisión metodológica (c.) respecto de la fenomenología clásica. Este trabajo muestra, en primer lugar, la prioridad que revisten el segundo y el tercer aspecto mencionados (fines y método) para caracterizar este campo, y se interroga por el modo en que el método fenomenológico podría ser concretamente reformulado para servir a un propósito crítico. Refiriendo, a continuación, algunas investigaciones concretas se hace más claro qué resultados puede arrojar la práctica de un método de tal índole, y se hacen patentes a la vez los antecedentes y fundamentos teóricos de este método en desarrollos fenomenológicos post-husserlianos, particularmente en la fenomenología merleau-pontiana de la (inter-)corporalidad y su propuesta

de una "reducción incompleta". Esta reformulación del método, sin embargo, abre nuevos interrogantes, algunos de los cuales abordamos en último lugar: ¿qué permite seguir caracterizando este método como "fenomenológico", y en qué residiría específicamente la utilidad de la fenomenología para la crítica?

2. Algunos desarrollos actuales de la fenomenología crítica y sus raíces en la fenomenología merleau-pontiana del cuerpo

Respecto del primer eje mencionado (a.), una rápida mirada al contenido de los números publicados de *Puncta* desde 2018 hasta el presente muestra como temas propios de las indagaciones fenomenológico-críticas al género, la raza, la discapacidad, la enfermedad, la locura, la clase social, la pandemia o las migraciones, entre otros. Sin embargo, como observa Oksala, la fenomenología crítica no se presenta como una mera "aplicación no-filosófica de la fenomenología", como en aquellas ocasiones en que investigadores de otras disciplinas se inspiran o se apropian legítima y fructíferamente de conceptos fenomenológicos (e.g., el mundo de la vida, la intencionalidad, la intercorporalidad o el cuerpo vivido) para enriquecer el encuadre teórico de estudios históricos, antropológicos, sociológicos, psicológicos, etc. (2021: 2) La fenomenología crítica, en palabras de Oksala, tampoco es "fenomenología aplicada, una práctica en la que el método fenomenológico se supone completo y es meramente aplicado a nuevos temas u objetos" (2021: 2).¹ De hecho, el mismo Husserl, en las últimas etapas ("genética" y "generativa") de su pensamiento, amplió considerablemente el espectro de temas válidamente abiertos a la indagación fenomenológica, de modo tal que la historia, la sexualidad, la animalidad, la diversidad corporal o la radicalidad de las diferencias interculturales no podrían considerarse estrictamente ajenos a los intereses teóricos de la fenomenología "clásica", en el sentido de "husserliana" (cfr. Steinbock, 1995; Inverso, 2018: 183-201).

La enumeración previa de algunos de los intereses de la fenomenología crítica, sin embargo, contrasta claramente con esta última nómina ilustrativa de la variedad y amplitud temática del último Husserl, en la medida en que los primeros apuntan más específicamente a situaciones de crisis, conflicto, injusticia o violencia, o a identidades o grupos sociales particularmente oprimidos o marginados. El giro crítico connota entonces, más específicamente, la incorporación de una perspectiva política a la usual neutralidad descriptiva de los análisis fenomenológicos clásicos, y esto no sólo contornea sus intereses temáticos (a.), sino que reformula los fines u objetivos de la fenomenología misma (b.): la teorización y la descripción están ahora en función de una práctica de crítica política o de visibilización de injusticias sociales. En este contexto, el término "crítica" no se refiere estrechamente a los desarrollos de los teóricos críticos de la Escuela de Frankfurt, sino que puede asociarse más generalmente con lo que Foucault denominó la "actitud crítica", entendida como una interrogación acerca del presente histórico y, más precisamente, como una práctica "histórico-filosófica" situada en las intersecciones de los saberes y "los mecanismos de sujeción/subjetivación [*assujettissement*] relacionados" (Foucault, 2015: 39). Un análisis crítico del presente apuntaría a visibilizar las formas particulares y a veces veladas que toman los poderes, la dominación o la opresión en nuestras sociedades contemporáneas, investigación teórica que responde a un objetivo práctico de resistencia o emancipación: "la voluntad de no ser gobernado así, de esta forma particular, por tales, a este precio" (Foucault, 2015: 65).

¹ Estas distinciones no resultan tan netas y eficaces a la hora de clasificar las investigaciones de quienes, como Pierre Bourdieu, sin dejar de considerarse a sí mismos científicos sociales, desarrollaron estudios que hoy bien podrían caracterizarse como "fenomenológico-críticos". Acerca de la articulación de fenomenología, sociología/antropología y crítica política en P. Bourdieu, cfr. Dukuen (2018).

El primer sentido de la "crítica" –como interrogación del presente histórico– podría hallarse ya presente de algún modo en Husserl, desde que su *Krisis* propone como tema de indagación fenomenológica a la *Lebenswelt*, el "mundo de la vida" entendido como contexto pre-dado y pre-reflexivo de la experiencia cotidiana, abriendo la posibilidad de investigaciones históricas acerca de mundos de la vida particulares con sus propios "a priori históricos" (Husserl, 1954). Sin embargo, "la principal diferencia entre la fenomenología clásica y crítica reside en su *compromiso* metodológico y ético de atender a los modos en que *el poder* y la historia dan forma a la experiencia vivida" (Guenther, 2021: 6, énfasis agregado). Los últimos desarrollos genéticos y generativos de Husserl consideran al yo como indisoluble de una comunidad intersubjetiva con la que comparte un mundo idiosincrático de sentidos compartidos, deudor de una historia personal y social particular, de habitualidades sedimentadas y de tradiciones heredadas (cfr. Husserl: 1950, 1954). Sin embargo, si el yo adquiere en el Husserl tardío un carácter relacional y comunitario, su fenomenología no se enfoca en las asimetrías y jerarquías que caracterizan estas relaciones, ni llega a considerar que la constitución subjetiva de sentido esté determinada por una previa constitución social e histórica del sujeto constituyente mismo, en un proceso de "subjetivación" que deba considerarse simultáneamente como una historia de "sujeciones" políticas, aquello que Foucault denominó una "genealogía". De hecho, esta última perspectiva crítica y genealógica no podría para Foucault "integrarse" a una filosofía del sujeto constituyente como la fenomenología, sino que implica su abandono: en sus palabras, es necesario "salir de la filosofía del sujeto a través de una genealogía de ese sujeto, estudiando su constitución a través de la historia" (Foucault, 1994: 176).

