

Mujeres del sur en filosofía. Notas para una lectura crítica del canon filosófico

Women from the South in Philosophy. A Critical Reading of the Philosophical Canon

*Alejandra Ciriza*¹

CONICET, Argentina

aciriza@mendoza-conicet.gob.ar

RESUMEN:

Procuraré en este escrito formular algunas reflexiones acerca de la incomodidad que acecha a quienes nos identificamos como mujeres en el campo de la filosofía académica, una incomodidad que se acrecienta si hemos nacido en el sur del planeta y hablamos español como lengua nativa.

La primera dificultad estriba en esto de auto-designarse mujeres.

La segunda en el peso de las operaciones de descorporización vinculadas a la inculcación del *habitus* académico y profesional y en la incidencia del *canon* en la formación filosófica.

Se formulan algunas críticas al *canon* andro y eurocéntrico de la filosofía desde una perspectiva feminista atenta a la ubicación, la clase, la raza a la vez que se revisan las formas habituales de incorporación de mujeres. El trabajo ha sido elaborado a partir de fuentes filosóficas y bibliografía secundaria.

PALABRAS CLAVES: Mujeres del sur – Canon filosófico – Crítica feminista

ABSTRACT:

This paper aims to posit some reflections about the discomfort that

¹ Dra. en Filosofía por la UNCuyo. Investigadora Principal del CONICET, INCIHUSA CCT Mendoza. Directora del Instituto de Estudios de Género (IDEGE) de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.

haunts those of us who identify as women within the philosophical academic field. This discomfort is increased when one is born in the South of the world and speaks Spanish as a mother tongue.

The first difficulty lies in identifying ourselves as women.

The second one is related to the weight of disembodiment within the academic habitus and the incidence of the canon in philosophical training.

The article argues against the Androcentric and Eurocentric features of the philosophical canon from a feminist point of view, attentive to social location, class and race. It also reflects the way women are customarily incorporated into the philosophical field.

The paper is based on philosophical sources and secondary source analysis.

KEYWORDS: Women from the South-Philosophical Canon-Feminist Critics

Procuraré en este escrito formular algunas reflexiones acerca de la incomodidad que acecha a quienes nos identificamos como mujeres en el campo de la filosofía académica, una incomodidad que se acrecienta si hemos nacido en el sur del planeta y hablamos español como lengua nativa.

El trabajo se inicia con un breve estado del debate a propósito de los interrogantes que suscita el ubicarse como una mujer, un asunto sometido a arduas controversias en el campo de los feminismos; continúa señalando las operaciones de neutralización corporal para encarar en tercer lugar la cuestión del *canon* filosófico, que ha conducido a la construcción de una genealogía exclusivamente masculina y frecuentemente misógina.

A la búsqueda de un respuesta, aun cuando conjetural, se formulan algunas críticas al *canon* andro y eurocéntrico de la filosofía y se ensayan propuestas de resistencia ante la constante tentación de sumergirse en la neutralización y la amnesia. Se trata de intentar, apostando a la ubicación y la asunción de la corporeidad, abrir un espacio que anuncie otras maneras de pensar.

1. Ubicarse como una mujer

Inicio esta reflexión en lo que para mí es una primera dificultad: la de auto-designarse como mujeres en filosofía tiene procedencias múltiples. No sólo por aquello, señalado por Simone de Beauvoir en un libro considerado inaugural para los feminismos occidentales, de que *no se nace mujer, sino que se llega a serlo*; sino porque en los últimos años se ciernen sobre la asunción de esa ubicación un reguero de sospechas.

Por decirlo brevemente se acusa a quienes se sitúan como mujeres (aun asumiendo la multiplicidad de experiencias y determinaciones corporales de clase, fenotipo, orientación sexual, edad, lugar) de incurrir en esencialismos identitarios, a la vez que se señala que las mujeres se hallan inexorablemente inscriptas en la economía de la heterosexualidad obligatoria. El halo de sospecha deriva de una serie de cuestionamientos que tienen, en realidad, una larguísima genealogía, desde la interpelación de Sojourner Truth en su discurso de Akron, en 1851, hasta la escandalosa afirmación de la feminista francesa Monique Wittig cuando dijera aquello de “una lesbiana no es una mujer” (Wittig, 1981).

El conocido discurso de Truth, así como la intempestiva expresión de Wittig ponen en cuestión, de un modo radical, la idea de que haya una única manera de ser mujeres. Si la activista abolicionista hizo visible, ya en el siglo XIX, hasta qué punto sus experiencias de mujer afro esclavizada no coincidían con las de las mujeres blancas de sectores sociales privilegiados (Truth, 1851), la posición de Wittig puso en evidencia un conjunto de “rapports sociaux de sexe” (esto es, relaciones no elegidas que exceden los vínculos interpersonales) que son histórica y geográficamente variables y se hallan organizadas alrededor de la apropiación individual y colectiva del trabajo de la clase de las mujeres por la clase de los hombres (Falquet, 2011, p. 3). Desde la perspectiva asumida por las feministas materialistas francesas nucleadas alrededor de *Nouvelles Questions Féministes* las mujeres no son una categoría biológica, sino una clase social determinada por relaciones estructurales que habilitan el *sexage*. De allí la relevancia de la huida de la heterosexualidad como camino hacia la emancipación.

