

CONTRIBUCIONES DE LA TEORÍA DE GÉNERO A LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

María Luisa Femenías
Universidad Nacional de La Plata
Universidad de Buenos Aires

RESUMEN

El objetivo de este artículo es revisar las contribuciones que la perspectiva de género ha producido al analizar el sesgo androcéntrico de la antropología filosófica. Se detecta, a este respecto, la contradicción entre la pretensión irrestricta de la universalidad que acoge todo lo humano y la constante en la historia de la filosofía de excluir a las mujeres de la igual consideración como seres humanos. Más que de antropología deberíamos hablar de andrología. Dada esta exclusión, los resultados de la indagación acerca del ser humano quedan lastrados. El tratamiento de la historicidad, de la materialidad y de la experiencia de las mujeres son las zonas no exploradas con anterioridad que emergen al analizar cómo ha operado la diferencia sexual. La perspectiva de las mujeres filósofas es imprescindible para revisar la misma noción de sujeto y lograr erradicar su predeterminación masculina.

PALABRAS CLAVE: género, antropología filosófica, universalidad, sujeto.

ABSTRACT

The aim of this paper is to revise the androcentric bias found in philosophical anthropology, especially the presumption of universality and the constant tendency in the history of philosophy to disallow women the same consideration as men. Instead of anthropology it may be called «andrology». Such exclusion thwarts the very goals of philosophical anthropology. Only with the treatment of the historicity, materiality and experience of women, unexplored areas thus far, will allow an effective analysis of the operations of sexual difference. The perspective of women philosophers is crucial for rethinking the notion of the subject unhampered by androcentrism.

KEY WORDS: gender, philosophical anthropology, universality, subject.

En su clásica *Antropología filosófica*, Ernest Cassirer se interroga sobre *qué es el hombre* y, tentativamente, responde:

Se dice que es una criatura constantemente en busca de sí misma, que en todo momento de su existencia tiene que examinar y hacer el escrutinio de las condicio-

nes de la misma. En este escrutinio, en esta actitud crítica respecto de la vida humana radica —precisamente— el valor de esta vida. Una vida no examinada —dice Sócrates en su Apología (38 a)— no vale la pena vivirla.

En principio, rescato la valoración que hace Cassirer de la actitud socrática de respeto por el examen de la vida humana, como un valor inalienable de toda vida que merece ser vivida. Asimismo, como aquí cabe entender «hombre» en el sentido genérico de varón y de mujer, rescato también para ellas, las mujeres, el derecho a dicho examen basado, obviamente, en sus propias experiencias de vida. Es decir, en los términos socráticos que Cassirer retoma, que las vidas de las mujeres sean dignas y merezcan ser vividas *humanamente* en términos del genérico de la especie¹.

Ahora ya podemos rescribir la pregunta ¿Qué es el Hombre? —paradigmática, al menos desde Kant, de la Antropología Filosófica— en términos de ¿Quiénes históricamente han vivido una vida que merezca ser vivida? O, dicho en otras palabras, ¿Sólo Sócrates o también Xántipa deben vivir vidas dignas de ser vividas?

Examinemos la cuestión desde una perspectiva kantiana. Es sabido que, en al menos dos de sus obras, Imanuel Kant agrega a las tres famosas preguntas de la *Crítica* (¿Qué puedo saber?, ¿Qué debo hacer?, ¿Qué me es dable esperar?) una cuarta, en el marco de lo que denomina *filosofía en su significación mundana*. Precisamente, cuando se interroga por *¿Qué es el Hombre?* abre un espacio teórico nuevo que caracteriza como Antropología, y que diferencia cuidadosamente de la Psicología porque prescinde de abordar la cuestión de si el hombre tiene alma o no. Justamente, apelando a la etimología del término *psyche*, Kant considera que un punto de vista psicológico es *aquel en el que se cree percibir un alma y se la toma representándosela como una nueva facultad de sentir y de pensar, entendiéndola como una sustancia particular que habita en el hombre*. Según Kant, el conocimiento pragmático del hombre se ocupa, por el contrario, de investigar lo que éste, como ser racional que obra libremente, hace, puede y debe hacer de sí mismo, entendido como «ciudadano del mundo».

Dejemos de lado la paradójica situación de que las obras que constituyen la Antropología kantiana abordan ampliamente aquellos temas que más tarde serían considerados propios de la Psicología. Ahora sólo me interesa recordar que Kant se propone excluir toda restricción espacio-temporal, racial, étnica o estamentaria de su consideración de lo humano, manifestando expresamente en el tratamiento antropológico una intención global y panhumana. Este universalismo implica no sólo la superación de todo etnocentrismo, sino también de cualquiera otro tipo de discriminación, pues tiene por objetivo sentar las bases del cosmopolitismo al que

¹ Este trabajo ha sido realizado gracias a un subsidio otorgado por la Agencia Nacional de Investigaciones en el marco del Programa de Actualización Científica (PICT 04-06587). Una versión breve fue leída en el x Congreso Nacional de Filosofía, en Córdoba (Argentina), en diciembre de 1999.

dedicó algunos escritos². A pesar de todo, la Antropología kantiana quedó —como se sabe— presa del sesgo sexista, generando una difícil articulación con los principios universales de la ética, tal como ya lo señalaran sus contemporáneos Theodor von Hippel y Amalia Holst y, más recientemente, numerosas estudiosas feministas³.