La integración de esta dimensión política o normativa, segundo punto de nuestra provisoria caracterización del giro crítico de la fenomenología, nos conduce al tercer punto señalado en ella, relativo a la revisión del método, ya que si la experiencia vivida subjetivamente se considera ahora configurada por estructuras históricas y políticas, entonces el método clásico de describir reflexivamente tal experiencia no parece útil ni suficiente para visibilizar, o más aun, para desarrollar una perspectiva crítica sobre las estructuras más amplias en las que ella se inserta y que la condicionan. ¿De qué modo cabría reformularlo para que sirviera a tal propósito? Para responder esta pregunta resultará útil referir brevemente algunos desarrollos fenomenológico-críticos concretos, teniendo en cuenta que algunas investigaciones que hoy pueden considerarse "fenomenológico-críticas" se desarrollaron antes incluso de que el área recibiera tal denominación e iniciara, "como en todo campo recientemente instituido, un proceso de auto-definición" y de elucidación metodológica que aún se encuentra en curso (Oksala, 2021: 2).

De acuerdo con las editorxs de *Puncta*, la fenomenología crítica consiste en "un tipo particular de investigación o método fenomenológico [...] que ya ha sido desarrollado por pensadoras feministas contemporáneas tales como Lisa Guenther y Mariana Ortega [...] inspiradas por la fenomenología de M. Merleau-Ponty, Frantz Fanon y Gloria Anzaldúa" (Ferrari et al., 2018: 1). En *Solitary Confinement: Social Death and Its Afterlives* (2013), Guenther realiza una crítica al sistema carcelario estadounidense relacionando la descripción testimonial de prisionerxs con conceptos de Husserl y de Merleau-Ponty, entre otros fenomenólogos. Se refiere así, por ejemplo, a los cursos del segundo acerca de la naturaleza, en los que aparecen los conceptos de "interanimalidad" (*interanimalité*), "intercorporalidad" (*intercorporeité*) e "interser" (*interêtre*):

[Es posible considerar] las cosas como lo que falta a mi cuerpo para cerrar su circuito. Pero esto es también una apertura de mi cuerpo a otros cuerpos: así como yo toco mi mano tocando, percibo a los otros como percibiendo. La articulación de sus cuerpos sobre el mundo es vivida por mí en la articulación de mi cuerpo sobre el mundo donde los veo. Ahora bien, esto es recíproco: mi cuerpo está igualmente hecho de

su corporalidad. Mi esquema corporal es un medio normal de conocer los otros cuerpos y ellos de conocer mi cuerpo. (Merleau-Ponty, 1995: 281)

Desde estas premisas fenomenológicas que ligan indisociablemente la propiocepción a la percepción de otros cuerpos y denotan una co-constitución de nuestros esquemas corporales,² la investigación de Guenther pretende dar cuenta de "qué sucede cuando un ser intercorporal como este es confinado por un largo período de tiempo a un pequeño espacio cerrado, aislado de otros seres vivos y su relación abierta con el mundo" (2013: 123). Nociones como las de "intencionalidad operante" o "esquema corporal" se muestran útiles en este contexto para analizar críticamente de qué modo una modalidad particular y menguada de existencia intercorporal como el aislamiento forzado condiciona el sentido de nosotrxs mismxs y el modo en que percibimos las cosas o hacemos sentido del mundo.

Por su parte, Ortega en *In-Between: Latina Feminist Phenomenology, Multiplicity, and the Self* (2016), no recurre a herramientas teóricas merleau-pontianas sino más bien heideggerianas para desarrollar su "teoría mestiza" de "un yo multiplicado, de sí mismxs caracterizadxs por ser-entre-mundos, ser-en-mundos, y deviniendo-con", inspirada por sus excursiones en la "fenomenología feminista latina", especialmente Gloria Anzaldúa (1987) y María Lugones (2003) (Ortega, 2016: 3). En la visión de Ortega, la filosofía tradicionalmente ha abordado de modo abstracto o general las cuestiones de la subjetividad y la identidad, borrando las discusiones particulares que surgen al tener en cuenta que los yoes son "corporales y marcados por la raza, el sexo, el género, la habilidad", etc. (2016: 1). De acuerdo con la autora, si Merleau-Ponty tuvo el mérito de "traer a la luz la importancia del cuerpo en las investigaciones filosóficas de la identidad", sin embargo "permaneció en silencio respecto de las particularidades de ese cuerpo" y "no logró abordar los problemas de la raza y el género" (Ortega, 2016: 2; 222, n. 2.).