En los últimos años, a la puesta en crisis del pensamiento *straight* se ha sumado un campo de demandas políticas e indagaciones ligadas a las transformaciones corporales y a la visibilización cada vez mayor del

carácter no natural de la hetero-norma, a cuya crítica han contribuido diversas corrientes del pensamiento lésbico, desde el conocido ensayo de Adrienne Rich (Rich, 1980 [1996]) hasta los escritos iluminadores de Monique Wittig respecto de lo que ella denomina el contrato heterosexual (Wittig, 2006 [1989]).

En un libro reciente, *Whipping Girl: A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity*, Julia Serano (2007) utiliza los prefijos latinos: “cis” y “trans”, es decir “de este” y “del otro lado” para designar las experiencias de personas que, en algún momento de sus vidas, cambiaron de sexo poniendo en cuestión el que les fuera asignado. En estas latitudes ha circulado pródigamente el escrito de Beatriz (ahora Paul B.) Preciado *Manifiesto contrasexual* (2002), un texto en el cual su autor/a se propone deconstruir la naturalización del sexo buscando poner en crisis el contrato heterocentrado a partir de la hipótesis de que la corporalidad es producto de tecnologías sociales que inducen masculinidad y feminidad, zonas erógenas, lecturas de las fallas corporales. Preciado brega por explorar aquellas lecturas capaces de descentrar la heterosexualidad, de promover vías para reforzar el poder de desviaciones y derivas, supuesto que el sistema sexual es un aparato social y no una naturaleza que se hallaría en los orígenes (Preciado, 2002).

De mi parte, tomo la noción de mujeres desde el horizonte histórico de la praxis de las feministas en procura de un suelo de experiencia común a las mujeres. Tras las huellas de Marx busco en la experiencia histórica las bases de la división y clasificación de los seres humanos: desde este punto de vista las mujeres compartimos el haber producido la vida en este planeta, un asunto tan central que la batalla por su control, en tiempos de la expansión colonial de Europa, hacia fines del siglo XV, generó nuevas divisiones entre los/las seres humanos: racializó a las personas afros y a quienes habían nacido en estas tierras, privó a las mujeres del control de sus vidas y sus cuerpos y del valor asignado a su trabajo, arrasó con los bienes comunes del campesinado europeo y con las formas comunales de vida en nuestra América (Federici, 2010).

La pretensión de eliminación de la noción, como si quitando la palabra, por una suerte de encantamiento, quitásemos los siglos de explotación, extorsión, dominación, la cruda realidad de la expropiación e invisibilización de las miles de horas trabajadas como si nadie lo hubiese

hecho, de las miles de mujeres violentadas y asesinadas sólo por serlo, de las formas específicas de articulación entre clase social y diferencia de sexo, entre sexo y raza, por decirlo a la manera de Angela Davis, conduce a una serie de atolladeros, probablemente porque no se trata sólo de una forma de nombrar.

Tampoco las tentativas de definición unívoca, como si hubiese, por parafrasear a Simone de Beauvoir, un eterno femenino, una experiencia que pudiese llamarse, por fuera de las determinaciones de corporalidad, clase, momento histórico, lugar, “mujeril” han resultado satisfactorios.

De modo que insisto: transité el proceso de mi formación en el campo de la filosofía académica como mujer, como sujeto corpórea, social e histórica, determinada por la clase social, los rasgos fenotípicos y sus efectos políticos en tiempos de la edad de oro del capitalismo en un país periférico, la Argentina, en el que muchas mujeres ingresaron a la Universidad como parte de una tradición nacional de educación universalista y gratuita.

La insistencia obedece a que la cuestión de la corporalidad y las claves de lectura entonces (y aún hoy disponibles) son centrales en mi interpretación de la experiencia de haber recibido educación profesional en el campo de la filosofía, siendo una mujer del sur de clase media ilustrada.

Y sin embargo, se podría argumentar que mi experiencia personal desmiente la relevancia de la corporalidad, pues a lo largo del tránsito por el sistema educativo no hubo ningún acontecimiento que pudiera haberme hecho pensar que la causa de una probable subalternización residiera en mi cuerpo. Nunca fui expresamente discriminada, no al menos por ser mujer, o no al menos de manera explícita, sino en todo caso de formas sutiles, como parte de las prácticas cotidianas inducidas por una visión internalizada y a menudo naturalizada acerca de la neutralidad política de los cuerpos en la vida política y académica.

Lo que Carole Pateman (1985) ha denominado la derrota política de las mujeres se traduce en la aparente neutralidad sexual del orden político establecido, un orden que habilita la libertad de los varones y su posibilidad de oprimir, explotar y controlar a las mujeres, consideradas por siglos como sujetos de tutela (Pateman, 1985).

El hecho de ser mujer en una sociedad cuyas prácticas y sentidos se elaboran sobre principios de división del mundo que consideran la diferencia anatómica entre los cuerpos humanos como la justificación presuntamente natural, y por ello inmodificable, de la división sexual del trabajo, de la exclusión del saber socialmente valorado y del poder públicamente ejercido, ha afectado mi vida. Sin embargo, esto ha sucedido más que a la manera de una auto-percepción como víctima, bajo el modo de una cierta incomodidad que intentaré precisar, habida cuenta, además, de las ventajas de clase que porto y de los modos bajo los cuales esa determinación modifica la percepción de la piel en un país que se precia de ser un “crisol de razas”, aun cuando se haya construido como nación sobre la base del etnocidio, el racismo y la exigencia de asimilación para quienes tuviesen rasgos nativos, pues los /las argentinos, se dice, “descendemos de los barcos”.