Es decir, que siguiendo a Kant, si el carácter distintivo de lo humano es la razón y la libertad, y si la meta de los esfuerzos del hombre no puede ser otra que el cabal desarrollo de esos «gérmenes» que la Naturaleza ha puesto en el ser humano, el hombre debe gobernarse por la razón, no por el instinto, incluso en el logro de su propia felicidad. Por tanto, el uso y el desarrollo de la razón implican una profunda transformación: el paso de *la tutela de la Naturaleza al estado de Libertad*, condición por igual de *todos* los seres racionales, *cualesquiera que fuere su rango*. Esta condición hace que nadie deba ser usado como medio, sino que debe ser un fin en sí mismo. Se ve beneficiado, por tanto, con un mismo trato y una idéntica valoración⁴.

Sin embargo, a pesar de afirmar la condición racional e igualitaria de *todos* los humanos, en *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, Kant despliega una serie de argumentos sobre las diferencias que existen entre éstos. No se trata de diferencias individuales respecto del carácter o del color de los ojos (como sería de esperar), sino entre los caracteres de los pueblos y entre los de los sexos. Así, en *En torno al auténtico carácter del ser humano*, deja en claro «que la debilidad femenina es algo impuesto por la naturaleza, tal y como el vigor es propio de los hombres»⁵.

En este sentido, los sentimientos que embargan a los seres humanos dependen tanto de la diferencia entre los sexos como del lugar de nacimiento. Es decir,

² Cito de las versiones castellanas en uso: I. KANT, «Definición de raza humana», en *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Nova, 1964, e «Ideas para una historia universal en clave cosmopolita», en R.R. ARAMAYO (ed.), *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos*, Madrid, Tecnos, 1987.

³ Especialmente, en *Antropología*, § II b «El carácter del sexo». Cfr. T.G.V. VON HIPPEL, *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber*, Frankfurt, 1977 (1ª ed. 1793); *Über die Ehe*, Berlín, SW. 1828. Cf. L. PÉREZ CAVANNA, «La *Aufklärung* en las figuras de T.G.V. Hippel y Amalia Holst», en C. AMORÓS (coord.) *Feminismo e Ilustración*, Universidad Complutense de Madrid, 1992. Asimismo, cfr. C. AMORÓS, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona, Anthropos, 1985; G. LLOYD, *The Man of Reason*. Londres, Routledge, 1993; K. GREEN, *The Woman of Reason*. Nueva York, Continuum, 1995; L. POSADA KUBISSA, «Cuando la razón práctica no es tan pura: a propósito de Kant», en C. AMORÓS (comp.) *Isegoría*, vol. 6, 1992; C. ROLDÁN, «El reino de los fines y su gineceo: las limitaciones del universalismo kantiano a la luz de sus concepciones antropológicas», en R.R. ARAMAYO, J. MUGUERZA y A. VALDECANTOS (eds.), *El individuo y la historia*, Barcelona, Paidós, 1995; y C. ROLDÁN, «Del universalismo ético kantiano y sus restricciones antropológicas», en R. ARAMAYO y F. ONCINA (comps.), *Ética y antropología: un dilema kantiano*, Granada, Comares, 1999.

⁴ I. KANT, *Filosofía de la historia*. México, FCE, 1978, pp. 44-46, 76. Cfr. M.J. PALACIOS, «'Todos' no es 'todas': acerca de un ejemplo de universalidad restringida». *Cuadernos de Humanidades*, Universidad Nacional de Salta, 2001.

⁵ I. KANT, *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*. Madrid, Alianza, 1990, y *Antropología Práctica*, Madrid, Tecnos, 1990.



hay sentimientos «propios» de varones y sentimientos «propios» de mujeres, modelizados en todo caso según la nación de origen: como los ingleses son flemáticos, afirma Kant, sus mujeres tienen más posibilidades de hacer lo que quieren. Aunque, en general, la razón es «propia» de los hombres, que deben guiar la voluntad de las mujeres, y a éstas la debilidad les es «propia» y constituye su femineidad⁶.

Asistimos a ciertos deslizamientos fáciles de detectar. En efecto, nos damos cuenta de inmediato de que «hombre» significa tanto «ser humano» cuanto «varón». En tanto que «varón», «hombre» excluye para las mujeres las cualidades propias de «hombre» entendido como «humano», y válidas para varones y mujeres en general. Falacia *pars pro toto* indigna de Kant, salvo por ceguera genérica, la que a la vez lo lleva a elaborar complejas hipótesis *ad hoc*, supletorias o complementarias de alguna infraconsideración de lo humano en las mujeres. Estas características que se distancian de la definición (normativa) de lo humano (encarnada en el varón) suelen ser entendidas como una «segunda naturaleza» (o una naturaleza de segunda, no nos queda muy en claro la diferencia), como claramente quedaba de manifiesto en la obra de J.J. Rousseau.

Por cierto, a fin de reforzar nuestro argumento, debemos tener en cuenta que *las razones de nacimiento* fueron seriamente puestas en entredicho, y finalmente rechazadas, por todos los pensadores ilustrados de los siglos XVII y XVIII que apelaron al principio de igualdad de todos los seres humanos. En consecuencia, respecto de la esclavitud o de la herencia de sangre, la apelación al nacimiento fue terminantemente denunciada y rechazada como un modo espúreo de legitimación. Curiosamente, no sucedió lo mismo respecto de los caracteres de nacimiento de las mujeres. En estos casos, salvo excepciones, no se irrationalizó su discriminación, violatoria de la premisa de igualdad universal, ni se ilegitimó la apelación al nacimiento. Las marcas del sexo femenino subsistieron como diferencia inferiorizada, sostenida en muchos casos «científicamente» por posiciones biologicistas que hicieron depender su inferioridad precisamente de las marcas que las definen como tales⁷.