Aun si por estas razones (justificadas o no)³ Ortega no se sirve de conceptos merleau-pontianos, su investigación, así como más generalmente las ligadas a la fenomenología crítica, pueden considerarse deudoras de las propuestas de Merleau-Ponty de una "reducción incompleta" -"la mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa" (Merleau-Ponty, 1967: viii)- y de un método fenomenológico "impuro" o "empírico-trascendental":

La tarea filosófica se realiza en contacto con los hechos mismos [...]. El problema [...] de la oposición entre el hecho y la esencia, el tiempo y la eternidad, las ciencias del hombre y la filosofía, está así en vías de superación, ya que la esencia no está fuera de los hechos, la eternidad fuera del tiempo, la filosofía fuera de la historia. (Merleau-Ponty, 1998: 420, 421)

Una vez redescubierto el sujeto como corporal y situado, la reflexión filosófica no puede ya volver la atención hacia las vivencias inmanentes para develar estructuras invariantes y aprióricas de una conciencia en general, aislando la "experiencia interna" de la "experiencia externa" del yo en el mundo y entre lxs otrxs: "no hay hombre interior, el hombre está en el mundo, es en el mundo que se conoce" (Merleau-Ponty, 1967: v). Si "yo soy mi cuerpo" (Merleau-Ponty, 1967: 175), describir mi experiencia o mis vivencias equivale a describir mis relaciones concretas con lxs otrxs: estas relaciones no se agregan contingentemente a una existencia o una identidad previas del yo, sino que lo hacen ser y ser quien es. El sujeto corporal "no es más que un nudo de

2 Acerca del carácter intercorporal de la génesis de la propiocepción y la percepción del mundo tal como se desarrolla en la infancia, cfr. Buffone (2023).

3 Acerca de las reflexiones que Merleau-Ponty efectivamente desarrolló acerca de la sexualidad y el género, cfr. García (2020).

relaciones" (Merleau-Ponty, 1967: 520), puesto que un cuerpo "está en circuito con los otros [cuerpos]. Pero esto, por su mismo peso de cuerpo" (Merleau-Ponty, 1995: 288). Así, el yo se constituye en –y es inseparable de– una "atmósfera de 'socialidad'" (Merleau-Ponty, 1967: 511) que hace que "yo me capte desde el principio como excéntrico a mí mismo [...] [y] que mi vida tenga un sentido que yo no constituyo" (Merleau-Ponty, 1967: 512): no hay "sujeto más que históricamente situado" y "el *Cogito* tiene que descubrirse en situación" (Merleau-Ponty, 1967: 202; vii).

Una fenomenología que adopta como método esta "reducción incompleta" toma la forma de esa "reflexión impura" que es característica de la obra merleau-pontiana, en la que el retorno del yo sobre sí mismo sólo se lleva a cabo saliendo de sí y emprendiendo un amplio rodeo por la experiencia, en los variados sentidos y formas que ésta reviste. Por un lado, es patente para cualquier lectorx –y distintivo en el contexto de la corriente fenomenológica– que los conceptos propios del pensamiento merleau-pontiano se forjaron a través de un continuo diálogo interdisciplinario sostenido con diversas ciencias empíricas tales como la antropología, la sociología, la historia, la lingüística o la psicología.⁴ Pero además de la experiencia científica, la experiencia de la que tampoco puede prescindir la reflexión una vez redefinido el sujeto y el método fenomenológico desde estas nuevas premisas, es la experiencia personal concreta, corporal y relacional, tal como es vivida y expresada en descripciones o narraciones propias, o recogida de los testimonios de lxs otrxs.

Si bien es cierto que la obra filosófica de Merleau-Ponty casi no incluye referencias autobiográficas o a la vida personal del autor, sí recurre, por ejemplo, a los relatos autobiográficos de la infancia de Proust, del extrañamiento cultural de Lawrence o al testimonio personal ("*auto-observation inédite*") de las alucinaciones de Sartre (Merleau-Ponty, 1967: 96; 211, n. 1; 218, n. 1; 392). Pero más generalmente, su *Phénoménologie* es recorrida –en contraste con la abstracción de una obra de fenomenología "clásica"– por una suerte de anecdotario de pequeñas experiencias personalizadas, protagonizadas no por una conciencia en general sino por el soldado, el comediante, el organista, el médico y el paciente, el obrero fabril que hace huelga, el jornalero que decide unirse al partido o el prisionero de guerra interrogado, a quienes se suma un abanico de personajes diagnosticados como afásicos, apráxicos, agnósicos, psicóticos, histéricos, frígidos o impotentes.⁵ Aun más relevante es el hecho de que, incluso cuando algunas de estas experiencias sean recogidas de registros médicos o psiquiátricos –como en el caso del amputado que siente el miembro perdido, el agnósico que conserva su destreza de talabartero, el alcohólico que percibe su mano como una ardilla o la chica que pierde la voz tras ser separada de su novio (Merleau-Ponty, 1967: 90 ss.; 119 ss.; 385; 187)– ellas dejan de funcionar en la reflexión del fenomenólogo como "casos", ejemplos ilustrativos de teorías o comprobaciones empíricas de hipótesis. A la inversa, son estas experiencias singulares las que revelan la insuficiencia de los marcos teóricos y los conceptos en las que aparecían encuadradas, y muestran la necesidad de forjar otros inéditos como los que Merleau-Ponty trabajosamente intenta esbozar.

El recurso a la experiencia personal –esta vez narrada directamente en primera persona del singular– es distintivo de diversos desarrollos recientes en la línea de la fenomenología crítica. Así, por ejemplo, Ortega recoge el proyecto de Anzaldúa de desarrollar una "teoría encarnada" o una "auto-historia-teoría, un ensayo personal que

⁴ Es claro que este diálogo no se reduce a las ciencias humanas mencionadas, sino que se extiende a las ciencias naturales, no consideradas aquí debido a la mayor pertinencia de las primeras para la fenomenología crítica. Para una discusión de la relación entre fenomenología y ciencias biológicas en Merleau-Ponty, cfr. Libonati (2021).