La operación de descorporización-neutralización del cuerpo, que sin embargo es un cuerpo masculino, blanco, burgués

A lo largo del proceso de formación académica se incorporan una serie de conocimientos, conceptos, teorías, nombres, pero también actitudes, formas de percibir y recortar, de leer y priorizar que van configurando aquello que Aristóteles llama *hexis* y Bourdieu *habitus*, esto es, un conjunto de disposiciones estables que operan a la manera de una gramática generadora que nos permite no sólo describir el mundo de la propia disciplina, sino disponer de criterios de inteligibilidad y clasificación que permiten abordarlo, ordenarlo, reconocer sus fronteras y sus objetos, distinguir lo relevante de lo irrelevante (Bourdieu, 1975).

Quienes formamos parte del campo de la filosofía académica hemos adquirido, en el proceso de educación profesional, ciertas habilidades en el tratamiento de esos textos privilegiados que se consideran fuentes, así como también una noción precisa acerca del *canon*, que está formado por el conjunto de textos relevantes producidos en los diversos momentos de la historia de la filosofía.

Los *cánones* filosóficos son el resultado de comunidades de filósofos e historiadores de la filosofía que, a través del tiempo han confeccionado una lista de autores y textos que consideran dignos de estudio y discusión, aunque las razones que dan pueden variar de uno a otro y la lista pueda no ser exactamente la misma, pues tiene algunos matices en

razón de las tradiciones a las que se pertenezca. De modo que, retomando a Jorge Gracia, el *canon* de la filosofía ha permanecido relativamente estable a lo largo de siglos asegurando la constitución de una suerte de comunidad extendida en el tiempo, que puede reconocerse en un conjunto de prácticas (Gracia, 2010, p. 28).

Durante mucho tiempo el *canon* filosófico ha excluido a las mujeres. No sólo eso: las nociones filosóficas de razón y objetividad, e incluso las ideas de normatividad han respondido (y aún responden) a rasgos históricamente considerados varoniles o masculinos (Witt y Shapiro, 2014).

Existe un cierto consenso que define a la filosofía como pensar por conceptos acerca del sentido del mundo, acerca de los límites y procedimientos del conocer; sobre el obrar justo / injusto; sobre los juicios a propósito de lo bello, lo feo, lo sublime.

Esta idea de la filosofía como un puro pensar por conceptos abstractos le ha dado un status ambiguo. A veces próxima a las ciencias, otras a la literatura y la historia, e incluso, durante una buena cantidad de siglos a la teología. Aun así la filosofía no se ha reducido a ciencia, ni a teología, ha mantenido y mantiene una cierta distancia respecto de la literatura, e incluso en algún punto excede a la historia... o en todo caso conserva con ella una relación de ambigua proximidad pues de lo que se trata, cuando se habla filosofía, es de su historia materializada en el *canon*, una historia un tanto singular pues la historia de la filosofía lo es de un pensar que puede asumir la forma de historia interna, de historia del puro pensar y sus conexiones por así decir abstractas y sublimes.

Si las fronteras disciplinares de la filosofía son imprecisas, las referencias a su origen son mucho más nítidas en lo referido a tiempo y lugar: la Grecia del Siglo V A. de C. de la cual occidente, o más precisamente Europa (y no los países occidentalizados, como es el caso de la mayor parte de las antiguas colonias) se quiere heredera.

A la vez que vinculada a la producción de una autoconciencia eurocéntrica, la filosofía académica se halla asociada a una larga empresa de neutralización corporal.

Descartes lo decía con una claridad meridiana: soy una cosa que piensa, y si pienso existo. La filosofía cartesiana es, probablemente, una de las formulaciones más audaces del pensamiento descorporizador: la

cosa que piensa es una mente cuyo cuerpo permanece como substancia extensa. ¿De qué manera afectará, entonces el cuerpo la capacidad de pensar? ¿Qué relación existe entre cuerpo sexuado y pensamiento? Descartes se empeña en sostener que el cuerpo humano, es ajeno a la actividad espiritual, cuya fuente es el alma. Del dualismo cartesiano se desprende la descorporización del conocimiento. El pensamiento se desprende del alma mientras la substancia extensa y sus propiedades son accesibles al entendimiento, aun cuando la imaginación permita conocer mucho mejor las propiedades del cuerpo, la extensión, la figura y el movimiento (Descartes, 1664).

Esta operación de descorporización, que se fue ligando poco a poco a la idea de que el conocimiento es neutro en relación al cuerpo y la ubicación temporal, social y espacial del sujeto es probablemente una de las más exitosas y perdurables construcciones del pensamiento filosófico, una operación que se ha extendido al conocimiento científico pues en ese campo la neutralización/descorporización del conocimiento ha sido erigida en garantía de objetividad y universalidad.