En este sentido, la exclusión de las mujeres de las definiciones normativas de racionalidad o de autonomía, y sus derivaciones ético-políticas, se produjeron hasta bien avanzado el siglo XX, y subsisten aún en demasiados lugares del planeta (*malgré* las identidades culturales que las reivindicán). Para la legitimación de la discriminación de las mujeres se utilizan, por lo general, dos estrategias argumentativas claramente identificables: la primera, la inferiorización sin más; la segunda, la apelación a la excelencia. Como ha señalado Cèlia Amorós, un buen ejemplo del primer tipo de argumentos es el libro de Otto Weininger *Sexo y carácter* (1903); mientras que del segundo, la conocida obra de Georg Simmel *La cultura femenina* (1911). En ambos casos se sostiene un conjunto de argumentos contrapuestos que arguyen

⁶ *Ibidem*, pp. 42-43.

⁷ Cfr. G. FRAISSE, *Musa de la razón*. Madrid, Cátedra, 1991, y T. LAQUEUR, *La construcción del sexo*. Madrid, Cátedra, 1994.

fundarse en la naturaleza; es decir, en características del orden de lo biológico. El fundamento biologicista, entonces, tanto vale para legitimar la inferioridad intelectual como la superioridad intuitiva o moral de las mujeres; excluyéndoselas por ambos expedientes de las definiciones que toman a los varones como paradigma y que legitiman el derecho a la igualdad legal y económica y el acceso a la esfera pública y el reconocimiento⁸.

Por consiguiente, ya sea a causa de este origen genéricamente sesgado, o por cualesquiera otras razones, cuyo examen excede los objetivos de este trabajo, la Antropología Filosófica con la que actualmente solemos enfrentarnos padece de algunas limitaciones genéricas que merecen revisarse. En efecto, si es menester entender «hombre» en el sentido cosmopolita kantiano, hay que liberarlo de su *ceguera genérica*. Esta *ceguera* lleva aún a muchos filósofos a entender «hombre» y «varón» como meros sinónimos, produciéndose, en consecuencia, un solapamiento que los lleva a excluir a las mujeres de sus conceptualizaciones de lo humano. La identificación de esta falacia y su desarticulación permite a la Teoría de Género contribuir con algunas precisiones interesantes.

En efecto, los aportes de la Teoría de Género son ciertamente inestimables a la hora de desarticular falacias, sesgos e inconsecuencias sexistas, potenciados solidariamente por la lógica de la dominación, el uso de doble-criterio y las jerarquizaciones valorativas, sin que importe ahora investigar si la dependencia lógica del sistema es también jerárquica o en red. En principio, en las páginas que siguen, entenderé «género» como la institucionalización social de la diferencia biológica de los sexos. Se trata de una categoría construida social, histórica, cultural y filosóficamente. No es pues sólo una categoría descriptiva sino, antes bien, normativa y prescriptiva. Por tanto, ni es meramente empírica ni meramente simbólica. En ese sentido limitado, también entenderé la femineidad y la masculinidad como las construcciones que hace (socio-históricamente) una sociedad para perpetuar su estructura y su funcionamiento⁹.

Precisamente por ello, la Antropología Filosófica, en tanto que disciplina filosófica, debe plantearse, al menos, los siguientes problemas:

1. ¿Cómo procede esta construcción/inscripción socio-histórica de los géneros? ¿Cómo, dada la exclusión histórica de las mujeres, se instala su contribución a la problemática de la Antropología Filosófica? Si, por ejemplo, para responder a la pregunta de Cassirer (*supra*) aceptáramos sin más, de manera genéricamente acrítica, una de las tantas definiciones al uso de «hombre» (pongamos por caso, la de Aristóteles, Rousseau, Kant o Hegel), de inme-

⁸ Cf. G. LLOYD, *op. cit.*, y Ph. Rooney, «Gendered Reason». *Hyppatia*, vol. 6, núm. 2 (1991).

⁹ M.I. SANTA CRUZ *et al.*, «Aportes para una crítica a la teoría de género», en *Mujeres y Filosofía*, Buenos Aires, CEAL, vol. 1, p. 49; R. COBO-BEDIA, «Género», en *Diez palabras claves sobre mujer*. Navarra, EVD, 1995.

diato nos encontraríamos con que «hombre» se superpone con «varón». Excluiríamos así de nuestras apreciaciones sobre qué es el hombre a la mitad de la especie. Es decir, por causas no modificables por el cambio de estructuras económico-socio-religiosas, como puede suceder en otros casos de discriminación, el cincuenta por ciento de la especie se vería excluida. Históricamente, ninguna otra discriminación ha involucrado a tantos individuos y ha pasado tan desapercibida.

2. Además, en tanto que filósofos/as deberíamos preguntarnos por el fracaso de la Antropología Filosófica como disciplina del «hombre» (universalmente entendido), y mera impostación de una verdadera *Andrología* Filosófica. Es decir, de una reflexión androcéntrica que a lo sumo ha pensado a las mujeres como la «diferencia» connotada, por lo general, como «el pecado», «la carne», «el sexo», «lo inferior», «el complemento», o «la reserva moral», según la época, el autor y el modo imperante de tecnologías y argumentaciones de exclusión al uso¹⁰. No podemos simplemente tildar de «descuidada» a la filosofía, y suponerla producto de una época «en la que nada diferente podía pensarse». Los escritos de T. von Hippel y A. Holst, del Marqués de Condorcet y J.S. Mill son buenos ejemplos de lo contrario. Incluso, si fuera mero descuido o negligencia filosófica, habría que preguntarse por sus causas: tal descuido compete a la mitad del género humano de manera tal que sus consecuencias son sistemáticas y a lo largo de toda la historia. Se trata, por cierto, de un descuido muy bien protegido, al que las teóricas feministas denominan «mecanismo de invisibilización». Esta invisibilización es difícil de desarticular, y depende de complejos juegos de complicidades voluntarias e involuntarias, como ya observó Simone de Beauvoir. Por ello, algunas estudiosas sugieren que sólo un verdadero cambio de paradigma, es decir, la instauración de un paradigma no androcéntrico, permitiría dar cuenta acabada del porqué de la invisibilidad, y de su improcedencia.
3. Las dos cuestiones anteriores nos enfrentan necesariamente a una tercera: ¿podemos comprender la naturaleza humana, lo que el Hombre es, si las mujeres quedan excluidas? Si la primera observación ponía su énfasis en el aspecto cuantitativo de la exclusión, ahora nos interesa subrayar el aspecto cualitativo. En efecto, basada en listados dicotómicos normativos y *a priori* de los rasgos *propios* de varones y de mujeres, la naturaleza humana, entendida como la del varón, se reduce a las características propias de éstos; de las que las mujeres participan por defecto, carencia o contranaturalidad. Este aspecto de nuestra falacia circunscribe la razón a los varones y la emoción a las mujeres, en una maniobra doble de sobre-especificación. Además, aun cuando todas las mujeres tuviéramos efectivamente una razón imperfecta y una