⁵ Cfr. especialmente los capítulos "Le corps comme expression et la parole", "La spatialité du corps propre et la motricité", "Le corps comme être sexué" y "La liberté".

teoriza": "Como Anzaldúa, un gran número de feministas latinas consideran su experiencia vivida como un componente importante de su teorización" (Ortega, 2015: 246). Una hibridación metodológica de este tipo puede verse en acción en trabajos de Ahmed tales como *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others* (2006). Allí, la narración en primera persona del cambio de dirección de la vida de la autora al abandonar el "mundo heterosexual" se prolonga en un análisis del espacio vivido de las "sexualidades no-normativas", apoyándose en la fenomenología merleau-pontiana del espacio percibido (con sus análisis de la orientación, la inversión, la inclinación o la desviación en torno a un patrón de normalidad, un nivel o una línea recta a seguir). En un trabajo posterior, "Mixed Orientations" (2014), Ahmed afirma que la fenomenología

nos provee un modo de escribir desde la perspectiva de la primera persona, si bien lo personal tiende a ser puesto entre paréntesis de lo [puramente] fenomenológico. Leyendo la fenomenología "en modo *queer*" [*queerly*], podemos volver a introducir allí lo personal. [...] Escribir acerca de la experiencia es también realizar un trabajo conceptual: es generar lo que denomino "conceptos sudados" [*sweaty concepts*], conceptos que muestran el trabajo corporal de su propia creación, que proviniendo de los cuerpos retornan a ellos y nos permiten rehabitar nuestros mundos. (Ahmed, 2014: 95)

3. La experiencia vivida y la crítica: la cuestión del método

Si bien el impulso reciente de este tipo de estudios mereció la acuñación del título de "fenomenología crítica" para el área, los conceptos y el método fenomenológicos ya se comenzaban a articular con la crítica social, el enfoque interdisciplinario y el recurso a la experiencia personal cuanto menos desde mediados del siglo pasado. Simultáneamente a las reflexiones teóricas y metodológicas de Merleau-Ponty o de Sartre que disponían las bases para este tipo de investigaciones, Simone de Beauvoir o Frantz Fanon ya las estaban realizando de hecho. La investigación de Beauvoir de la feminidad o del "devenir mujer" como una construcción androcéntrica recurría a la historia, la biología o la psicología, y simultáneamente a la experiencia vivida: *L'expérience vécue* es precisamente el subtítulo del segundo volumen de *Le deuxième sexe*, publicado en 1949. Casi al mismo tiempo Fanon, en obras como *Peau noire, masques blancs* (1952) analizaba de qué modo la dominación se garantiza mediante la adopción, por parte de los colonizados, del lenguaje, los valores o los comportamientos de los colonizadores, recurriendo en sus análisis a conceptos sartrianos y merleau-pontianos, a estudios psicológicos, históricos o sociológicos, y a la descripción testimonial de la experiencia vivida por sí mismo y sus otrxs. En sus palabras,

el problema de la colonización comporta [...] no solamente la intersección de condiciones objetivas e históricas, sino también la actitud del ser humano para con esas condiciones. [...] En el mundo blanco el hombre de color encuentra dificultades en el desarrollo de su esquema corporal. (Fanon, 1973: 69, 91)

La fenomenología de la (inter-)corporalidad de Merleau-Ponty ya abría el camino y estaba por sí misma "en tránsito" hacia la reciente fenomenología crítica, al disponer las bases de la reformulación del método fenomenológico que esta última supone y pone en práctica. A partir de la "reducción incompleta" el yo fenomenológico constituyente de sentido puede considerarse a la vez como constituido socialmente,

6 Si bien no nos enfocamos aquí en la obra sartriana, *L'Être et le Néant* (1943) o *Critique de la Raison Dialectique* (1960) proveen importantes recursos metodológicos para la fenomenología crítica, y Saint Genet, comédien et martyr (1952) o *L'Idiot de la famille* (1971, 1972) podrían quizá ser considerados ya como desarrollos concretos en este campo; cfr. Savignano (2022).

el mundo –natural o humano– aparece a una conciencia que a la vez es "nacida del mundo" (Merleau-Ponty, 1967: 517) y las estructuras de la conciencia ya no son puras, universales y necesarias, sino que están permeadas por la experiencia personal, intersubjetiva e histórica: "el a priori histórico no es constante más que para una fase dada" (Merleau-Ponty, 1967: 104). Sin embargo, puede resultar peculiar que esta reformulación no signifique para Merleau-Ponty una negación –ni siquiera una disminución del valor– de la perspectiva propiamente fenomenológica, centrada en la descripción de la experiencia en primera persona, sino más bien un problema a abordar desde tal perspectiva y sin renunciar a ella: "Es necesario reanudar el análisis de la *Sinnggebung* y hacer ver cómo puede ser al mismo tiempo centrífuga y centrípeta" (1967: 501). Constatar la "imposibilidad de una reducción completa" no significa para Merleau-Ponty abandonar el método de la reducción –y consecuentemente la fenomenología misma– sino redefinirlo como una ruptura de "nuestra familiaridad con el mundo" para captar su sentido "en estado naciente" (1967: viii, xvi). Tras aquella constatación, "la reflexión [ya] no se retira del mundo hacia la unidad de la conciencia como fundamento del mundo" (1967: viii), pero Merleau-Ponty sigue considerando la experiencia vivida, si no como "fundamento", sí como "fuente" (*source*) de sentido (Merleau-Ponty, 1967: iii). Así cree posible afirmar sin contradicción que, aun si el yo es nacido, situado y constituido relacionalmente, a la vez

mi existencia no procede de mis antecedentes, de mi entorno físico o social, es ella la que va hacia ellos y los sostiene, pues soy yo quien hace ser para mí [...] esta tradición que decido retomar o este horizonte cuya distancia respecto de mí se hundiría [...] si yo no estuviera ahí para recorrerla con mi mirada. (Merleau-Ponty, 1967: iii)