Donna Haraway, que ha pensado arduamente en las implicancias de una epistemología del punto de vista, y en los procesos de producción de saberes ubicados, determinados por la posición del sujeto que conoce, no sólo advierte acerca de la necesidad de resistirse a la tentación de trascendencia, a la mirada ubicua e irresponsable, sino que reflexiona sobre la apuesta al relativismo, pues en la perspectiva de la filósofa y primatóloga estadounidense el relativismo es una manera de no estar en ningún lado demandando estar en todos al mismo tiempo, como si todas las posiciones fuesen equivalentes. De allí que ni el punto de vista descorporizado ni el relativismo puedan proporcionar una respuesta adecuada. El asunto pasa por la asunción del propio punto de vista como marcado por la posición crítica y por la apelación a la responsabilidad y al compromiso ético, en pensar las relaciones entre cuerpos y palabras y los modos como esas relaciones se hallan afectadas por las transformaciones tecnológicas y por nuestra propia animalidad (Haraway, 1993).

Las operaciones de neutralización producen efectos sobre el conocimiento y los modos de su legitimación, sobre las relaciones entre conocimiento y política, entre conocimiento y ética. Por añadidura aun cuando se insista en que el conocimiento es corporalmente neutral, la

inmensa mayoría de los filósofos incluidos en el *canon* son varones, blancos, europeos o estadounidenses. Muy pocos o casi ninguno procede de sectores populares. Lo cierto es que ni las mujeres, ni los/las afrodescendientes, ni los/las indígenas americanos, indoamericanos nativos de Nuestra América, ni los hijos e hijas de la clase obrera han sido los productores del mundo de libros y referencias eruditas que constituye la base de la cultura denominada humanística y filosófica. En la historia de la filosofía no sólo no hay mujeres, sino que tampoco hay personas no occidentales... pues desde la perspectiva académica dominante los pueblos no occidentales no tienen filosofía sino concepciones del mundo, vagas e imprecisas creencias que no pueden aspirar al lugar asignado a la filosofía en la cultura establecida.

Si se quiere hallar otras referencias, si se aspira a ampliar el *canon*, es preciso tener un cierto interés en seguir las huellas de esos otros y otras, como alguna vez lo hiciera Woolf imaginando la posible historia la hermana de Shakespeare (Woolf, 1984). O tal vez la de Kant y aún la de la hermana Marx, o la de su propia mujer, Jenny Von Westfalen... o la de las compañeras de Engels, Mary y Lizzy Burns, obreras e irlandesas. Y no digamos allende los mares, nosotras, las mujeres de estas tierras y el inmenso abismo abriéndose a nuestras espaldas... no hay mujeres en la historia de la filosofía latinoamericana, si es que acaso hubiere algo así².

Las voces de las mujeres en filosofía, incluso si se trata de aquellas que accedieron a la educación, hablaban las lenguas adecuadas y pudieron escribir y lo hicieron, son escasas. Y ese horizonte forma parte de mi propia formación como profesora de filosofía.

Y sin embargo nací en la segunda mitad del siglo pasado, en el siglo de las mujeres se dice... Cuando nací Simone de Beauvoir había escrito *El segundo sexo*, y el libro había provocado escándalo en Francia y había sido leído por argentinas que devenían feministas en los años 50 y 60³. Cuando nací, Mary Wollstonecraft había publicado hacía más

2 Raúl Fonet Betancourt intenta un recorrido a propósito de la “relación difícil” entre mujeres y filosofía en el pensamiento iberoamericano en un libro relativamente reciente, en el cual repasa los aportes de varias mujeres, comenzando por las precursoras Juana de Asbaje, Gertrudis Gómez de Avellaneda, Flora Tristán y Clorinda Matto de Turner (Fonet Betancourt, 2009). Se limita, claro está, al pensamiento formulado en lenguas romances.

3 Señala Marcela Nari que en la Argentina Simone de Beauvoir se leyó tempranamente. Las editoriales Emecé y Sudamericana emprendieron la traducción de su obra en las décadas

de 150 años *A Vindication of The Rights of Woman* y Hanna Arendt era reconocida como una filósofa política relevante.

Pero ellas no fueron incorporadas en el proceso de mi formación porque la filosofía académica se enseñaba y aún se enseña en masculino. No sólo estudié filosofía en masculino. Tuve muy pocas profesoras mujeres, salvo las de literatura, pero tuve varias compañeras... De hecho, creo, éramos mayoría.

Mi educación, y la de mi generación, coincidió con un momento histórico que transformó (por poco tiempo, claro, pero suficiente para despertarme del sueño dogmático) a golpes de revueltas y conmociones en el orden social, la idea de educación, de sociedad y de lo que las mujeres y los/las jóvenes debíamos ser.

Hobsbawm llama al tiempo de los tempranos 70, el tiempo en que se desencadena el 68 francés, la Primavera de Praga, el Otoño Rojo, el levantamiento estudiantil mexicano, la rebelión obrero-estudiantil cordobesa, “el tiempo de las revueltas”, y efectivamente lo fue (Hobsbawm, 1996).

Las mujeres de mi generación ingresaron en forma masiva (no excepcional) a la universidad. Y eso cambió las cosas. No inmediatamente, ni para nosotras, me refiero al pequeño mundo en el que fui formada y adquirí el *habitus* disciplinar, pero cambió las cosas.

