

**REVISTA
LATINOAMERICANA
de FILOSOFÍA**

Vol. 48

Nº2

Primavera 2022

—

COMITÉ EDITORIAL

Editora general: **Rosa Belvedresi** | UNLP | CONICET

Milton Abellón | UBA | CONICET

Marcelo Antonelli | UNSAM | UNIPE | CONICET

Fernando Bahr | UNL | CONICET

Julio Montero | UBA | CONICET

Gabriela Müller | UBA

Secretario de redacción: **Juan M. Melone** | UBA | CONICET

Bibliográficas: **Adrián Ratto** | UBA | CONICET

COMITÉ ASESOR

Marcelo Boeri | Otávio Bueno | Carla Cordua | Claudia D'Amico

Francesco Fronterotta | Ernesto Garzón Valdés | Jorge E. Gracia

Cristina Lafont | Efraín Lazos | Andrea Mecacci | Carlos Ulises Moulines

Eleonora Orlando | Carlos Pereda | Paul Rateau | Concha Roldán Panadero

Plínio Junqueira Smith | Ernesto Sosa | Daniela Taormina | Carlos Thiebaut

Roberto Torretti | Margarita Valdés

La *Revista Latinoamericana de Filosofía* aspira a que en ella colaboren todos aquellos estudiosos que quieran exponer ante sus colegas y el público en general el resultado de sus investigaciones dentro del ámbito de temas relacionados con la filosofía. Quiere ser, por lo pronto, una publicación abierta a todas las corrientes, ideas y tendencias filosóficas; su única condición previa es la de que los conceptos sean elaborados con rigor y expresados mediante una argumentación racional, esto es, que apele a la razón como última instancia universalmente válida. Tanto como las tesis expuestas, interesan, pues, las razones que las sustentan. La *Revista Latinoamericana de Filosofía* da la bienvenida a toda colaboración que admita este punto de partida general.

rlf@retina.ar

La *Revista Latinoamericana de Filosofía* es una revista de acceso abierto que se encuentra indexada en las siguientes bases de datos: SCOPUS, ERIH PLUS, DIALNET, EBSCO, LATINDEX (Catálogo), REPERTOIRE BIBLIOGRAPHIQUE DE LA PHILOSOPHIE, SCIELO (Argentina), THE PHILOSOPHER'S INDEX y forma parte del Núcleo Básico de Revistas Científicas CAICYT-CONICET. Se publica los meses de mayo y noviembre de cada año. Director Responsable: Oscar Esquisabel, Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIE, propietario de la publicación. Domicilio Legal: Miñones 2073, C1428ATE, Buenos Aires. Copyright: Centro de Investigaciones Filosóficas, CIE. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11.723.

ISSN 0325-0725

e-ISSN 1852-7353

Diseño de cubierta e interiores: Verónica Grandjean

Corrección y armado: Marina Pérez

Primavera 2022

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

SUMARIO

ARTÍCULOS

PHILIPPE MENGUE

El biopoder en la era de la pandemia _ 129

LEONARDO DE MELLO RIBEIRO

Bratman, Autonomy, and Self-Governance _ 149

JEREMÍAS CAMINO

¿Qué es la ontología?: consideraciones histórico-críticas _ 175

DOSSIER Feminismos y Filosofía Política

CECILIA MACÓN y DANIELA LOSIGGIO

Presentación _ 201

CECILIA ABDO FEREZ

I me mine: un rastreo feminista del concepto de autopropiedad _ 205

DANIELA LOSIGGIO

Amor, honor y reconocimiento: interpretaciones feministas de la teoría política hegeliana _ 229

LUISINA BOLLA

Sujetos sujetos / sujetos sexuados: aportes filosóficos del feminismo materialista francés sobre cuerpo, materialidad y poder _ 253

CECILIA MACÓN

Filosofía feminista y giro afectivo: una respuesta *ex ante* _ 283

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

ALEJANDRO CASSINI y JUAN REDMOND (eds.)

Models and Idealizations in Science: Artfactual and Fictional Approaches (C. Soto) _ 305

ROMAN FRIGG y JAMES NGUYEN

Modelling Nature: an Opinionated Introduction to Scientific Representation (C. Soto) _ 308

MARCELO ANTONELLI y SENDA SFERCO (comps.)

Políticas del deseo, ética de los placeres: entre el poder y la vida, la encrucijada de la sexualidad en Foucault y Deleuze (A. L. Vallejos) _ 312

GABRIEL MARTINO

La mística eneádica: genealogía, análisis y comparación (U. L. Drisner) _ 315

—

COLABORADORES

CECILIA ABDO FEREZ es licenciada en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires y doctora en Filosofía por la Universidad Humboldt de Berlín. Es investigadora independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas; profesora asociada de Teoría Política y Social II en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA y profesora titular de Filosofía en el Departamento de Artes Visuales de la Universidad Nacional de Artes. Sus últimos libros son *Contra las mujeres. (In)Justicia en Spinoza* (2019), *Ensayo sobre la libertad* (2021) y *El punto sobre la i: repensar la Filosofía del derecho de Hegel*, en colaboración con Miguel Ángel Rossi (2022). ceciliaabdo@conicet.gov.ar

LUISINA BOLLA es doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata, docente en esa misma universidad y becaria postdoctoral del CONICET. Dirige el proyecto de investigación “El feminismo materialista francés: aportes epistemológicos y debates contemporáneos”. Ha publicado numerosos artículos y capítulos de libro sobre estudios de género y feminismo. luisinabolla@gmail.com

JEREMÍAS CAMINO es licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Es autor del libro *La física cuántica en la ontohistoria* (2020) y de varios artículos en revistas científicas, cuyos temas abarcan la física, la informática, la ontología, la metafísica y la filosofía antigua. Actualmente participa en grupos de investigación y de lectura sobre pensamiento alemán contemporáneo y sobre filosofía antigua, ambos en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP. jereasecas@gmail.com

I 127

LEONARDO DE MELLO RIBEIRO es doctor en Filosofía por la Universidad de Sheffield (Inglaterra) y profesor de Filosofía en la Universidad Federal de Minas Gerais (Brasil). Sus áreas de especialización y de investigación son la ética y metaética, la filosofía de la acción y la historia de la filosofía moral británica. Ha participado de varios proyectos de investigación y ha publicado en diversas revistas nacionales e internacionales. Es miembro permanente del programa de posgrado en Filosofía de la Universidad Federal de Minas Gerais. lmribeiro@ufmg.br

DANIELA LOSIGGIO es doctora en Ciencias Sociales y licenciada en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires, y magíster en Sociología de la cultura por la Universidad Nacional de San Martín. Es investigadora de CONICET, titular de Género, Derecho y Políticas Públicas en la Universidad Nacional Arturo Jauretche y ayudante de primera en Teorías sobre el Poder en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Es directora de la Dirección de Género, Diversidad y Derechos Humanos de la UNAJ. Ha editado junto a Mariela Solana *Debates y acciones feministas en las universidades* (2021) y, junto a Cecilia Macón, *Afectos políticos* (2017). danielalosiggio@gmail.com

CECILIA MACÓN es doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y magíster en Teoría Política por la London School of Economics and Political Science. Actualmente se desempeña como docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y es investigadora del CONICET. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran los libros *Desafiar el sentir: los feminismos como revulsión afectiva* (2021) y *Sexual Violence in the*

Argentine Crime Against Humanity Trials: Rethinking Victimhood (2016), además de artículos en revistas especializadas internacionales. cecilia.macon@icloud.com

PHILIPPE MENGUE es *agrégé* y doctor en Filosofía. Ha enseñado principalmente en la Université d'Aix-Marseille y en el Collège International de Philosophie. Entre sus publicaciones más recientes cabe destacar la novela filosófica *Les contemplations de Pierre Duval: promenade philosophique* (2020), el ensayo *Marcher, courir, nager: le corps en fuite* (2015), la colección de artículos inspirados en perspectivas deleuzianas *Espaces lisses et lignes de fuite* (2015), *Faire l'idiot: la politique de Deleuze* (2013) y *Comprendre Deleuze* (2012). philippe.mengue@wanadoo.fr

—

El biopoder en la era de la pandemia

PHILIPPE MENGUE

Collège International de Philosophie

DOI: 10.36446/rlf2022324

Resumen: En este artículo retomo el concepto de biopoder (Foucault) y su reformulación como control digital (Deleuze) para reflexionar sobre la actual mutación social por la pandemia de COVID-19. Creo necesario cuestionar los términos del debate en torno a la restricción de las libertades, dado que se asienta en la suposición de que permanecemos en el horizonte de un poder político soberano, ignorando su mutación en poder disciplinario y luego en biopolítico. Sostengo que el control alcanza su apogeo con el poder sanitario y médico, pues en la gestión médica global ha encontrado el modelo tecnológico para ejercer la nueva dominación. En este contexto, sugiero retomar la pregunta filosófica sobre nuestra concepción de la salud siguiendo a Nietzsche y a Canguilhem.

Palabras clave: Foucault, Deleuze, control, medicalización, resistencia.

I 129

Abstract: In this article, I take up the concept of biopower (Foucault) and its reformulation as digital control (Deleuze) to reflect on the current social mutation due to the COVID-19 pandemic. I believe it is necessary to question the terms of the debate around the restriction of freedoms, given that it assumes that we remain within the horizon of a sovereign political power, ignoring its mutation into disciplinary and then biopolitical power. I argue that control reaches its apogee with health and medical power, for in global medical management it has found the technological model for exercising the new domination. In this context, I suggest taking up the philosophical question of our conception of health following Nietzsche and Canguilhem.

Key-words: Foucault, Deleuze, control, medicalization, resistance.

Se suele afirmar que la situación a la que nos enfrentamos actualmente con la COVID-19 es única en su género y que jamás habríamos conocido una restricción de libertades tan grande. Sin embargo, las pruebas no son tan evidentes. En lo que respecta a la mortalidad, vista con distancia histórica, la humanidad parece haber conocido epidemias mucho más devastadoras: lepra, peste, cólera, gripe española. Y las libertades no fueron reducidas, sino suprimidas bajo los totalitarismos nazi y soviético y las diversas dictaduras que han surgido en distintos lugares. También es evidente, se nos dice, que esta crisis sanitaria no es independiente de la crisis climática y el calentamiento global provocados por el ser humano. Todo estaría vinculado y estaríamos al borde del abismo.

Tal vez sería una buena idea, para no atenerse fácilmente a estas “obviedades” construidas a partir de diferentes fuentes, cuestionarlas a partir de una problematización de origen deleuziano.

1. Una posible problematización

No soy médico, ni epidemiólogo, ni experto en temas climáticos, como la mayoría de la gente que está tan desamparada como yo. ¿En qué sentido estaría autorizado a tomar la palabra en lo que respecta a la pandemia? Intervengo como filósofo, no como epidemiólogo, historiador, sociólogo o especialista en alguna disciplina determinada, sea médica o de otro tipo. Puesto que no dispongo de ningún saber, ¿por qué debería importar mi discurso?

Y en efecto, si pensar y conocer fueran una misma cosa, no tendría nada que decir. Pero pensar no es necesariamente conocer y conocer tampoco es necesariamente “pensar”, al menos si reservamos este término para el pensamiento filosófico. Por tanto, si conocer no es el todo de la filosofía (desde la dialéctica trascendental kantiana y ya, mucho antes, con la indagación socrática), entonces el pensamiento tiene derecho a ejercerse a pesar de la existencia de la ciencia, de los conocimientos y de los agenciamientos de “saber-poder”. La filosofía no constituye un saber porque se ocupa del pensamiento, y el pensamiento tiene lugar entre los saberes, en sus intersticios como problematización, interrogación (Foucault), y, añade Deleuze por su parte, formulación de hipótesis con la ayuda de intuiciones originales que trazan un plan de pensamiento sobre el que se elaboran los conceptos.

Por ello, en la medida en que es filosófica, mi investigación se apoyará en el pensamiento de Michel Foucault —que no es un historiador, sino, ante todo, un filósofo— y de Gilles Deleuze, aún “metafísico” el pobre, pensador ingenuamente anticuado que “todavía” construye sistemas cuando la moda es el pluralismo deconstructivo. La relevancia de esta elección, en el momento de la pandemia, se basa en que ambos pensaron la mutación de la sociedad en la que nos encontramos hoy día. No obstante, el aparato tecnocientífico y los poderes de dominación se han multiplicado y reforzado en comparación con la época en que se publicaron sus obras, de modo que surge el interrogante acerca de qué pueden ofrecernos. A mi entender, desarrollaron conceptos que siguen siendo herramientas de análisis extremadamente fértiles después de treinta o cuarenta años: en particular, me refiero al concepto foucaultiano de biopoder y al deleuziano de sociedad de control.

I 131

Antes de comenzar, advierto que tomaré como guía la obra de Gilles Deleuze y que el Foucault en el que me apoyaré es el *Foucault* de Deleuze publicado en 1986. Siendo la filosofía sistemática, el Foucault que Deleuze nos entrega es el sistema de Michel Foucault —que este nunca construyó—, es decir, su pensamiento reformulado y sintetizado. “Busco la lógica de este pensamiento, que me parece una de las más grandes filosofías modernas” (Deleuze 2005: 129). Y consideraremos que este Foucault, metafísico tras haberse pasado a la lógica deleuziana, forma parte de la obra del propio Foucault. Así es, al menos, como los veo hoy: comparten un mismo enfoque a partir del cual elaboran un pensamiento filosófico de nuestra actualidad.

Pues, para ambos, es urgente pensar en nuestro presente: ¿quiénes somos? ¿Quiénes somos nosotros, los que pensamos en este momento de la pandemia mundial? ¿En qué nos convertimos al producirse la globalización comercial, jurídica, mediática y sanitaria? Insisto en que no se trata tanto de pensar en lo que es la pandemia (su naturaleza o esencia), como en quiénes somos en relación con ella y lo que adviene con ella al pens-

amiento de nosotros mismos. Esta pregunta se hace eco directo del artículo “¿Qué es la Ilustración?” de Kant, que Foucault celebró como modelo del pensamiento filosófico de la Modernidad. Para ir al meollo de la cuestión, respondemos que somos precisamente los que hemos entrado en la nueva lógica del poder que Foucault denomina biopoder y que Deleuze retoma y reintegra bajo el concepto de sociedad de control. ¿Qué implica esto?

Tal será el tema de este artículo. Pero advierto que no voy a hacer una indagación académica de la historia de estos conceptos, de su formación en las obras de estos filósofos. Los utilizaré con libertad para confrontarlos con lo que me parece que es la situación actual.

2. Primera observación: la ambigüedad de la democracia y lo sanitario

Nos encontramos en un periodo político extraño y problemático.

En Francia y en Europa, ya no estamos realmente en democracia, pero tampoco estamos en su opuesto, sea una dictadura, un régimen despótico o, aún menos, tiránico (un poder sin ley). El Estado de Derecho gobierna con la ley pero la voz del pueblo soberano no es su verdadero fundamento, y sucede como si los conceptos de soberanía y democracia fueran abandonados al polvo de la historia en favor de nuevas formas de libertad y de dominación política. Cuando nos referimos a la República, la democracia se borra subrepticamente.

Es extraño. Algo se está gestando y organizando, pero no sabemos qué, así como dudamos sobre si es peor o mejor. Los estudios sobre el totalitarismo nazi o soviético, siguiendo a Hannah Arendt y Raymond Aron, nos parecen apropiados para ciertos aspectos de nuestra realidad política, pero, al margen de algunos rasgos llamativos, presentimos que estamos ante algo muy diferente. Y esto, aunque solo sea por la libertad de expresión que disfrutamos en las publicaciones y manifestaciones y que, al tomar distancia y reflexionar críticamente sobre el poder y el sistema global existente, testimonian de la libertad fundamental de expresar públicamente el pensamiento, amputada o amordazada en los regímenes totalitarios o dictatoriales. Está claro que el modelo del totalitarismo, salvo para las necesidades de la polémica y la propaganda electoral, es completamente inadecuado para pensar el estado de nuestros regímenes políticos actuales. A primera vista, hemos dejado atrás el enfrentamiento entre el liberalismo democrático y el colectivismo dictatorial, bajo la modalidad nazi o estalinista, en favor de algo que a todos nos cuesta nombrar y que opera en las demo-

cracias liberales que salieron aparentemente victoriosas de la confrontación de la Guerra Fría.

Digo “aparentemente” porque, al mismo tiempo, no podemos negar que las democracias representativas occidentales han entrado en una crisis muy profunda y que la lucha contra la actual pandemia de COVID-19 ha conducido gradualmente a reducir o incluso a suprimir elementos tradicionalmente vinculados a la vida democrática. La restricción de las libertades por el encierro, el pase sanitario, la obligación de llevar barbijos en los espacios públicos, el borramiento cada vez más intenso de la distinción entre la vida privada y la pública, la implementación de medidas de vigilancia y control en vista de la seguridad sanitaria y de la seguridad a secas, están alcanzando un umbral preocupante. Estos fenómenos son bien conocidos e identificados como tales, aunque las autoridades que aplican las medidas correspondientes las justifican alegando que son excepcionales y temporales. “Después todo volverá a ser como antes”, prometen. Es una forma de homenajear a quienes denuncian una grave alteración de la democracia debido al aparato de protección utilizado aparentemente solo contra el virus. El gigantismo, la connivencia de las diferentes potencias en los organismos internacionales, el rechazo a considerar otras herramientas y técnicas de tratamiento médico, el odio hacia quienes proponen otros análisis y perspectivas, abren la pregunta, que parece inevitable, de si la seguridad perseguida no es exclusiva o realmente “sanitaria”, sino políticamente “securitaria”. Surge la sospecha de que el enemigo ya no es solo un virus, sino organizaciones y fuerzas políticas y sociales que los nuevos poderes quieren neutralizar porque es incompatible con su propia lógica. Esto hace pensar que se está estableciendo otro tipo de poder político a través del sistema médico. Por supuesto, no diremos que estamos ante un plan concertado, ante un “complot”, como pueden fantasear algunos medios de comunicación, pero hay un encuentro, una connivencia, una interferencia entre líneas heterogéneas de poder. El poder médico y el poder político han llegado a constituir un bloque de poder original e inédito, hasta el punto de que no sabemos si el poder médico se traiciona a sí mismo y se convierte en un poder de dominación política, o si el poder político se convierte en un poder médico benévolo, preocupado por la salud del cuerpo social y da lugar a esa combinación desconocida que es lo “sanitario”.

Para sintetizar esta situación problemática y ambigua, con sus aspectos múltiples y a menudo contradictorios, para atrapar la diversidad empírica en un único concepto, Gilles Deleuze propone la idea de que hemos entrado en “sociedades de control”. Este concepto es muy cercano al de “biopoder” que Michel Foucault desplegó principalmente a partir de *La voluntad de saber* y en sus conferencias y cursos en el Collège de France entre los años 1976 y 1980. El concepto de control tiene la ventaja de tener en cuenta la crisis

y la obsolescencia de las instancias democráticas que constatamos en la actualidad. Pero, sobre todo, nos hace comprender que la cuestión de los regímenes (democracia, aristocracia, monarquía, y sus formas patológicas como la dictadura, la tiranía y el totalitarismo) se inscribe en una configuración histórica particular del pensamiento y del poder político. La democracia ha formado parte de esta configuración en la que la cuestión de la soberanía legítima constituía el eje de la concepción política. Como sabemos, esta veta multiseccular condujo —a través de las concepciones del derecho moderno, que se pretende natural y subjetivo en cuanto unido a la naturaleza del individuo, no reflejo de un orden objetivo y cósmico, y de la problemática central del contrato social y de grandes autores como Hobbes, Spinoza, Locke y Rousseau— al establecimiento de que el único régimen político legítimo era la democracia, cuya herramienta era el derecho. El derecho subjetivo, pensado como universal —esto es, perteneciente por naturaleza a cada ser humano individual—, culminó en la doctrina de los Derechos Humanos, que señalaba así su inscripción en una configuración epistemológica particular, la de la Ilustración, a pesar de su supuesto universalismo.

El hecho de que el término biopoder sea de alrededor de 1976 y el de control, del libro de Deleuze sobre *Foucault*, de 1986 (véanse también Deleuze 2005: 229–247), no debe hacernos creer que son parte de la batería de viejas ideas izquierdistas posteriores a los años sesenta, de las que nos habríamos liberado con la doctrina europea del Estado de Derecho. Medio siglo no afecta su pertinencia, ya que los procesos estudiados avanzan con lentitud y firmeza desde finales del siglo XVIII, y el enterramiento periodístico en las sacudidas del presente no garantiza captar su sentido en su vivacidad propia.

Intentaré que estos conceptos funcionen en un análisis modesto, necesariamente parcial, del fenómeno global de la pandemia, aunque esto suponga tomar distancia de la fidelidad académica y tener que asumir riesgos de deformación por el análisis de una situación novedosa.

3. Segunda observación: sobre la diferencia entre sociedades disciplinarias y de control

¿Cuáles son las modalidades del poder que llevaron a Deleuze a renovar el concepto de biopoder construido por Foucault?

En primer lugar, Deleuze insiste en el fenómeno de la digitalización, que le ofrece la razón para proponer el concepto de control. Este punto es crucial. Foucault había percibido claramente el rol del número y de la cantidad matemática a través de la herramienta estadística indispensable para

el biopoder destinado al bienestar de las poblaciones. En la época de su teorización (*La voluntad de saber*, 1976; *Seguridad, territorio, población*, 1978), ya disponíamos de códigos para entrar en los edificios, pero no para acceder a nuestras cuentas bancarias, utilizar nuestras tarjetas de crédito para hacer las compras en línea, sacar dinero y, sobre todo, aún no disponíamos de algo como el pase sanitario.

El código QR no es un número de identificación para individualizar a un sujeto en una masa (como los son, por ejemplo, el derecho a la seguridad social o una póliza de seguro), ni se reduce a un código de ingreso a un edificio o a barrios de lujo para privilegiados. Es de una naturaleza diferente.

Así pues, Foucault aún no había podido percibir con claridad la importancia y el futuro de este número, que ya no funciona como un simple código numérico, sino como una cifra, en el sentido en que lo teorizó Deleuze unos años más tarde. ¿Qué diferencia hay entre el número de las sociedades disciplinarias de las que estamos saliendo, y la cifra de las sociedades de control en las que estamos entrando? Es que uno, el número, sirve para individualizar, al igual que la firma, e indica la posición de este individuo en relación con la masa (Deleuze 2005: 243); nuestro número de seguro social nos integra como socios y nos distingue de la masa de los otros socios. El número es una consigna (“Reembolsen mis cuidados dentales”, le pido a la obra social a la que estoy afiliado), mientras que la cifra es una contraseña que, por ejemplo, da acceso a las cuentas bancarias, al cajero automático, al pago de una compra con una tarjeta con o sin contacto, etcétera. La contraseña autoriza y hace posibles acciones instantáneas y por comunicación inmediata, sin necesidad de rellenar un formulario, y sin expectativas ni autoridad superior. Ello circula, fluye, se conecta dado que en el presente disponemos inmediata y simultáneamente de un cuadro de las múltiples operaciones individuales. La masa está bajo control (cf. Jolain 2021).

I 135

La diferencia entre el número y la cifra remite a la que existe entre las sociedades de control y las sociedades disciplinarias que Foucault analizó en *Vigilar y castigar*. Ya no se trata de que se autorice el acceso a entornos cerrados (lugares de encierro como la escuela, la fábrica, el ejército, la cárcel, pero también organizaciones como las obras sociales, las compañías de seguros, las elecciones políticas, etc.) gracias a códigos y firmas (como un documento de identidad, una tarjeta de elector, un número de afiliado o de matrícula), sino, sobre todo, de operar un “control ultrarrápido en un espacio libre o abierto” (Deleuze 2005: 241, 246). El control es continuo, incesante, y la comunicación es instantánea. Encerrar a los individuos en un espacio para formarlos o moldearlos (escuela, ejército, fábrica, prisión) durante un largo periodo de tiempo y en lugares separados y discontinuos, se opone a controlarlos en un espacio abierto de forma ultrarrápida. Esta última operación

no tiene nada que ver con el moldeado, con la imposición de una forma a una materia individual o colectiva, sino que refiere a una modulación adaptativa en un estado metaestable que es el de la población en cuestión. Es más que una identificación instantánea (lugar y tiempo) de un individuo al que se sigue en un espacio de libre circulación donde se lo deja ir y pasar. El individuo, por el conocimiento del que dispone en cada momento, puede diseñar él mismo una variante capaz de responder a la nueva situación en la que se encuentra. De este modo, modifica el conjunto, la masa de la que forma parte. En vez de ser largo y discontinuo, como en las formaciones disciplinarias, el ejercicio del poder en las sociedades de control es breve, instantáneo y continuo: podemos rastrear la circulación de un individuo preciso en cada momento, sus desplazamientos fuera de los entornos cerrados y la naturaleza de las operaciones que realiza (compras, peajes, posición en la autopista gracias a los datos del teléfono celular o la tarjeta de crédito, lugares frecuentados, etc.). No se trata de moldear sino de dejar hacer, de poner a circular un elemento que se modula según las circunstancias en flujos de energía en entornos inestables. Se comprende así que, con este tipo de dominación en las sociedades de control, el ideal y la alegría consistan en insertarse en las potencias naturales preexistentes (agua, viento) y aprovechar sus energías para dejarse llevar, como es el caso del surf, deporte que se ha convertido en el emblema del disfrute que nos reservan las sociedades de control (Deleuze 2005: 244).

136 |

4. La pandemia refuerza y transforma la sociedad global en una sociedad de control

No puedo seguir desarrollando el análisis deleuziano de las sociedades de control en este marco, pero sí extraer sus posibles aportes.

En primer lugar, cuando nos preguntamos por la cuestión de la libertad en tiempos de COVID-19, cuando analizamos la crisis actual, nos obnubilamos principalmente por “la restricción de las libertades” y a menudo tenemos derecho a deslegitimar a quienes se oponen a las diversas medidas adoptadas para preservar la salud de la población (en especial, su rechazo del código QR y de la vacunación). Es en este marco extremadamente limitado donde chocan los pros y los contras. Los requisitos de este debate insoluble son, por un lado, la admisión implícita de que permanecemos en el horizonte de un poder político soberano y, por otro, la definición de la *humanitas* del hombre en términos de la libertad del sujeto y de su responsabilidad. Esto demuestra que el debate es sesgado, ya que ignora su mutación en poder disciplinario y luego en poder biopolítico que, a partir

del siglo XIX, tomó como objeto a las poblaciones, su bienestar y su salud (Foucault 1986: 183). Además, olvidamos referirnos al cuadro global en el que aparecen estas cuestiones, que ya no puede ser pensado ni a partir del aparato jurídico y las leyes, ni a partir de la legitimidad del poder cuyo fundamento sería la libertad de cada individuo. Y entonces, una vez encerrados en este marco, llegamos de modo torpe y falso a la cuestión de la naturaleza de la libertad y nos apresuramos a recordar que la verdadera libertad no es la independencia, sino la responsabilidad en la autodeterminación concebida a la manera kantiana. Pero de este modo nos equivocamos, pues lo que está en cuestión no es la naturaleza de la libertad. No podemos concentrarnos únicamente en la limitación de las libertades, ya sea para absolverla, en nombre de la salud y de la “responsabilidad” individual, tratando a los recalcitrantes como cuasi “monstruos” o leprosos (como hacen, por otra parte, algunos filósofos liberales), sea para condenarlos desde una concepción estrictamente republicana y liberal. Frente a estas dos actitudes, debemos considerar estas cuestiones desde el punto de vista de la totalidad en la que se producen estos procesos, crisis y medidas, y considerar concretamente la mutación de los poderes de dominación en biopoder y en sociedad de control.