¹⁰ M.L. PÉREZ CAVANA, «Diferencia», en *op. cit.*

emotividad pronta, ¿no convendría a la especie humana que igualmente fuéramos visibles? Imponer silencio supone —en la línea argumentativa de John Stuart Mill— un robo a la especie humana, a la posteridad y a la generación presente. De modo más particular, un robo a quienes disienten de una cierta opinión estatuida, y aun a quienes la sustentan. En efecto, si la opinión es justa, se priva al resto de dejar el error por la verdad; si es falsa, se pierde lo que no es un beneficio menor: una percepción más clara y una impresión más viva de la verdad, producida por el choque con el error¹¹.

La exclusión es, pues, cuantitativa y cualitativa: se excluyen individuos y se excluyen características; la invisibilización y el silencio histórico sobre las mujeres sesga doblemente nuestras respuestas acerca de *Qué es el Hombre*. Y como se parte de premisas y definiciones sesgadas, las conclusiones vician, en consecuencia, el concepto universal de «hombre», del que se quiere dar cuenta. Se impone, por tanto, incorporar la reflexión de género para restituir esa universalidad tan anunciada. En consecuencia, los Estudios de Género intentan, como hemos repetido, subsanar esta situación. De por sí, esto constituye la novedad filosófica más significativa de las últimas décadas y, singularmente, de la Antropología Filosófica. En general, su aporte consiste en, al menos, tres novedades insoslayables; a saber: la historicidad, la materialidad y la experiencia de las mujeres como punto de partida de la actividad filosófica¹². Pasamos a explicarlas:

a) Contra los modelos tradicionales de ver a las mujeres como las portadoras de la «esencia» o «el eterno» femenino —ontologización que bloquea todo cambio e inscripción en la historia—, la Teoría de Género introduce *la historicidad*. En primer lugar, por el hecho de que, en general, los escritos críticos de las mujeres se refieren a formas históricas de racionalidad y de legitimación de la exclusión, lo que muestra que los mismos varones definieron a la mujer en virtud de las necesidades y problemas de sus propias teorías. Por contraposición, esto denuncia modelos históricos de ciencia, de validación discursiva y de verificación, entre otros. En pocas palabras, modelos epistemológicos cuyos argumentos se basan en la *naturalización* de rasgos culturales, históricos o sociales, cuyas consecuencias a la hora de juzgar las acciones y las omisiones de los individuos son manifiestas, y que dan lugar a falacias e inconsecuencias lógicas. La noción misma de género rompe con modelos estáticos y pone de relevancia el peso de la construcción en «lo que de más natural» tienen los individuos. Asimismo, denuncia el lugar de la

¹¹ J.S. MILL, *Sobre la libertad*, § II, vol. X, 1969; A. DE MIGUEL, *Cómo leer a John Stuart Mill*. Madrid, Júcar, 1994.

¹² M.L. MARCIL-LACOSTE, *La raison en procès*. Utrecht, Her Publishers, 1986; IPAZIA «El interés que nosotras aportamos a la Filosofía». *Debate Feminista*, vol. 1, núm. 2 (1990).

construcción cultural de los sexos y de los sujetos, su jerarquización histórica, y los diversos modos —también históricos— de entablar y analizar complejos sistemas de vínculos, donde a partir de relaciones que se enuncian como formalmente simétricas se descubre que no lo son. Precisamente, la condición material de los cuerpos permite analizar ese entorno de vínculos complejos, que revelan relaciones jerárquicas formalmente invisibilizadas, que abren entre la definición formal y la situación real de las mismas una brecha amplia y difícil de zanjar.