La afirmación antes citada de que no hay yo "más que históricamente situado" no le impide entonces continuar sosteniendo simultáneamente que "no hay historia más que para un sujeto que la vive" (Merleau-Ponty, 1967: 202). ¿Por qué Merleau-Ponty no encuentra contradicción en afirmar un yo constituido y constituyente, o más precisamente, por qué cree que la primera dirección de análisis no anula la segunda? ¿Por qué persistiría en afirmar la validez y la irreductibilidad del punto de vista de primera persona una vez advertida la construcción social e histórica de esa perspectiva "personal"? Por necesidad, preguntas semejantes a estas vuelven a aparecer en el contexto de la teoría y de las investigaciones concretas de la fenomenología crítica, en las que se ponen en juego estas perspectivas de análisis aparentemente encontradas, apostando a su integración y mutua compatibilidad.

Precisamente porque una situación histórica es más compleja que la experiencia en primera persona de cualquier conciencia dada, necesitamos más que nuestra propia perspectiva para hacer sentido de ella. La fenomenología crítica va más allá de la centralidad de la experiencia en primera persona de la fenomenología clásica, si bien no la deja atrás; más bien, se involucra con descripciones en tercera persona y encuentros en segunda persona, ya sea para ampliar su comprensión de la situación como para profundizar su percepción de las estructuras cuasi-transcendentales operantes en su propia experiencia en primera persona (Guenther, 2021: 11).

En fórmulas como esta, así como en las referidas al comenzar este trabajo, la integración de las perspectivas fenomenológica y crítica se plasma concretamente en un señalamiento de los límites de la fenomenología clásica, y una necesaria ampliación, complemento, redefinición o crítica de sus fundamentos. Sin embargo, estas definiciones no explicitan con tanta precisión qué es lo que restaría del método fenomenológico tras este giro crítico –si es que algo quedara–, y dónde residirían la utilidad o la necesidad –si es que las hubiera– de este "residuo fenomenológico" del método para la

crítica. Si la fenomenología demanda un giro o un indispensable complemento crítico, ¿requiere simétricamente la crítica una similar ampliación fenomenológica? ¿Y cuál sería la contribución concreta que aporta la fenomenología a la crítica? Precisar estos puntos puede ser importante considerando que, si es notoria la disposición de lxs fenomenológxs críticxs de abrir la fenomenología a la crítica, no siempre los estudios críticos reconocen en la fenomenología un recurso útil para sus propósitos. Más aun, por el contrario, se ha sostenido que el recurso a la experiencia –en la descripción fenomenológica, la narración autobiográfica o el registro testimonial–, incluso cuando se pretende utilizar "críticamente" juega siempre y por su misma naturaleza un rol más conservador que crítico.

Así, por ejemplo, la historiadora feminista Scott en "The evidence of experience" (1991) cuestiona que la reflexión autobiográfica de Delaney –quien narra y describe su experiencia como hombre gay afroamericano en la Nueva York de mediados del siglo pasado– comporte por sí misma un potencial político crítico. Mientras que el autor parece suponer que su expresión testimonial y personal sirve al propósito crítico de visibilizar experiencias e identidades que la historia hegemónica silenció o suprimió, Scott advierte en cambio que

cuando la experiencia se toma como el origen del conocimiento [histórico, en este caso] [...] las preguntas acerca de la naturaleza construida de la experiencia, sobre cómo los sujetos se constituyeron como diferentes en primer lugar, sobre cómo está estructurada la visión propia –sobre el lenguaje (el discurso) y la historia– son dejadas de lado. La evidencia de la experiencia se torna evidencia del hecho de la diferencia, más que un modo de explorar cómo la diferencia se establece, cómo opera, cómo y de qué modos constituye sujetos que ven y actúan en el mundo. (Scott, 1991: 777)

En suma, para Scott la evidencia de la experiencia "reproduce los sistemas ideológicos dados antes que cuestionarlos" y "el proyecto de hacer la experiencia visible impide el examen crítico del funcionamiento del sistema ideológico mismo" (1991: 777-778). Más recientemente, Butler (2005) ha realizado un complejo análisis de las dificultades intrínsecas y los cuestionables fines éticos a los que puede servir el propósito de "dar cuenta de sí mismx". Los sujetos son constituidos al interior de marcos históricos, sociales y políticos, mediante normas o esquemas de percepción e inteligibilidad impersonales, en relaciones interpersonales asimétricas de pasividad, exposición y vulnerabilidad, y se expresan a sí mismxs sólo en respuesta a otrxs y en un lenguaje que no han elegido. Teniendo todos estos factores en cuenta, se sigue que "mi reflexividad no sólo está mediada socialmente, sino que también está constituida socialmente" (Butler, 2005: 56). El intento de "dar cuenta de mí mismx" se encuentra entonces con el obstáculo de que soy opacx para mí mismx, puesto que no puedo conocer exhaustivamente las condiciones que me constituyeron como sujeto, y cuando pretendo haber atravesado tal opacidad y creo estar "dando cuenta de mí mismx" en realidad sólo estoy reproduciendo e invisibilizando las estructuras sociales y políticas que dieron forma a mi experiencia "personal".