2. El Canon y la construcción de una genealogía exclusivamente masculina, y frecuentemente misógina

Señalan Charlotte Witt y Lisa Shapiro:

Las filósofas feministas están comprometidas en un proyecto de re-lectura y reforma del *canon* filosófico en dos áreas significativas: la primera es el problema de la exclusión histórica. Las filósofas feministas se han enfrentado con una tradición edificada sobre la creencia de que no hay mujeres filósofas, y si hay algunas no son importantes. Desde luego las mujeres no están totalmente ausentes de la historia de la filosofía, y eso plantea un segundo

del '50 y '60, antes que esto sucediera en el resto de los países hispanoamericanos; incluso mucho antes que en España, país que, dentro del contexto político del franquismo, se limitó a la traducción de un solo tomo, llevada a cabo por la editorial Aguilar. En el mismo período, Siglo XX editó una traducción de *El segundo sexo*, hecha por Pablo Palant. Una edición anterior a la realizada por Siglo XX data de 1962, y estuvo a cargo de la editorial Píscis, que publicó el libro en 1954 (Nari, 2002).

desafío. Los filósofos incluidos en el *canon* han tenido mucho que decir sobre cómo somos las mujeres. En términos generales las normas filosóficas sobre razón y objetividad son definidas por contraste con la materia, lo irracional o cualquier cosa que un determinado filósofo asocia con las mujeres o lo femenino. Nuestra tradición nos dice, o bien implícitamente a través de imágenes y metáforas, o bien explícitamente, de muchas maneras, que la filosofía misma y sus normas de racionalidad y objetividad excluyen todo aquello que es femenino o se asocia a las mujeres (Witt y Shapiro, 2014. La traducción es mía).

La dificultad estriba en que la ausencia de las mujeres no había sido detectada. Por decirlo a la manera de Condorcet, la costumbre y la repetición sistemática de la injusticia la hacen imperceptible, y aun cuando las violaciones de derechos de alguna parte de la humanidad sean flagrantes, éstas pasan desapercibidas (Condorcet, 1847 (1790)). Sucedió y sucede aún, mal que nos pese, con las personas afrodescendientes, con los y las pobladoras primeras de nuestro territorio, Huarpes, Mapuches, Kom, Quechuas, Aymaras, con las mujeres, con los y las trabajadoras, con disidentes sexuales, con personas trans.

El ingreso de las mujeres a la universidad en diversos lugares del mundo produjo y generalizó la posibilidad de la escritura, la enseñanza, la investigación para muchas, y con ello se fueron abriendo paso los cauces de la duda y de la crítica, y también los caminos de la búsqueda de las huellas dispersas de quienes nos precedieron. Los estudios de mujeres, feministas, de género pusieron en cuestión, con acentos y énfasis diversos, el carácter sexualmente neutro del conocimiento. Desde luego la forma de interrogar no es la misma para quienes a la vez que por el sexismo y el androcentrismo indagan por los límites eurocéntricos, y/o ponen en cuestión la neutralidad de clase del conocimiento producido.

Existen diversas maneras de habérselas con las mujeres en la filosofía, supuesto que limitemos el debate a aquella consagrada por el canon occidental como filosofía. Una de las maneras es la pregunta por la presencia de las mujeres en ese campo de conocimiento (un asunto que como hemos visto no es tampoco tan sencillo, como lo muestra el caso de Arendt y tantas otras); otra posible vía consiste en la indagación acerca de lo dicho sobre las mujeres desde la disciplina, fuesen esos dichos producidos al estilo de Poulain de la Barre, como una advertencia acerca de la imposible imparcialidad, o bien de posiciones como las de Rousseau, Platón o Agustín que engrosan la frondosa historia de la misoginia.

Lo cierto es que aún si el cuestionamiento se limitase al *canon* occidental, la historia de la filosofía ha sido también, en buena parte, la de la misoginia.

En la filosofía antigua los dichos acerca de la mujer de Sócrates, Xantipa, podrían haber dado lugar a la idea, atribuida a Sófocles, de que el matrimonio conducía o bien a la felicidad o bien, con más frecuencia, a la filosofía “Cásate; si por casualidad das con una buena mujer, serás feliz; si no, te volverás filósofo, lo que siempre es útil para un hombre”... Aun suponiendo que la atribución de la frase fuese espuria, basta recurrir a los diálogos platónicos para corroborar su verosimilitud: Sócrates se niega a suplicar por su vida pues semejante actitud, indigna de un ateniense, esto es, de un ciudadano, es propia de “...miserables mujeres” (Platón, 1871, 77).

Se atribuye a Platón haber agradecido a los dioses por haber nacido griego y no bárbaro, hombre y no mujer, libre y no esclavo...

De acuerdo con Aristóteles⁴, Pitágoras, quien declaró al 10 *número perfecto*, estableció una tabla con los siguientes *opuestos*, principios binarios de la creación de todas las cosas:

Limitado	Ilimitado
Par	Non
Unidad	Pluralidad
Derecha	Izquierda
Masculino	Femenino
En reposo	En movimiento
Recto	Curvo
Luz	Tinieblas
Bien	Mal
Cuadrado	Oblongo

Desde luego, para Aristóteles el desprestigio moral y la incompletud humana de las mujeres se define en la segunda columna. Aristóteles entendía que todo lo que coincide con el cuadrado es orden mientras

⁴ La sinopsis incluida aquí provienen de la *Encyclopaedia Britannica*, University of Chicago, Oxford, Cambridge, London, Toronto, Tokyo, Australia, EUA, 1981, y del *Diccionario de Filosofía* de Juan Ferrater Mora (1994).

que lo ilimitado y sus afines corresponden al caos, y en su propio pensamiento identificaba al movimiento con lo femenino y con la pluralidad y todo ello con el mal.