- b) Llegamos así al tema de la *materialidad*. La materialidad se introduce por el hecho ineludible del cuerpo marcado sexualmente, y se despliega en diversas direcciones. En principio, es la condición material del cuerpo sexuado la que distingue a mujeres y a varones, e irrumpe como el problema de la *diferencia sexual*. En efecto, sea que se considere el dimorfismo sexual como el principio de la inteligibilidad occidental (F. Hèritiér), sea que se prefiera hablar en términos de heterosexualidad compulsiva (A. Rich), sea aun que se lo considere una construcción discursiva factible de ser deconstruida o parodiada (J. Butler), lo cierto es que —apelando a la noción de *tecnologías* y de *disciplinamiento del deseo*, en sentido foucaultiano— incluso el sexo y la sexualidad han dejado de ser meramente naturales. Históricamente, se ha opuesto materia (cuerpo) a «alma», «mente» o «razón», dualismo que marca casi por completo la trayectoria filosófica, donde la razón queda ligada al varón y el cuerpo a la mujer. Entra en juego, de otro modo, la peculiaridad de *ser mujer*, y muestra una vez más el incumplimiento de las definiciones (pretendidamente) universales de «Hombre». «El alma no tiene sexo», decían las monjas neoplatónicas medievales que reivindicaban el uso de su razón; sin embargo, las marcas de su cuerpo eran prioritarias y las limitaban, por definición, en el uso de la razón, circunscribiéndolo, en el mejor de los casos, al claustro. Sea como fuere, recordemos que el reconocimiento de la marca «ser mujer» no implica la necesidad de postular ningún tipo de esencialismo, a la manera de la Escuela Italiana. Por el contrario, varones y mujeres poseen cuerpos sexualmente marcados, y en esto consiste precisamente su simetría. Sostener un sano y moderado nominalismo —como advierte Cèlia Amorós— resulta altamente útil en estos casos. Ahora bien, la materialidad introduce también dos de las controversias actuales más interesantes. La primera, en torno a la categoría de «sujeto» y su sesgo sexista, de la que nos ocuparemos más adelante. La segunda, respecto de la noción de experiencia del cuerpo propio, lo que nos lleva al siguiente inciso.
- c) Si bien el tema de la experiencia (base —se dice— de toda reflexión) excede el tema del cuerpo propio, éste resulta ser, actualmente, uno de los más interesantes, junto quizá con el de la experiencia de dominación y de exclusión. Tomemos entonces a modo de ejemplo la primera de estas cuestiones. Ahora bien, todo análisis del cuerpo, hasta épocas muy recientes, tomaba como punto de partida sólo la experiencia masculina, conectada por supuesto a un cuerpo masculino. Esto excluía *ex initio* la experiencia de las mujeres respecto de su corporalidad, con todas las particularidades del caso. Por

tanto, *lo que todas las personas tienen como su primera e inalienable propiedad, el cuerpo, y sus decisiones respecto de él* —como enunció John Locke hace siglos— adquiere una significación muy diferente si la aplicamos a un cuerpo femenino o en uno masculino¹³. Por ejemplo, los problemas relativos a la inviolabilidad e integridad de la persona, la autonomía del sujeto, la definición de racionalidad o las conceptualizaciones en torno al deseo y el placer siguen aún hoy mayoritariamente el paradigma masculino. Si el cuerpo propio es el *locus* de las experiencias humanas, la de la procreación, por ejemplo, estrechamente vinculada a políticas demográficas y a las restricciones económicas, afecta de manera diversa a los varones y a las mujeres. El propio proyecto de vida muestra también sus limitaciones genéricas, tal como ya lo señaló Simone de Beauvoir hace más de cincuenta años. Esto último desemboca en el tema del compromiso y de los valores, porque tanto los escritos cuanto las actitudes de quienes se involucran con la Teoría de Género suponen una toma de posición clara contra cierto tipo de discriminación y cierto cúmulo de problemas que hasta ahora habían quedado oscurecidos o desestimados.

En síntesis, la Teoría de Género no sólo aporta una nueva explicación del mundo, sino que descubre una zona antes no explorada, que obliga al compromiso. Efectivamente, una vez iluminado ese espacio teórico, mal podría satisfacernos un esquema interpretativo que dejara fuera, por ignorarla, una región completa de la realidad: la zona densamente poblada que se oculta tras el sesgo genérico. Desde este punto de vista, la Teoría de Género se manifiesta como uno de los últimos desarrollos de la Filosofía y aporta no sólo un desmentido general a la incapacidad que históricamente algunos filósofos atribuyeron a las mujeres, sino que abre rutas inexploradas de reflexión.

Hemos pasado revista a una serie de innovaciones que no juzgamos intrascendentes, pues cuanto menos denuncian la *heterodesignación* de la mitad de la población del mundo. Y la toma de conciencia de la que hablamos obliga a las filósofas a inventar nuevos métodos y adoptar nuevas perspectivas. Si queremos alcanzar un autoconocimiento crítico, que incluya el reconocimiento de las estructuras de privilegio y de dominación que constituyen nuestra propia marginalidad y determinan, a la vez, nuestras experiencias de extrañamiento y de alienación, debemos replantearnos la tarea filosófica. Pero, *¿Quiénes son filósofas?*

Muchas mujeres que han filosofado figuran, como es sabido, en los catálogos de «Misceláneas» o de «Escritoras». No son reconocidas como filósofas. En cam-

¹³ J. LOCKE, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. § 27; Cf. G. LLOYD, *op. cit.*; Th. Laqueur, *op. cit.* Sólo recientemente, con L. IRIGARAY, se plantea la posibilidad de una libido femenina. Cfr. *Speculum*, París, ed. de Minuit, 1974; A. RICH, *Sobre mentiras, secretos y silencios*. Barcelona, Icaria, 1978.