La crisis sanitaria emergió en el seno de las sociedades de control ya existentes en Occidente y así permitió reforzar y potenciar este nuevo poder de dominación, especialmente con la ayuda de la digitalización informática. Este poderoso movimiento de fondo no se mide con las varas de la libertad individual ni de la técnica del discurso médico, aunque sea orientado por la “ciencia”, los comités de expertos, el Alto Consejo Científico de la Salud y otros organismos. Lo que se cuestiona no es en absoluto la “cientificidad” de la ciencia epidemiológica. Es necesario, más bien, abordar el poder-saber, ese bloque de prácticas y saberes propios del poder de control ya instalado antes de la crisis sanitaria y que se apoya en ese conocimiento y lo utiliza para sus propios fines.

Me limitaré a dos observaciones:

1º El control ya se ha ejercido en diversos ámbitos, pero su distinción del poder disciplinario que lo precede no siempre ha sido clara y visible porque han estado entrelazados. Ahora bien, es en el ámbito de la salud donde el control alcanzará su apogeo, o al menos adquirirá tal extensión e intensidad que el fenómeno se vuelva ya evidente para todos. El ámbito de la salud será su espacio preferido, que le permite desplegarse plenamente. ¿Por qué?

2º Según su origen, el biopoder está en la bisagra del cuerpo individual y del cuerpo colectivo, el cuerpo político (cf. Foucault 1986: 184). La medicina como epidemiología se sitúa en esta articulación. En efecto, la

pandemia afecta al conjunto de la población y el virus se contagia a través del cuerpo individual.

Consecuencia: el control, en cuanto nueva forma de poder político, acaba de encontrar, con el poder sanitario y médico, la posibilidad de su despliegue máximo, sin límite, y virtualmente ha alcanzado su apogeo. En la gestión médica global de la crisis ha encontrado el modelo tecnológico para ejercer la nueva dominación que encarna. El control se vuelve finalmente un poder global. Por otra parte, como la inmensa mayoría de los ecologistas solicitan este tipo de poder en nombre de la “salud” del planeta, todo está preparado para la instauración de un control total, si no absoluto, ya sea bajo la forma de un estado sanitario mundial, de un nuevo imperio o de cualquier otra que se invente.

5. El mundo como un inmenso hospital

En Francia, la ampliación del pase sanitario entró en vigor el 9 de agosto de 2021. Con esta medida, el gobierno busca frenar la epidemia de COVID-19 en el país. Pero al mismo tiempo que es una herramienta de lucha contra la epidemia, también funciona como un dispositivo de seguimiento y control. Por lo tanto, se deduce que la ciberseguridad es indisoluble de un aumento del poder que tiene efectos liberticidas.

El mundo se está convirtiendo en un inmenso hospital al aire libre en el que los repetidores de comunicación por satélite a velocidad instantánea permiten una vigilancia casi perfecta, tanto de los individuos particulares como del estado global de la masa.

Si las pasadas sociedades disciplinarias y de encierro tenían como modelo la prisión y el “Panóptico” de Bentham (Foucault 1987) como máquina abstracta de funcionamiento (= diagrama), nosotros somos un hospital, evidentemente “abierto”, que se extiende a la superficie de toda la sociedad y, por tanto, del mundo. Todos somos enfermos, al menos potencialmente. El hospital ha mutado y se ha amoldado a la evolución de la “sociedad abierta”. De hecho, en la gran mayoría de los casos, las personas ya no están encerradas o inmovilizadas en camas y salas. Con la sectorización, los hospitales de día, los cuidados de enfermería y los fisioterapeutas a domicilio (Deleuze 2005: 241), el hospital se ha abierto y deslocalizado. Y, lo que es más importante, ha surgido una nueva medicina “sin médicos ni pacientes” como resultado del creciente número de epidemias y de su detección. El saber-poder de la epidemiología “libera a los pacientes potenciales y a los sujetos en riesgo” (Deleuze 2005: 247). La potencialidad de la enfermedad se convierte en la realidad y ordena las

medidas de vigilancia y de precaución, reforzando así el poder de control, que se expande y fortalece en las sociedades contemporáneas. Tres consecuencias surgen de ello:

En primer lugar, las pandemias nunca desaparecerán, estamos en una carrera sin fin. En efecto, no cesamos de testear, rastrear el caso más pequeño, localizar y seguir a todos los individuos en detalle. El corte entre lo normal y lo patológico ha estallado. El principio del doctor Knock (en una famosa y popular comedia francesa de Jules Romain) tiene más razón que nunca: todo hombre sano es un enfermo que se ignora a sí mismo. Pero hoy podemos aportar una evidencia científica de ello por la medición de la tasa de contagios, por el número de casos diarios de enfermos que abarrotan las camas de los hospitales, etc. La prueba reside en las recurrentes olas de contagio que aparecen, una tras otra, en cuadros o mapas coloreados de forma diferente según el alza en los países y regiones. Mientras tanto, se dice que estamos en la quinta o sexta oleada, ya no se sabe, y las vacunas a inyectar a toda la población se suceden, se renuevan por su supuesta eficacia y se multiplican indefinidamente: tercera dosis, cuarta dosis, quinta dosis incluso, se dice, y se anuncia una nueva vacuna contra la variante “Omicron”, presentada como devastadora (aunque la mortalidad es baja por el momento en Sudáfrica, donde se supone que se originó).

En segundo lugar, la consecuencia de la “locura” por medicalizar, que no es más que una paranoia necesaria para el funcionamiento de la sociedad de control generalizada: la infantilización de la población. El poder nos somete a las revelaciones del conocimiento que nos dispensa y la población a la que se dirige no puede, a cambio, ni controlar este conocimiento, ni establecer la corrección de las medidas adoptadas, ya que están vinculadas al “poder-saber” vigente, que es propiedad de una élite de técnicos, expertos, “sabios”. La coacción del poder sobre la población permite la existencia del objeto de estudio (la “ola” n° tanto) y el conocimiento de la “ola” actual y de la ola epidémica legítima a su vez las prácticas de contención por el encierro, las restricciones y la vigilancia, las prohibiciones de fiestas y bailes en los locales nocturnos. Nada mejor para controlarnos sin resistencia que el saber-poder de la medicina.

En tercer lugar, la consecuencia más desapercibida pero más peligrosa: el otro, mi vecino, mi amigo, se convierte en un enemigo potencial del que debo desconfiar, resguardándome con medidas de protección, barreras que lo mantienen a distancia a causa del contagio. Nos contagiamos mutuamente, ¡mis hermanos que ya no existen! Atrás queda no solo la fiesta, sino, sobre todo, la verdadera democracia, que no se reduce al ejercicio de los derechos formales. En efecto, ella no es posible sin un ambiente de amistad, un baño de intercambios amistosos y rivales, sin una lucha de pareceres enfrentados,

una discusión de opiniones, como expusieron Deleuze y Guattari (2005) en su caracterización de la democracia griega.

Es cierto que ya no necesitamos encontrarnos físicamente, “en persona”, como decimos para distinguirlo de la presencia virtual, en una imagen audiovisual. Todas las tecnologías de la tele, que hacen de lo lejano algo cercano, lo hacen posible: teléfono, televisión, teletrabajo, teleconferencias en audiovisual, etc. Pero, con toda esta telecracia, ¿no nos estamos convirtiendo en sombras de nosotros mismos? ¿Nos encontraremos algún día en las inmediaciones de ágoras inundadas de luz, aunque ello suponga arriesgarse a un encuentro con la peste o más bien con una nueva variante del coronavirus? En la antigua Grecia, los juegos del cuerpo y las competencias de la palabra reunían en Olimpia al pueblo griego y celebraban con alegría a los héroes victoriosos; nosotros ya no tenemos juegos, no porque estemos enfermos, sino porque “nuestra enfermedad” es la del control, y esta nunca es más aguda que con la decisión de prohibir las fiestas, las reuniones públicas, los “partidos”, los teatros... ¡Oh Dionisio!

6. La crisis política

140 |

Deleuze comparte con Foucault la idea de que el poder es una relación, una relación de fuerza, y que por tanto nunca es reducible a la fuerza pura o a la violencia bruta. Todo poder es coextensivo de una resistencia, una oposición, una revuelta, etc., inherentes a su propio ejercicio. Para Foucault, el poder no es una sustancia, sino una relación, y en esta relación está siempre incluida la libertad y la resistencia de quien es dominado, su posibilidad de replicar, de desplazar el problema, etcétera.

De esta tesis mayor, enunciada de modo esclarecedor en *La voluntad de saber*, se desprende que no hay que buscar una oposición al control fuera de él, en otra parte, como por ejemplo entre los marginales, en un proletariado que sería especialmente víctima, o en los condenados del planeta. Una revuelta extrasistémica sería particularmente inútil ya que los opositores forman parte ellos mismos, como una variante accesorio, del funcionamiento de la sociedad global de control. La única oposición existente solo puede encontrarse dentro de las propias relaciones de poder, en el funcionamiento immanente del propio biopoder.

En lo que concierne a nuestro tema, la así denominada crisis sanitaria, me limitaré a las siguientes observaciones.

En Francia, como en muchos países, la oposición al pase sanitario ha crecido considerablemente, así como el rechazo a la vacunación obligatoria. También hay focos de resistencia activos y animados en varios países

europeos. Los sábados por la tarde se realizan en París manifestaciones “antipase” y “antivacunas”, con mayor o menor éxito según el momento; también ha habido enfrentamientos violentos en los Países Bajos, Austria, etc. ¿Qué es lo que despierta tanta hostilidad cuando la sociedad está curándonos? Por supuesto, como dice Foucault, ningún poder se ejerce nunca sin una forma de resistencia coextensiva, pero ¿cuál es la razón de esta protesta?

Las medidas prácticas adoptadas no son realmente objeto de ningún análisis o cuestionamiento público y abierto, ni de ningún debate entre los ciudadanos para comprender su naturaleza y sus posibles consecuencias. En Francia, la ciudadanía está especialmente preocupada porque las medidas son impuestas desde arriba por el poder ejecutivo casi sin participación del legislativo, que se ha vuelto indolente o se libra a un asentimiento de principio por el juego de alianzas electorales y la próxima elección presidencial.

Lo que es problemático para la población, como vemos, no es tanto la molestia de tener que presentar el código QR, o la limitación inmediata y directa de las libertades individuales para ir y venir a su antojo. Lo que preocupa a la gente de forma muy legítima es el seguimiento digital. Este es el punto visible y comunicable de la protesta, que le proporciona una base de racionalización objetiva. En efecto, en lo que respecta estrictamente al derecho liberal vigente, existe una laguna o un obstáculo: se está construyendo una base de datos a espaldas de los individuos en particular y en su totalidad (*omnes et singulatim*, título de una conferencia de Foucault 1994: 134-162) sin que estos puedan ejercer ningún contra-control. La información se almacena y se destina posiblemente a cualquier uso futuro que se quiera hacer de ella, sin que se pueda conocerla y ejercer un derecho libre a cambio. Los “datos” se almacenan en un “banco” ajeno a ellos: este es el motivo de preocupación.

I 141

7. La inquietud como resistencia

Podemos decir, sin exagerar, que la gente está inquieta. No por la enfermedad, dado que las tasas anuales de mortalidad en los países no vacunados no son altas, sino por las medidas que los gobiernos están tomando para combatirla. La inquietud es propiamente política, aunque no esté organizada como tal. La gente tiene la vaga sensación de que su sociedad ha cambiado radicalmente, de que la vacunación global y el código QR involucran algo *más que una* herramienta, algo diferente de la “prevención” y la gestión técnica y puramente médica de las enfermedades. Les preocupa lo que hay detrás de esta “herramienta” porque presienten, detrás o debajo de ella, una suerte de continente inmenso y sombrío, desconocido, y del que no saben si sentirse tranquilos o desconfiar como un terrible peligro que se alza

en el horizonte. La gente entiende que el código QR ya no es una simple clave, más sofisticada que la que usa para entrar en su casa o acceder a su cuenta bancaria. Las personas se dan cuenta de que están ante un dispositivo complejo, un agenciamiento colectivo gigante (global) que pone en juego fines e intereses que ya no están a disposición de sus voluntades individuales, y que ellas, sus voluntades y la libertad en las democracias legales en general están pasadas de moda. Formulan su inquietud como “un ataque a las libertades”, como una restricción de la libertad individual, incluso si eso significa parecer egoísta e irresponsable en relación con la pandemia. Pero lo que expresan, a través de esta irresponsabilidad y hostilidad, es el miedo al inicio de un nuevo totalitarismo astuto y rastrero, del que se sienten “responsables”. El miedo está atravesado por la sensación de una mutación del poder político de la cual se desconoce el tipo de monstruo que puede nacer. La tecnología digital hace posible de ahora en más vigilar y controlar a las personas hasta en el menor detalle, con el poderoso pretexto de la salud de las poblaciones.

Este sentimiento, como cualquier otro, es una realidad objetiva en sí misma, tanto mental como colectiva, expresada en opiniones, posiciones, discursos, saberes, etc., esto es, en manifestaciones que son realidades positivas para el historiador y el sociólogo. Esta inquietud constituye un rasgo objetivo de nuestra situación histórica y social, aunque no pueda medirse en igual sentido que la disminución o el aumento del poder adquisitivo. Aun así, integra el nuevo aparato de poder como fuerza de resistencia. Al expresar la angustia social del momento como “restricción de las libertades”, como pérdida de la libertad, no tocamos lo esencial porque la cuestión es diferente y se refiere a la naturaleza del nuevo poder que se está poniendo en marcha. Por eso, culpar a las personas rebeldes, reticentes a las nuevas medidas es en sí misma una actitud estrecha, inútil e improductiva. En estos tiempos posmodernos, el filósofo no aporta nada valioso dando lecciones de moral bajo el pretexto de aclarar “la naturaleza de la libertad” y vincularla con el “principio de responsabilidad”.

142 | Mi pregunta es entonces: si permitimos que esta angustia hable por sí misma —sin hacerla sentir culpable, considerándola tan legítima como la euforia en las capacidades del derecho europeo racional para resolver nuestras dificultades actuales— ¿no estamos abriendo el espacio necesario para la problematización colectiva de nuestras instituciones? No se trata de abrir los hospitales, sino de un espacio de pensamiento colectivo para cuestionar nuestras prácticas actuales y quiénes somos y quiénes queremos devenir. La angustia social no puede ser tratada ni como una falta moral (angustia por la satisfacción de los pequeños intereses egoístas), ni como una enfermedad, porque es sana y positiva en sí misma, “normal”. Es necesario tomarla como el componente afectivo ineludible de los agenciamientos de poder y sus mu-

taciones (junto con la duda, el retraimiento, la indiferencia), y también como la posibilidad de acceder a problematizaciones más serias, que no se abren en absoluto cuando nos replegamos sobre las cuestiones jurídicas, la naturaleza de la libertad y un enfoque kantiano disminuido.

8. *¿Qué tipo de salud queremos?*

No voy a reparar aquí en los detalles del funcionamiento de la nueva tecnología de poder según el modelo sanitario, y en particular, del “diagrama de contagio” que le sirve de máquina abstracta. Solo he podido esbozar algunos rasgos. Me gustaría concluir con una pregunta que, aunque decisiva, intentamos evitar constantemente: ¿qué tipo de salud queremos?

Los que empezamos a sospechar que la COVID-19 no tiene visos de desaparecer, como ocurre con la gripe y otros muchos virus, tenemos que preguntarnos de una vez no por el sentido de la salud, que es evidente, sino en qué puede resultarnos útil la enfermedad y, en contrapartida, la salud.

Nietzsche sigue siendo el pensador de la gran salud. Declara solemnemente: “Incluso la salud es inútil”. ¿No es chocante, absurdo, mortífero? Continúa: “Incluso la salud es inútil si no está a la altura de los grandes afectos” (Nietzsche 2008: 774).

I 143

Dos preguntas.

Primero, ¿qué tipo de salud queremos? En todo caso, no la salud que se nos propone o sugiere: enmarcada, vigilada, reducida, sin celebración, abrazo o desborde, sin referencia a lo que nos excede y nos devuelve a nuestra finitud. Deberíamos aprender a someternos a la triste sabiduría de los conductores de las poblaciones controladas y ceñirnos a una salud que solo aspira a la temible conservación de una existencia adquirida, no a la vida, sino a la mera supervivencia. Pero ¿quién llamaría a eso “salud”?

Para Nietzsche hay dos tipos de salud: la salud como expresión de la vida en declive y la salud como expresión de la vida en ascenso. Una se encuentra en la protección, la preservación, el encogimiento, sin riesgo, choque ni agresión, o lo menos posible. La otra, la ascendente, se halla en lo que es más posible, sabe arriesgarse y afrontar grandes dolores y enfermedades.

La salud efectiva es la salud que no puede prescindir de la enfermedad en cuanto instrumento de conocimiento (Nietzsche 1999: 114). Se trata de poner la enfermedad o las fuerzas de la desorganización a su servicio en vez de mantener una rígida distancia con ella, de protegerse de ella. Porque la enfermedad y el dolor son instrumentos de conocimiento: el conocimiento

es proporcional al dolor experimentado. Esquilo: el *pathein* es un *mathein*, el sufrimiento es un proceso de aprendizaje.

En segundo lugar, ¿cuáles son estos grandes afectos? Son los que veneran la vida, los que nos dicen que “rezar es estar sano”. Es una paradoja intolerable para nuestros positivistas que no pueden evitar reírse de semejante error, de una tal ilusión de la más rancia de las sacristías. Si rezar es venerar la vida, si es divinizar la Tierra, si es celebrarla, si es transfigurar la realidad para que se llene de dioses, entonces la oración es la gran salud misma, la “voluntad de poder” en el sentido nietzscheano en su máxima expresión. Y qué es para Nietzsche (1999: 4) la filosofía sino “un arte de transfiguración”, según el prólogo de *La ciencia jovial*. ¡Y es por esta transfiguración que el conocimiento es jovial!

Debemos admitir que nuestros deseos de erradicación total se sustentan en fantasías idealistas impulsadas por una concepción falsa, en la medida en que es “moral”, de las cosas. Y que, en consecuencia, debemos aprender a vivir con el virus, con los virus, con la lucha incesante de la vida contra sus fuerzas de disolución. Dado que la vida es una lucha continua de todas las fuerzas que resisten a la muerte, no se puede sacrificar el valor de la vida en provecho de medidas que resultarán, al final, siempre más tristes e impotentes.

144 |

9. La salud como invención de nuevas normas y no simple adaptación a las preexistentes

El idealismo moral en el que estamos inmersos hace de la salud una ausencia de enfermedad, supone la dualidad exclusiva del bien y el mal, de lo sano y lo enfermo. El error de la política sanitaria actual no es, evidentemente, luchar contra la enfermedad, como si la única posición alternativa fuera la pasividad y la aceptación sumisa frente al destino. Su error es que la concepción en que se basa induce una estrategia errónea, orientada por falsas ideas ontológicas y valores morales inadecuados que vienen a reducir y desfigurar la vida auténtica, para preservarse de cualquier riesgo. El supuesto básico de esta visión moral del mundo es que podríamos mantenernos libres de todo sufrimiento y enfermedad. La visión moral sanitaria, por un lado, como toda “moral”, está implícitamente impulsada por una salud pura y absoluta, a salvo de toda enfermedad, al igual que el bien estaría separado de todo mal (cf. Nietzsche 1998). Por otro lado, intenta negar que la vida es un riesgo perpetuo que hay que asumir en cualquier momento, un riesgo de muerte para no hundirse en una vida degenerada, antesala de otra forma de muerte.

El idealismo moral, por tanto, mantiene separadas la salud y la enfermedad como dos sustancias ontológicamente puras e independientes. Sin embargo, la salud es siempre relativa, es una relación entre el individuo y su entorno, siempre inestable, fluctuante e inventiva. Georges Canguilhem, en *Lo normal y lo patológico* —que sirvió de punto de referencia para la *Historia de la locura* de Foucault, al igual que las ideas de Nietzsche que acabo de mencionar— nos reconduce a esta verdad de que nada sería más perjudicial que permanecer prisionero de una tradición que determina la salud como un “estado”, ya sea caracterizado por el equilibrio, la adaptación, la armonía, el silencio o incluso el bienestar físico, mental y social (tal como lo hace la OMS). Al contrario, Canguilhem sostiene la idea de que la salud expresa la normatividad del ser vivo, es decir, su capacidad de producir normas y de jugar con ellas en cualquier medio, sea hospitalario u hostil, y de variarlas en función de este. La salud expresa la capacidad de transformar o incluso de instituir este medio, tanto como de sufrirlo: “El hombre es verdaderamente sano solo cuando es capaz de muchas normas, cuando es más que normal” (Canguilhem 1966: 130).

La enfermedad sigue siendo una forma de vida, aunque exprese una disminución de su poder normativo. Es la continuación del esfuerzo de la vida, pero en un “entorno reducido”:

La enfermedad sigue siendo una norma de vida, pero es una norma inferior en el sentido de que no tolera ninguna desviación de las condiciones en las que es válida, incapaz de convertirse en otra norma. El ser vivo enfermo está normalizado en condiciones de existencia definidas y ha perdido la capacidad normativa, la capacidad de instituir otras normas en otras condiciones (Canguilhem 1966: 119-120).

La enfermedad, el estado patológico, no es la pérdida de una norma, sino el ritmo de vida regulado por normas vitalmente inferiores o depreciadas por el hecho de que le prohíben al viviente la participación cómoda y activa, generadora de confianza y seguridad, en un tipo de vida que antes le era propio y que sigue siéndolo para los demás. (cf. las entradas “Vida” y “Regulación” de *la Encyclopædia Universalis*).

Nietzsche expresa así la vida y su secreto: “Yo soy lo que siempre debe superarse a sí mismo” (1997: 176).

Este es el punto esencial. Estamos enfermando de una segunda enfermedad, social y política, ya que, al restringir nuestras libertades, se nos priva de la posibilidad de inventar otras normas de vida.

No hay salud sin enfermedad y, por lo tanto, sin virus que deba superarse inventando nuevas normas, nuevas formas de vida, al contrario de lo que estamos haciendo en la actualidad al esforzarnos por conservar las normas vigentes o restaurarlas cuando se alteran. La salud no se opone a la enfermedad, sino que la incluye de forma positiva transformándola en una oportunidad

para experimentar nuevas normas de actuación y formas de vida. Negar cualquier valor a la enfermedad, al sufrimiento, intentar deshacerse de él por completo en una especie de “salud perfecta” en la que el cuerpo estaría completa y técnicamente dominado, es un síntoma no de salud sino de vida en declive. La salud está entonces condenada a refugiarse en el silencio: la salud es “la vida en el silencio de los órganos”, como decía Leriche, uniéndose a Descartes que hizo de ella un “valor silencioso”. A esto se opone Bichat, a quien Foucault cita con frecuencia. *Investigaciones fisiológicas sobre la vida y la muerte* (1800) comienza con la famosa fórmula: “La vida es el conjunto de funciones que resisten a la muerte” (citados en Canguilhem 1966: 180).

La gran salud está por encima de la oposición de la salud y la enfermedad. ¿Qué otra definición de salud podemos proponer que la deleuziana y nietzscheana de ser la capacidad de abrirse al surgimiento de posibilidades? La salud no produce una síntesis, una conciliación de los opuestos, sino que introduce una relación, no dialéctica, sino trágica, paradójica.

10. Conclusión: ¿cuáles son nuestras posibilidades de vida en la era de la globalización sanitaria?

146 |

Frente a las relaciones de poder del Estado y los medios de comunicación, ¿tenemos alguna capacidad de resistencia, es decir, de inventar nuevas posibilidades de vida y de libertad?

Deleuze nos da razones para creer que sí porque, a su parecer, una sociedad —incluso la nuestra, por muy ligada que esté al derecho, a los medios de comunicación, al conocimiento y al Estado— no puede evitar “huir por todos los extremos”, nunca está completa y herméticamente unificada y totalizada. Constantemente se producen intersticios, brechas, grietas a través de las cuales se da la posibilidad de inventar, de replicar, de introducir resistencia. Por lo tanto, podemos inventar constantemente nuevas posibilidades de vida (Nietzsche) y respuestas creativas a la pandemia.

Ahora bien, decir cuáles y cómo inventarlas es una operación empírica que no es programable y que involucra a cada uno. El filósofo no tiene nada que recomendar. Excepto, por supuesto, que apele a las ilusiones de la filosofía comunicativa, de inspiración jurídico-kantiana, sobre la capacidad de salvación que tendría el mercado mundial. Se apuesta por la capacidad de la ley, colocada en una posición hegemónica sobre todos los sectores de la vida y el planeta entero, para pacificar el mundo y que prevalezca la justicia. Pero nunca se sospecha que este escandaloso legalismo global forma parte de un peligroso impulso “totalizador” que se volvió parte de la dominación por el control.

A menos que sea demasiado tarde por el colosal deterioro de nuestras condiciones de vida, me parece que se están actualizando nuevos modos de subjetivación, tanto individuales como colectivos. Resisten a la forma dominante del poder-saber sanitario y al nuevo juego de poder en el que ha entrado el derecho en las sociedades de control. A través de ellos se juegan nuevas formas de libertad y de dominación, con sus grandezas y cobardías. La misión del pensamiento ha sido siempre perforar el caparazón que nos encierra en las opiniones dominantes del momento y abrir líneas de fuga hacia el caos infinito; en este se elaboran, de manera virtual, nuevas concreciones del pensamiento en el cuerno de los dados del azar, que los hombres aprovecharán si es necesario.