En filosofía medioeval no es necesario escarbar demasiado. La misoginia de las religiones monoteístas es un asunto demasiado frecuentado. Sin embargo, no está demás traer a colación alguna cita. Tomás de Aquino, que era partidario de la teoría de la hominización tardía, dice en la *Summa Theologica* I, q.92, a.1:

En lo que se refiere a la naturaleza del individuo, la mujer es defectuosa y mal nacida, porque el poder activo de la semilla masculina tiende a la producción de un perfecto parecido en el sexo masculino, mientras que la producción de una mujer proviene de una falta del poder activo.

“Varón frustrado”, sometida al varón (Gén. 3,16), causa del pecado, su creación ha sido necesaria, como dice la Escritura, para ayudar al varón no en alguna obra cualquiera, como sostuvieron algunos, ya que para otras obras podían prestarle mejor ayuda los otros hombres, sino para ayudarlo en la generación. En cuanto animales perfectos los seres humanos tienen dividida la potencia generativa. “... la potencia generativa activa de los animales perfectos reside en el sexo masculino, y la pasiva en el femenino”. No conforme con reducir el papel de las mujeres a la reproducción, de señalar su carácter de seres “defectuosos y mal nacidos”, Tomás de Aquino atribuye a los varones la capacidad activa en la generación. Ninguna evidencia empírica, al parecer, desmiente las construcciones ideológicas.

Si bien es sabido que la Ilustración constituyó una crítica del principio de autoridad movida por la idea de que los seres humanos, nacidos iguales por naturaleza, debían hacer uso autónomo de su razón y voluntad, y que entre los enciclopedistas abundaron pensadores proclives a argumentar en favor de la igualdad también para las mujeres, Rousseau (considerado un defensor ferviente de la igualdad entre los seres humanos) no duda en afirmar que:

La estrechez de las obligaciones relativas de ambos sexos no es ni puede ser la misma, y cuando en esta parte se quejan las mujeres de la desigualdad no tienen razón; esta desigualdad no es institución humana, o al menos no es hija de la preocupación, sino de la razón; a aquel de los dos a quien fío la naturaleza el depósito de los hijos, toca responder al otro de ellos (Rous-

seau, 1955 (1762), p. 249).

O bien ausentes, o bien destinadas por la biología a actuar como complemento del varón en la tarea de la generación, las mujeres no han tenido lugar en la filosofía o bien han sido estigmatizadas en las palabras de los filósofos canónicos.

De allí surge una dificultad que percibió con claridad Adrienne Rich: las personas no pueden eruirse en el mundo sin contar con una historia tanto individual como colectiva (Rich, 2001). Necesitamos saber que no somos algo accidental, aun cuando esa accidentalidad se presente bajo la forma aparentemente elogiosa de la excepcionalidad.

3. Resistiéndose a la amnesia y a la asimilación

El pedido de neutralización suele revestirse de excepcionalidad: las mujeres filósofas, y por qué no las científicas, son accidentales, o bien, por decirlo de una manera más suave, excepcionales, y han podido ser incluidas en la historia de la filosofía en razón de sus méritos individuales.

Y, sin embargo, la excepcionalidad arroja tanto a la soledad como al reforzamiento de la idea de que la filosofía no es cosa de mujeres, sino de seres andróginos, asexuados, descorporizados, ubicados en un no-lugar, sin clase, color de piel, localización geográfica, hablantes de las lenguas adecuadas que deben seguir las reglas consideradas neutrales que rigen en el campo. No se trata de igualarse en lo relativo al derecho al saber y la palabra, sino de asimilarse a un (el) modelo de humanidad establecido, el de los varones de la especie, cuyos cuerpos neutralizados pueden producir un conocimiento desmarcado y universal, el de los dueños de todas las cosas, el conocimiento incluido en el patrimonio del saber aceptado, transmisible, consagrado.

La posibilidad de conmovir la certeza de que las mujeres no son aptas para la filosofía (y a menudo por extensión para cualquier labor intelectual que requiera pensamiento abstracto) ha podido ser parcialmente puesta en marcha a partir de la transformación efectiva que ha producido nuestra presencia en el espacio público y del saber, por una parte, como sujetos dispuestas a demandar por derechos en el campo de la política y, por la otra, como sujetos en uso de la palabra, dispuestas a hacer de la diferencia corporal un asunto de diálogo y debate, dispuestas a resistir el largo soliloquio del sujeto masculino y singular.

Desde luego persiste la tentación. En primer lugar la de asimilación: hacer filosofía a la manera de los varones. Ellas, quienes han buscado asimilarse encarnan, en palabras de Adrienne Rich, la tragedia de mentes femeninas nutridas por ideologías masculinas, como es el caso, según señala la poeta estadounidense, de Hanna Arendt (Rich, 1983 (1976), pp. 240-253)⁵.

Rich ha insistido sobre la relevancia de reflexionar acerca de la dificultad para percibir hasta dónde el punto de vista masculino ha sido neutralizado, hasta dónde la posición de neutralidad y aún la de excepcionalidad brindan un espacio a esas mentes brillantes, un espacio que, sin embargo, aísla y desliga, confirma en todo caso la idea de que unas pocas podrán acceder debido a sus dotes extraordinarias al mundo de la cultura y el pensamiento, cuyas reglas son y han de continuar siendo masculinas, pues esa es la condición humana, sin más. Desde el punto de vista que procuro establecer la excepcionalidad refuerza la idea de que “por regla” las mujeres carecen de aptitud filosófica. No sólo ellas, desde luego.