Frente a estas valiosas y necesarias advertencias hay que recordar que, como ha señalado Alcoff, la experiencia no es para la fenomenología "un *datum* claro o un hecho transparente", autoevidente o incuestionable, sino precisamente aquello que motiva la reflexión y demanda elucidación (2006: 109). El método fenomenológico de la reducción –aun si incompleta, en la versión merleau-pontiana, porque no avanza hacia lo puro o trascendental– consiste precisamente en "des-naturalizar" y tornar extraño lo que se nos presenta inmediatamente como familiar (cfr. Ibrahimhakkioğlu, 2019: 8). De allí que Oksala advierta que la fenomenología crítica "no puede resultar en un proyecto que meramente incorpora descripciones en primera persona a nuestros

análisis del mundo social", sino que "alguna versión de la reducción fenomenológica debería reconocerse como indispensable" (2021: 2):

Debemos preguntarnos cómo el enfoque de primera persona característico de la fenomenología crítica puede ser filosóficamente distinguido de otras instancias de primera persona tales como la auto-descripción autobiográfica, o los métodos de las ciencias empíricas basados en datos recogidos mediante métodos de entrevista etnográfica, por ejemplo. En otras palabras, ¿qué hace fenomenológica a una descripción en primera persona, y qué la hace crítica? (Oksala, 2021: 4)

En la propuesta de la autora, la reformulación requerida del método fenomenológico significaría puntualmente desechar el momento de la reducción eidética, que apunta a abstraer lo universal e invariante, conservando en cambio el primer momento de la reducción que procura revelar la dimensión subjetivo-trascendental de constitución de sentido, a condición de redefinir esta dimensión como intersubjetiva e histórica. Oksala identifica la práctica de un método de este tipo en *Le Deuxième Sexe*, pero no particularmente en el recurso a "la experiencia vivida", como usualmente se considera, sino en la estrategia beauvoiriana de alternar diversas perspectivas (históricas, biológicas, sociológicas, psicológicas, etc.) "usando a cada una para superar las limitaciones de otras sin asumir que una perspectiva desde ningún lugar es posible" (Oksala, 2021: 9). La reducción así redefinida consistiría en el trabajo de cobrar conciencia del modo en que la perspectiva personal e identitaria es deudora de saberes y estructuras de poder idiosincráticas e históricas, en un ejercicio de desnaturalización, desfamiliarización y politización "emparentado con la crítica genealógica" (Oksala, 2021: 7). Oksala ofrece así una respuesta interesante a los dilemas de cómo articular la fenomenología con la crítica, qué utilidad tendría la primera para la segunda y cómo debería reformular su método para cumplir tal propósito crítico. Sin embargo, si bien su respuesta reivindica el valor de la reducción fenomenológica, lo hace precisamente en la medida en que tal reducción –reformulada en estos nuevos términos– permitiría resituar las vivencias subjetivas o el punto de vista de primera persona en el contexto de otras perspectivas interpersonales y sociales. Es posible preguntarse, alternativamente, si no hay razones para reivindicar el valor del método fenomenológico para la crítica precisamente en la medida en que pone el foco de su atención en la experiencia subjetiva tal como es vivida, aquello en lo que residía específicamente su propósito original y distintivo.

4. Consideraciones finales

Si ciertamente es útil y necesaria una investigación lingüística, sociológica, histórica o política de las normas o estructuras que constituyen nuestras identidades y nuestra experiencia personal, no es menos cierto que, como afirma Butler comentando a Foucault, "no somos simplemente los efectos de discursos, sino que todo discurso [o más generalmente] todo régimen de inteligibilidad, nos constituye a un costo" (Butler, 2005: 121). Nuestras vivencias personales, nuestros afectos, deseos o placeres y nuestras relaciones concretas con los otros no se deducen directamente de estructuras sociales o políticas, sino que hacen trabajosamente su camino por medio suyo y a pesar suyo, sirviéndose de ellas y padeciéndolas. De esto resulta que las descripciones o narraciones de la experiencia vivida subjetivamente nunca se presentan como materializaciones perfectas de normas o estructuras, ni como productos idénticos fabricados en serie: porque "somos constituidos a un costo", al intentar dar voz a nuestra experiencia delatamos los modos singulares en que sufrimos ese costo en nuestros cuerpos. Este es un aspecto propiamente fenomenológico que puede estar presente en testimonios, narraciones autobiográficas o descripciones de la experiencia personal, y este aspecto fenomenológico tiene un sentido importante para la crítica. Difícilmente creeríamos que "algo funciona mal" en los modos en que están organizadas nuestras sociedades y

que hay algo que es necesario criticar o cambiar, difícilmente supondríamos que hay instituciones, sistemas, estructuras y normas limitantes, injustas u opresivas, si no hubiera sujetos que las experimentan personal y corporalmente como un daño, un peso, un límite o una amenaza. Si la fenomenología crítica enfatiza que la descripción de la experiencia tal como es vivida demanda el complemento de una dimensión de crítica política, no es posible olvidar que el motor de la crítica y lo que funda su necesidad es precisamente la experiencia vivida del padecimiento, y sólo a partir de esta experiencia y de sus expresiones puede determinarse en primer lugar qué merece ser criticado y emprender la crítica.