Soy consciente de que todo esto sigue siendo abstracto y parece desviarse de nuestro tema, que era la pandemia. Pero esta pandemia, y sus innumerables variantes, ¿no salieron también del caldero de las parcas donde hierve el azar soberano? La verdadera contribución filosófica de Deleuze y Foucault es consolidar esta esperanza ofreciendo razones para creer que no está todo decidido por el lado de la racionalización extrema de nuestras existencias y las nuevas tecnologías del poder.¹

BIBLIOGRAFÍA

I 147

- Canguilhem, G.** (1966), *Le normal et le pathologique* (Paris: PUF).
- Deleuze, G.** [1986] (2004), *Foucault* (Paris: Minuit).
- Deleuze, G.** (2005), *Pourparlers* (Paris: Minuit).
- Deleuze, G. y Guattari, F.** (2005), *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris: Minuit).
- Encyclopædia Universalis* (1989), (Paris).
- Foucault, M.** (1986), *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir* (Paris: Gallimard).
- Foucault, M.** (1987), *Surveiller et punir* (Paris: Gallimard).
- Foucault, M.** (1994), “*Omnes et singulatim*, vers une critique de la raison politique”, en *Dits et écrits IV* (Paris: Gallimard, 134-162).
- Foucault, M.** (2004), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978* (Paris: Gallimard-Seuil).
- Jolain, F.** (2021), “QR Code et Pass sanitaire: vers une surveillance de masse”, *Contrepoints*. URL = <<https://www.contrepoints.org/2021/09/05/404600-qr-code-et-pass-sanitaire-vers-une-surveillance-de-masse>> [Consultado el 29-4-2022].
- Nietzsche, F.** (1997), *Así habló Zaratustra* (Madrid: Alianza).

¹ Traducido por Marcelo Antonelli (CONICET-UNPE, UNSAM).

Nietzsche, F. (1998), *Genealogía de la moral* (Buenos Aires: Alianza).

Nietzsche, F. (1999), *La ciencia jovial* (Caracas: Monte Ávila).

Nietzsche, F. (2008), *Fragmentos póstumos. Volumen II (1975-1981)* (Madrid: Tecnos).

Recibido: 03-05-2022; aceptado: 06-06-2022

Bratman, Autonomy, and Self-Governance

LEONARDO DE MELLO RIBEIRO
Universidade Federal de Minas Gerais

DOI: 10.36446/rlf2022311

I 149

Abstract: Bratman's self-governance model of autonomy is part of a tradition of hierarchical accounts, according to which autonomy is a matter of the agent's psychology having a certain functioning and hierarchical structure that is constitutive of her practical standpoint. Bratman develops a sophisticated version of that account by drawing on a *temporally extended sense of agency*, which is realized and sustained by the role higher-order (self-governing) policies play—by being subject to rational demands of consistency, coherence and stability—in coordinating one's life over time. We shall argue that: (i) there may be autonomous agency without self-governing policies; (ii) there is a tension between understanding autonomy as involving temporally extended agency and as realized essentially by those rational demands.

Key-words: philosophy of action, autonomy, hierarchical accounts, Michael Bratman.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 48 N°2 | Primavera 2022

Resumen: El modelo de autonomía de autogobierno de Bratman es parte de una tradición de modelos jerárquicos, según la cual la autonomía implica que la psicología del agente tenga cierto funcionamiento y estructura jerárquica que sea constitutiva de su punto de vista práctico. Bratman desarrolla una versión sofisticada de ese modelo recurriendo a un *sentido de agencia extendido temporalmente*, que se realiza y se sostiene mediante el papel que desempeñan las políticas de orden superior (de autogobierno) —al estar sujetas a exigencias racionales de consistencia, coherencia y estabilidad— en la coordinación de la propia vida a lo largo del tiempo. Argumentaremos que: (i) puede haber agencia autónoma sin políticas de autogobierno; (ii) existe una tensión entre entender la autonomía como algo que implica una agencia temporalmente extendida y como realizada esencialmente por aquellas exigencias racionales.

Palabras clave: filosofía de la acción, autonomía, modelos jerárquicos, Michael Bratman.

1. Introduction

Michael Bratman's hierarchical model of self-governance is one of the most influential and thorough accounts of autonomous agency in the current debate on the philosophy of action.¹ It aims to be an improvement on previous hierarchical accounts (especially Harry Frankfurt's) in that it tries to answer common objections to them. But it also goes beyond those accounts insofar as it adds features not available to them. More specifically, it is by incorporating into the core of his account of autonomy a *temporally extended sense of agency* (which involves "psychological continuities" constrained by rational demands for consistency, coherence and stability) that Bratman makes his account remarkable.

Our task here is twofold: to present a detailed account of Bratman's self-governance model of autonomy and assess its plausibility. In assessing its plausibility, we will raise objections to it and try to show that Bratman's

¹ Bratman uses "autonomy" as synonymous with a number of other terms such as "self-determination", "self-direction", "self-governance", "free agency", etc. Here we will summarize all that by understanding his model of *self-governance* as his account of the traditional problem of *autonomy*. Cf. Bratman 2007i: 196, n. 1.

account faces serious difficulties: on the one hand, in making autonomy entirely depend on higher-order self-governing policies and, on the other hand, in understanding temporally extended agency essentially in terms of rational demands for consistency, coherence and stability.

Before we go through the details of Bratman's account, we should first introduce the problem of autonomy as understood by the tradition of hierarchical accounts from which Bratman departs.

2. *What autonomy is about*

It is usually said that a complete theory of freedom must provide answers to two questions. One question is metaphysical, the other is psychological and practical. The first question is about the principle of alternative possibilities (its meaning and cogency). The second question is about autonomy, which involves centrally a question about explaining *agential authority* in practical reasoning, deliberation, motivation and action. It is debatable how those two questions relate to each other. Nevertheless, it seems conceptually possible to discuss them (at least in part) independently of one another, or so we will be assuming here.² In what follows, we will be specifically concerned with the psychological and practical problem of autonomy.

I 151

The problem of autonomy is traditionally characterized as the problem of the determination of the will. There are, of course, many theories of the will, whose answers to that problem shall vary greatly. It is not part of our aim here to explore this variety. Here we are particularly interested in how a tradition of hierarchical accounts (especially those inspired by Harry Frankfurt's writings) tackle the problem of autonomy. For this tradition of hierarchical accounts, the problem of the determination of the will is one about the possibility of the will having a certain psychological functioning and structure that is in part moulded by the agent.³ Accordingly, whenever the agent is able to determine her own will, the agent determines the psychological functioning of her own deliberations, motivations and corresponding actions through practical reflection and reasoning by their being embedded in a certain psychological structure. In this sense, those psycholo-

² For an attempt to connect the two questions, see Watson 1987 and Frankfurt 1988a, 1988b. For attempts to disentangle them, see Moran 2002 and Bishop 1989.

³ *In part* moulded by the agent because we obviously need to assume that there are also psychological structures and capacities which are not moulded by the agent.

gical elements can be said to exhibit *agential authority*.⁴ This means that the agent is, as it were, “fully behind them”: their functioning and the psychological structure in which they are embedded are *the* expression of the agent’s practical standpoint and, thus, of herself as an agent.

According to this tradition of hierarchical accounts, the basic idea of autonomy is best captured by the metaphor of stepping back from a motivational psychological element (say, a pro-attitude or desire, understood broadly),⁵ reflecting on and asking whether to act on it. There are two moves in trying to make sense of this question (and metaphor): one is about the structure of our practical thought, the other is about its authority.

From a structural perspective, the question about whether to act or not on a desire is naturally understood as inviting a response from a higher-order perspective, which makes conceptual room for a hierarchical account. One needs to know from such a higher-order perspective how to manage hierarchically the desires that make motivational pressure on one to act. So, one part of the answer of hierarchical accounts to the problem of autonomy is given in terms of the reflective structure of our practical point of view. Hierarchical accounts claim that the central way in which we reflectively manage our practical life is inherently hierarchical.

Besides, we also need an explanation of *how* to answer the reflective question about the satisfaction of a desire. On hierarchical accounts, this is often put in terms of a question about *identification* with a desire. In asking for identification with a desire (and the ensuing course of action), the agent asks from a higher-order perspective whether that desire is something to be endorsed and acted on so that it is fully entitled to “speak for the agent”. This is a question about the *authority* a desire (and its corresponding action) bears from the agent’s practical standpoint. Here hierarchical accounts vary in their answers. A hierarchical account can hold that identification is constituted by a second-order or higher-order desire, decision, intention, policy, reason-giving judgment, value judgment, etc.⁶ Hence, for hierarchical ac-

152 |

⁴ We use “psychological elements” as a general term encompassing the whole of the psychological: states, processes, events, functioning, structure, etc.

⁵ We will omit from now on this qualification and call all motivational psychological elements “desires”.

⁶ That means a “liberal” characterization of hierarchical accounts. Thus, although Frankfurt’s version will serve as our model here, any account that understands autonomy in terms of our psychological higher-order reflective structure would count as hierarchical according to that characterization. In this sense, Korsgaard (1996) would be a Kantian rationalistic version of a hierarchical account. See her comment on the “affinity” between her account and Frankfurt’s (Korsgaard 1996: 99, n. 8).

counts of agential authority (and autonomy), the question of *identification* is about the specific functioning of the (type of) psychological elements which are constitutive of the agent's hierarchical structure of reflective practical thought.

Now, two comments are in order. Firstly, hierarchical accounts aim to provide a “non-homuncular” explanation of autonomy (Bratman 2007g: 177; Bratman 2007i: 201 ff.). This means that the autonomous agent is not to be understood as existing independently of her psychological materials, functioning and structure. Actually, for hierarchical accounts, autonomy is a property to be specified in terms of those psychological elements. The autonomous agent is to be *defined* in terms of them. Secondly, agential authority is a property of psychological states and their functioning (which are embedded in a certain structure). And the key notion to explain agential authority is *identification* with a desire (and its inherent relation to action).

3. Frankfurt's version of the hierarchical account

In order to better understand Bratman's self-governance account of autonomy, it will be instructive to go through some of the details of Harry Frankfurt's views, given that this is a departure point for Bratman.

On Frankfurt's initial view, one's being capable of autonomy is just a matter of one's having a second-order desire (or, as Frankfurt prefers to call it, a second-order volition) about one's first-order desire (Frankfurt 1988b: 16). Frankfurt points out that we are able not only to have a desire towards some course of action but also that we are able to reflect on our first-order desires. In so doing, we are supposed to be able to reflect on which desire we want to constitute our will, i.e. which desire we want to act on. Since Frankfurt's initial view seems to suppose that motivation to action is necessarily tied ultimately to desires, any reflective question about whether to act on first-order desires will inevitably receive an answer from another desiderative attitude, now from a second-order perspective. Such a capacity for reflection and second-order desiring enables Frankfurt to state the conditions under which an agent is autonomous: an agent is autonomous when she acts out of a desire she desires to desire. In this sense, she can be said to identify (from a second-order perspective) with a first-order desire and such desire (and ensuing action) bears agential authority. Let us follow Bratman in calling this kind of ability *weak* reflectiveness (Bratman 2007b: 23).

So, according to Frankfurt's account, an autonomous agent exhibits at least two features that a non-autonomous agent lacks (or does not

exercise or fails in exercising), namely, reflection and second-order desiring.⁷ In this sense, even if we were to grant that the actions of the agents who lack (or do not exercise or fail in exercising) those two features are somehow *purposive* or *intentional* (because they are appropriately related to the agents' first-order desires) they would not count as autonomous. The agents could or would not take a stand on their motivations and reflectively govern their actions.

Having said that, we should now ask: is *weak* reflectiveness appropriate (necessary and sufficient) to explain autonomy? It seems not. Let us see why.

Gary Watson (1975: 217 ff.) raises a strong objection to Frankfurt's account. Watson simply calls into question the plausibility of a hierarchical account of desires as providing the adequate understanding of agential authority. The problem, Watson argues, is that there is no reason why identification with a desire should occur on a second-level basis. After all, on Frankfurt's account, second-order agency is constituted, just like first-order agency, simply by the functioning of desires. Watson then claims that, if second-order desires are simply desires, why should they have "authority" over first-order desires? As Watson puts it, it seems that Frankfurt's strategy ends up increasing the number of contenders without justification.⁸ The problem might go deeper if we ask how *any* higher-level attitude could do the job, in which case Frankfurt's proposal should face a threat of regress.

Frankfurt himself seems to have agreed with Watson's challenge that an appropriate characterization of autonomy (agential authority and identification) should go beyond *weak* reflectiveness given that he has since then made many modifications to his initial view.⁹ Here we will focus on two

154 |

⁷ According to Frankfurt, a *wanton* and an *unwilling addict* are examples, respectively, of an agent who does *not exercise* and who *fails* in exercising his capacity for reflection and second-order desiring. A *non-human animal* is an agent who *lacks* those capacities (Frankfurt 1988b: 11 ff.).

⁸ In Watson's own words: "Since second-order volitions are themselves simply desires, to add them to the context of conflict is just to increase the number of contenders; it is not to give a special place to any of those in contention" (1975: 218).

⁹ The development of Frankfurt's views can be found in his 1988 and 1999. More importantly for our purposes here, Bratman also seems to agree with Watson's objections, since Bratman's account may be taken as an amended version of Frankfurt's qualified response to Watson. See, for example, Bratman (2007j: 224 ff.) where he says: "An uncontested highest-order desire is, after all, itself another desire, another wiggle in the psychic stew. We have yet no explanation of why that desire—in contrast with other desires in the stew—has authority to speak for the agent, to constitute, in the metaphysics of agency, where the agent stands. Nor can we solve this problem by appeal to a yet higher-order desire in its favor; that

further conditions that Frankfurt has added (at different moments in his works) to his initial view in order to meet Watson's challenge.

Frankfurt proposes to add to his initial view:

- (i) a higher-order *decision*;
- (ii) a state of *satisfaction* (with a given psychological configuration or state of affairs).¹⁰

Let us now see these two conditions in more detail. They will be important for our following discussion, since Bratman partly develops his own account as an improvement and qualification on those conditions.

4. Frankfurt's qualified version of the hierarchical account

Frankfurt's attempt to understand autonomy as involving a kind of decision is an amendment to his initial view. On this amended version, identification with a desire involves a decision an agent makes on a higher-order basis concerning his second-order desires (hence also concerning her first-order desires). The agent decides to make a given second-order desire her will. So, the exercise of autonomy still has a higher-order structure, but it draws on a different psychological element, namely, a decision. At first sight, if identification involves a kind of decision, it might be plausible to maintain that such proposal would avoid the objection of threat of regress, since it makes no sense to doubt whether an agent's decision is her own. An agent's decision is supposed to be something she really *makes* (in opposition to it simply "occurring" in her), something she cannot be alienated from or disown. As Frankfurt puts it "decisions, unlike desires or attitudes, do not seem to be susceptible both to internality and to externality"—that is, to a question whether they are constitutive of the agent's own practical standpoint or not (Frankfurt 1988c: 68).

I 155

Notwithstanding Frankfurt's attempt to establish a necessary connection between the ownership of a decision and agential authority (and then identification), David Velleman raises a forceful objection against it. While considering the possibility of some sorts of decisions that may not be

way lies regress. So we are so far without an account of agential authority" (2007j: 225).

¹⁰ The two conditions come apart in Frankfurt's writings. At some point in his career, Frankfurt seems to abandon the decision condition in favour of the satisfaction condition. But the two conditions might be kept together.

entirely transparent to one's mind when they are made and that can only be thoroughly accessed retrospectively, Velleman claims that:

I may conclude that desires of mine caused a decision, which in turn caused the corresponding behaviour; and I may acknowledge that these mental states were thereby exerting their normal motivational force, unabated by any strange perturbation or compulsion. But do I necessarily think that I made the decision or that I executed it? Surely, I can believe that the decision, though genuinely motivated by my desires, was thereby induced in me but not formed by me; and I can believe that it was genuinely executed in my behaviour but executed, again, without my help. (Velleman 2000: 126–127)

Velleman's counterexample rests on the idea that there are cases of motivated decision that lack the distinctive mark of agential authority and then identification. In this respect, Velleman is suggesting that a decision is a psychological element which is prone to the same difficulties as desires with respect to autonomy. Accordingly, we can (if not always, at least on a sufficient number of occasions) ask for the authority of a decision.¹¹

156 | In face of Velleman's challenge, Frankfurt could simply say that agential authority (and identification) is restricted to conscious and throughout transparent to one's mind decisions. But this response would sound *ad hoc*. Besides, we can imagine cases where making a conscious and transparent to one's mind decision is not sufficient for identification. For example, an unwilling addict could decide to take a drug because he realises that he cannot resist the desire to take it and does not want to suffer from the side-effects of abstinence in his mind and body. Drawing on a useful expression by Cullity and Gerrans (2004: 325), the unwilling addict might arrive at a "merely desire-removing" decision and become a self-managing addict. Still, it seems plausible to say that, although he has become a self-managing addict and his decision to take the drug is conscious and transparent to him, the decision is not one with which he is identified. He is, in the face of contextual pragmatic pressures, somehow "forced" to make such a decision.

In an attempt to overcome that result, Frankfurt introduces the idea of "satisfaction":

¹¹ If it is plausible to hold that decisions are not always disowned by an agent, then there might be a response to Velleman. Indeed, something along these lines seems to be what Bratman is pursuing with his model of self-governance, as he also appeals to a form of decision. We will return to this point below.

Being genuinely satisfied [...] is a matter of simply having no interest in making changes. What it requires is that psychic elements of certain kinds do not occur. But while the absence of such elements does not require either deliberate action or deliberate restraint, their absence must nonetheless be reflective. (Frankfurt 1999a: 104-105)

Accordingly, identification with a desire is just a matter of being satisfied (from a reflective higher-order perspective) with a kind of psychological configuration or state of affairs, where “the agent is satisfied” means something like “to be reflectively aware of her second-order desires concerning her first-order desires and not intend to make any changes or leave things as they are”. This is, as Bratman puts it, *not* an attitudinal feature, but a sort of “structural feature of the psychic system” (Bratman 2007i: 203; Bratman 2007e: 94; Frankfurt 1999a: 104).

However, on the face of it, the proposal is not free of problems as it all depends on how to understand “non-occurrence of psychic elements”. Frankfurt wants to make sure that “non-occurrence” does not mean “choosing to leave things as they are” (Frankfurt 1999a: 104). That is to say, Frankfurt wants to reject the idea that such a state of satisfaction involves a further *choice* or *decision* to leave things as they are. Instead, he wants satisfaction to be more like “a state constituted just by the absence of any tendency or inclination to alter its condition” (Frankfurt 1999a: 104). But Frankfurt also needs to distinguish this from a simply unreflective state of lack of concern. So, the question becomes whether it is possible to interpret satisfaction as pointing somewhere between a decision and lack of reflective concern. Alas, this proves to be a hard question and an answer to it does not come straightforward.

One way of interpreting satisfaction along those lines would be to say that an agent’s wanting “to leave things as they are” involves the presence in her mind of something similar to either a feeling of well-being or a feeling of quietude with a state of affairs.¹² Either way, the interpretation is problematic, as it does not seem to preclude cases in which an agent thinks she identifies with a desire by feeling contentment or quietude, but which may have on many occasions, so to speak, a dubious origin. After all, those feelings can be induced by states like euphoria, anxiety, depression, enervation, and so on, which are most naturally interpreted as apt candidates

I 157

¹² To do justice to Frankfurt, it should be said that he rejects identifying satisfaction with any specific feeling (Frankfurt 1999a: 104), though he is not entirely clear as to whether satisfaction involves some sort of affective component.

for hindering an agent from an accurate and reliable assessment of her own situation. The point here seems to be that those feelings are by their very nature too unstable, prone to all sorts of influences, and subject to a huge variety of causes and effects, so that it is very unlikely that they would reliably play the role that identification with a desire is supposed to play in making it central to autonomy.

Another natural way of understanding such a state of satisfaction would be to understand “non-occurrence of psychic elements” as meaning “decide not to decide to change things as they are”. At first sight, this would not involve a *direct* decision to leave things as they are, as Frankfurt warns us against taking this path. But, as should be clear, the solution is of no help for Frankfurt, given that it would anyway reintroduce another kind of decision into the picture (and make it again subject to the objections we have seen before).¹³

5. Bratman’s hierarchical account of autonomy as self-governance

158 | **B**ratman offers a model inspired by Frankfurt’s account that purports to be immune to the criticisms raised above. Bratman agrees with many objections raised against Frankfurt’s account, but also thinks that there is something right in Frankfurt’s view. More specifically, he favours a hierarchical structure and, similarly to Frankfurt’s amended version, he claims that identification involves typically a kind of decision. Finally, Bratman also thinks that a state satisfaction is a necessary element of autonomy.

However, for Bratman, simply taking a decision is not sufficient for autonomy, nor is satisfaction with a decision a mere experience of contentment or quietude or a state restricted to a certain psychological configuration. According to Bratman (2018; 2007), autonomous agency is part of a larger planning or policy-oriented structure that involves a *temporally extended exercise of agency*¹⁴ and is subject to rational demands of consistency,

¹³ Again, those might not be decisive objections against using some criterion of satisfaction for identification with a desire. Indeed, as we will see, this is also a path explored by Bratman.

¹⁴ In Bratman’s own words: “We are reflective about our motivation. We form prior plans and policies that organize our activity over time. And we see ourselves as agents who persist over time and who begin, develop, and then complete temporally extended activities and projects. Any reasonably complete theory of human action will need, in some way, to advert to this trio of features—to our reflectiveness, our planfulness, and our conception of our agency as temporally extended” (2007b: 21).

coherence and stability.¹⁵ By their being embedded in such rationally constrained temporally extended sense of agency, autonomous decisions are typically *general* and *normative*.¹⁶ As such, they get expressed in the form of intentions, plans and policies for taking certain desires as justifying considerations for practical reasoning, deliberation and action. Satisfaction is to be understood on these grounds as well. For Bratman, satisfaction is a matter of the stability of consistent and coherent relations among intentions, plans and policies. Let us see this account in more detail.

Humans are planning creatures (Bratman 1987; 1999; 2007; 2018). They can settle on complex, future-directed and partial plans that shape future practical reasoning, deliberation and actions by playing a role in cross-temporal coordination and organization of the agent's practical life. These plans are partial because they are very general; they are complex because they involve and affect a whole set of motivational attitudes, practical judgements, deliberative processes, beliefs and actions through the time; they are future-directed because they do not restrict themselves to action that is performed just from moment to moment. So, settling on a plan involves a kind of commitment. In virtue of constraints of rational and pragmatic pressure, plans involve stability. Although a plan can always be abandoned in the light of new information, there is a rational and pragmatic pressure for not reconsidering or abandoning some prior plan. The content of plans point to some general aim or end to be pursued and they further impose rational demands on future practical reasoning and action such as consistency and means-end coherence. Intentions, plans and, more broadly, policies are psychological elements that exhibit a planning structure.

I 159

At first sight, it is not clear how a planning agent in Bratman's terms may be conceived without appealing in advance to an actual property of the

¹⁵ As Bratman puts it: "We [...] are planning agents. Our practical thinking is shaped in characteristic ways by our future-directed plans. This is a key to the striking forms of cross-temporal organization that are central to our human lives. It is also, I think, a key to important forms of our sociality and our self-governance. Somewhat stable prior partial plans normally provide a background framework within which much of our practical thinking—including the weighing of reasons—proceeds. This framework-providing role of these prior partial plans involves distinctive rationality norms—norms of consistency, coherence, and stability over time" (2018a: 1).

¹⁶ Bratman claims that "in recognizing the organizing and coordinating roles of plans and policies, we go beyond a standard desire-belief conception of our agency. Intentions, plans, and policies are all pro attitudes in a very general sense. But they differ in basic ways from ordinary desires: in particular, they are subject to distinctive rational norms of consistency, coherence, and stability" (2007b: 27).

agent's being extended over time. It seems that in order for it to be possible for an agent to be apt to settle on a plan, the agent must have previously some basic notion of herself as integrated through time and as having already developed cross-temporally connected capacities for reflection, reasoning and action. Thus, it is not entirely clear that the planning structure of agency may be conceived as logically independent of the agent's own previous understanding of herself as being a temporally extended agent and of her actually being temporally extended. But then it is not clear whether it is intentions, plans and policies that give rise to rational demands of consistency, coherence and stability over time or whether it is a more fundamental (metaphysical) understanding of agency (and the agent's identity) as being temporally extended and subject to rational demands that explain why intentions, plans and policies might fit in. However serious it may be, we are not going to pursue this difficulty here.¹⁷

Be that as it may, what is important about temporally extended agency, according to Bratman, is that the agent is capable of seeing her activities over time as performed by her, as being initiated and finished by herself. This capacity of connecting a whole web of psychological elements and actions through time is what makes possible the functioning of planning structures as coordinating and organizing one's practical life. It is then the exercise of those capacities structurally organized in a cross-temporally planning framework of agency that supports the psychological connections and continuities that Bratman calls "Lockean ties" (Bratman 2007b: 29 ff.). Just as Lockean accounts of personal identity, Bratman also thinks that psychological connections and continuities over time are "constitutive of the identity of the agent over time, an identity that is presupposed in much of our practical thinking" (Bratman 2007a: 5). Thus,

it is primarily its role in constituting and supporting this organized, cross-temporal, Lockean interweave of action and practical thinking that confers on a structure of attitudes a claim to speak for the agent—a claim to agential authority. (Bratman 2007a: 5)

¹⁷ Indeed, Bratman seems to hold a biconditional: if an agent is able to settle on plans, then she is able to understand her agency as temporally extended. If she understands her agency as temporally extended, then she is able to settle on plans (since settling on plans is what supports the psychological connections that constitute temporally extended agency). We will put aside the question whether there is vicious circularity here. This is specifically the topic of Bratman (2007d; 2007e).

Bratman then finds in the notion of higher-order *policies* the best candidate for playing that coordinating role of agency over time. Higher-order policies, unlike singular intentions and plans—which are typically related to particular moments or are temporally restricted—are more general and are concerned with how to treat motivational states like desires over time from the agent’s own perspective as temporally extended. Thus, by having desires as their primary objects, they are structurally hierarchical. More specifically, they endorse or support a desire by either treating it as a *justifying* or a *non-justifying* consideration (or *reason-giving* or *end-setting*) in one’s motivationally effective practical reasoning and deliberation (and ensuing action).¹⁸ So, such policies basically come in two forms: they can be *pro* or *con* a desire and its associated practical reasoning, deliberation and action. Bratman calls these higher-order policies “self-governing policies”.

So understood, self-governing policies are what explain *identification* with a desire. To identify with a desire is to decide to treat the desire as reason-giving, which then involves settling on a higher-order general self-governing policy with that content. More precisely, for Bratman, to treat a desire as reason-giving is to treat it as a consideration under which the agent can justify the performance of relevant means to achieve it as an end over time, and which then is embedded in a cross-temporal structure that satisfies the rational demands of consistency, coherence and stability. Self-governing policies are then psychological elements that by their very nature, structure and rational connections constitute *identification* with desires over time and confer agential authority on them, as well as on associated practical reasoning and action. In this sense, self-governing policies shape an agent’s practical life by way of supporting psychological connections (or Lockean ties) that constitute and sustain an agent’s own personal and practical identity as temporally extended.