bio, otras, muy pocas, y sólo recientemente, son identificadas como tales. ¿Qué hace que algunas sean filósofas y otras no?¹⁴ «La calidad filosófica de sus trabajos» parece ser una respuesta fácil que elude algún núcleo denso de la cuestión. ¿Se las identificó como «filósofas» porque pensaron ciertos temas tal y como los varones los definieron? Si esto fuera así, supondríamos una definición sesgada de quehacer filosófico en términos de «el modo en que filosofan los varones». ¿Reivindicar, en cambio, la propia reflexión sobre su condición de mujeres *qua* filósofas y su consiguiente situación de «reinas del hogar» y «excluidas de la *polis*» —como hacen algunas estudiosas— es tarea filosófica? Algunas teóricas suponen haber detectado en los escritos de las mujeres un modo específico de hacer filosofía. Metodológicamente —afirman— el dominio principal de los análisis de las mujeres no puede reconocerse ni como meramente formal ni como exclusivamente empírico en el sentido clásico de los términos. En efecto, lejos de las dicotomías y los binarismos vigentes, su originalidad reside, sobre todo, en el modo en que examinan las relaciones entre las normas y los hechos, entre las propiedades formales y los cuantificadores, entre las peticiones últimas y las generalizaciones empíricas, entre los casos típicos y los ejemplos. ¿Nos hace filósofas el ideal de cuestionar y revisar nuestros presupuestos (o prejuicios) básicos en cuestiones relativas al género-sexo? En este sentido, debemos reconocer que identificamos mejor nuestros prejuicios raciales y religiosos que los de género, donde nuestra tarea está en ciernes, aunque reavivar el fuego del debate no es tarea menor. En esa línea ofrecemos una contribución mínima, retomando desde una perspectiva iluminada por la Teoría de Género un problema propio de la Antropología Filosófica: el tema del sujeto.

Considerado desde la postmodernidad una más de las estructuras normativas, la categoría de sujeto tiene singular importancia para la Antropología Filosófica, y su examen ha sufrido otro vuelco notable a partir de las aportaciones de la Teoría de Género. En efecto, no sólo se abandonan enfoques tradicionales más o menos psicologistas o introspectivistas, sino que, de la mano de Irigaray y sus seguidoras, se comienza a examinar la categoría «sujeto» en tanto que tal. En ese sentido, no sólo se revisa la presunta neutralidad genérica de la misma, sino que también se ponen en cuestión los modos históricos de subjetivación.

En general, hay acuerdo en que el «sujeto», como categoría filosófico-política, surgió con la modernidad. Su desarrollo y sus análisis involucran a los filósofos desde Descartes a Bergson, y desde Hobbes a Habermas. Aunque, no obstante sus profundas diferencias, los filósofos en general suponen un sujeto que es, en principio, un varón blanco y libre. Sobre estas características se construye un sujeto cognoscente, agente de elecciones voluntarias, moral y legalmente responsable. El mundo es *para* el sujeto, en tanto conciencia fundante y autoconstituyente, imagen, objeto, espectáculo o representación. En consecuencia, como se vio, el constructo «sujeto»,

¹⁴ J. HODGE, «Subject, Body and the Exclusion of Women from Philosophy», en M. GRIFFITHS y M. WHITFORD, *Feminist Perspectives in Philosophy*, Indiana University Press, 1988.

considerado universal y abstracto, mostró no sólo sus limitaciones étnicas y de clase sino el sesgo sexista desde el que la modernidad y la Ilustración lo constituyeron. Pronto las virtualidades emancipatorias de la propia Ilustración pusieron al descubierto esta maniobra.

Por eso, hasta Beauvoir, las mujeres abogaron por constituirse en sujetos políticos, jurídicos, éticos, cognoscentes, deseantes, entre otros, a la par que los varones. Incluso la irrupción de la crítica postmoderna, que desafió los grandes mitos de la Ilustración y que cuestionó la noción de un sujeto estable y monolítico fragmentándolo como a un espejo roto no logró sino —en palabras de Irigaray— reproducir en cada fragmento ese mismo sujeto varón. La crisis del sujeto moderno nos enfrenta, entonces, al descentramiento y a la fragmentación: ya no hay «sujeto», sino «sujetos». Sin embargo, ese descentramiento y esa fragmentación sólo multiplican *una división fantasmática /.../ que extrae su fuerza del mismo modelo, del modelo (de lo mismo por homologación*¹⁵.

Si ya muchos criticaban el *sujeto* por ser un constructo político que respondía al modelo del varón blanco de clase media, es precisamente Luce Irigaray la que denuncia la imposibilidad de las mujeres de alcanzarlo. En efecto, eso implicaría una *mera homologación al sujeto masculino*, con lo que quedaría fuera, precisamente, toda la especificidad del «ser mujer»; signada históricamente como «la diferencia» inferiorizada y naturalizada en la domesticidad por el sistema político que debería haber facilitado su emancipación. Irigaray entiende que la construcción *sujeto* es deudora de *la lógica de lo mismo* (la lógica del principio de identidad), según la cual todo aquello que *es*, es idéntico a sí mismo. De aquí que, en la interpretación de Irigaray, lo Otro no pueda ser pensado a menos que se lo reduzca a lo Mismo (es decir, el sujeto masculino). Por esta maniobra de homologación, la mujer o bien queda reducida a ser lo no-idéntico de lo Mismo o bien debe homologarse a él para constituirse en sujeto: el varón se autoinstituye como lo que es el saber de sí, la razón y la norma. La mujer es, en consecuencia y simultáneamente, lo otro del varón, de la norma, de la razón. Por tanto, la mujer sólo puede rescatar para sí lo alógico, lo que no tiene un *logos* capaz de expresarla en su ser¹⁶.

Si Heidegger para preguntar por la cuestión del ser comienza por la *pregunta que investiga sobre aquello que se pregunta*, Irigaray centra el punto de partida de su análisis en el orden simbólico que, a su juicio, se ha construido a partir de una concepción masculina de la libido expresada en el lenguaje, lugar lacaniano de inscripción de los sujetos. Basada en el proyecto crítico postmoderno que considera las categorías de pensamiento como un producto histórico, Irigaray acusa tanto a modernos como a postmodernos de sostener y legitimar un sesgo sexista. En efecto, el

¹⁵ Desarrollo este tema en mi libro *Sobre sujeto y género: lecturas feministas de Beauvoir a Butler*. Buenos Aires, Catálogos, 2000. También en «Modelizaciones en torno al problema de la construcción del sujeto». *Sociológica*, vol. 4 (2001).