En segundo lugar, si "somos constituidos a un costo", si constatamos que nuestra constitución acarrea un padecimiento, es porque nuestra experiencia tal como es vivida excede o desborda lo disponible o lo dado, que es sufrido como un límite o una constricción. Nuestro "presente viviente" no encaja del todo en el presente histórico, nuestros "modos de vida" -o nuestras vidas mismas- no llegan a encontrar su camino en los modos de organización actuales de nuestras sociedades, o hallamos dificultades para expresar nuestra experiencia con las palabras, con las categorías y en las instituciones que supuestamente nos representan. Es claro que estos límites y estos obstáculos se sitúan precisamente en los mismos medios que nos hicieron ser y ser quienes somos, que nos constituyeron y nos permiten vivir. Pero cada cuerpo viviente, que siente y que se mueve, expresa por su misma presencia un plus respecto de las condiciones de su constitución y de su subsistencia, introduce "un brecha o desviación [*écart*] respecto de la norma de sentido, una *diferencia*, [...] [una] deformación" (Merleau-Ponty: 2015, 22). Somos, afirma *Phénoménologie*, "a la vez nacidos del mundo [natural y social] y nacidos al mundo", y si en el primer sentido somos constituidos y sostenidos por el mundo, el segundo nos advierte que simultáneamente el mundo "nunca está totalmente constituido", de tal modo que se sostiene, se renueva y se transforma con cada mirada y con cada acción personal y singular (Merleau-Ponty, 1967: 517). Si, desde la primera perspectiva, somos ejemplares de un tipo y actualizamos ciertas posibilidades predelineadas, desde la segunda cada uno es "único en su género", "fuera de serie", y no sólo encarna y realiza posibilidades previas sino que su realidad presente excede el marco de lo antes considerado posible, abriendo nuevas posibilidades: en cada mirada singular el mundo "recibe una nueva capa de significación", "los objetos cambian de sentido, [...] alguien distinto y alguien más está allí" (Merleau-Ponty, 1967: 466). Merleau-Ponty también se refiere a esta diferencia, singularidad o *écart* que introduce una persona en el mundo hablando de una cierta "distancia" respecto del mundo o de lo dado: es como si "nuestro acceso al mundo no fuera sino la otra cara de una retirada [*retrait*]" (1964a: 23). Como explica Lefort, aquí Merleau-Ponty entiende por "mundo" el

espacio común, el tiempo común, la experiencia compartida de lo que existe a través del lenguaje. Es de este mundo, del cual adquiere el estatuto de Sujeto, que cada uno se retira. Que se diferencie [*écarte*] no significa, sin embargo, que se separe. Si con su acceso al mundo se abrió para él un campo [...], en la brecha [*écart*] subsisten las huellas de lo que se imprimió en él: impresiones que se distribuyen, se clasifican, se mezclan de una manera singular, independientemente de los límites que imponen las normas de la percepción del espacio y del tiempo y las normas de la comunicación. ("Préface" a Merleau-Ponty, 2015: 12)

Aludir a esta excedencia de la experiencia subjetiva no implica pensar en una identidad perdida a restituir, un núcleo esencial del yo a resguardar o un auténtico sí mismo a reencontrar, sino simplemente advertir un plus en nuestra experiencia corporal y relacional tal como la vivimos en sus contingencias y transformaciones. Merleau-Ponty considera que, en su núcleo más viviente y fluyente, nuestra experiencia es muda, inarticulada y no categorizada con la nitidez de los conceptos: es la experiencia de

"ese cuerpo actual que llamo mío, el centinela que permanece de pie silenciosamente bajo mis palabras y mis actos" (Merleau-Ponty, 1964b: 13). Pero esta experiencia opaca y silenciosa no representa para el fenomenólogo una suerte de santuario interior, ni tampoco sólo el límite de lo que podemos decir y pensar, sino también y principalmente la fuente de donde surgen nuevas palabras y pensamientos, aquello que los renueva y transforma:

la crítica de la esencia o la existencia habladas no se hace en nombre o en provecho de un inmediato indecible anterior a ellas, sino en nombre [...] de la experiencia silenciosa, y de lo que en ella suscita la palabra de lo que ella quiere decir. (Merleau-Ponty, 1996: 372)

Aquella dimensión propiamente fenomenológica de la experiencia "muda" que corresponde a lo que Husserl denominaba "vivencias" (*Erlebnisse*) - percepciones, sensaciones, afectos, deseos, placeres- y que era el propósito original de su reducción sacar a la luz, no termina nunca de ajustarse a los términos y significados adquiridos y disponibles. Es a partir de estas vivencias que torcemos y forzamos el lenguaje y los códigos para dar expresión y lugar a lo que aún no lo tenía: "llevar la experiencia muda a la expresión de su sentido propio", como proponía Husserl (1996: 86), significa para Merleau-Ponty "decir y pensar algo por primera vez", "transformar en palabra un cierto silencio" (1967: 214). Desde esta perspectiva, podemos considerar como precisamente "fenomenológicas" aquellas instancias en las que alguien -se reconozca o no como fenomenólogo-, en el intento de expresar lo inédito y lo singular de su experiencia, se sale del guión, no reproduce el código o no sigue la línea, arriesgándose así a no ser oído, a ser malentendido o a rozar el sinsentido: aquellas ocasiones en las que, en palabras de Merleau-Ponty, "nos hacemos otros diciendo lo que tenemos de más propio" (1969: 202). En ciertas circunstancias, incluso, puede ser que sólo invocando un "yo" -aun si un yo desconocido para sus otros y para sí mismo- podamos poner en evidencia que "hay algo que comprender que excede las normas de la inteligibilidad misma" (Butler, 2004: 62). En estas ocasiones, el cuerpo del que los poderes toman su fuerza puede resistirse y aun volverse contra ellos: como observa Foucault, "el poder, tras investirse en el cuerpo, se encuentra expuesto a un contraataque en ese mismo cuerpo" (Foucault, 1980: 56).⁷

Así considerada, nuestra experiencia corporal no señala sólo el lugar del límite, la opacidad, la vulnerabilidad o la dependencia, sino también y a la vez la fuente de la singularidad y la generatividad que desvía o interrumpe la reproducción de las normas que nos constituyen, creando nuevas posibilidades. Ciertamente esta dimensión fenomenológica no es por sí misma crítica, pero posiblemente la crítica no tendría razón de ser sin ella, ni podría desarrollarse sin los materiales que ella le provee. Si este fuera el caso, entonces quizá no sólo la fenomenología requiera ser ampliada o rectificadas para hacer lugar a la crítica, sino que los análisis de las condiciones sociales de la constitución del yo no puedan prescindir de la fenomenología, o más generalmente, de alguna modalidad del "dar cuenta de sí", precisamente para ser críticos.