I 161

Examples of such policies are: “doing exercises regularly”, “being tolerant of others”, “never smoking in public places”, “never treating a desire for revenge as a consideration in my deliberative practical reasoning”, etc. Although the formulation of the policy may not always make explicit reference to desires, Bratman is assuming (as a corollary of the hierarchical account) that all policies can be rephrased in such a way that they involve a reference to a desire as their primary object. Thus, a policy like “never smoking in public places” could be rephrased as a policy for not treating

¹⁸ Bratman seems to use those phrases interchangeably. We will here prefer using “reason-giving” as a shorthand for “justifying consideration in an agent’s motivationally effective practical reasoning and deliberation”.

the desire to smoke in public places as reason-giving (or for treating it as a *non-reason-giving*). The policy of doing exercises regularly might be rephrased as the policy for treating the desire for exercising regularly as reason-giving, and so on.¹⁹

Hence, self-governing policies are essentially general normative commitments; commitments to self-management as a solution to the practical problem that the motivations typical of human agency give rise to by way of reflection. Self-governing policies are a species of normative guidance instructions about how to manage an agent's practical life cross-temporally. In this sense, self-governing policies not only sustain an agent's practical identity over time, they also play a role in *constituting* and *creating* it.

Those are the basic tenets of Bratman's self-governance account of autonomy. Before we complete its presentation, some further clarifications are needed in order to avoid some natural objections to it.

At first sight, there is something missing in the picture. It seems that the self-governing policies themselves need some kind of endorsement. In having a self-governing policy that supports treating a desire as reason-giving the agent *decides* to do so. But then it seems always possible to ask for the authority of such policies and their corresponding decisions. As we have seen, it seems pointless to insist on another level of thinking, as this would amount to reviving the threat of regress. Bratman's suggestion at this point is to draw on the notion of *satisfaction* by giving to it contours different from Frankfurt (Bratman 2007a: 6, n. 6). Unlike Frankfurt's suggestion—i.e. of understanding satisfaction as an experience of contentment or quietude or as an unspecified favourable state directed at a particular psychological configuration—, Bratman's understanding of satisfaction is directly tied to the rational organizing and coordinating role of self-governing policies in terms of consistency, coherence and stability through time. For Bratman, satisfaction with a self-governing policy means “not to have another policy that challenges it”, that is, satisfaction is understood in terms of absence of conflict among policies (Bratman 2007b: 34 ff.). Thus, in this sense, contrary to Frankfurt, satisfaction is a structural feature of *agency* (and not merely of the psychic system) and understood in terms

¹⁹ Bratman grants that there are cases of *execution* of policies that bear a more direct relation to action, without the mediation of a desire. For example, a policy of doing exercises regularly might require on some occasions that the agent act directly out of the policy, whether or not she currently has a desire in favour of doing exercises. Still, those are derivative cases for Bratman. All policies are primarily (that is, logically and conceptually) stated in higher-order terms. See, for example, Bratman (2007c: 66).

of the cross-temporal structure of agency. For Bratman, satisfaction is not particular or episodic, nor is it directed at a psychological configuration. Satisfaction is the result of the role an agent's self-governing policies play cross-temporally in the agent's practical life. So, satisfaction is a kind of supervenient property on the realization and execution of an agent's self-governing policies over time.²⁰

Now we can see how Bratman's understanding of satisfaction as a function of the role that self-governing policies play in an agent's life over time gives him resources to answer objections such as Watson's and Velleman's. Bratman can give a unified response to both. What confers agential authority to a psychological element and stops the potential regress to which Watson draws attention is exactly the fact that self-governing policies typically involve *decisions*. But the decisions involved in self-governing policies are immune to the kind of objection raised by Velleman because they are not episodic; they involve the agent's normative commitments as a temporally extended being. So, decisions like those of Velleman's example (not entirely conscious or transparent to one's mind) are not representative of an agent's practical and personal identity in that they are not the expression of self-governing policies and their normative commitments, which are ultimately an expression of an agent's personal and practical identity.²¹

Another needed qualification concerns the fact that it seems possible, on some occasions, that the agent's reflectively treating a desire as reason-giving might occur quite independently of the self-governing policies the agent holds (Bratman 2007g: 179-185). That is to say, on the one hand, treating a desire as reason-giving is something that might reflectively occur in the absence of a policy supporting it. On the other hand, on some occasions, the linkage between the *execution* of the policy and the *functioning* of the particular practical reasoning might turn out to be severed.

I 163

²⁰ Again, this seems to leave matters unexplained, as we wanted to know whether satisfaction could play the explanatory role of identification and agential authority. By making satisfaction a kind of supervenient property on the realization of self-governing policies, Bratman seems to be assuming what he is supposed to explain. However, we will not pursue this objection further.

²¹ In Bratman's own words: "In 'Identification, Decision, and Treating as a Reason,' I highlighted the role in identification of decisions about whether to treat a desire as reason-giving. Such decisions are one source of self-governing policies. But the claim now is that the agential authority of these self-governing policies is grounded primarily in their Lockean role in cross-temporal organization, rather than in the very fact that these policies are the issue of (more or less reflective) decision. Indeed, it is not necessary, though it is common, that these policies are an upshot of a decision" (2007a: 6, n. 6).

Arguably, in cases like these, the functioning of the practical reasoning process is non-autonomous. Although the agent goes through reflection and practical reasoning, this functioning may not bear agential authority because it does not occur by way of the *execution* of a policy and, in this sense, it is not *fully* governed by the agent. Drawing on an expression coined by Gibbard, Bratman says about those cases that, although motivationally effective practical reasoning occurs, “the agent is not governing the reasoning, but is instead in the ‘grip’ of concerns that drive the reasoning” (Bratman 2007g: 182). This sort of case forces Bratman to make the linkage between self-governing policies and actual practical reasoning processes tighter.

Bratman copes with that by introducing two further conditions, namely, *reflexivity* and *transparency* (2007g: 184 ff.; 179 ff.). Reflexivity requires that treating a desire as reason-giving occurs *by way of* the very policy that supports it. The transparency condition, in turn, requires that the agent knows of this linkage. Thus, reflexivity introduces a *self-referential* condition on the execution of a self-governing policy; transparency introduces a *self-knowledge* condition.

We have now completed the presentation of Bratman’s machinery, his account of autonomy as self-governance and the kind of “strong form” of reflectiveness and agency that it involves. We have seen that autonomous action, for Bratman, is action performed by (or under the guidance of) self-governing policies which constitute and make intelligible (through rational demands of consistency, coherence and stability) an agent’s treatment of her desires as justifying considerations in practical reasoning and deliberation over time. Desires that exhibit those features are the ones with which the agent identifies and, as such, they bear agential authority.

6. Troubles for Bratman

The proposal that autonomous agency is better characterized in terms of properties (including structural properties) of the psychological states of the agent (thus avoiding a “homuncular” account) is undoubtedly worthwhile. Also, the idea that the exercise of autonomy is not episodic or, as it were, atomistic seems to be pointing in the right direction. Similarly, the thesis that autonomy cannot be understood independently of what is constitutive of the agent’s practical and personal identity through time deserves attention. Finally, making rational pressures for consistency, coherence and stability as a requirement for the realization of autonomy is also something, as far as it goes, quite compelling. After all, inconsistent, incoherent and fickle agents surely exhibit some kind of

failure (although it may not be entirely clear in which sense it is a failure of rationality).²²

Still, there seems to be something odd with Bratman's account. On the one hand, it is too restrictive. It does not seem to be true that all there is (or even centrally) to autonomy is a matter of having higher-order *policies* held and executed in a rationally constrained temporally extended structure of agency. There seem to be many aspects of our practical lives that have a bearing on autonomy but do not require a policy-oriented structure. On the other hand, Bratman's account seems to make autonomy come out too cheap. Accordingly, by simply being able to organize our practical lives (in terms of deliberations, motivations and actions) consistently, coherently and stably over time, we get everything that is worthy of the name of autonomy. Nevertheless, organizing our practical lives rationally (consistently, coherently and stably), although undoubtedly a necessary element in making our lives possible, may be far from the whole story about autonomous agency. Dealing rationally with practical matters may have a purely pragmatic dimension and, as such, leave out many aspects that may be relevant for an adequate view on autonomy.

This sort of critical diagnosis indicates that, although Bratman's account may have a number of virtues and deep insights, it fails as a complete or overall compelling account of autonomy. It fails, in particular, at providing necessary and sufficient conditions for autonomy.²³ We will now explore this diagnosis by offering two general criticisms. Both of them point in the direction that higher-order policies understood as essentially involving rationally constrained temporally extended agency fall short of capturing central intuitions about autonomy and give rise to an unstable account.

I 165

²² This is a topic of Bratman (2018). In this work, Bratman is more interested in the *meta-normative* question about the justification of the rational norms of consistency, coherence and stability beyond their pragmatic-constitutive role in the planning structure of agency. Bratman argues that those norms have “noninstrumental distinctive normative force” (Bratman 2018b: 95 ff.). We cannot explore here the details of this. Nevertheless, we should notice that Bratman is raising his bet on the role of those rational norms in his planning account of agency and self-governance. In this sense, as we will see, the objections raised here seem to apply even more forcefully to Bratman 2018.

²³ Bratman (2007i: 199) denies that he is offering individually necessary and fully sufficient conditions for autonomy. However, this is not entirely clear. On the one hand, his account contains a number of amendments, additions and suppressions as a way of answering objections questioning it as providing necessary and sufficient conditions for autonomy. On the other hand, it would be otiose to say that he is not providing neither necessary nor sufficient conditions when his account is *contradicted* by a rival autonomy account.

6.1. Self-governing policies are insufficiently specific

We have seen that Bratman's account provides two modalities in which self-governing policies relate to a desire, namely, as a *pro*-policy or *con*-policy. This is non-problematic. But the conclusions Bratman draws from it—particularly, how the policy relates to the *content* of desires—are misleading. Bratman holds that identifying or non-identifying with a specific *type* of desire is having, respectively, a *pro*-policy or a *con*-policy towards it (Bratman 2007b: 28; 33 ff.; 2007c: 60 ff.; 2007d: 69 ff.). So, self-governing policies have as their contents specific types of desires (whose tokens may recur over time). Whenever the agent has a particular token desire of the type of desire specified by the content of the self-governing policy, the policy works as a normative guidance about what to do with it (either to treat it as reason-giving or not). However, this is a too simplistic description of how self-governing policies should work, one that seems insufficient and incompatible with the role Bratman ascribes to them in organizing and coordinating the whole of our practical lives. If Bratman's description of how self-governing policies work were correct, there would be many cases of desires that would not bear agential authority because there would be no policies supporting identification or non-identification relations to them. This is so because from the fact that an agent has, for example, a *con*-policy concerning a desire it does not follow that she has a *pro*-policy concerning any other desire, and vice-versa. In addition, and what is even more problematic, there seem to be particular cases that involve identification with a desire even in the absence of a specific policy held by the agent concerning that desire.

Consider the case of Marianne who has a policy of not drinking more than two glasses of wine at dinner. Such a *con*-policy does not imply that she has a *pro*-policy towards having one, two or no glass of wine at dinner (not even that she has a policy of not drinking more than three glasses of wine at dinner).²⁴ However, it obviously makes sense to ask whether Marianne is identified with her (potential) particular (token) desires for having one, two or no glass of wine at dinner. After all, if one of those desires occur in her psychology, she will need to ask herself whether to treat them as reason-giving. The question then is to know how the self-governing policy of not drinking more than two glasses of wine at dinner might help Marianne

²⁴ Consider, for example, that she has already drunk three glasses of wine at dinner, contrary to what her policy for not drinking more than two glasses prescribe. In the light of the unforeseen situation, should she drink a fourth glass of wine?

in such a case, and how exactly the policy is (rationally) related to her particular (token) desires of the moment.²⁵ Assuming that increasing the number of policies to guarantee a one-to-one relation with every desire an agent might have is not a plausible option, Bratman owes us an answer to that.

On the face of it, Bratman seems to have two responses available. The first is simply to point out that self-governing policies are general and partial, and thus play only a general coordinating and organizing role in our practical lives. This means that those policies play a role in constraining rationally the desires an agent might have by requiring a coherent network of rational relations (of consistency, coherence and stability) between the desires and the content of the policies. Thus, by having a policy of not drinking more than two glasses of wine at dinner, this policy is *indirectly* supporting the desire to drink one glass of wine at dinner. This desire could play, for example, an *instrumental* role in realizing that policy. This sounds correct, as far as it goes. However, the problem is that the sort of rationality constraint it appeals to is very different from the one involved in cases in which policies *directly* support a specific type of desire. This seems to alter significantly the relation between policies and desires.

The supporting relation of a policy towards a desire could now be interpreted in two ways. In Bratman's basic sense, the supporting relation is one of *determination*. If someone has a policy concerning treating a specific desire as reason-giving, she has a commitment to treating it as end-setting on occasions in which it occurs. However, if the relation is extended to cases of desires which occur at particular moments but which are not *directly* supported by the policy—being only *indirectly* supported by it—the relation between the policy and the desire is different. Policies in those cases may play a *regulative* role, but not a *determinative* role as to how to treat a desire in practical reasoning. These are completely different forms of rational constraint. A regulative role of a policy, by its own definition, does not specify completely what the agent is to treat as reason-giving on particular occasions. A regulative role is always incomplete in that respect. True, the regulative role played by a policy may *confer* or *transmit* rational justification

I 167

²⁵ Although the example is construed in terms of a con-policy (which helps making the problem more evident), the same would apply to pro-policies. Bratman's description of the content and workings of pro-policies does not contain any instruction as to how to treat token desires that are compatible with the implementation of the policy but are not referred by it. For example, the policy of doing exercises regularly does not specify how to do them, the type of exercise, when to do them, whether it is ok to eat chocolate after completing the exercises today, etc.

to a desire that is compatible with it, thus “authorizing” an agent to treat the desire as reason-giving. But this cannot be a complete specification of the agent’s *identification* with the desire. Surely, Marianne’s self-governing policy of not drinking more than two glasses of wine at dinner does not provide her with an answer to the question about identification with a desire for drinking one, two or no glass of wine (at a particular dinner time). This now means that there is something about identification with a desire which is left out and not exhausted by the role of self-governing policies.

The second answer available to Bratman is to draw on his notion of *singular intentions* (Bratman 2007d: 85 ff.). In spite of applying only to particular moments or being temporally restricted, singular intentions also carry rational demands of consistency, coherence and commitment to its execution (though to a lesser degree in comparison to a self-governing policy, as singular intentions do not apply to a whole life nor to large parts of it). So, singular intentions could provide identification with a desire for particular moments in which an agent does not have a specific self-governing policy in favour of treating that type of desire as reason-giving. Insofar as the singular intention is compatible with the self-governing policy, Bratman might say that the agent is justified in adopting it.

168 | However, this response will not do, for two reasons. Firstly, again, the previous problem persists: the higher-order policy might confer rational justification on the singular intentions compatible with it, but it does not provide *identification* with the desire which is the object of the singular intention. But, secondly, and more seriously, Bratman considers singular intentions to be *less* representative of agential authority in virtue of their weaker connections to temporally extended agency. For Bratman, “the fact that such commitments [i.e. singular intentions] involve weaker connections to temporally extended agency does, on the theory, entail that they have a weaker claim to agential authority” (Bratman 2007h: 189). This would now lead to the odd consequence that an agent’s being identified with a desire in virtue of its being appropriately connected with a singular intention, that is in turn compatible with a higher-order policy (that rationally “authorizes” the intention), has “a weaker claim to agential authority”. It seems that something has gone awry here.

Actually, decisions, intentions and desires of particular moments might resist systematization in terms of self-governing higher-order policies and their role in cross-temporal agency. Decisions, intentions and desires of particular moments may be too *a-systematic* to get integrated into an overall perspective of cross-temporal agency and its general rational demands. So, the way the question for identification with particular decisions, intentions and desires is addressed and responded may be something that is neither

given nor even guided by any higher-order self-governing policy. Still, they may bear the appropriate relations for being a genuine representative of the agent's identification with them and, as such, for exhibiting no less agential authority than a higher-order self-governing policy. Humans are not only beings with a general view on practical matters, but also beings who live for the moment. They do not seem to be less autonomous for that.

6.2. Self-governing policies without identification

Human lives often take an unexpected course. Sometimes our choices turn out to be disappointing. Sometimes our ideals of a meaningful life get frustrated. We may end up feeling unfulfilled and thinking that life might be better, although there is nothing we can do to change it. Still, we can manage rationally such a life under the restrictive conditions imposed on us.

Those are quite common considerations and descriptions of how a life might turn out to be. However, as we will see, they create trouble for Bratman's account of autonomy. This is bad news for Bratman, as a question about how a life goes on is surely relevant for his account, which presupposes an overall view of the agent's life as embedded in a temporally extended sense of agency.

To make our point clearer, let us take, following Bernard Williams (1981b), the dramatic example of Gauguin. At some point in his life, Gauguin "turns away from definite and pressing human claims on him in order to live a life in which, as he supposes, he can pursue his art" (Williams 1981b: 22). He then abandons his family for a life dedicated to developing his artistic skills, leaves Europe, becomes a solitary wanderer and finally settles in French Polynesia. As Williams hastens to add, the success of his choice "cannot be foreseen" (Williams 1981b: 23). So, let us suppose further that Gauguin's choice of life got frustrated. To avoid running the risk of incurring in historical ambiguities, let us call our counterfactual frustrated Gauguin "Cauguin". So, Cauguin is an artistic failure (at least in comparison to his original expectations), he never gets used to a life outside Europe, he runs out of money, and loneliness makes him feel depressed. He ends up regretting and repenting of his choice, which he now describes as a mistake. Let us suppose also that there is no coming back for him (his family will not take him back, he has no financial resources for another change of life, etc.). Still, he keeps having the desires to lead an artistic life, to live in solitude, outside Europe, etc. Cauguin must then be able to manage his motivations and actions contextually under the practical restrictions he is now subject.

Let us now bring Bratman's account into the picture. Where Cauguin now stands is the result of his having settled on a series of self-governing policies. In the face of no coming back, and despite his frustrations and regrets, he decides to reinforce his commitments to all his previous self-governing policies—and perhaps come up with another series of self-governing policies to help him cope with his frustrations and regrets, his insistence on an artistic life of diminished value, his living poorly in solitude, etc. He may then be able to rationally manage quite well his entire practical life from now on, and make sure that he sticks to all his commitments in terms of consistency, coherence and stability. How autonomous is Cauguin?

For Bratman, at first sight, Cauguin would have all there is to say about being an autonomous agent. Still, there would be something missing and amiss in saying that, especially from the perspective of an account that finds in temporally extended agency the hallmark of autonomy. From this perspective, we would tend to refrain from saying that Cauguin's life is *fully* autonomous. After all, he no longer *identifies* with it overall (and with its respective motivational pieces and temporal parts), in spite of adopting self-governing policies that play a role in practically managing his life (in terms of consistency, coherence and stability over time). Cauguin's case strongly suggests that it is one thing to be able to cross-temporally manage one's practical life rationally (which may get justification for pragmatic reasons), and quite another thing to be identified with such a life (and with the respective motivational elements that compose it). Therefore, if this holds, self-governing policies do not guarantee identification.

170 |

Bratman's response to cases like that would apparently come in two forms. The first would consist in simply reaffirming that Cauguin is fully autonomous (Bratman 1999a: 199–200). In saying this, Bratman would seem to think that despite the fact that Cauguin's decisions are not being made under optimal or ideal conditions, they are even so sufficient to lead Cauguin to settle on self-governing policies. Assuming that he is satisfied with them (due to absence of conflict among his self-governing policies), he is as autonomous as he can be.

This first response would simply miss the point. In Cauguin's case, although he is not under optimal or ideal decision conditions, he certainly *no longer identifies* with his desires for leading an artistic life, living in solitude, etc. Thus, whatever policy Cauguin may hold concerning those desires, it cannot be a policy that justifies treating those desires as reason-giving as an end *in themselves*.

The second response is more interesting since it would grant that Cauguin is no longer *identified* with his desires for an artistic life, living in

solitude, and so on, but claim that he may have self-governing policies for treating them as reason-giving in an *instrumental* sense (Bratman 2007h: 190-191). In other words, given that Cauguin still faces a self-management problem concerning his persisting motivations, but no longer identifies with them, he would do better to accommodate those desires into further policies by conferring instrumental justification on them. For example, policies for treating as reason-giving the general desire for maximizing well-being in the face of adversities or the desire for survival might both do the job.

However, Bratman's second response also sounds unsatisfactory. First of all, we should notice that accommodating a desire with which the agent is not identified into the agent's normative commitments by ascribing to it an instrumental role is not a paradigmatic case of instrumental rationality. Paradigmatically, an instrumental means is given justification by its being appropriately tied to a further and primary *end*. So, it is the achievement of the end that confers intelligibility to the means. But, according to that response by Bratman, Cauguin's desires would be given an instrumental role by the necessity of finding room for them among his normative commitments. So, their instrumental role would be *arbitrary* in that they are not *primarily* justified by any further end. This would make finding such an instrumental role for a desire an *aim* of practical reasoning, which may be acceptable as far as it goes. Surely, self-management may require on some occasions making non-paradigmatic uses of instrumental practical reasoning. However, the problem is to make it a case of exercise of *autonomy*. Let us develop this point further.

I 171

That response would mean that, at the end of the day, Bratman is trying to find normative space for an *estranged* element in one's (normative) psychology. This sounds particularly odd for an account of autonomy like Bratman's for which there is no way of assessing autonomy outside the temporally extended sense of agency, and which is intermingled with the agent's personal identity. Cases like Cauguin's suggest that there is more to agents' identities and their own sense of agency as temporally extended than being capable of rationally managing their lives in terms of consistency, coherence and stability. Actually, the case strongly suggests that settling on self-governing policies might be a poor indication of an agent's autonomy in its *full* sense. Due to Bratman's emphasis on a temporally extended sense of agency, the question about autonomy should inevitably be also a question about the agent's understanding her life as *meaningful* from her own perspective and, thus, connected with self-realization. But the relevant sense of "meaningful life" here does not seem to be captured essentially by rational demands of consistency, coherence and stability as

they are embedded in self-governing policies playing a self-management role in one's practical life.²⁶

Bratman might insist that his account of autonomy severs the agent's ideals and values from the self-managing picture of the agent.²⁷ But this answer sounds awkward. The problem is not that an agent might consciously lead a life that falls short of her ideals and values. This is obviously possible. Granted, we would need an explanation of how the agent would manage her life in the face of it. And there is nothing amiss with finding here a candidate for an adequate sense of autonomy. But for an account like Bratman's this cannot be an exhaustive answer about what autonomy is. For an account of autonomy based on a temporally extended sense of agency and which is intermingled with the agent's personal identity, self-management as involving rational demands of consistency, coherence and stability over time can only be, at best, *part* of the answer about what autonomy is. If autonomous action requires an agent's overall self-understanding of herself as temporally extended and as having a certain type of identity, autonomy in its fullest sense would bear a close connection with *self-realization* and with the agent's leading a meaningful life. So, there would be no way of answering a question about a full sense of autonomy without including the ideals and values of the agent. They are part of her own identity over time. They are part of what *really* makes sense for her in leading her life.²⁸

172 |

—

²⁶ "Self-realization" should be understood here as the realization of one's own life insofar as one takes it to be valuable and meaningful. A simple *subjectivist* conception of a valuable and meaningful life, like Williams' (1981a), will do: "a man may have, for a lot of his life or even just for some part of it, a *ground* project or set of projects which are closely related to his existence and which to a significant degree give a meaning to his life. (...) [W]e need only the idea of a man's ground projects providing the motive force which propels him into the future, and gives him a reason for living" (1981a: 12; 13). But depending on the extension of the "Lockean ties" that Bratman takes as essential to exercises of autonomy, he might be forced to embrace a stronger view, one like Taylor's (1989): "we want our lives to have meaning, or weight, or substance, or to grow towards some fullness (...). But this means our whole lives. If necessary, we want the future to "redeem" the past, to make it part of a life story which has sense or purpose, to take it up in a meaningful unity" (1989: 50-51).

²⁷ This is part of what Bratman calls "underdetermination by value judgments" (Bratman 2007f: 137 ff.). But we should notice that, for Bratman, value judgments are *intersubjective*. Accordingly, they are often a poor guide to decision-making and that's why we need self-governing policies. However, this is no answer to our objection here. We mean here *personal* (not intersubjective) ideals and values. Now, for Bratman, self-governing policies are a species of *personal* valuing. Our objection raises exactly the possibility that those policies may come apart from the agent's personal values and ideals.

²⁸ More precisely, the question is how a temporally extended picture can understand exerci-

It is surely true that most of our lives fall short of fully realizing our ideals and values. Our decisions are always constrained by contingent conditions over which we have only limited control. This would make a conception of autonomy as a form of self-realization a matter of degree. We would be more or less autonomous depending on the extent to which we realize our ideals and values. But an account of autonomy understood as involving essentially a temporally extended sense of agency should welcome and embrace that implication, contrary to Bratman's suggestion.

REFERENCES

- Bishop, J.** (1989), *Natural Agency* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Bratman, M.** (1987), *Intention, Plans, and Practical Reason* (Cambridge: Harvard University Press).
- Bratman, M.** (1999), *Faces of Intention* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Bratman, M.** (1999a), "Identification, Decision, and Treating as a Reason", in Bratman (1999: 185–206).
- Bratman, M.** (2007), *Structures of Agency: Essays* (Oxford: Oxford University Press).
- Bratman, M.** (2007a), "Introduction", in Bratman (2007: 3–18).
- Bratman, M.** (2007b), "Reflection, Planning, and Temporally Extended Agency", in Bratman (2007: 21–46).
- Bratman, M.** (2007c), "Valuing and the Will", in Bratman (2007: 47–67).
- Bratman, M.** (2007d), "Hierarchy, Circularity, and Double Reduction", in Bratman (2007: 68–88).
- Bratman, M.** (2007e), "Two Problems about Human Agency", in Bratman (2007: 89–105).
- Bratman, M.** (2007f), "A Desire of One's Own", in Bratman (2007: 137–161).
- Bratman, M.** (2007g), "Autonomy and Hierarchy", in Bratman (2007: 162–186).
- Bratman, M.** (2007h), "Three Forms of Agential Commitment: Reply to Cullity and Gerrans", in Bratman (2007: 187–194).
- Bratman, M.** (2007i), "Planning Agency, Autonomous Agency", in Bratman (2007: 195–221).

I 173

ses of autonomy as not necessarily involving one's own sense worth, the expression of one's own values and ideals, the meaning of one's own life. Arguably, these features are integral to one's personal and practical identity (according to that picture), to the way one understands oneself as connected through past, present and future. So, insofar as a temporally extended perspective of the agent is introduced as constitutive of autonomy, autonomy does not seem to be exhausted by mere self-management.