¹⁶ M. DA CUNHA, «La subjetividad como privilegio en la Lógica de lo Mismo», en II Jornadas de Investigación en Psicología, Universidad Nacional de La Plata (FHCE), 5 y 6 de noviembre de 1999.



sujeto, en tanto constructo emergente de las narrativas, no puede ni debe ser homologado por las mujeres; más bien, se lo debe rechazar de plano.

En pocas palabras, por un lado, el pensamiento moderno sólo reconoce —estrictamente hablando— sujetos varones, al punto de que es posible equiparar, según vimos, sujeto y varón. Por el otro, la postmodernidad tiende a disolver la noción misma de sujeto en términos de una variable emergente en un discurso que es falocéntrico. De ahí que el sujeto —en palabras de Susan Bordo— sea un «producto» del mito masculino del autoalumbramiento y deba desestimarse¹⁷. En esta misma línea, Teresa de Lauretis, siguiendo también a Irigaray, concluye que, como el sujeto (= varón) reelaboró su posición como una construcción personal a partir de su acceso a los códigos de la ciudad, las mujeres, privadas de esa posibilidad, no ocuparon nunca el lugar de «sujeto de semiosis». Consecuentemente, fueron invisibilizadas, ausentadas, extrañadas y sus experiencias silenciadas. Como no tienen códigos propios, las mujeres sólo pueden transgredir los códigos de los varones, desconocerlos, crearles problemas, provocarlos, pervertirlos, abrirse paso en los intersticios de la sintaxis y rechazar la igualdad como una de las trampas de la homologación. De ahí que el lugar del *sujeto femenino* en el discurso sea un imposible. En síntesis, dado que «sujeto» y «varón» son sinónimos, las mujeres *no pueden ni deben* constituirse —como quería Simone de Beauvoir— en sujetos, sino que su lugar está fuera de, en los márgenes¹⁸.

Ahora bien, ¿debemos aceptar, sin más, que sujeto y varón son sinónimos y, en consecuencia, rechazar esa categoría para las mujeres? ¿No estamos moviéndonos en planos diferentes? En efecto, desarrollos más recientes rescatan la pertinencia, al menos política, de un polo subjetivo. Tomemos por caso la evolución del pensamiento de Judith Butler. En sus primeros trabajos, Butler pretende disolver cualquier resabio esencialista que perdure en concepciones tales como cuerpo, mujer, sujeto, a la vez que niega los beneficios de un género construido de modo estable como *locus* de la identidad. El género debe ser realizativo, una parodia y, por ende, ni expresivo ni prescriptivo: la fantasía de una fantasía. Este género paródico no debe remitir a un original; la noción misma de género o de original son ya *paródicas*. Ahora bien, si los sujetos son sujetos (y los cuerpos, cuerpos) en la medida en que se los nombra como tales, e independientemente de cualquier resabio esencialista, la «mujer» (como el «varón») lo es en tanto se la nombra como tal y no depende de ningún sustrato: es un mero nombre que no representa¹⁹.

Ahora bien, Butler parece suavizar este intento radical de deconstrucción en la reciente elaboración de la noción de «agencia no subjetiva»; perifrasis forzosa

¹⁷ S. BORDO, «The Cartesian Masculinization of Thought». *Signs*, vol. 2, núm. 3 (1986).

¹⁸ Compartimos con Célia Amorós nuestras dudas respecto de si «no puede ni debe» o «no debe porque no puede» dadas las tensiones falocéntricas de poder que constituyen la trama del discurso en el que los sujetos se inscriben.

¹⁹ J. BUTLER, *Bodies that Matter*. Nueva York y Londres, Routledge, 1993.



que, a nuestro juicio, trata de eludir la imposibilidad de pensar la política sin sujetos²⁰. Cabe preguntarnos si este agente no subjetivo «subyace» (o es previo a) los géneros paródicos o si él es también paródico. Si lo entendemos de esta última manera, Butler sería consecuente con su deconstrucción radical de todo esencialismo, aunque se seguirían algunos problemas, al menos en términos de identidad y de continuidad legal y jurídica del agente. Si lo entendemos en el primer sentido, Butler caería en el mismo tipo de círculo que le critica a Beauvoir. Parafraseando su propia crítica, habría un *locus* previo no paródico desde el cual se parodia²¹.

En efecto, Butler entiende la explicación de Simone de Beauvoir de «llegar a ser mujer» en términos de proyecto y como un constructo. «Llegar a ser» un género, lo concibe tanto como una elección cuanto como una aculturación, donde el sexo sería el *locus* corpóreo de las posibilidades culturales tanto recibidas como innovadas del género. «Elegir» un género debe entenderse —según la interpretación de Butler— como el incarnamiento de sus posibilidades dentro de una red de profundas e intrincadas normas culturales. Ahora bien, entendida de este modo la posición de Beauvoir, Butler reconoce que la noción de que «elegimos nuestros géneros» supone un rompecabezas ontológico porque, en principio, parece imposible que podamos ocupar una posición fuera de un género desde la cual elegir nuestro género presente. Si siempre estamos generizadas/os, inmersos en un género, entonces, ¿qué sentido tendría decir que elegimos lo que ya somos? Butler juzga que la tesis de Beauvoir no sólo es tautológica sino que, en la medida en que postula *un agente que elige anterior al género elegido*, parece también adoptar estructura egológica que vive y crece con anterioridad al lenguaje y a la vida cultural²². Este argumento responde claramente a la misma estructura que ella utiliza respecto de la relación agente/géneros paródicos y, en consecuencia, su circularidad es la misma.