⁷ Retomo en esta sección algunas direcciones de análisis presentes en Ibrahimhakkioğlu (2019: 11): "Nos situamos críticamente en relación con las normas que son condición de posibilidad de nuestra propia subjetividad en la medida en que la sedimentación, como Merleau-Ponty explica, no es una herencia pasiva de normas sino una reelaboración creativa de ellas".

Bibliografía

- » Ahmed, S. (2006). *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others*. Durham/London: Duke University Press.
- » Ahmed, S. (2014). Mixed orientations. *Subjectivity*, 7, 1, 92-109.
- » Alcoff, L. M. (2006). *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. Oxford: Oxford University Press.
- » Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera, The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute.
- » Beauvoir, S. de (1949). *Le deuxième sexe I-II*. Paris: Gallimard.
- » Buffone, J. (2023). *Fenomenología del desarrollo infantil. Merleau-Ponty y la génesis del cuerpo*. Buenos Aires: Sb Editorial.
- » Butler, J. (2004). *Undoing Gender*. New York/London: Routledge.
- » Butler, J. (2005). *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.
- » Dukuen, J. (2018). *Habitus y dominación en la antropología de Pierre Bourdieu. Una crítica desde la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty*. Buenos Aires: Biblos.
- » Fanon, F. (1973). *Piel Negra, Máscaras Blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas.
- » Ferrari, M., Fitzpatrick, D., Mclay, S., Hayes, S., Jenssen Rathe, K. & Zimmer, A. (2018). Editor's Introduction. Reflections on the First Issue. *Puncta. Journal of Critical Phenomenology*, 1, 1-7.
- » Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977* (Ed. Colin Gordon). New York: Pantheon Books.
- » Foucault, M. (1994). *Essential Works of Foucault: Ethics, Subjectivity, and Truth* (Ed. Paul Rabinow). New York: The New Press.
- » Foucault, M. (2015). *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*. Paris: Vrin.
- » García, E. (2020). El cuerpo sexuado, el sombrero con pluma y el automóvil. *Phénoménologie de la perception* leída desde una perspectiva feminista y performativa. *Cuadernos de Filosofía*, 75, 21-38.
- » Guenther, L. (2021). Six Senses of Critique for Critical Phenomenology. *Puncta. Journal of Critical Phenomenology*, 4.2, 5-23.
- » Guenther, L. (2013). *Solitary Confinement: Social Death and Its Afterlives*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- » Husserl, E. (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Husserliana I*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- » Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Hua VI*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- » Husserl, E. (1996). *Meditaciones Cartesianas* (trad. J. Gaos-M. García-Baró). México: Fondo de Cultura Económica.
- » Ibrahimhakioglu, F. (2019). A Feminist Genealogy of the Lived Body? Rethinking the Gendered Body as a Site of Excess and Indeterminacy. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 50, 4, 324-336.

- » Inverso, H. G. (2018). *Fenomenología de lo inaparente*. Buenos Aires: Prometeo.
- » Libonati, F. (2021). La fenomenología merleau-pontyana y la filosofía mecanicista contemporánea frente al problema del estatuto ontológico de las funciones. *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, 6 (13), 104-135.
- » Lugones, M. (2003). *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*. New York: Rowman & Littlefield.
- » Merleau-Ponty, M. (1964a). *Le visible et l'invisible. Suivi de Notes de travail*. Paris: Gallimard.
- » Merleau-Ponty, M. (1964b). *L'Oeil et l'Esprit*. Paris: Gallimard.
- » Merleau-Ponty, M. (1967). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- » Merleau-Ponty, M. (1969). *La prose du monde*. Paris: Gallimard.
- » Merleau-Ponty, M. (1995). *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*. Paris: Éditions du Seuil.
- » Merleau-Ponty, M. (1996). *Notes des Cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*. Paris: Gallimard.
- » Merleau-Ponty, M. (1998). *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*. Paris: Cynara.
- » Merleau-Ponty, M. (2015). *L'Institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité. Le sommeil, l'inconscient, la mémoire. Notes de cours au Collège de France (1945-1955)*. Paris: Belin.
- » Oksala, J. (2021). The Method of Critical Phenomenology: Simone de Beauvoir as a Phenomenologist. *European Journal of Philosophy*, 30.3, 1-14.
- » Ortega, M. (2015). Latina Feminism, Experience and the Self. *Philosophy Compass*, 10/4, 244-254.
- » Ortega, M. (2016). *In-Between. Latina Feminist Phenomenology, Multiplicity, and the Self*. Albany: State University of New York Press.
- » Savignano, A. (2022). *El problema de los otros en Jean-Paul Sartre. Magia, conflicto y generosidad*. Buenos Aires: Sb Editorial.
- » Scott, J. W. (1991). The Evidence of Experience. *Critical Enquiry*, 17, 773-797.
- » Steinbock, A. J. (1995). *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern University Press.
- » Suárez Tomé, D. & Maffia, D. (2021). ¿Es posible una recuperación de la fenomenología desde la filosofía feminista? *Verifiche. Rivista Semestrale di Scienze Umane*, L.2, 33-49.