Simone de Beauvoir tenía una clara -aun cuando ambivalente- conciencia de su situación excepcional, a la vez que señalaba la desventaja de las mujeres en un mundo que hasta ese momento había sido hecho por los hombres. Ella dice:

Un hombre no habría tenido la idea de escribir un libro acerca de la situación singular de los machos en la humanidad... Un hombre no comienza nunca ubicándose como individuo de cierto sexo: el hecho de que sea hombre es incuestionable...: el hombre representa a la vez lo positivo y lo neutro hasta el punto de que se dice ‘los hombres’ para designar a los seres humanos pues el sentido singular de la palabra *vir* se ha asimilado al sentido general del término *homo*... La mujer se presenta como lo negativo de manera tal que toda determinación se le asigna como limitación sin reciprocidad (Beauvoir, S. de, 1949, p. 14. La traducción es mía).

5 El trabajo de Rich ha sido referido en un estudio que Sheila Benhabib ha dedicado a Arendt. Para Benhabib el juicio de Rich sobre Arendt merece ser revisado. Ella misma lo hace en un artículo titulado “La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt” (Benhabib, 1993, pp. 21-34) en el que busca las huellas de las mujeres en los silencios de Arendt, en su escritura marginal, en su obra dedicada a Rahel Varnhagen, una salonière berlinesa y judía del siglo XVIII-XIX. La lectura de ambos textos, el de Rich y el de Benhabib están llenos de referencias sugerentes a los modos de ubicarse las mujeres en el campo de la filosofía.

Esa ambivalente conciencia de excepcionalidad operaba como una herramienta crítica que la empujaba no sólo a sumir su singular privilegio, sino a considerar las encerronas narcisistas convocando al espacio colectivo del diálogo fraternal. Como ha dicho Geneviève Fraisse el «privilegio» de Simone de Beauvoir, con acepciones a menudo positivas, a veces negativas, enunciaba la posición de una pionera que podía usar las ventajas de la nueva intelectual, mujer emancipada por la educación, sin preocuparse por las trabas sociales y psicológicas habitualmente ligadas a su sexo (Fraisse, 2008).

Si asimilación y `privilegio han sido frecuentes, la posibilidad de rastrear las figuras de las parias abre una interesante brecha para pensar.

Sheila Benhabib señala que la posición de “paria” ha sido un tanto usual en las mujeres que hemos transitado, en distintos momentos y lugares el campo de la filosofía. Para Benhabib, la distinción arendtiana entre advenediza y paria puede ser una vía fructífera para pensar la cuestión de las mujeres, del feminismo, e incluso la posición de la propia Arendt en todo este asunto. Para Arendt, Rahel Varnhagen, en la Berlín invadida por Napoleón, va transformando su posición de advenediza, esto es de negadora de la “Schicksalhaftigkeit” (el destino, la fatalidad involucrada en su condición de judía), para devenir paria: es decir, la excluida y la desterrada que no puede borrar el destino de la diferencia.

Las parias se ubican en el sitio incómodo que les asigna la imposibilidad de asimilación, de borrar diferencias corporales que son, en la concepción que alentamos muchas feministas, algo más que un accidente. La corporalidad, sus marcas de sexo, de raza, de clase, de edad determinan como algo más que una mera manera de decir. Lo hacen como una forma de experiencia del mundo y de los otros/las otras en las vidas de los/las /les sujetos y sus trayectorias en las instituciones, en las formas de producir conocimiento, de ubicarse en un universo de referencias en el cual las mujeres hemos sido consideradas, precisamente, como meramente accidentales, como objetos, más que como sujetos de pensamiento.

Lo cierto es que la labor iniciada en tiempos de la segunda ola nos ha permitido contar con una cierta historia colectiva a la vez que con individualidades notables. Lo cierto es que la tarea ha producido debates de diversa índole.

De mi parte creo que el diálogo entre pares, entre quienes puede que seamos a medias parias y a medias privilegiadas, pero nos hallamos interesadas en la búsqueda de un horizonte de comprensión para la pregunta por el lugar de las mujeres en el mundo del saber puede producir una cierta conmoción de los límites de ese saber. Es decir: podemos contribuir a redefinir qué cosa entendemos por filosofía. Ciertamente cuáles sean los alcances de esa conmoción no es sencillo de prever. ¿Podrá esa conmoción transformar la relación con otros saberes producidos por otros sujetos, abrirá el espacio de escucha para una conversación pluri-lingüe, capaz de disidencias, para la cual aún no tenemos las palabras? ¿Podrá esa conmoción atender a los saberes proletarios, a la crítica anti-racista, al fin de los binarismos?

Mientras eso sucede este diálogo/debate y aún disputa, incluso en la disidencia y el malentendido puede, lentamente, a medida que se hace más densa la trama que nos sostiene, librarnos de la accidentalidad, abrirnos hacia un horizonte colectivo, aun cuando sea, inevitablemente polémico e incluso disonante.

La disonancia obliga a revisar las propias “pasiones y prejuicios”, una tarea imposible sin la confrontación, a menudo amarga, con los límites que la propia formación nos ha inculcado. También, una tarea que me involucra, la búsqueda de nuestras genealogías, de otros pasados que es preciso perseguir con paciencia y cuyos vestigios hallamos con dificultad puede ir transformando lentamente el mundo.