¿No es más sencillo despojar la categoría de sujeto de los rasgos materiales de la masculinidad que aún sustenta, y entenderla como una variable vacía o como un constructo sin marcas materiales de ningún tipo? El debate al respecto también se ha planteado en términos de quienes se enrolan en la línea ilustrada de la igualdad o en la postmoderna de la diferencia. Para las primeras, las mujeres pueden y deben constituirse en sujetos plenos, y entienden, por tanto, «sujeto» a la manera de una categoría formal y vacía que puede ser «suplida» por una mujer, un varón o cualquier individuo que cumpla con ciertos requisitos mínimos de, por ejemplo, autorreflexión, responsabilidad, racionalidad, etc.

Desde ciertas posturas como la de Nancy Fraser, se sostiene que una democracia sustentable requiere de algún tipo de constructo *more* «el sujeto». Aceptan con reticencia esta necesidad los últimos trabajos de Butler, pensados básicamente en diálogo con marxistas críticos como Ernesto Laclau y Slavoj Zizek, en torno a la

²⁰ J. BUTLER, E. LACLAU y S. ZIZEK, *Contingency, Hegemony, Universality*. Londres, Verso, 2000.

²¹ J. BUTLER, «Género y sexo en *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir». *Mora*, vol. 4 (1998).

²² J. BUTLER, *Gender Trouble*. Londres, Nueva York, Routledge, 1993.

cuestión de cómo formar hegemónicos. Este sensible corrimiento de Butler supone, por un lado, la suavización de posiciones cuasi-anarquistas en las que reivindicaba la marginalidad y la abyección como únicos modos factibles de hacer política. Por otro, supone la defensa fuerte de la concepción de un «agente» sin marcas de género o, más precisamente, con marcas paródicas de género. Si esto fuera así (y no estamos seguras de haber entendido completamente su pensamiento, aún en desarrollo), habría una suerte de nueva invisibilización de las mujeres reales, oscurecidas por los modos paródicos de la genericidad. Sea como fuere, estos debates constituyen una renovación de la Antropología Filosófica desde la Teoría de Género.

Me interesa ahora retomar la pregunta que dio origen a estas páginas sobre las contribuciones de la Teoría de Género a la Antropología Filosófica. Si aún tenemos presente la afirmación de Sócrates —en cita de Cassirer— de que una vida no examinada no merece ser vivida, podemos entrever la importancia fundamental que ha tenido para las mujeres encontrarse con lo que podríamos llamar —parafraseando a Virginia Woolf— *una voz propia*. Esta voz propia, en un esquema del tipo autonomía/heteronomía; autodesignación/heterodesignación; uno/otra; activo/pasivo; sujeto (de deseo)/objeto (de deseo), por mencionar solamente algunas dicotomías histórica y filosóficamente relevantes, enfrenta a las mujeres con el examen de su propias vidas y con la experiencia de reconocer los condicionamientos de género que operan y han operado históricamente sobre ellas: por eso, han de encontrar, como señaló Carol Gilligan, *su voz diferente*. Diferente a la meramente homologada y diferente a la tradicional autoasignada a las mujeres.

Por eso, la relación de las mujeres con la herencia filosófica es compleja y fluctuante: va desde su total rechazo por tacharla de falocéntrica, hasta la aceptación más o menos enriquecida de ciertas herramientas conceptuales y nociones heredadas de la tradición filosófica. Ahora bien, ¿qué filosofía están haciendo las mujeres? ¿Es diferente por la sola inclusión de la historicidad, de la materialidad de los cuerpos y de sus marcas, o por el compromiso vital que representa? Reconozcamos en principio que las aportaciones son de diversa índole, aunque la incipiente incorporación de las voces de las mujeres no es un aporte menor: a la luz de la visibilización de la materialidad, han cobrado relevancia cuestiones en torno a la definición de individuo, de experiencia, de cuerpo, de diferencia, de reconocimiento y de poder. Asimismo, se han examinado viejas polarizaciones, tradicionalmente aceptadas de manera acrítica como básicas, ontológicamente fundadas y excluyentes. Incluso, se han aportado nuevas concepciones de la diferencia no inferiorizada, elaborándose conceptualizaciones de las mujeres no referidas a los varones sino centradas en sí mismas y en vistas de construir un orden simbólico no androcéntrico.

En síntesis, de acuerdo con lo que brevemente hemos esbozado, los logros para la superación o la contrastación de las limitaciones de la Antropología Filosófica tradicional gracias a las aportaciones de la Teoría de Género, responden en buena medida de la adopción metodológica de la perspectiva del «marginal interno» (*outsider within*), en la denominación de Naomi Scherman. Esta doble pertenencia de las mujeres a los ámbitos público, con su frágil condición de iguales, y privado, con la transformación que está sufriendo este ámbito, favorece una doble perspectiva enriquecida. Esta peculiar situación facilita, bien entendida, la possibili-

dad de alcanzar un autoconocimiento crítico de los modos de dominación, constitutivos de la propia marginalidad de las mujeres, y que determinan sus experiencias de extrañamiento y de alienación. Es decir, aceptar, en principio, la posibilidad de ocupar los lugares estructuralmente predeterminados, pero de modo lo suficientemente diferente y trasgresor como para que se alcance su reconocimiento a partir de los cambios logrados en el ejercicio de una función que intenta constantemente *homologarlas* como uno de *ellos* según la lógica de la identidad²³.

El carácter transversal de la Teoría de Género y, en cierta medida, de la Antropología Filosófica permite, a mi entender, un fructífero encuentro, del que la presentación que acabo de realizar de algunos de los debates actuales es sólo un ejemplo.



²³ N. SCHERMAN, *Engenderings*. Nueva York, Routledge, 1993. Introducción cap. 20.