- Bratman, M.** (2007j), “Three Theories of Self-Governance”, in Bratman (2007: 222–253).
- Bratman, M.** (2018), *Planning, Time, and Self-Governance: Essays in Practical Rationality* (Oxford: Oxford University Press).
- Bratman, M.** (2018a), “Introduction: The Planning Framework”, in Bratman (2018: 1–17).
- Bratman, M.** (2018b), “Intention, Practical Rationality, and Self-Governance”, in Bratman (2018: 76–109).
- Cullity, G. and Gerrans, P.** (2004), “Agency and Policy”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 104: 317–327.
- Frankfurt, H.** (1988), *The Importance of What We Care About* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Frankfurt, H.** (1988a), “Alternate Possibilities and Moral Responsibility”, in Frankfurt (1988: 1–10).
- Frankfurt, H.** (1988b), “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, in Frankfurt (1988: 11–25).
- Frankfurt, H.** (1988c), “Identification and Externality”, in Frankfurt (1988: 58–68).
- Frankfurt, H.** (1999), *Necessity, Volition, and Love* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Frankfurt, H.** (1999a), “The Faintest Passion”, in Frankfurt (1999: 95–107).
- Korsgaard, C.** (1996), *Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Moran, R.** (2002), “Frankfurt on Identification: Ambiguities of Activity in Mental Life”, in S. Buss and L. Overton (2002) (eds.) *Contours of Agency: Essays on the Philosophy of Harry Frankfurt* (Cambridge: The MIT Press, 189–217).
- Taylor, C.** (1989), *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press).
- Velleman, J. D.** (2000), *The Possibility of Practical Reason* (Oxford: Clarendon Press).
- Watson, G.** (1975), “Free Agency”, *Journal of Philosophy*, 72: 205–220.
- Watson, G.** (1987), “Free action and Free Will”, *Mind*, 96: 145–172.
- Williams, B.** (1981), *Moral Luck: Philosophical Papers 1973–1980* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Williams, B.** (1981a), “Persons, Character and Morality”, in Williams (1981: 1–19).
- Williams, B.** (1981b), “Moral Luck”, in Williams (1981: 20–39).

Recibido: 10-03-2022; aceptado: 06-09-2022

¿Qué es la ontología?: consideraciones histórico-críticas

JEREMÍAS CAMINO
Universidad Nacional de La Plata

DOI: 10.36446/rlf2022311

I 175

Resumen: El siguiente trabajo pretende estudiar la historia de la ontología con el fin de esclarecer si sigue siendo posible la investigación ontológica en el marco del postmodernismo y de la decolonialidad. Del estudio histórico se concluye que la ontología es una ciencia surgida en el Medioevo y nominada en la Modernidad, y es parte de una práctica más general que los pensadores llevan a cabo: una indagación por la determinación del ente, atravesada por circunstancias históricas, de pertenencia a una comunidad y biográficas. Ello permite visualizar una resolución a la problemática de partida.

Palabras clave: ontología, metafísica, ente, historia, postmodernidad.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 48 N°2 | Primavera 2022

What is Ontology? Historical-Critical Considerations

Abstract: The following work intends to study the history of ontology in order to clarify whether ontological research is still possible within the framework of postmodernism and decoloniality. From the historical study it is concluded that ontology is a science that arose in the Middle Ages and was nominated in Modernity, and is part of a more general practice that thinkers carry out: an inquiry into the determination of the being, traversed by historical circumstances, belonging to a community and biographical. This allows visualizing a resolution to the starting problem.

Key-words: ontology, metaphysics, being, history, postmodernism.

1. Introducción

Este trabajo surge del intento de comprender si la ontología aún tiene vigencia en el marco de la postmodernidad, por un lado, y de los estudios decoloniales, por el otro. Si partimos de una aproximación muy general, podemos observar una posible dificultad, que muestra que los planteamientos ontológicos se configuran mediante conceptos como ente, ser, existencia, verdad, así como analizan las maneras en que ellos aparecen relacionados con otros conceptos que se consideran relevantes en discursos que versan, en el fondo, sobre el “mundo”. Pero, en una época nihilista (como anticipó Nietzsche, y decretó Baudrillard), cuyo concepto clave es la nada, y en la cual (como suele resumirse este movimiento) tienden a desestructurarse las formas de pensar, concebir y establecer discursos,¹ las investigaciones ontológicas no parecieran tener un lugar claro. Paralelamente, es problemático el ensamble de la ontología con los ya asentados estudios decoloniales (un proyecto legítimo, defendible y que debe continuar profun-

¹ Un estudio ya clásico de la postmodernidad y sus manifestaciones culturales es el de Jameson, *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* (1991), donde desarrolla la eliminación de las dualidades tradicionales como esencia-apariencia, latente-manifiesto, autenticidad-inautenticidad, signifiante-significado. También Derrida plantea algo semejante a ese respecto, en la famosa entrevista que realiza Kristeva (Derrida 1976), aunque sus proyectos filosóficos sean diferentes. Más recientemente, Jaroszyński (2018), siguiendo a Pekowska, sostiene algo similar y agrega que también se elimina el principio de no contradicción (pp. 176-177).

dizándose), en los cuales se busca plantear una mirada crítica y alternativa a la modernidad colonizadora y eurocéntrica en diferentes ámbitos (particularmente, en las relaciones de poder y el saber).² Pues, en efecto, no solo en alguna de las definiciones actualmente vigentes de la ontología se reconoce una fuerte impronta moderna, sino que, además, y en un sentido más general, a través de ella podrían alcanzarse formas de concebir qué es el mundo que reproduzcan la lógica de la que se pretende críticamente salir.

En cualquier caso, resulta preciso estudiar qué es la ontología. Al parecer, una forma bastante extendida de entenderla es tal como Poli lo expone en su “Introducción” al libro *Theory and Application of Ontology* (Poli y Seibt 2010): o bien como una teoría de todos los conceptos utilizados en el conocimiento, o bien como una teoría de todos los objetos que se declaran existentes. Ello se acopla muy bien con varias propuestas ontológicas hallables en este y en el siglo pasado.³ Tales propuestas parten de aceptar una u otra formulación, para luego generar constructos conceptuales que, a falta de una explicación, deben considerarse justificados a partir del enfoque asumido. Empero, ello no constituye una razón suficiente para tomar cualquiera de esas formulaciones como un entendimiento prudente de la ontología. Es preciso, pues, una inspección crítica.

Como esta no puede realizarse desde la perspectiva de algún pensador o filósofo que hubiera desarrollado una “teoría” ontológica (pues se volvería al mismo punto de partida), se debe optar por un enfoque histórico. A este respecto, ya se cuenta en la bibliografía con estudios clásicos sobre el origen de la ontología, como el de Vollrath (1962) y el de Ferrater Mora (1963). También ha sido editado en el año 2020 un *Handbuch* de ontología (Urbich y Zimmer), en el que trabajó un buen número de especialistas con el fin de presentar un resumen ontológico de la filosofía de cada pensador que los editores estimaron como icónicos en la historia de la filosofía. Ahora bien, ocurre que los estudios históricos de la ontología se han interesado únicamente en localizar las apariciones primeras de tal neologismo, y en constatar la existencia de una definición inicial que es retomada con pocas modificaciones por una serie de pensadores que van desde el inicio del siglo XVI hasta mediados del XVII, a saber: el conocimiento del ente. Además, constatan que, en su origen, fue tomada, o bien como una especialidad de la metafísica, o bien como otro nombre de la misma. Si bien esto es un aporte

I 177

² Se encontrará un acercamiento a estos planteamientos en GESCO (2012) y Zapata Silva (2018).

³ Por ejemplo, Ingwagen (2014), Jacquette (2002), Jaroszyński (2018), sobre los que hablaremos posteriormente.

valioso al estudio de lo que es la ontología, tampoco es suficiente, pues ¿por qué la ontología es definida de esa manera?, ¿por qué está asociada a la metafísica?, ¿es efectivamente la ontología una metafísica? A este respecto, en el *Handbuch* referido se muestra la multiplicidad de perspectivas ontológicas que se hallan en la historia de la filosofía, lo cual tiene su valía pero adolece del inconveniente de toda casuística, esto es: (i) el criterio de selección es debatible, (ii) siempre habrá excluidos por razones más o menos arbitrarias, más o menos ideológicas, (iii) la definición que los editores ofrecen de ontología, que no necesariamente se condice con la totalidad de los filósofos abordados por los especialistas, la presenta injustificadamente como una parte de la metafísica.

Así pues, en este trabajo nos proponemos abordar la historia de la ontología, coincidiendo con los estudios clásicos mencionados, pero difiriendo en algunas apreciaciones y conclusiones. Argumentaremos, en base a los escritos de los pensadores medievales, modernos y contemporáneos, que la ontología es una ciencia (en el sentido de Kuhn 1979 y Lakatos 1970), porque, como expondremos, existe un conjunto de problemas, de formas de conceptualizar y de métodos de resolución, que perviven con una serie de transformaciones debidas a circunstancias históricas (de diversa índole) y que implican una profundización en algunas de las tendencias ontológicas que asume cada pensador. Partiendo de ello, trataremos de aclarar la relación histórica de la ontología con la metafísica. En una segunda instancia, extraeremos la conclusión de que, entendida de esa manera, solo puede hallarse la ontología como tal a partir de los pensadores medievales (siglo XIII) en adelante, de forma tal que la identificación de cuestiones ontológicas anteriores solo puede admitirse como una interpretación desde una perspectiva históricamente situada. Sin embargo, dado que antes de los medievales hubo reflexiones que tienen finalidades semejantes a las de la disciplina científica de la ontología, queremos determinar qué es lo que hay de común entre ellas. Argumentaremos que, antes y después, existe un ejercicio hecho por pensadores que se configura como una indagación del ente, la cual está intrínsecamente relacionada con factores históricos, biográficos y, principalmente, sociales (la comunidad de pertenencia del pensador). Esta constatación nos permitirá establecer que la ontología es una de las formas posibles que resultan de esa indagación, y, como tal, está caracterizada por las circunstancias de producción: históricas, nacionales y biográficas. Hacia el final, expondremos brevemente cómo es que puede visualizarse una salida a los problemas de la postmodernidad y la decolonialidad.

2. Historia de la ontología

2.1. Hacia el origen de la ontología

Como relata Ferrater Mora (1963), fue Wolff quien popularizó el término “ontología” a partir del escrito publicado en 1739 y titulado *Philosophiae primae sive ontologiae* (Filosofía primera u ontología). Allí definía ontología como *scientia entis in genere* (conocimiento del ente en general). Sin embargo, durante el siglo XVII ya había sido mencionada por otros pensadores, como su maestro Leibniz, quien en la *Enciclopedia Arcana* (escrita en 1680), la entendía como una ciencia que versa sobre “algo y nada, ente y no ente, la cosa y el modo de la cosa, la sustancia y el accidente” (1903: 512). Tanto Ferrater Mora como Vollrath (1962) llegaron a localizarla hasta el filósofo germano Glöcker quien la empleó en 1613, entendiéndola como una *philosophia de ente*. De todas maneras, fue Lorhard quien acuñó el neologismo, en 1606, en sus *Ogdoas Scholastica* (Jaroszyński 2018: 94; Devaux y Lamanna 2009: 180). Como comentan Øhrstrøm, Schärfe y Uckelman (2008: 76), Lorhard entiende a la ontología como el conocimiento de todo lo que es inteligible, conjunto constituido por dos subconjuntos: aquello inteligible que es independiente del ente humano (lo que él llama el “ente real”) y aquello que sí depende del ente humano (como algunos contenidos mentales). La utilización del término “inteligible” se debe a la influencia que tuvo en Lorhard la obra *Metaphysicae systema methodium* (Sistema metódico de Metafísica) de Timpler, publicada en 1604 (Freeman 2009: 10 y ss.). Para Timpler, de hecho, la metafísica era un arte contemplativo que trataba de todo lo inteligible para el “hombre” por la luz natural de la razón (Øhrstrøm, Schärfe y Uckelman 2008: 75). Ahora bien, no es un azar que el carácter de inteligibilidad esté directamente asociado con la metafísica, ni tampoco es azaroso que Lorhard haya concebido el neologismo “ontología” como un nombre más de la metafísica. Veamos por qué esto es así.

En primer lugar, ello se debe al peso que habían adquirido para ese entonces las *Disputationes Metaphysicae* de Suárez, publicadas en 1597. Una obra monumental en la que este pensador intentó no solo reordenar las cuestiones metafísicas habidas hasta ese momento sino también cosechar su propia teoría metafísica (como comenta el traductor al español Rábade Romeo en su “Estudio Introductorio”, 1960: 11). La manera como lo realiza es, primero, estableciendo que el objeto de la metafísica es el “ente, en tanto ente real” (Suárez 1960: 230), que difiere del ente inteligible; y luego, estableciendo cuáles son sus “propiedades” que para ese entonces eran tenidas por fundamentales: unidad, verdad y bondad (1960: 231, 10; Spencer 2013).

Justamente, estos cuatro conceptos son los que Aersten reconoce (y así lo argumenta) como el conjunto de los trascendentales (2003: 31), que aparecen mencionados y tematizados como tales por primera vez por Alberto Magno y, un poco después, por Tomás de Aquino.⁴ La atención e importancia que se prestaron a los trascendentales por primera vez (y que fueron creciendo posteriormente) se debieron a un hecho notable ocurrido en el siglo XII: el ingreso a las sociedades del oeste europeo de la *Metafísica* de Aristóteles.

Ahora bien, como se sabe, el estagirita no utilizó los términos “trascendental”, “ontología” y “metafísica”, ni tampoco consideró al ente divino tal como sí lo hicieron los pensadores medievales. Estas peculiaridades tienen relación con el hecho de que la apropiación de dicha obra está dada dentro del marco de la teología cristiana y vinculada, de algún modo u otro, a algunos problemas circunstanciales, como la disputa contra el maniqueísmo (Aersten 2003: 37), o la querella por los universales (Beuchot 1981: 9-24, 63 y ss.). Todo ello conformó una *interpretación* particular de la obra aristotélica.⁵ Allí es posible entrever la existencia de tematizaciones y problemáticas aproximadamente comunes para la saga de pensadores metafísicos que se inicia en esa época hasta llegar a Wolff, a partir de la cual se operan cambios por el influjo de la nueva ciencia y del empirismo. Estas problemáticas son las que nos permitirán identificar a la ontología y describir su trayectoria histórica.

180 |

2.2. El desarrollo de la ontología

Las tematizaciones y problemáticas que reciben atención en el campo de la metafísica derivan directamente de la interpretación que se hizo de la obra aristotélica. La serie aludida de pensadores aceptará, tanto explícita como implícitamente, que la metafísica comprende una, o dos, o las tres formulaciones en que el Estagirita habla de la “ciencia buscada”, porque, en general, su triple enunciación les plantea determinaciones y problemas que son abordados (o aparecen) en sus cavilaciones. Ha de remarcarse que, a pesar de esa diferenciación tripartita, algunos pensadores trabajan entrecruzándolas (como una materia única desde tres perspectivas),

⁴ Aunque Aersten argumenta que desputan en su cualidad con Felipe el Canciller.

⁵ Durante el siglo XX se debatió sobre el carácter de esta interpretación. Siguiendo la clasificación que Forlivesi (2005) hace para la ontología, podemos plantear que aquella fue una ontoteología (Heidegger), o una ciencia de los trascendentales (Aersten, Honnefelder), o un intelectualismo (Gilson).

mientras que otros preferirán reservar el término para una de ellas.⁶ Así pues, recordemos que en los libros reunidos bajo el nombre o palabra “metafísica” hay una ciencia buscada que es la ciencia de los primeros principios y causas, la ciencia del ente en tanto ente, y la teología.

Cabe advertir, finalmente, que en el pensamiento metafísico referido existen dos formas de tratamiento que, si bien tienen puntos de contacto, no son idénticas. Tales formas tienden, a veces, a complementarse, a solaparse, y otras veces, a distanciarse. Una es la que, con Aersten, llamaremos “teoría de los trascendentales” (por ejemplo, Tomás de Aquino, Suárez, Leibniz) y otra es la que denominaremos “lógica” (por ejemplo, Duns Escoto, Guillermo de Ockham, Descartes, también Suárez y Leibniz).⁷ Si bien es una abstracción histórica presentarlas por separado en el comienzo histórico, constataremos que, con el paso de los siglos, cada una tendrá un destino diferente (la primera tenderá a eclipsarse con las ciencias modernas, la segunda a transmutar al paso de estas).⁸

Respecto a la ciencia buscada como ciencia de los primeros principios y causas, notamos que tanto los trascendentales como los conceptos lógicamente primeros serán tales por ser determinantes (es decir, principios o causas) de la totalidad del ente en un doble sentido (Aersten 2003: 51, 81): (i) En el orden del conocimiento, son trascendentales o lógicamente primeros porque, o bien son lo último hallable en el proceso de conocimiento y, por lo tanto, son irreductibles,⁹ o bien son la condición para que haya conocimiento de algo en general¹⁰. (ii) En el orden constitutivo, por cuanto son las cosas más generales entre todas las habidas, no solo porque se postula que

I 181

⁶ Esto depende de cada filósofo y sería aquí en vano enlistar esas diferencias: solo por nombrar dos extremos, Tomás de Aquino sostiene que la metafísica es teología, mientras que Wolff dirá que la metafísica trata de Dios, el mundo y el hombre.

⁷ Aersten sostiene que la característica distintiva del pensamiento medieval es la teoría de los trascendentales. Esto es cierto a medias, en cuanto consideramos, justamente, a los pensadores escolásticos centrados en la lógica, especialmente Duns Escoto y Guillermo de Ockham.

⁸ Ferrater Mora rastrea en el siglo XVII la vía lógica como la forma de estudiar objetos de otras ciencias, y la metafísica para estudiar los “objetos reales” (1963: 39). Esto no significa que no hayan convergido en un pasado, sino que demuestra, al contrario, que se da una bifurcación debida al cambio de circunstancias (como veremos).

⁹ Como son los trascendentales en Felipe el Canciller, Tomás de Aquino y Leibniz, o bien el concepto de sustancia en Descartes.

¹⁰ Por ejemplo, las impresiones según Alejandro de Hales, o los entes singulares de Duns Escoto, Guillermo de Ockham, y en cierto punto también la mónada leibniziana. Con el desarrollo de la lógica en la línea de pensadores como Duns Escoto, Guillermo de Ockham, Fonseca, Göckler y Clauberg, se tiende a pensar que tales principios son los puramente lógicos, como el principio de no contradicción.

siempre se las encuentra sino porque son constitutivos comunes (discursiva o realmente) de la totalidad de los entes.¹¹

Respecto a la “ciencia buscada” como la ciencia del ente en tanto ente, los pensadores metafísicos trascendentalistas se ocuparán, por un lado, de establecer cuál es la relación que tiene el ente (o ser)¹² con la unidad, la verdad y la bondad, y por otro, establecer qué otras predicaciones o propiedades le caben. La perspectiva lógica tenderá, en general, a determinar las formas lógicamente correctas de enunciación, centrada tanto en las categorías aristotélicas y los modos diversos de predicación, como en los diferentes sentidos del ser: en sí, accidental, acto, potencia, verdad, falsedad. Más allá de esto, se puede detectar en ambas formas de reflexión metafísica una propensión más o menos general y continua hacia dos procedimientos que ejecutan respectivamente dos capacidades humanas principales: la razón y el intelecto. La razón tiene la función propia de la demostración a partir de un enunciado ya tenido por conocido, así como también la de realizar el análisis de la definición entitativa de cada cosa, método denominado resolución (Tomás de Aquino) o analítica (Descartes, Leibniz), en el cual la fórmula de la definición es reducida a sus “conceptos superiores”, los conceptos más generales posibles (Aersten 2003: 23), los más comunes (2003: 39). Dentro de la metafísica trascendentalista, se puede presumir que el carácter trascendental refiere a que traspasan la *lógica* de los géneros y las especies, aunque suelen plantearse como sus constitutivos esenciales. Por tal motivo, ya no pueden ser captados por ningún método operativo-discursivo (como los de la razón), sino por una captación inmediata: el intelecto. Para esta teoría, ciertamente, la relación entre el concepto general *ente* y los otros tres será siempre una materia de discusión, particularmente porque son conceptos “simplísimos” y suelen ser considerados como absolutos; de esta manera, resultará problemático, por ejemplo, si el concepto ente es “convertible” (esto es, equivalente) con los otros o no, y si lo es, de qué manera (Tomás de Aquino, Suárez), lo cual afecta decisivamente a la respuesta de la pregunta qué es el ente (ser).¹³ En el caso de los metafísicos lógicos, primará, en general, la

182 |

¹¹ Este orden de la constitución suele ser en algunos pensadores una cuestión de teología, como en Tomás y Suárez.

¹² La ambigüedad entre *ens* y *esse* es algo común entre los pensadores, y no siempre está resuelta.

¹³ Para un acercamiento a la contrastación entre las diferentes soluciones a estos problemas, podemos tomar como referencia las cuestiones 3, 5, 11 y 16 de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (2001), la cuestión 1 en *Cuestiones disputadas sobre la verdad* (2016), y las disputaciones III-VI, VIII y X de las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez (1960).

búsqueda de los conceptos más simples que resulten evidentes en un proceso analítico (Descartes) o abstractivo (Duns Escoto), la determinación de cuáles de ellos tienen una mayor posición jerárquica (por ejemplo, la sustancia respecto de sus afecciones, modos y accidentes), y establecer cuál y cómo es la relación entre los conceptos supremos (particularmente entre las diversas sustancias, como en Guillermo de Ockham, Descartes y Leibniz; también Tomás de Aquino se ocupa de ello según la perspectiva trascendentalista).¹⁴

Finalmente, la tercera fórmula de la “ciencia buscada” es la teología, por la que se determina la vinculación entre los conceptos básicos y el ente divino. En la teoría de los trascendentales, cada pensador tendrá diferentes maneras de establecer esa relación, y tratará de determinar cómo es que el ente supremo posee los caracteres del ser, la bondad, la verdad y la unidad, y cómo a partir de él las posee (causalmente) la totalidad creada del ente. En este sentido, el carácter trascendental remite estrictamente al ámbito más allá de lo físico (en sentido amplio). La relación entre teología y metafísica no siempre será armoniosa (sino siempre debatible). Para los metafísicos del siglo XVII (aunque no exclusivamente) en adelante la cuestión será determinar cómo el ente supremo (Dios) posee las características en grado eminente de los conceptos jerárquicamente superiores, y cómo los entes (o sustancias) creadas se relacionan entitativa y causalmente con la sustancia suprema.¹⁵

Así pues, podemos notar que la metafísica de este conjunto de pensadores tiene como objeto estudiar las relaciones entre el concepto “ente” con aquellos conceptos que se considere de importancia metafísica, además de descubrir la centralidad de cada uno de este conjunto de conceptos en el conocimiento y en la constitución de la totalidad de los entes (principios y causas, reales o lógicos), así como de establecer cómo se relacionan con el ente supremo (esto es, Dios). Por estos tres puntos, llamaremos “escolástica” a esta forma de la metafísica. Es verosímil que por esos rasgos Lorhard hablase de la metafísica como una lógica del ente, es decir, una ontología.¹⁶ Ello,

I 183

¹⁴ Para tener un acercamiento a esta problemática, se pueden contrastar “Being, Essence and Existence” del *Philosophical Writings* (1964) y el “Capítulo 18. Sobre los cinco universales y su eficiencia” de la *Suma de Lógica* (1994) de Guillermo de Ockham, con los parágrafos 51 en adelante de *Los principios de filosofía* de Descartes (1987) y la *Monadología* de Leibniz (1981). A su vez, se puede ver cómo convergen y divergen el trascendentalismo y la lógica al comparar a estos con *Sobre la esencia y el ente* de Tomás de Aquino (2019). Para la noción de substancia en la escolástica, remitimos a Legorreta Rangel (2018).

¹⁵ Para un acercamiento a los diferentes tratamientos y respuestas del asunto, por ejemplo, ver las cuestiones 44 y 45 de la *Suma de Teología* de Tomás de Aquino (2001), o el tratamiento de Duns Escoto (Larre 2020) y la disputación XX de Suárez (1960).

¹⁶ Esta nominación, lo hemos anticipado, se debe a la influencia de Timpler. Como lo

además, tiene vinculación con el hecho de que las *Ogdoas Scholasticae* fueron diseñadas como un manual de enseñanza, un proyecto didáctico de presentación de la metafísica,¹⁷ después de que este campo atravesó el descrédito del siglo XVI debido al luteranismo (Devaux y Lamanna 2009: 175-177) y se haya visto la necesidad ideológica de los protestantes de combatir en el campo de la filosofía germana sin recurrir a Suárez (Jaroszyński 2018: 90-91).¹⁸ Así, Lorhard construyó sus ocho libros siguiendo un “estilo gráfico de representación” de los conceptos ontológicos y las conexiones entre ellos (Øhrstrøm, Schärfe y Uckelman 2008: 85 y ss.), por lo que no solo propone una transmisión pedagógica de la ontología o metafísica, sino también una exposición ordenada de todas las determinaciones que, desde la perspectiva escolástica, pertenecían al ente, determinaciones que lo hacen ser lo que es (2008: 77). Estas formas diagramáticas¹⁹ son una presentación *lógico-conceptual* (altamente influenciadas por Duns Escoto y Ramus) y pasarán a ser usuales durante el siglo XVII (como en Göckel, Calov, Alsted; ver Vollrath 1962).²⁰ Además, como veremos, tendrán un peso decisivo para la comprensión posterior de la metafísica y la ontología.

El siglo XVII es particularmente importante en la historia de la filosofía, aunque los hechos que entonces ocurren no repercuten *inmediatamente* en la ontología, sino que sus reales efectos se dan recién con la filosofía kantiana. Para explicar esta tesis debemos repasar los hitos de ese siglo. Su densa significación fue relatada ya por muchos filósofos, historiadores y redactores de manuales (Heidegger, Reale, Shapin, etc.) que nos excusan el tener que

184 |

destacan Devaux y Lamanna (2009: 177-179), Timpler se opone a Suárez en la identificación del objeto de la metafísica (el *ens reale*) proponiendo el *ens intelligibile*. No obstante, esto no altera la línea interpretativa que estamos proponiendo, puesto que sigue siendo parte de las disputas que venían asumiendo los metafísicos desde hacía varios siglos antes. De otro modo, no se entendería que Devaux y Lamanna consideren que la ontología surge como una ciencia trascendental, encargada de Dios y los entes creados, así como la metafísica es la ciencia del ente (2009: 179).

¹⁷ La organización didáctica tiene, pues, razones circunstanciales. Ferrater Mora, hablando de las décadas siguientes a la publicación de las *Ogdoas Scholasticae*, dice: “el término que nos interesa, ‘Ontología’, aparece en el contexto de esas intenciones de clasificar y organizar las ciencias y los límites del conocimiento” (1963: 40).