Tal vez cuando eso vaya sucediendo, como de hecho comienza a suceder, se configurarán otros *habitus* e incluso otra sea la *illusio*, pues la producción de conocimiento habrá cambiado, e incluso se habrán redefinido los límites de aquello que se entiende por pensar y filosofar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, Tomás. *Summa Theologica* - Parte Ia - Cuestión 92 “Sobre el origen de la mujer”. 2014 Disponible en <http://hjc.com.ar/sumat/a/c92.html>

BEAUVOIR, Simone. *Le deuxième sexe*. Paris, Éditions Gallimard, 1949.

BOURDIEU, Pierre. *El oficio de sociólogo*. Mexico, Siglo XXI, 1975.

BUTLER, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, México, Paidós, 2001 [1990].

BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Bs. As., Paidós, 2002 [1993].

CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat (1847) «Sur l’admission des femmes au droit de cité» (3 juillet 1790), Œuvres de Condorcet, publ. par A. Condorcet O’Connor et M. F. Arago, Tome X ; Paris, Firmin Didot Frères, 1847. Hay una muy buena traducción en castellano: Condorcet, Antoine Nicolas de (1790) “Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía”, en: Alicia Puleo (edit), *La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Barcelona, Anthropos, 1993.

DESCARTES, René. *L’homme de René Descartes, et La formation du foetus ; ou Traité de la lumière du mesme auteur* (2e éd. rev. et corr.) avec les remarques de Louis de La Forge ; [publ. par Clerselier et suivi de la trad. de la préface de Schuy]. BNF, 1664.

FALQUET, Jules. «Pour une anatomie des classes de sexe : Nicole-Claude Mathieu ou la conscience des opprimés », *Cahiers du Genre*, N° 50, 2011, pp. 1-25.

FEDERICI, Silvia. *Calibán y la bruja*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.

FERRATER MORA. *Diccionario de Filosofía* (actualizado bajo dirección de Josep-María Terricabras) Barcelona, Ariel, 1994.

FORNET BETANCOURT, Raúl. *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano. Momentos de una relación difícil*. Barcelona, Anthropos, 2009.

FRAISSE, Geneviève. *Le privilège de Simone de Beauvoir*. Paris, Actes du Sud, 2008.

GRACIA, Jorge. Cánones filosóficos y tradiciones filosóficas. El caso de la filosofía latinoamericana. *Análisis filosófico* XXX N° 1 (mayo 2010), 2010. pp. 17- 34.

HARAWAY, Donna. “Saberes situados: el problema de la ciencia en el feminismo y el privilegio de una mirada parcial”, en Dubois y Cangiano, compiladoras, *De mujer a género*, Bs. As., CEAL, 1993 [1988].

HOBSBAWM, Eric. *Historia del siglo XX*, Barcelona, Crítica, 1996.

NARI, Marcela (2002) “No se nace feminista, se llega a serlo. Lecturas y recuerdos de Simone de Beauvoir en Argentina, 1950-1990”, en: *Mora*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, N 8, diciembre de 2002, pp. 59-72.

PATERMAN, Carole. *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, 1985.

PLATÓN. *Apología de Sócrates*, en *Obras completas*, edición de Patricio de Azárate, tomo 1, Madrid, 1871. Disponible on line.

PRECIADO, Beatriz. *Manifiesto contrasexual. Prácticas subversivas de identidad sexual*. Madrid, Opera prima, 2002.

RICH, Adrienne. “Condiciones de trabajo: el mundo común de las mujeres”, en *Sobre mentiras, secretos y silencios*. Barcelona, Icaria, 1983 [1976].

RICH, Adrienne. “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana”, en: *Duoda Revista d’Estudis Feministes*, N° 10, 1996 (1980), pp.15-37.

RICH, Adrienne. “Resistiéndose a la amnesia: historia y existencia individual”. En: *Sangre, pan y poesía*. Barcelona, Icaria, 2001 [1983].

ROUSSEAU, Jean Jacques (1955 [1762]) *Emilio*, Bs. As., Safian, 1955.

SERANO, Julia. *Whipping Girl: A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity*. Berkeley, Seal Press, 2007.

TRUTH, Sojourner. “Ain’t I A Woman?” *Women’s Convention*, Akron, Ohio, 1851, forthcoming <<http://legacy.fordham.edu/halsall/mod/sojtruth-woman.asp>>. Julio de 2014.

WITT, Charlotte and Shapiro, Lisa. “Feminist History of Philosophy”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/feminism-femhist/>>.

WITTIG, Monique. “Nadie nace mujer” (traducido por Sérgio Vitorino), en Seminario lesbiano/ gay/ bisexual/ transgénero de estrategia, 1981. Disponible en <http://archive.4edu.info/LGBT/CPL_00.0_Programa.htm>. Julio de 2014.

WITTIG, Monique. “El contrato heterosexual” (traducido por Javier Sáez y Paco Vidarte) en: *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona – Madrid, Egales, 2006 [1989].

WOOLF, Virginia. *Una habitación propia*. Barcelona, Seix Barral, 1984 [1929]. Traducido por Laura Pujol (*A room of one's own*, Londres, The Hogarth Press).

Recibido: enero 2016
Aprobado: mayo 2016