¹⁸ Tal vez, “ontología” haya sido creado para sugerir con el propio nombre el mismo campo de investigación (que es el procedimiento escolástico de la resolución por definición), como lo sugiere también el nombre “meta-física”.

¹⁹ Para visualizar el esquematismo diagramático de Lorhard, remitimos a la construcción que hizo Uckelman (s.f.), “Diagram of Metaphysic or Ontology”.

²⁰ La influencia de Lorhard sobre estos autores ya no está en duda, como lo expone Jaroszyński (2018: 95), quien también se apoya en un trabajo de Lamanna.

describirlo en detalle. Lo damos por sabido para pasar a considerar cuestiones importantes para nuestra historia de la ontología. Hay al menos dos hechos del siglo XVII especialmente relevantes a este respecto. Por un lado, las transformaciones drásticas que ocurren en el ámbito del conocimiento de la astronomía, la dinámica y la cinemática, para cuyos campos creemos representativos dos momentos claves: la disputa de Galileo Galilei contra la física escolástica y la publicación de los *Philosophia Naturalis Principia Mathematica* de Newton. Por otro lado, las publicaciones de las *Meditationes de Prima Philosophia* y los *Principiorum Philosophiae* de Descartes que, entre los varios puntos principales que desarrolla, hay dos particularmente destacables: (i) el lugar central que le otorga al sujeto de conocimiento²¹ a partir del concepto “cosa pensante” (según las *Meditationes*, 2013: 716) o “sustancia pensante” (según los *Principiorum*, 1905: 23), y la subsecuente tesis principal, cara a la Modernidad, del *ego sum, ego existo* (según las *Meditationes*, 2013: 716) o el *ego cogito, ergo sum* (según los *Principiorum*, 1905: 8); (ii) la radicalización de la separación entre la cosa pensante y la cosa extensa, ya establecida largamente en el escolasticismo, y que tal vez tenga su mejor expresión en la distinción *intellectus et rei*. Como dijimos, estos puntos no afectan *inmediatamente* a la ontología, sino que alcanzan a abrir tímidamente un nuevo horizonte (o interpretación) para ella, que se irá desarrollando durante dos siglos. Vemos, sin embargo, que Descartes retoma los problemas ontológicos (o metafísicos) de la Escolástica desde esta perspectiva, aplicándoles nuevos criterios que atienden, mayormente, a la rigurosidad o certeza en la producción discursiva de conocimiento. Estos criterios son, por un lado, la unidad de método –tomada de Ramus (Cottingham 1995: 45), aunque ya era un tópico metafísico de disputación (como en Ramus y Suárez)–, a la que Descartes vinculó con el carácter matemático de su propia empresa. Por otro lado, la claridad y distinción conceptual y la búsqueda de la “autoevidencia” (esto es, lo evidente por la luz natural de la razón; Cottingham 1995: 22, 47). Así, podemos encontrar que en las tesis 51–54 y 56–65 de sus *Principiorum* discute el problema de la relación de los entes con el ente supremo, busca responder a la pregunta por las determinaciones entitativas de los entes (utilizando terminología escolástica trabajada según las reglas metódicas confeccionadas para tal fin), comprende a los conceptos ontológicos en el orden del conocimiento y en el orden constitutivo, y, finalmente, conserva gran parte de la clasificación metafísica de los entes.²²

I 185

²¹ Primacía prefigurada en Duns Scotto y Guillermo de Ockham (Sellés 2007; Prieto López 2016).

²² Es cierto que Descartes no refiere ni delimita *explícitamente* estos problemas como tales,

Otro pensador sumamente relevante es Leibniz, quien se desenvolvió en la segunda mitad del siglo XVII. Es cierto que Leibniz, como lo remarcen algunos autores (Silva 2020), desarrolló una postura contraria y crítica frente a la Escolástica, pero es preciso admitir que ello no fue así en todos sus aspectos, sino particularmente en aquellos ámbitos donde se estableció la disputa por la renovación científica moderna (a la cual Leibniz contribuyó). Sin embargo, Leibniz prosigue dentro del horizonte escolástico en el pensamiento metafísico, en particular, en la perspectiva de la ciencia del ente en tanto ente (Esquisabel 2012: 130; Heidegger 2011: 141-142); en gran medida, allí se halla implícitamente una respuesta a la pregunta de qué es el ente —o, como dice Heidegger, la “sustancialidad de la sustancia” (2011: 142)—. A este respecto, existen dos proyectos que, aunque estén diferenciados, tienen puntos importantes en común. Uno es el que enfatiza Heidegger, siguiendo las tesis principales de la *Monadología*, breve tratado que tiene por concepto central a la mónada. Heidegger (2011: 143 y ss.) destaca que la mónada es el *carácter del ser del ente en general*; que es también el fundamento de la *totalidad* del ente o del universo (en sentido constitutivo y causal); es la *unidad* del universo; y, finalmente, es la *verdad* por cuanto contiene en sí misma todo lo que de ella puede decirse (esto es, de la mónada como sujeto se deducen analíticamente todos sus predicados). Vemos aparecer, pues, tres trascendentales (ser, unidad, verdad). Heidegger advierte, a su vez, que en este concepto de la mónada también despunta una noción central que es la de representación. No nos detendremos en este punto por su extensión,²³ sino que señalaremos tres cualidades relevantes a nuestros fines: (a) la representación es un producto que “devuelve” (*redere*) (Leibniz 1903: 25 y ss.) al ente en sus determinaciones entitativas en juicios o proposiciones, (b) esta determinación tiene su fundamento en el principio de no contradicción, (c) profundiza la fórmula del *ego cogito* que Descartes había establecido, basándose en el carácter principal de la apercepción (Leibniz 1981: tesis 14; Heidegger 2011: 144-149).

pero ofrece soluciones a ellos. Esto traza una conexión clara entre Descartes y la metafísica u ontología escolástica muy clara (ver Arteta Ripoll 2014). Por ello, consideramos que Jarozyński (2018) no es completamente acertado en sostener que la materia metafísica de Descartes se reduce a la existencia de Dios y del alma (p. 78-79). No es suficiente el argumento que se basa en la contabilidad del número de apariciones de una palabra (“metafísica”) para demostrar que no se habla de lo que esta palabra connota.

²³ Para el desarrollo de este concepto, ver la obra citada de Heidegger y también *La proposición de fundamento* (2003) donde lo desarrolla en función del principio *reddendae rationis* (Cuarta y Quinta Lección).

El otro proyecto leibniciano es la lógica combinatoria que retiene algunas características de la monadología, pero en el cual intervienen algunas ideas lógicas de Ramus. Como lo explica Esquisabel, Leibniz introduce novedades en el campo de la lógica que tendrán importancia para los siglos posteriores, por cuanto se propone indagar “las formas o también fórmulas” (2012: 130) de las ciencias especiales (como la geometría, la aritmética, así como las ciencias físicas), basándose en los conceptos más generales (como semejanza, desemejanza, idéntico, diverso, etc.) que estructuran dichas fórmulas, siguiendo el principio de no contradicción. Y lo efectúa mediante la representación simbólica.²⁴ Este procedimiento es extendido por Leibniz más allá de las ciencias específicas, hasta alcanzar los conceptos generalísimos, los más simples de todos, que aparecen en toda enunciación objetiva junto a los principios lógicos de combinación entre ellos (la no contradicción y la identidad). La lógica, así, se vuelve una ontología formal (2012: 131), e, inversamente, la ontología es ahora interpretada como la ciencia de la objetividad, la ciencia de las ciencias (2012: 131).²⁵

Con todo esto, se nos hace clara la apreciación wolffiana en 1739, al decir que, para ese entonces, la ontología estaba tan desacreditada como la Escolástica (Urbich y Zimer 2020: VII). Pues, dentro del conjunto de cambios operados durante los siglos XVII y XVIII, la ontología o metafísica fue el último resabio de la Escolástica. Aquí es donde resulta importante la obra de Kant, pues su filosofía se mueve en el horizonte abierto por Descartes, profundizando algunas de las tendencias que señalamos en la filosofía de este último y de la de Leibniz, pero, por el asidero del empirismo, exigió la ruptura de la relación parental entre ontología y metafísica que venimos constatando, relación que pasará a ser materia de discusión. Para entender dicho cambio, es preciso comprender que Kant fue educado inicialmente en la escuela leibniciano-wolffiana por Martin Knutzen (Heidegger 2009: 146). En sus comienzos, Kant retomará la susodicha reelaboración de la lógica hecha por Leibniz (ontología formal), mediada por Wolff y, particularmente, por los manuales de Baumgarten. Efectivamente, para Kant, el juicio es el elemento central a analizar en el orden del conocimiento, y está estructurado

²⁴ Sobre la anticipación de la lógica contemporánea en Leibniz, ver Esquisabel (2022).

²⁵ Agrega Esquisabel que esta ontología contiene tanto el método consistente en “el análisis y recombinación de conceptos máximamente simples” (2012: 130) en general (es decir para todo ente) y también en particular (para las ciencias particulares), pero también otorga los “principios comunes de todas las ciencias, así como los principios específicos de cada una de ellas” (2012: 132-133).

por las relaciones entre conceptos.²⁶ Como en Baumgarten, la lógica (u ontología) será así la “ciencia de los predicados más generales del ente” (citado en Tolley 2016: 77)²⁷. Kant también sigue a Wolff y Baumgarten en cuanto concibe al juicio en su sentido “psicológico” (Tolley 2016: 79), esto es, como una acción propia del entendimiento. Así, la lógica (u ontología) aportará los principios “psicológicos” (tanto como las reglas) de las relaciones entre los conceptos, que localiza (o sitúa) en el entendimiento. Sin embargo, el empirismo inglés que comienza con Bacon y tiene uno de sus más grandes exponentes en Hume, generará el “despertar del dogmatismo” en Kant, que hará recaer una sospecha pesada e incisiva sobre la metafísica, pero no así sobre la ontología, justamente porque esta ya era para él más bien una lógica. Aquí conviene prestar atención a la observación de Heidegger respecto a que las tesis empiristas obligan a Kant a efectuar un cambio fundamental, si bien en varios aspectos, en uno especialmente: la noción de juicio. El juicio no resultará suficientemente analizado según los preceptos de la lógica pues se precisa del componente de la intuición (Heidegger 2009: 186). Sobre estos puntos, el acento subjetivista de Descartes es llevado al extremo con el giro antropológico de Kant, quien centraliza la lógica y la intuición en el ente humano, por cuanto son capacidades suyas que se desenvuelven en el, o configuran al, campo fundamentado de la experiencia. Esto implica que la ontología (en tanto lógica vinculada necesariamente con la intuición) tendrá su fundamento en la experiencia cognoscitiva del ser humano, en los fenómenos que son tales para un sujeto, cambiando la designación de ente por la de objeto en general. El carácter trascendental de su propuesta²⁸ tenderá a salvar la brecha que Descartes había originado entre lo pensante y lo extenso, solo que ahora estos son expresados bajo las nóminas de sujeto y objeto. Más allá de que Kant finalmente no resuelve de forma satisfactoria este problema,²⁹ el resultado de su filosofía es que termina poniendo a la ontología como ese campo que estudia los conceptos y sus relaciones lógicas que el ser humano genera en sus procesos subjetivos de conocimiento.

²⁶ Wolff habla de estas relaciones como unir o separar (Heidegger 2009: 196).

²⁷ Ver también Heidegger (2009: 150).

²⁸ El carácter trascendental fue bien explicado por Allison como “condición epistémica” (1992: 40).

²⁹ Heidegger lo destaca como uno de los problemas que da origen al idealismo absoluto (1996). Algunos filósofos analíticos, como Strawson (a quien sigue, por ejemplo, McDowell) también detectaron este problema, en una obra que encontraron valiosa para las cuestiones ontológicas planteadas desde el punto de vista lógico o del lenguaje (ver Strawson 1975: “Introducción”).

A partir de la *Crítica de la razón pura*, publicada hacia finales del siglo XVIII, todo el camino histórico anterior respecto a la metafísica y la ontología se diversifica y trasmuta. Podríamos afirmar que con esa obra a la ontología le llega la hora moderna. Aquí nos interesará mencionar una de sus tres ramas destacables: la que lleva a los estudios ontológicos del siglo XX y XXI que prosiguen y ahondan la determinación de la ontología por parte de la lógica.³⁰ Esta rama se nutre de tres acontecimientos que ocurren durante el siglo XIX: 1. se irán estableciendo con mayor solidez ciencias modernas como la astronomía, la física, la química, la termodinámica, la biología, etc.; 2. se desarrollará el positivismo de Comte que dará lugar al empirismo lógico del siglo XX, y 3. se elaborarán nuevas maneras de comprender la lógica, con nuevas terminologías conceptuales y métodos de cálculo, como la de Boole, y muy especialmente, la de Frege. De esta forma, la ontología se irá deshaciendo no solo de las maneras escolásticas de elaborar sus temáticas, sino de determinar sus objetos de estudio, consumando así la diferenciación respecto de la metafísica, que, para esta rama de la ontología, quedará relegada al plano de las especulaciones carentes del asidero empírico. Así, ya para el siglo XX, la ontología delimitada por la lógica (fregeana) se verá afectada por el giro lingüístico que descentra al sujeto y coloca al lenguaje en su reemplazo, lo cual dará como resultado dos de las obras filosóficas más emblemáticas de estos cambios: el *Tractatus logico-philosophicus* de L. Wittgenstein y los ensayos reunidos en *La relatividad ontológica* de W. v. O. Quine.

I 189

Con este relato histórico, ya no resultará inaudito el que Aersten encuentre que muchos filósofos analíticos del siglo XX retomen los estudios escolásticos, pues un grupo de problemas que esta rama ha abordado ya habían sido trabajados por los medievales (2003: 22-23), y, por lo tanto, tienen un origen genético en la Escolástica medieval, como la de Duns Escoto.

Otros proyectos que prosiguen en dicha veta en el siglo XXI son el del filósofo estadounidense Ingwagen (2014), quien sostendrá que la ontología trata de las estructuras lógicas del discurso científico basándose en la semántica formal de Tarski y el de Jacquette (2002) para quien, por su parte, la ontología es una lógica combinatoria. Todos ellos están circunscritos al

³⁰ Creemos que hay otras dos ramas. Una es la que sigue Hegel en su *Lógica*, en la cual retoma algunos rasgos de la Escolástica, pero ahora en un marco intelectual e histórico diferente (el idealismo absoluto y la casi consumación del Estado burgués), con nuevas y distintas características del ente (ser, nada, devenir, determinación e indeterminación) en el marco de la lógica dialéctica. La otra rama es la que abre el antropologismo de Kant, que da lugar a los estudios antropológicos, por un lado, y los estudios psicológicos por otro (donde se sitúa la lógica de Lötze), que culminará en los intentos husserlianos de fundamentar la filosofía.

análisis de las condiciones lógico-formales de enunciación objetiva que se remonta genéticamente hasta Kant.³¹

Desde nuestro relato histórico, ya no es tan sorprendente la doble identificación de Poli, aludida anteriormente, de la ontología (o bien una teoría de los objetos —entes— que componen al mundo, o bien del conjunto de categorías que caracterizan a todos los objetos de los que podemos hablar). Esta duplicidad tiene su más significativa expresión en la dificultad que tiene esta rama lógica de la ontología para descifrar el significado del concepto ser o ente, pues debe dar cuenta de, y a su vez articular, su significación predicativa y su significación existencial (Jacquette 2002), que podría ser reconducida a la tesis de Tomás de Aquino al respecto de la fundamental distinción entre *intellectus* y *rei*, entre lo conceptual y lo referido por el concepto, cuestión que es históricamente transversal.

También podemos ver cómo se acomodan a esta historia las ideas generales sobre la ontología que exponen en la “Introducción” los aludidos editores Urbich y Zimmer. Allí ofrecen un marco general para los trabajos que reúne la obra, en el cual la ontología se asume como una parte de la metafísica. Si esta tiene como objeto la “realidad en su totalidad”, entonces la ontología se encargará de las “formas, elementos y relaciones comunes”, a las cuales habilita especialmente la palabra “ser” (2020: VIII). Para lograr obtener estos puntos, dicen los editores, la investigación ontológica deberá responder una o algunas de cinco preguntas que allí exponen (2020: VIII), cuestiones que suponen: (a) el “universo”, (b) los “géneros” (gramaticalmente entendidos), (c) que “ser” y “ente” son diferentes y que son conceptos cuyo significado ha de desentrañarse, (d) que lo que se establezca que sea el “ente” es algo general, y (e) que esto importa para la relación comprensiva de nosotros con nosotros mismos y con el universo.

2.3. La transformación heideggeriana de la ontología

Heidegger ocupa un lugar singular en esta historia en la medida en que introduce alteraciones en las cuestiones ontológicas y se compromete en la resolución de muchos de los puntos hasta aquí señalados. Inicialmente se dedicó a las investigaciones ontológicas (en su aspecto ma-

³¹ Haag (2017) ha realizado un estudio sobre la versión kantiana de la filosofía analítica, en que retoma varios de los problemas ontológicos (en su vertiente lógica) que aquí hemos reseñado. Es interesante remarcar la cita de Wilfrid Sellars que allí se recoge: la filosofía se encuentra en un “ascenso lento de ‘regreso a Kant’, que todavía está en marcha” (2017: 19).

yoritariamente lógico) que habían realizado Tomás de Aquino, Duns Escoto y Eckhart, y su proyección hacia el pensamiento alemán posterior, como Kant, Hegel y Husserl (Pöggeler 1993: 21 y ss.). A partir de allí, sin embargo, desarrollará una crítica a estos filósofos a partir de una nueva comprensión de la ontología sustentada en una particular lectura de la filosofía de Platón y de Aristóteles. Esta interpretación le permitirá elaborar una historia de la filosofía como una gran tergiversación del real estudio ontológico. No cabe duda de que esta apreciación está motivada, también, por la crisis cultural europea del primer cuarto del siglo XX, y por las diferentes corrientes filosóficas emergidas de esa coyuntura.³² Para entenderlo, nos enfocaremos en los seminarios que dicta en los años de 1924 y 1925: *Platon: Sophistes* (El sofista de Platón) y *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Lógica. La pregunta por la verdad), respectivamente.³³

En el primero, Heidegger sostendrá que, para la comprensión de la dialéctica platónica de ese diálogo tardío, es preciso partir de una interpretación de la fórmula aristotélica *zoón lógon échon*, siguiendo el hilo conductor del Libro VI de la Ética nicomaquea. Para esto, expone que, tanto en la filosofía de Platón como en la de Aristóteles: 1. el término griego *ón* (ente) significa aquello que se muestra (1992: 8)³⁴, que es *presencia*, y 2. que la *alétheia* (que los romanos tradujeron por *veritas*) es desocultamiento. No cabe duda de que, por su significación, ambos términos se vinculan muy estrechamente, ya que el carácter del presenciar (es decir, estar mostrado) resuena con el carácter de estar desocultado, de estar “abierto”. De hecho, Heidegger afirma que la verdad (desocultamiento) es el carácter del ser del ente (1992: 17). Por otro lado, siguiendo esta interpretación, Heidegger plantea que las cinco actividades humanas enumeradas por Aristóteles (las especialidades técnicas, el conocer científico, el ser prudente, el ser sabio y la actividad noética) están fundamentadas en el carácter de desocultamiento del ente, porque ellas tienen una funcionalidad desocultante, es decir, de “traer” el ente, de algún modo, al aquí y ahora.

I 191

³² Para un estudio sobre las circunstancias de la actividad filosófica heideggeriana remitimos al famoso estudio de Gadamer (2003), *Los caminos de Heidegger* (en particular, “Existencialismo y filosofía existencial”, “¿Qué es la metafísica?”, “El lenguaje de la metafísica” y “Platón”).

³³ Una consideración semejante desarrolló Vigo (2008).

³⁴ Heidegger utiliza la palabra alemana *zeigen* para traducir la griega *phaíno*, que, como es sabido, es el verbo cuya conjugación en infinitivo pasivo es *phainesthai*, que da el latín (tardío) *phaenomenon*. Las características de las que hablaremos a continuación muestran que la “fenomenología” que finalmente desarrolla Heidegger es muy distinta de la de Husserl. Es muy lamentable que Jacqueline critique las reflexiones ontológicas heideggerianas sin reparar, en lo absoluto, en estas fundamentales consideraciones (ver 2002: Capítulo 1).

Esto es particularmente importante en dos puntos. En primer lugar, en lo que respecta al *lógos*, ya que Heidegger entiende que este elemento es clave en la formulación aristotélica del conocimiento científico, pero, más aún, por cuanto los cinco tipos de actividad humana están atravesados (o articulados) por el *lógos* (a excepción de la noética, la cual, sin embargo, tiene una especial relación con aquel). Por ello, esta palabra se debe traducir, no como lógica ni como razonamiento, sino como comprensión. En segundo lugar, debido a la apertura del ente en tanto está desocultado y a que las actividades son desocultantes, Heidegger pretende manifestar cómo los entes, en la simplicidad de su presenciar (esto es, mostrarse, darse), se encuentran siempre en la habitualidad humana. Cada actividad, al estar sustentada por el desocultamiento (la verdad), se vincula con un tipo de ente que, así, aparece mostrando una entidad que es conforme a esa actividad. Notamos, pues, que resignifica los términos, caros a la ontología, de lógica, ente, verdad, y los presenta “naturalmente” entrelazados a la habitualidad humana, y no al conocimiento científico.

En el otro seminario, luego de una extensa consideración acerca de lo que habría que entender por lógica (en la vertiente psicologista), tal como fue desarrollada en Alemania durante el siglo XIX, Heidegger profundiza en aquella resignificación de la lógica, intentando explicar de un nuevo modo las posibilidades del ser verdadero y ser falso de los enunciados. Continuando con esta línea interpretativa, adicionará tres puntos muy importantes para su posición. En primer lugar, desarrollará la manera en que a través del *lógos* se manifiesta la entidad del ente en cada actividad, a saber: mediante la estructura del “en tanto que”³⁵. En segundo lugar, explicará que, si el ser del ente se manifiesta a través del desocultamiento del ente y de la actividad humana, entonces la pregunta por el ser está trocada preferentemente por la pregunta por la verdad (1976: 190). En tercer lugar, explicará que ese trocamiento de cuestiones solo puede ocurrir porque el presenciar y el desocultamiento (o *estar* desocultado) son esencialmente temporales (1976: 193).

Así, obtiene dos resultados fundamentales. Uno de ellos es la tesis de que el tiempo es el horizonte del ente, la verdad y el ser. El otro es un problema a resolver que da lugar a su proyecto filosófico. Si consideramos con detenimiento lo anterior, veremos que su interpretación de la filosofía

³⁵ El término alemán es el relativo “*als*”. Heidegger dice allí que esta es una estructura no meramente ni principalmente gramatical, o lingüística, sino ante todo ontológica. Frente al presenciar del ente, el ente humano lo toma en tanto algo (vieja idea que ya estaba en Platón, explícitamente dicho en el *Sofista*), lo que significa que el presenciar se da para el humano como *siendo* algo.

de Platón y de Aristóteles lo lleva a captar que ente, verdad y ser están fundidos de una manera confusa, pues, como hemos anotado, la verdad es el carácter del ser del ente (ser y verdad) y el presenciar del ente (tomado esto en sentido esencial) es el propio ente (ser y ente). Creemos que esta es la razón por la cual Heidegger abre la obra *Ser y tiempo* con la cita del Sofista de Platón, pues, en la cuestión que plantea el Extranjero de Elea, “¿qué entender por ser (*eínai*)?” (243e1-2) no resulta claro a qué se apunta con ese término, si al ser, al ente o a la verdad. Ergo, es necesario hacer nuevamente esa pregunta, porque hay que elaborar la diferencia y así intentar captar qué entender por cada uno de ellos. Esto resulta tanto más urgente, no solo porque, para Heidegger, en la historia de la filosofía no se ha hecho nunca, sino porque, como lo intentó mostrar en dicho tratado (y en otros posteriores),³⁶ el ser, el ente y la verdad hacen a la humana condición. La ontología, por ende, *no es solo* la estructura existencial, sino, ante todo, el intento de captar la diferencia entre ser, verdad y ente para esclarecer la situación existencial humana. El desarrollo posterior de su pensamiento (desde 1930 en adelante) hará concentrar esta problemática cada vez más en una pregunta exclusiva por el ser.³⁷ Filosofía, para Heidegger, es así ontología.³⁸

3. *Ontología e indagación sobre el ente*

I 193

Lo que se puede advertir casi inmediatamente en esta historia es que el ámbito de la ontología parece transmutar de tiempo en tiempo, y hasta de pensador en pensador. Empero este parecer no es enteramente acertado, justamente porque hemos podido reconocer a lo largo de nuestra historia el mismo conjunto de indagaciones: las relaciones entre el concepto “ente” con otros conceptos considerados relevantes, el desarrollo de su centralidad en el conocimiento y en la constitución de la totalidad

—

³⁶ En el seminario dictado en 1937, cuyas notas de clase fueron recogidas y publicadas bajo el título de *Las posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental* (2011), Heidegger explicitará tres preguntas que bien podrían tomarse como el método que siempre ha seguido después de haber realizado la mencionada interpretación de Platón y Aristóteles. Allí (2011: 9 y ss.) refiere a la “pregunta conductora” (¿qué es el ente?), la “pregunta fundamental” (¿qué es el ser?) y la “pregunta preliminar” (¿qué es la verdad?).

³⁷ A este respecto, nos parece bastante claro el juicio que Heidegger tiene de su propia obra, dos décadas después de haberla publicado, en su *Carta sobre el humanismo*.

³⁸ La asociación entre filosofía y ontología no es nueva, sino que, como vimos, está en el origen de aquella. El planteo de Heidegger es que la pregunta por el ser (es decir, la ontología) es la pregunta propia de la filosofía.

de los entes (real o lógicamente), su relación con el ente supremo (es decir, Dios). La historia muestra, pues, que estas cuestiones varían de vez en vez en múltiples modos, aunque no sustancialmente: *reelaborando* cada cuestión o eliminando alguna de ellas, *perfeccionando* las formas metódicas de proceder o *clarificando* en cierta perspectiva el objeto de estudio ontológico. Estas características se asemejan a las que Kuhn (1979) y Lakatos (1970) identificaron como carácter científico de una disciplina, y, por lo tanto, nos dan la pauta para tomar a la ontología como una ciencia.³⁹ Sin embargo, ha de admitirse también que ello se debe, particularmente, a la denominación (dada una vez y aceptada de allí en más) de “ontología” para referirse a ese conjunto de cuestionamientos ligados estrictamente a las circunstancias históricas en que se desarrolló cada pensador, y cuyo origen hemos identificado en el ingreso de la *Metafísica* de Aristóteles. Las *circunstancias*, pues, no solo dan origen a la ontología como ciencia, sino que también afectan sus *pretensiones*.

Estas consideraciones implican que solo haya ontología a partir de los pensadores metafísicos medievales en adelante. Como dice Jaroszyński (2018: 73, trad. propia), “(...) es difícil hablar de cualquier ontología en Aristóteles”, porque “estrictamente hablando la ontología moderna aparece en un contexto que fue diferente de la metafísica aristotélica”⁴⁰. Pero, si esto es así, se imponen las siguientes preguntas: ¿qué hubo antes (en Platón y Aristóteles, por ejemplo)? ¿Por qué los pensadores medievales y modernos pueden reconocer allí una ontología a pesar de no haber una ciencia así anteriormente? Nosotros sostenemos que, tanto antes como después, lo que hay es una indagación por lo que sea el ente. En nuestro relato histórico, hemos ido señalando continuamente que cada pensador determina lo que es el ente, a partir de *discutir* con lo que otros anteriormente habían establecido al respecto. Lo que cambia es el desde-dónde se efectúa esa indagación, es decir, el horizonte que configura la pregunta y la respuesta. Este “lugar” de pregunta-y-respuesta es donde aparece la orientación científica a la que hemos

194 |

³⁹ No obstante, ninguno de ellos tomó a la ontología por ciencia. Probablemente se deba a una objeción a nuestra propuesta: que en la ontología no hay experimentos. Pero esto es fácil de responder. En primer lugar, hay que recordar que, como ellos lo entienden, la teoría determina la experimentación. Y, en segundo lugar, el trabajo experimental de la ontología son las fuentes con las que trabaja (la Biblia, o las ciencias como la física, o el lenguaje), o bien, la propia experiencia humana (un rasgo común a las diversas propuestas).

⁴⁰ Jaroszyński asevera que hay ontología en la Edad Media a partir de un concepto confuso donde esa disciplina se iguala a la metafísica. Esto lo puede sostener únicamente porque define a la ontología como una lógica (en sentido contemporáneo), que le permite interpretar la historia de aquella manera.

aludido y es algo transversal a todos, así como son igualmente preponderantes, particular e ineludiblemente, otras características de suma relevancia: la primacía de la teología en algunos casos (Tomás de Aquino, Duns Escoto, Suárez), de las ciencias físicas en otros (Descartes, Leibniz), las disputas políticas y sociales (el ascenso de la burguesía y los principios liberales en Kant); también las circunstancias biográficas.

La búsqueda de lo que sea el ente no está circunscrita a la ontología, porque esta última es resultante de una época particular y del espíritu científico a ella asociado. Podemos encontrar la indagación por el ente en otros pensadores anteriores a la ontología, sin llegar aquella a constituirse como una ciencia. Nos interesa aquí destacar especialmente el caso de Parménides y de Gorgias, quienes vivieron gran parte del siglo V a.C., desempeñando su actividad en lugares distintos (el primero en Elea; el segundo en Tesalia y Atenas). A este respecto, es necesario enfatizar algo que observó con certeza Cassin (2008: 15 y ss.): resulta una actitud tradicional y sistemática negar a Gorgias el mismo estatus de pensador que tiene Parménides.⁴¹ Sabemos que una razón histórica de esto es la valoración platónica.⁴² Quizás otra razón se encuentre en la tendencia de los filósofos a pensar en relación con el ser, lo que implica definir nociones como no-ente y nada a partir de su dependencia con aquel. Y también podemos apuntar a la necesidad de diferenciar (y jerarquizar) modos de pensar, hablar y conducirse. En cualquier caso, la revalorización de Gorgias demuestra la presencia de la indagación sobre el ente y sus características en el comienzo histórico de la filosofía europea.

I 195

Recordemos que Gorgias argumenta tres cosas: que “nada es (*ouden éstin*)”; que “aunque sea, es humanamente incomprensible (*óti ei kaí éstin, akatálepton anthrópoi*)”; y que, aunque sea “comprensible, es incommunicable e ininterpretable (*óti ei kaí katalepton, alla toi ge anéxoiston kaí anerméneuton*)”. En este sentido, Cassin afirma:

La crítica de Gorgias se refiere, en principio y ante todo, a la *krisis*, la crisis o la división que Parménides instaure entre el ser y el no ser en el punto de partida de la filosofía, designada en particular por el fragmento VIII, 15, y ss.:

⁴¹ Obsérvese que, pese a la importancia que tiene Gorgias en múltiples sentidos, no es considerado en general por los historiadores de la ontología. No aparece en ninguno de los libros ya mencionados: Jaroszyński, Jacqueline, Ingwagen, Urbich y Zimmer, etc.

⁴² Pues resulta ya harto evidente que Gorgias (así como Protágoras) fue decisivo en la configuración del pensamiento platónico (pensemos simplemente en algunos diálogos: *Gorgias*, *Banquete*, *República*, *Sofista*).

“la decisión al respecto está en esto: es o no es” (*estín e ouk estín*). En síntesis, la ontología que se pretende necesaria es posible si y solo si se erige como regla una excepción que se ignora: cuando se hace del ser una tesis, y del ente, el héroe de una novela. (2008: 31)

Gorgias, pues, no lleva a cabo un capricho, sino que retoma el mandato de la diosa Verdad, en una perspectiva válida hasta sus últimas consecuencias (2008: 33): destrabando todo lo que se sigue de la enunciación “lo que no es, es necesariamente no ser”.

Cassin observa que la disputa que Gorgias entabla con Parménides radica en la *decisión* jugada entre las antípodas del *ón* y *ouk ón*, dejando en evidencia que la decisión de Parménides no es menos un efecto del discurso que lo que propone Gorgias. Esa estrategia gorgiana también puede extenderse más allá del plano discursivo, para llegar a aprehender las circunstancias históricas operantes en cada uno de ellos, algunas de las cuales se traslucen en los propios escritos. Así, Parménides entabla una confrontación argumentativa contra las formas “físicas” y duales del entendimiento jónico del ente, distingue entre lo vulgar y lo que no lo es, a la vez que, en lo uno del ser, resuenan las representaciones míticas del tiempo, como la de los órficos o la de Ferécides (según bien expresó Vernant 1973: 109). Gorgias contraargumenta las tesis parmenídeas para obtener las determinaciones inversas del ente, que lo conducen al desarrollo de la idea del *lógos* como un *phármakon*, que reflejan el nacimiento de la sofística, la democracia y las asambleas populares. Con Parménides y, particularmente, con Gorgias se hace notorio el carácter agonal de las indagaciones sobre el ente. Quienes tomarán particularmente este rasgo agonal y formularán sus tesis partiendo de la discusión al respecto del ente serán Platón y Aristóteles.

196 |

3.1. Tres características generales de la indagación sobre el ente

Para finalizar, destaquemos tres puntos de la indagación sobre el ente que son importantes para visualizar una posible resolución a las inquietudes que dan origen a este trabajo (pensar el lugar de la ontología en el postmodernismo y en el campo decolonial).

En primer lugar, dos de los elementos centrales que hacen a las circunstancias en que se desenvuelve la indagación por el ente es la pertenencia a una comunidad y a un tiempo histórico. Este es un aspecto que se hizo especialmente relevante en las investigaciones desarrolladas en las últimas décadas respecto de los pensadores o filósofos pasados, aspecto que completa el cuadro de las ideas que exponen en sus obras. Son los

factores sociales, políticos, culturales y biográficos que intervienen en la conformación de una respuesta a lo que es el ente según cada pensador investigado.

En segundo lugar, el que la indagación por el ente sea una disputa, es decir, que la determinación del ente tenga carácter agonal, implica que no haya un significado especial, destacable ni absolutamente relevante, al que se deba obedecer o se deba estar asignado para descubrir en esa indagación. De esto, a su vez, se derivan dos conclusiones estrictamente entrelazadas: (1) No hay un conjunto de conceptos que articulen el entendimiento del ente, sino que siempre se decide qué conceptos serán relevantes, cuáles serán derivados, cuáles serán descartados, y qué método adoptar para su establecimiento y análisis (decisión siempre circunstanciada). (2) No hay postura de ningún pensador (ni de ningún pueblo) que deba ser asumida, sino que siempre se está ante la decisión de rechazarla o de resignificarla, según el propio desenvolvimiento circunstancial.⁴³ De estas dos, a su vez, se puede entender que así como ningún pueblo o pensador puede arrogarse el uso legítimo de un concepto determinante del ente, tampoco puede haber un concepto que sea decisivo para la comprensión del ente.

En tercer lugar, estrechamente entrelazada a las dos anteriores, no parece posible sostener la tesis antropológica de las determinaciones humanas del ente (que, a la larga, contiene la relatividad histórica y social) pero tampoco la independencia del ente (que conduce a una especie de realismo). Si observamos bien, la indagación por el ente conduce positivamente a un conjunto de determinantes que comienza en (y desde) la posibilidad de disputar determinaciones previas para marchar hacia un ulterior estado de discusión de esas determinaciones alcanzadas. Es un movimiento continuo de apertura y cierre, que está tan motivado por la búsqueda como por el ente. En ese movimiento juegan los tres elementos que destacamos continuamente: ente, pensador y comunidad. No es cierto que exista uno de ellos que sea más preponderante que el otro. Su entrelazamiento solo es intelectualmente separable, pero ellos se determinan mutuamente.

I 197

⁴³ Esto es especialmente notable en la historia de la ontología que hemos relatado: en los ocho siglos en que transcurre abarca a pensadores de, al menos, ocho pueblos europeos. Sin embargo, *el relato ya no puede quedar truncado allí*. El carácter agonal de la indagación sobre el ente lleva a concluir que cada pueblo tiene sus propias determinaciones del ente enunciadas por sus pensadores.

4. Conclusión

En nuestro trabajo hemos realizado una revisión histórico-crítica de la ontología, a través de la cual concluimos que: (i) la ontología es una disciplina científica originada en las circunstancias de la Edad Media y nominada en la Edad Moderna, y (ii) la ontología es una posible configuración de una actividad más general que es la indagación sobre el ente, por la cual se obtienen las determinaciones del ente de forma circunstanciada. Por esta última conclusión, hemos dado cuenta de la singular relación entre pensador, comunidad de pertenencia y ente, que implica la imposibilidad de tener una homogeneidad, jerarquización y uso legítimo de las determinaciones entitativas. Cada pensador, cada pueblo y cada época histórica elaborará sus propias determinaciones mediante una indagación que disputa las ya establecidas, lo cual no supone ni dependencia intelectual-cultural ni absoluta libertad.

BIBLIOGRAFÍA

- Aersten, J. A.** (2003), *La filosofía medieval y los trascendentales* (Navarra: EUNSA).
- Allison, H. E.** (1992), *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa* (Barcelona: Anthropos).
- Arteta Ripoll, C.** (2014), “Descartes: ¿ruptura y radicalidad?”, *Amauta*, 12(24): 139-150.
- Beuchot, M.** (1981), *El problema de los universales* (Ciudad de México: Universidad Autónoma de México).
- Cassin, B.** (2008), *El efecto softístico* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Cottingham, J.** (1995), *Descartes* (Ciudad de México: Universidad Autónoma de México).
- Derrida, J.** (1976), “Semiología y gramatología: entrevista con Julia Kristeva”, *Ideas y Valores*, 25(46-47): 53-67.
- Descartes, R.** (1905), *Principia Philosophiae* (París: Léopold Cerf).
- Descartes, R.** (2013), *Meditationes de prima philosophia*, en *Opere 1637-1649* (Milan: Bompiani).
- Devaux, M. y Lamanna, M.** (2009), “The Rise and Early History of the Term Ontology (1606-1730)”, *Quaestio*, 9: 173-208.
- Esquisabel, O. M.** (2012), “Leibniz: la ciencia general como ontología de las ciencias”, en F. Bulhões, C. N. Leite y M. Figueira da Silva (orgs.), (2015), *Natureza e metafísica: Atas do IV Colóquio Internacional de Metafísica* (Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 43-78).
- Esquisabel, O. M.** (2022), “De la cualidad a la cantidad: el proyecto leibniziano de la *Mathesis universalis*”, *Ápeiron*, 16: 253-287.

- Ferrater Mora, J.** (1963), "On the Early History of 'Ontology'", *Philosophy and Phenomenological Research*, 24(1): 36-47.
- Forlivesi, M.** (2005), "Impure Ontology: the Nature of Metaphysics and its Object in Francisco Suárez's Texts". *Quaestio*, 5: 559-586.
- Freeman, J. S.** (2009), "The Godfather of Ontology? Clemens Timpler, 'All that is Intelligible', Academic Disciplines during the Late 16th and Early 17th Centuries, and Some Possible Ramifications for the Use of Ontology in our Time", *Quaestio*, 9: 3-40.
- Gadamer, H.-G** (2003), *Los caminos de Heidegger* (Barcelona: Herder).
- GESCO** (2012), "Estudios decoloniales: un panorama general", *Kula: Antropólogos del Atlántico Sur*, 6: 8-21.
- Guillermo de Ockham** (1964), *Philosophical Writings* (New York: Bobbs-Merrill).
- Guillermo de Ockham** (1994), *Suma de Lógica, Libro I* (Bogotá: Norma).
- Haag, J.** (2017), "Analytic Kantianism: Sellars and McDowell on Sensory Consciousness", *Con-Textos Kantianos*, 6: 18-41.
- Heidegger, M.** (1976), *Logik: Die Frage nach der Wahrheit* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann).
- Heidegger, M.** (1992), *Platon: Sophistes* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann).
- Heidegger, M.** (1996), *Schelling y la libertad humana* (Caracas: Monte Avila).
- Heidegger, M.** (2003), *La proposición del fundamento* (Barcelona: Ediciones del Serbal).
- Heidegger, M.** (2009), *La pregunta por la cosa* (Girona: Palamedes).
- Heidegger, M.** (2011), *Las posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental* (Barcelona: Herder).
- Ingwagen, P. van** (2014), *Existence: Essays in Ontology* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Jacquette, D.** (2002), *Ontology. Central Problems of Philosophy* (Chesham: Acumen).
- Jameson, F.** (1991), *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* (Barcelona: Paidós).
- Jaroszyński, P.** (2018), *Metaphysics or Ontology* (Boston: Brill Rodopi).
- Kuhn, T.** (1979), *La función del dogma en la investigación científica*, Cuadernos de Teorema (Valencia: Universidad de Valencia).
- Lakatos, I.** (1970), "La falsación y la metodología de los programas de investigación científica", en I. Lakatos y A. Musgrave (eds.) (1970), *La crítica y el desarrollo del conocimiento* (Barcelona: Grijalbo, pp. 203-344).
- Larre, O. L.** (2020), "La metafísica de la creación de Duns Escoto: el entendimiento divino como locus de los posibles", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 46(2): 235-251.
- Legorreta Rangel, E.** (2018), "La noción de substancia en el pensamiento escolástico", *Sincronía*, 73: 115-126.
- Leibniz, G. W.** (1903), *Opusculs et fragments inédits de Leibniz* (París: Félix Alcan).
- Leibniz, G. W.** (1981), *Monadología (edición trilingüe)* (Oviedo: Pentalfa).
- Øhrstrøm P., Schärfe, H. y Uckelman, S. L.** (2008), "Jacob Lorhard's Ontology:

a 17th Century Hypertext on the Reality and Temporality of the World of Intelligibles”, en P. Eklund y O. Haemmerlé (eds.), *Conceptual Structures: Knowledge Visualization and Reasoning, ICCS 2008: Proceedings of the 16th International Conference on Conceptual Structures* (Berlin/Heidelberg: Springer, 74-87).

Pöggeler, O. (1993), *El camino del pensar de Martin Heidegger* (Madrid: Alianza).

Poli, R. y Seibt, J. (2010) (eds.), *Theory and Applications of Ontology: Philosophical Perspectives* (London: Springer).

Prieto López, L. J. (2016), “Ockham, Suárez y Descartes: transición de las noéticas tardomedievales a la filosofía moderna”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 33(1): 33-57.

Sellés, J. F. (2007), “La sombra de Ockham es alargada: el influjo ockhamista en las corrientes racionalista modernas y la rectificación poliana”, *Contrastes: Revista Internacional de Filosofía*, 13: 239-252.

Silva, C. (2020), “Leibniz y el laberinto de la nada: la ontología en manos de un escotístico furtivo”, *Aporía: Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, 19.: 51-74.

Spencer, M. K. (2013), “Transcendental Order in Suárez”, *Studia Neoscholastica*, 10(2): 157-195.

Strawson, P. S. (1975), *Los límites del sentido* (Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente).

Suárez, F. (1960), *Disputaciones Metafísicas*, Vol I (Madrid: Gredos).

Tolley, C. (2016), “The relation between Ontology and Logic in Kant”, *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, 12: 75-98.

Tomás de Aquino (2001), *Suma de Teología (I)* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos).

Tomás de Aquino (2016), *Cuestiones disputadas sobre la verdad* (Navarra: EUNSA)

Tomás de Aquino (2019), *Sobre el Ente y la Esencia* (Roma: EDUSC).

Uckelman, S. L. (s.f.), “Diagraph of Metaphysic or Ontology”. URL = <<https://eprints.illc.uva.nl/id/eprint/668/1/X-2008-04.text.pdf>>.

Urbich, J. y Zimmer, J. (2020) (eds.), *Handbuch Ontologie* (Berlin: J. B. Metzler).

Vernant, J.-P. (1973), *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua* (Barcelona: Ariel).

Vigo, A. (2008), *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos* (Buenos Aires: Biblos).

Vollrath, E. (1962), “Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica Generalis und eine Metaphysica Specialis”, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 16(2): 258-284.

Wolff, C. (1730), *Philosophia Prima, sive Ontologia, Methodo Scientifica Petractata, qua Omnis Cognitionis Humanae Principia Continentur* (Frankfurt y Leipzig: Prostat in officina libraria Rengeriana).

Zapata Silva, C. (2018), “El giro decolonial: consideraciones críticas desde América Latina”. *Pléyade*, 21: 48-71.

Recibido: 20-04-2022; aceptado: 05-07-2022

DOSSIER

Feminismos y Filosofía Política

Presentación

CECILIA MACÓN

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

DANIELA LOSIGGIO

Universidad Nacional Arturo Juretche

Instituto de Investigaciones Gino Germani (CONICET)

I 201

DOI: 10.36446/rlf2022345

Es frecuente plantear el diálogo entre las distintas tradiciones de la filosofía política, las teorías y los activismos feministas en términos meramente unidireccionales: o bien la teoría feminista es reactiva a la tradición o bien se sirve de ella. Por un lado, se sostiene que las autoras protofeministas de los siglos XVIII y XIX recurren a la estrategia de la *reductio ad absurdum* de los argumentos liberales en relación con la emancipación de las mujeres. Asimismo, se señala a la llamada “segunda ola” feminista como el momento donde aparecen una serie de denuncias sobre el carácter espurio de la igualdad y la libertad liberal-republicanas. Por último, es corriente leer que la secuencia de conceptualizaciones sobre la política habría ido dando forma a una sucesión de nodos teóricos centrales para los feminismos contemporáneos. Por ejemplo, que la

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 48 N°2 | Primavera 2022

teoría crítica o el giro lingüístico habrían otorgado marcos argumentales sólidos a la hora de reclamar y defender derechos feministas en el contexto finisecular.

Los trabajos agrupados en este dossier buscan plantear esa relación en un sentido, no solo bidireccional, sino también sustancialmente más complejo. Es decir, en primer lugar, bucear en distintos núcleos conceptuales en los que las teorías feministas introdujeron innovaciones filosóficas fundamentales que impactaron sobre conceptos centrales de la filosofía política como razón, publicidad, acción, reconocimiento, trabajo, agencia y sujeto de derechos. En segundo lugar y tomando como referencia esta relación bidireccional, se trata también de señalar el modo en que las teorías feministas abrieron debates sobre la política que renovaron viejos fundamentos o directamente inauguraron debates políticos centrales en las últimas décadas, más allá de las fronteras de su campo de origen.

Dentro de este gran arco desde el que pretendemos pensar la relación entre teoría política y feminismo, se plantean cuatro ejes de trabajo fundamentales para el pensamiento político feminista actual y que asimismo hacen a la intervención feminista definitiva sobre el pensamiento político contemporáneo: a) el derecho de propiedad y el liberalismo, b) el problema del reconocimiento y la teoría del Estado hegeliana, c) los aportes del feminismo materialista para el abordaje de los procesos de sujeción/subjetivación, y d) el rol del afecto en la esfera pública y su impacto sobre la noción de agencia.

Así, cada uno de los trabajos presentados en este dossier buscará colaborar en el argumento central de estas líneas de trabajo a partir de discusiones clave para reflexionar filosóficamente sobre la política.

El artículo “*I me mine*: un rastreo feminista del concepto de autopropiedad”, de Cecilia Abdo Ferez, analiza los orígenes filosóficos de una idea que estuvo en boga en las luchas feministas por el aborto legal, seguro y gratuito en Argentina de los últimos años, “mi cuerpo es mío”. ¿Existe una línea de continuidad entre esta expresión y la noción liberal de autopropiedad? A priori, podría intuirse que sí. Sin embargo, Abdo Ferez observa que esta idea fue utilizada en otro sentido, previo al liberalismo. En las protestas contra el rey de Inglaterra, durante el siglo XVII la propiedad de sí no tenía un sentido económico, sino que constituía un arma para proteger la integridad del cuerpo, frente a los castigos corporales y los abusos sexuales que sufrían las mujeres en los cercamientos de tierras. Lo cierto es que, más tarde, John Locke se oponía a la idea de la autopropiedad del cuerpo, que lo consideraba obra y, por lo tanto, propiedad de Dios. La idea aparece con fuerza recién en la década de 1970, con las obras de los libertarios Robert Nozick y David Friedeman, donde la autopropiedad del cuerpo se presenta como derecho humano fundamental (paradójicamente un derecho que permite vender el

cuerpo y los órganos, o subrogarlos). Sin embargo, se trata de un tema complejo. Por un lado, dentro del marxismo, se utiliza para atacar la enajenación capitalista. Por el otro, el escándalo de los libertarios hace perder de vista que la teoría política está teñida de la idea contractual de que pueden celebrarse contratos entre sujetos que ostentan posiciones de poder absolutamente asimétricas y hace pasar por libres, situaciones de extrema explotación. El sentido de “mi cuerpo es mío” no parece solaparse con estas ideas, sino —nuevamente— referir a la defensa de la integridad y no a la propiedad. Pero es necesario tener en mente cuándo nuestras consignas se solapan con la lógica opresiva de la mercantilización del cuerpo y cuándo le imponen un límite. Para eso, Abdo Férrez explora todo el arco de posicionamientos feministas al respecto, que constituyen un recurso significativo, no solo para la teoría, sino también para la militancia.

El trabajo de Daniela Losiggio, “Amor, honor y reconocimiento: interpretaciones feministas de la teoría política hegeliana” recorre otra cuestión fundamental para el pensamiento político feminista: la actualidad del pensamiento de Hegel. Según se sostiene, la obra de Hegel debe ser explorada mediante una “doble mirada”: por un lado, es fundante de los imaginarios de exclusión política de las mujeres; paralelamente, la teoría política feminista actual procede “hegelianamente”, en sus modos de referir la relación entre las luchas particulares y el Estado (donde la cuestión del honor y el amor aparecen fundamentales); en la forma en la que introduce el problema del reconocimiento como justicia. El texto propone estudiar a Hegel más allá de su literalidad y reconstruir las influencias hegelianas en la teoría crítica feminista. A estos efectos, se organiza en dos tiempos: primero, se estudia el lugar de las mujeres en *Fenomenología del espíritu* (1807) y *Fundamentos de la filosofía del derecho* (1820), recurriendo para ello a la crítica immanente de la teoría política feminista. En segundo lugar, se explora la estela hegeliana en el pensamiento político feminista contemporáneo.

El artículo de Luisina Bolla, “*Sujetos sujetos / sujetos sexuados: aportes filosóficos del feminismo materialista sobre cuerpo, materialidad y poder*” muestra los aportes del feminismo materialista para el abordaje de los procesos de sujeción/subjetivación. El argumento central se concentra en las categorías de anatomía política y de marca somática formuladas respectivamente por Nicole-Claude Mathieu y Colette Guillaumin en la Francia de 1970, como base de un análisis original que vincula subjetivación, corporalidad y relaciones de producción. A lo largo del planteo, Bolla muestra que la óptica feminista materialista coloca en el centro de la reflexión la dimensión sexo-genérica, ausente en las filosofías francesas de la época, al tiempo que sienta las bases de un materialismo crítico que evita tanto la somatofobia —muchas veces atribuida a los feminismos postestructuralistas—

como el biologicismo –muchas veces presente en enfoques feministas marxistas ortodoxos–.

En “Filosofía feminista y giro afectivo: una respuesta *ex ante*” Cecilia Macón indaga en el tipo de intervención que sobre la dimensión afectiva desarrolló la filosofía feminista antes de la irrupción del llamado giro afectivo iniciado a fines de la década del noventa; busca también establecer qué contenido se le puede dar en este marco a una idea clave para la filosofía política como es la de agencia. El nodo del argumento obliga a recorrer una serie de intervenciones fundamentales de la filósofa feminista Iris Marion Young quien señaló algunos de los efectos políticos problemáticos de ciertos argumentos que, hasta el día de hoy, conforman el corazón del giro afectivo en su versión más ortodoxa, en particular la distinción entre afecto y emoción.

Este dossier pretende entonces mostrar cómo algunas ideas relativas al acervo político, de gran poder performativo, encuentran su origen en una tradición de pensamiento político en la que las disputas planteadas por el feminismo cumplieron un rol clave. Se trata de señalar que la originalidad con la que el feminismo enfrentó y enfrenta las disputas conceptuales se vuelve hoy fundante a la hora de imaginar formas novedosas de la teoría política. Aun cuando los artículos reunidos en este dossier no abarquen, por supuesto, la totalidad de este impacto, ofrece sí un panorama claro de la gimnasia feminista en el orden del pensamiento político.

I me mine: un rastreo feminista del concepto de autopropiedad

CECILIA ABDO FEREZ

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Universidad de Buenos Aires

Universidad Nacional de las Artes

DOI: 10.36446/rlf2022325

I 205

Resumen: El texto se propone revisar las concepciones de propiedad de sí, propiedad en la persona y propiedad del cuerpo, desde lecturas feministas contemporáneas, sobre todo las de Carole Pateman, Anne Phillips, Donna Dickenson y Rosalind Pollack Petchesky. Se sostiene que se asiste a un cambio radical en las relaciones entre propiedad y cuerpo y de transformación en las concepciones y experiencias en torno a los mismos. Esta transformación puede ser descripta como un “segundo cercamiento”, esto es, una creciente mercantilización de los cuerpos y una privatización del patrimonio común sobre los mismos. Esto produce una feminización de los cuerpos, más allá de las determinaciones sexo-genéricas, en tanto la cosificación y la *commoditización* (que eran típicos del tratamiento de los cuerpos feminizados, a lo largo de la historia), se extiende otros cuerpos.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 48 N°2 | Primavera 2022

Palabras clave: autopropiedad, feminismos, cuerpos.

**I Me Mine: a Feminist Tracing
of the Concept of Self-Ownership**

Abstract: The text proposes to review the conceptions of self-ownership, property in the person and ownership of the body, from contemporary feminist readings, especially those of Carole Pateman, Anne Phillips, Donna Dickenson and Rosalind Pollack Petchesky. It is argued that we are witnessing a radical change in the relations between property and the body and a transformation in the conceptions and experiences surrounding them. This transformation can be described as a “second enclosure”, that is, a growing commodification of bodies and a privatization of the commons over them. This produces a feminization of bodies, beyond sex-gender determinations, as the commodification and commoditization (which were typical of the treatment of feminized bodies, throughout history), extends to other bodies.

Keywords: self-ownership, feminisms, bodies.

206 |

1. Introducción

El concepto de autopropiedad (*Self-Ownership*) es postulado por el liberalismo como un derecho lógicamente prioritario, del cual se derivan otros derechos. Es porque primero se es dueño de la persona o del cuerpo —veremos en qué medida esto se identifica— que se tiene derecho a los efectos derivados de ellos. Una persona, en tanto es dueña de sí, es responsable por las acciones decididas por ella y puede referir como suyos a los productos trabajados por los miembros de ese cuerpo. Ser dueño de sí es, además, una de las formas esenciales en las que el liberalismo piensa la libertad, porque solo quien es dueño de sí puede actuar sujeto a imputación, puede actuar según su propia decisión y ser responsable por ello. No son libres, por eso, ni lxs autómatas, ni lxs esclavxs, ni quienes están bajo la tutela de otrxs, aunque esto sea así solo transitoriamente —con lo que ello supuso para las infancias y para los sujetos minorizados, como las mujeres, a lo largo de la historia—. Quien es dueño de sí puede incluso —en los casos en que esa propiedad de sí se considere absoluta, como afirma Robert Nozick—, alienarse y venderse con legitimidad y derecho, y tornarse esclavo de otro, por propia decisión, sin ninguna contradicción.

La anterioridad lógica que implica el concepto de autopropiedad respecto de los otros derechos es reivindicada, sin embargo, más allá de los límites del liberalismo. Su carácter de autoevidencia puebla las consignas feministas desde, al menos, los años 60 del siglo XX. En ellas se alude a un núcleo duro de materialidad, el cuerpo, sobre el cual solo la sujeto de ese cuerpo podría decidir, con exclusión de toda interferencia externa, ya sea el Estado, la medicina, una ocasional pareja o las Iglesias. “Mi cuerpo es mío” y “Yo decido” son consignas con las que se reivindicó la lucha por el aborto legal en la Argentina, sancionado en diciembre de 2020, y constituyen uno de los pilares de la Educación Sexual Integral (ESI) que se imparte a lxs niñxs, con el objeto de preservar la integridad corporal y evitar el abuso infantil (Morcillo y Felitti 2017). Es bajo este lema de la autopropiedad del cuerpo que se discute también el trabajo sexual como uno sujeto, como todos, a condiciones mejores o peores de ejercicio y a la necesidad de regulación y protección política. Bajo ese paradigma también se desestima como paternalismo el identificar al trabajo sexual con una forma enmascarada de trata de mujeres, de esclavitud o de ejercicio forzoso de la prostitución, en la que no habría decisión por parte de la trabajadora sexual en cuestión. Elena Reynaga, dirigente del sindicato AMMAR, lo explicita mejor, subrayando el rol central que juega la jerga de la propiedad en el argumento: “¿Por qué decirme a mí lo que yo tengo que hacer o decirnos que no nos consideran trabajadoras, porque el cuerpo no es mercancía? El cuerpo es mío, lo único mío que tengo” (Reynaga 2015).

I 207

Con la irrupción de la pandemia del COVID-19, los argumentos que sostienen el derecho irrestricto a la propiedad de sí revivieron con inusitada fuerza: se envisten en ellos desde quienes se niegan a vacunarse, por considerar que tienen derechos prioritarios para decidir qué es introducido en su cuerpo, hasta quienes consideran ilegítima toda restricción de circulación, por considerar que viola derechos fundamentales. No solo las derechas ideológicas se sintieron cómodas con el uso que sumerge a los cuerpos en la jerga de la propiedad (presente en el paternalismo de la consigna “Con mis hijos no te metas” u otras similares, diseminadas por toda América Latina), sino que incluso fueron posiciones progresistas las que alertaron sobre la difusión de dispositivos estatales de control frente a la gestión de la pandemia, reivindicando la propiedad sobre sí y su consecuente derecho a decidir (incluso de decidir en favor de la muerte), antes que aceptar el condicionamiento externo.

El discurso de la autopropiedad, enraizado sin dudas en el liberalismo, desbordó sus fronteras y se extiende con fuerza, por sostenerse en la práctica socialmente difundida y conocida de las relaciones de propiedad. Parece ser incluso más democratizante que la experiencia usual que se tiene respecto de la propiedad de los bienes en sociedades capitalistas: el discurso de la

propiedad de sí puede ser universalizado y parece poder ser reivindicado por cualquiera. Cualquiera, al fin y al cabo, tendría al menos una propiedad en su haber: la propiedad sobre sí mismo. Pero ¿es esto así? ¿Se es dueñx de sí? ¿Se es dueñx del cuerpo, cualquiera sea el género, la edad y el cuerpo que se tenga? ¿Hay grados de esa propiedad? ¿Qué concepción de cuerpo habilita el pensarlo como apropiable y qué concepción de propiedad lo favorece?

El argumento de la autopropiedad, que puede remontarse al cambio radical en las nociones de propiedad que experimentaron las sociedades europeas del siglo XVII y las sociedades colonizadas por ellas, no solo modeló las formas de discutir sobre las libertades en los últimos años, sino que, sobre todo con el impacto de la biotecnología, fuerza a revolucionar los conceptos de propiedad en general. James Boyle (2003) afirma que asistimos a un “segundo cercamiento”, en alusión a la repetición que estaría dándose de un proceso como fueron los célebres cercamientos de tierras en Inglaterra, al inicio del capitalismo, que expropiaron bienes comunes y los privatizaron, generando un trastocamiento radical de las relaciones de propiedad. Estaríamos asistiendo hoy a un segundo cercamiento que tendría dos aristas: por un lado, una mercantilización y comercialización de aquello que no era considerado hasta ahora mercantizable —en particular, partes o procesos corporales, como órganos, fluidos, código genético, etc.— y por otro lado, la privatización del patrimonio común —como el establecimiento de patentes sobre muchos de los desarrollos dados a partir de esa mercantilización corporal—. Procesos como la subrogación de vientres, la venta de órganos, la donación de semen y de sangre, la creación de bancos de placentas y de óvulos, etc., no pueden ser puestos todos bajo un mismo plano y, sin embargo, dan cuenta de un cambio radical de las relaciones entre propiedad y cuerpo y de un desplazamiento en nuestras concepciones acerca de qué entendemos como (des)apropiable y qué no, en el cuerpo.

¿Cómo impacta esto, específicamente en los cuerpos feminizados y cuáles son ellos? Sostendremos en este texto, con Donna Dickenson (2007), que asistimos a una feminización de los cuerpos, entendido esto como un proceso global y desigual de cosificación y *commoditización* de los cuerpos, en medio de un extraño vacío o rezago jurídico.¹ Estos procesos de cosifi-

¹ En *Historia de la sexualidad I* (1976), Michel Foucault describe las sociedades posteriores al siglo XVIII como normalizadoras, centradas en la primacía de la vida por sobre el derecho, y en las que hay una regresión de lo jurídico. Escribe: “La vida, pues, mucho más que el derecho, se volvió entonces la apuesta de las luchas políticas, incluso si estas se formularon a través de afirmaciones del derecho. El derecho a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades; el ‘derecho’ más allá de todas las opresiones o ‘alienaciones’, a

cación y mercantilización del cuerpo, que en general estaban asociados a los cuerpos de mujeres, parecen extenderse ahora a otros cuerpos, a lo largo del planeta (por eso hablamos de *commoditización*). Esto está cambiando *de hecho* las concepciones y las prácticas en torno a la propiedad y los cuerpos y está dando lugar a situaciones que se resuelven sobre la marcha y que, en general, refuerzan la desigualdad entre los sujetos en cuestión.

2. Propiedad de sí y propiedad del cuerpo

Las raíces del concepto de autopropiedad se remontan a John Locke. En el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* II, 27, Locke afirma que “cada hombre tiene una propiedad en su propia persona (*every man has a Property in his own Person*)”. Como bien ha puntualizado James Tully (1980: 105), el término que Locke utiliza es “persona” y tiene un significado técnico, que no puede confundirse con el de “hombre” o “cuerpo”. De hecho, para Locke, solo Dios es propietario del cuerpo de las personas, porque ellas son el fruto del trabajo de Su creación. Lo que puede decirse es que Locke habría determinado el concepto de propiedad de sí o de propiedad en la persona, pero no el de propiedad del cuerpo, lo que establece límites estrictos en su uso (nadie podría legítimamente venderse como esclavo o suicidarse, por ejemplo, sin cometer un crimen contra Dios) (Waldron 1988; Tully 1980).

I 209

El interés central de Locke era forjar a la vez una *teoría de la apropiación*, que puede resumirse en que se es dueño de aquello que es modificado por la mezcla del propio trabajo, y una *teoría del agente moral*, que es quien puede ser responsable de las acciones que emanan de él, dada su propiedad en la persona. Estas dos teorías están imbricadas: es la propiedad la que da identidad continua a la persona y le permite atribuirse las acciones como suyas y responder por ellas. Hay, por lo tanto, al menos dos sujetos de propiedad, con extensiones diversas, de acuerdo con su diferenciado trabajo: en tanto el hombre es el agente moral responsable por las acciones que él ha creado, puede decirse que esas acciones son suyas. Pero en tanto es Dios quien ha creado con su trabajo a los cuerpos, puede decirse que Él es el propietario de ellos y que, por lo tanto, hay límites en el uso para los humanos, quienes solo habitan los cuerpos. Habría así, en el mismo origen del concepto propuesto

encontrar lo que uno es y todo lo que uno puede ser, este derecho tan incomprensible para el sistema jurídico clásico, fue la réplica política a todos los nuevos procedimientos de poder que, por su parte, tampoco dependen del derecho tradicional de la soberanía” ([1976] 2007: 175).

por Locke, una distinción entre la propiedad de sí y la propiedad del cuerpo, que establecería límites en el derecho al uso del cuerpo.

Rosalind Pollack Petchesky hace un rastreo del cambio en la noción de propiedad que se dio en Europa en el siglo XVII y afirma, con Richard Ashcraft, que Locke recogió los sentidos comunes que circulaban acerca de la propiedad de sí entre los movimientos radicales de los *Levellers* y los *Diggers* e invirtió su significado (Pollack Petchesky 1995; Ashcraft 1986). Entre los radicales, que se forjaron al calor de las protestas contra los cercamientos de tierras comunales en el interior de Inglaterra, se esgrimía la propiedad de sí como un modo de proteger la integridad del cuerpo, frente a los castigos corporales por persecución religiosa y los recurrentes encarcelamientos y abusos sexuales. Hablar de propiedad de sí, para estos grupos, era absolutamente compatible con el ejercicio de la propiedad comunal, porque de lo que se trataba era de defender la integridad corporal, que se ponía en riesgo en esas luchas. Es decir, se afirmaba la propiedad de sí no en un sentido económico, ni individualizante, sino como un modo de rechazar la represión imperante y de proteger al cuerpo. Pollack Petchesky recoge incluso el uso de un refrán, en Francia del siglo XVI, que aparece en el acta de defensa de una mujer, acusada de haber tenido relaciones sexuales con un amante antes del matrimonio y que se defiende de la “acusación” ante el tribunal, diciendo: “*Paris est au Roi et mon corps est à moi!*” (Pollack Petchesky 1995: 391). Este refrán traza una analogía entre el dominio del rey sobre las tierras y el dominio de la mujer sobre el cuerpo, o una analogía entre cuerpo y territorio, que establece límites a la intervención ajena en ese campo. Estos sentidos de ser propietaria de sí, como defensa de la integridad corporal frente a los castigos y encarcelamientos y de afirmación de los derechos de libertad sexual, fueron desplazados con el imperio de la noción de propiedad lockeana, que destituye el rol central del cuerpo y se centra en establecer a la propiedad como un derecho natural individualizante, anclado en el concepto de persona y en la distinción entre trabajo y recurso natural.

Pero incluso los límites que Locke estableciera en su momento fueron diluyéndose, conforme fue perdiendo peso la referencia a su marco teológico creacionista. En *Anarquía, Estado y Utopía*, el libro que reintrodujo con fuerza el tema de la autopropiedad en la teoría política, publicado en 1974, Robert Nozick sostuvo la propiedad irrestricta sobre la persona y esto incluía tener derechos de propiedad absolutos sobre el cuerpo, tomado como cosa alienable, vendible y esclavizable. Lo importante es que, para Nozick, esto no se esgrime en aras de subrayar o reforzar el derecho de propiedad, sino que la propiedad sobre la persona y sobre el cuerpo se afirman, sobre todo, como una cuestión moral, como un derecho humano prioritario respecto de los demás y un límite a la intervención externa –sobre todo, a la

intervención que supone establecer impuestos redistributivos para sostener el gasto social—. Para Nozick y para otros libertarios teóricos, como David Friedman, el problema no es la propiedad, sino el derecho humano a ser propietario de sí, como condición *sine qua non* de una sociedad liberal, en la que cuente la decisión de los individuos como elemento primero e innegociable. Aún más, para Nozick reconocer a las personas como propietarias de sí permite pensarlas como iguales. No es una teoría sobre el derecho de propiedad, sino sobre el derecho humano a decidir sobre sí, pensado ese sí por intermediación de la figura del propietario.

Las críticas feministas a Locke focalizaron sus objeciones en la distinción que él estableció entre sí mismo y cuerpo —distinción que afirma un sí desencarnado y ahistórico— y mostraron la reducción del concepto de trabajo a aquella actividad realizada por “rationales e industriosos”, que aportaba a la formación de capital, en desmedro de otras actividades. Esto es, las críticas afirmaron con razón que la concepción de propiedad está genéricamente connotada, cuando se presenta enmascarada en una teoría supuestamente universal: las mujeres y otros cuerpos infantilizados, feminizados, colonizados, etc., no tienen la misma relación con la propiedad, en tanto este concepto se plantea como excluyente respecto de ellxs, desde su misma postulación (Ciriza 2010). ¿Cómo pueden ser igualmente propietarixs aquellxs cuya propiedad en la persona se ve disminuida o retaceada?

I 211

Muchas de esas críticas postularon como contrapartida, sin embargo, a autores que no podrían entenderse sin Locke. Un ejemplo claro es la vuelta a Kant —al que remiten tanto Nozick como sus críticxs, imbuidxs quizá por la amplísima influencia metodológica que tuvo John Rawls en la teoría política contemporánea— (Schwember 2015)². Donna Dickenson, por ejemplo, retoma la posición de Kant de separar tajantemente entre el sujeto y el objeto de la propiedad y afirma con razón que esta distinción excluyente es la que está puesta en cuestión hoy, con la cada vez mayor mercantilización y división en partes del cuerpo. Kant escribía:

El hombre no puede disponer de sí mismo, porque no es una cosa. El hombre no es una propiedad de sí mismo. Esto supondría una contradicción. Porque solo en cuanto persona es un sujeto susceptible de poseer cosas. De ser una propiedad de sí mismo, sería entonces una cosa. Al ser una persona, no es una cosa sobre la que se pueda tener propiedad alguna. No es posible ser al

² Carole Pateman (2011: 21) da cuenta de la despolitización y el desplazamiento al argumento moral, en la teoría política, que significó la influencia de J. Rawls, luego de la publicación de su *Teoría de la Justicia*, en 1971.

mismo tiempo cosa y persona, propiedad y propietario. Así, pues, el hombre no está autorizado a disponer de sí, no puede vender un diente o algún otro miembro de su cuerpo (Kant [1924] 1988: 205).

Como bien lo marca Gerald A. Cohen (1995: 215), también algunos marxismos quedaron en algún sentido entrampados en cosmovisiones deudoras del lockeanismo y el kantismo. Parte del marxismo vuelve a la noción de autopropiedad para criticar la enajenación de los productos del trabajo por empleadores y capitalistas. G. Lukàcs, por ejemplo, en *Historia y conciencia de clase*, publicado en 1923, afirma que la venta de sí es el clímax de los procesos de enajenación modernos ([1923] 1968: 100).

Pero, ¿alcanza reponer un normativismo para frenar el proceso creciente de (des)posesión de sí? ¿Cómo se hace para interponer límites a la creciente mercantilización, cuando ella es un efecto —quizá no deseado— de consignas que sirven para la lucha feminista, como la de “Mi cuerpo, mi decisión”?

3. *Feminismos a favor, feminismos en contra*

212 | **C**arole Pateman distingue entre propiedad de sí (*Self-Ownership*) y propiedad en la persona (*Property in the Person*) (2002). La distinción terminológica no parece tan crucial en el español, pero sí el punto al que Pateman quiere aludir con ella. Para Pateman, las críticas que se han hecho en los años 90 al pensamiento libertariano de Nozick y compañía, al favorecer el uso de la propiedad de sí, oscurecen que el libertarianismo tiene dos pilares. Por un lado, una idea de propiedad de sí, que puede ser alienada como si el cuerpo y las capacidades fueran una cosa material, una cosa entre otras que se poseen, y por el otro, el consentimiento, que está a la base de cualquier contrato que se realiza en las sociedades modernas —desde el contrato de trabajo al contrato matrimonial—. Al tomar críticamente el concepto de autopropiedad y centrarse sobre todo en el escándalo de poder esclavizarse a sí mismo, como caso extremo, pensadores como Gerald A. Cohen (1995) y Attracta Ingram (1994) dejan intacto el pilar del consentimiento, del contrato voluntario, como si en este no hubiera también una disminución de la autonomía o del gobierno de sí, que atenta contra la existencia de sociedades democráticas plenas. Por eso, Pateman prefiere llamar contractualismo al libertarianismo y usar el término de propiedad en la persona antes que el de propiedad de sí, que oscurecería que el lenguaje de la propiedad en las sociedades capitalistas modernas hace aparecer las relaciones de dominación como si fueran relaciones libres (Penchasky 2021: 125).

Pateman afirma que las sociedades capitalistas modernas se basan en una ficción, con efectos políticos y sociales estructurantes: la *ficción de la propiedad en la persona*. Por esta ficción, quienes se consideran individuos plenos, esto es, propietarios de su persona, pueden entrar en relaciones contractuales, que se postulan como relaciones en las que hay propietarios de ambos lados. Esta ficción, mediada por el consentimiento, hace de las relaciones contractuales claves de una sociedad moderna –tales como las de empleo y matrimonio– relaciones entre iguales, en las que desaparece la subordinación y la dominación. Son relaciones en las que se invisibiliza la pérdida de autonomía y de autogobierno, que cuentan para Pateman como derechos prioritarios para las sociedades democráticas.

Un caso clave –sin dudas, mucho más extendido con la diseminación masiva del *emprededurismo*, luego de la escritura del texto de Pateman– es la transformación de los contratos laborales en contratos de propiedad, en los que la relación laboral no aparece como una relación de dependencia, sino como una locación de servicios, como un ofrecimiento libre de un propietario –el emprendedor, dueño de las capacidades puestas en juego– a otro propietario –el empleador, devenido comprador–. Transformar las relaciones de empleo en contratos entre propietarios facilita en extremo la dilución de las contrapartidas de seguridad social que deben sostener los empleadores y torna casual e intermitente lo que es una relación de dependencia temporal. Transforma en una relación de intercambio lo que es una relación de subordinación y desresponsabiliza al empleador, convertido en un demandante casual de servicios, en un comprador intermitente de capacidades.

La ficción de la propiedad de la persona no solo oscurece la dominación y la subordinación, sino que invisibiliza también que no todos los sujetos han llegado a ser reconocidos en la historia como personas, en igualdad de condiciones. El concepto de persona alude a la afirmación de tener jurisdicción sobre cosas, que remite al derecho romano, y esa jurisdicción fue negada incluso jurídicamente a ciertos sujetos, como las mujeres, por siglos.³ Tener jurisdicción sobre cosas, poder representarse a sí mismo, tener soberanía sobre sí o una identidad reconocible, ser amo de sí, tener derechos como propiedades, como predicados que pueden enajenarse o alienarse,

I 213

³ En *Personas, cosas, cuerpos* (2017), Roberto Esposito vuelve al derecho romano, particularmente a *Instituciones*, de Gayo, para mostrar cómo el “dispositivo de la persona” distinguió entre personas y cosas a partir de la propiedad: es persona quien es propietario de cosas, cosas que a su vez definen qué tipo de persona es, cuánto vale. Esposito propone salir del dispositivo –anclado en la posibilidad de la despersonalización– a favor de un nuevo tratamiento del cuerpo, tradicionalmente dejado al margen en la cosmovisión occidental del derecho.

fueron las características que invistieron a quienes podían formar parte de la esfera pública, en detrimento de los sujetos destinados a permanecer en la esfera privada. Por eso, apunta Pateman, hay que subrayar que las sociedades modernas se basan en una distinción histórica, que no puede encontrarse en la relación amo-esclavo o señor feudal-siervo: la mediación consensual, voluntaria, que hace aparecer relaciones de dominación como relaciones libres entre propietarios de sí, entre personas.⁴ Si este punto se oblitera, caen con él las críticas que pueden hacerse en pos de democratizar los espacios laborales y hacer más horizontales las relaciones afectivas.

Por tanto, para Pateman no se trata solo de no confundir autopropiedad con autonomía⁵ —como también critican Cohen e Ingram, aunque sin proponer más que alternativas abstractas y normativistas—, sino de afirmar que las sociedades modernas se sostienen en la ficción política de la propiedad en la persona y que es por esta ficción que se puede entrar en contratos en los que la subordinación no aparece, dado que se trataría de relaciones voluntarias. Es la ficción de la propiedad en la persona la que torna difícil criticar cualquier subordinación moderna, porque ella proviene de un individuo que tuvo capacidad de decisión sobre sí y es dueño de su persona, por lo que puede hacer con ella lo que quiera. Por tanto, no es reforzando la propiedad en la persona que las mujeres lograrán mayor autonomía, sino que, por esa ficción, justamente, la perderán.

214 |

Anne Phillips concuerda con la crítica de Pateman, pero el énfasis está en el concepto de propiedad sobre el cuerpo, más que en la persona (2011). Para Phillips, hay un problema con utilizar la jerga de la propiedad al referirse al cuerpo. No obstante se alude al cuerpo propio como una metáfora, esta metáfora tiene efectos determinantes en los modos de imaginar los cuerpos y de instaurar prácticas sociales con ellos. No solo es “innecesario”, como afirma Harris (1996: 189), hablar de propiedad del cuerpo cuando lo que queremos defender es su integridad respecto de intervenciones externas indeseadas (como el abuso, la violación, el castigo corporal, etc.), sino que, al hacerlo, se instaura una distinción entre el sí mismo y las capacidades, como

⁴ Cary Nederman (1996) afirma que un cambio radical a favor de la idea de autopropiedad ocurrió alrededor del siglo XIII, con la erosión de la distinción legal entre usufructo y derechos limitados de propiedad y la extensión de la idea de dominio o “*lordship*”, que llevó a que se viera a la propiedad como un derecho individual e irrestricto. Pero agrega que no fue hasta las teorías del consentimiento, en el siglo XVII, que hubo un desarrollo pleno de lo que venía gestándose desde el siglo XIII.

⁵ Al respecto de nociones feministas de autonomía, ver Gatens (2008), Nedelsky (2011) y Nussbaum (1999).

si estas pudieran alienarse, rentarse, separarse y entrar en un mercado. Y el problema de instaurar un mercado en torno al cuerpo, es que, para Phillips, los mercados en los que el cuerpo entra en cuestión no de forma incidental, sino de forma principal, están sostenidos estructuralmente en la desigualdad y la refuerzan. Esto es, el problema del mercado en torno al cuerpo –sea de venta de órganos, de trabajo sexual o de subrogación de vientres, por citar tres ejemplos– es que tiene su causa en la desigualdad estructural entre quienes ofrecen esas capacidades y quienes las compran.

Como afirma Phillips, sin embargo, esta característica desigualadora bien podría encontrarse en cualquier mercado, y sería por lo tanto una cuestión de grados. Pero la autora subraya que este desnivel es lo suficientemente marcado como para impulsar que se evite la organización de mercados del cuerpo. Esto no supone buscar la prohibición de la subrogación –que la autora sugiere que debiera regularse y sostenerse en una compensación, en lugar de un pago–, ni del trabajo sexual –lo que sería irrealizable en la práctica–; aunque no queda claro qué políticas públicas ella estima que podrían servir para evitar la extensión de la lógica de mercado, en ambos casos.

El punto de Phillips es que debe evitarse la extensión de la lógica de mercado en torno a los cuerpos, para lo cual es decisivo evitar el uso de la jerga de la propiedad. Los cuerpos, afirma, son una materialidad distinta de otras. Sin sacralizarlos, ni establecer el esencialismo de una relación identitaria –que uniría, por ejemplo, a la identidad femenina con el útero–, Phillips afirma que no tenemos un cuerpo, sino que somos cuerpo y que ese sí mismo encarnado, establece una relación diferenciada con el mundo, a través de partes del cuerpo. Esto implica que, al contrario de la afirmación de Fabre (2006: 14) de que podríamos tener “un nuevo corazón, nuevos pulmones, nuevos riñones, nuevas piernas y nuevas córneas y, sin embargo, seguir siendo la misma persona”, hay partes del cuerpo que, de ser trastocadas, implicarían un cambio en la identidad, como, por ejemplo, el cambio de sexo o la refiguración del rostro. Pero si esto es así, nos preguntamos, ¿cómo se podría determinar cuáles son esas partes que influirían más que otras en la mismidad? ¿No es esto una nueva fragmentación del cuerpo, con una valoración distinta de sus partes, de acuerdo con criterios que no resultan del todo claros?

Lo importante del planteo de Phillips es subrayar que los mercados en torno a actividades con uso intensivo y determinante del cuerpo tienen a la desigualdad como un elemento constitutivo y que la refuerzan. Ciertamente esto involucra a otras actividades, como las de deportistas, bailarinxs, etc., que en general no se ponen en tela de juicio, dados los grandes réditos que suponen y la excepcionalidad de quienes están siendo vendidos/comprados/alquilados/contratados. Pero el punto de Phillips es que, en los mercados en

torno a cuerpos, es posible observar una diferencia entre qué ingreso a esos mercados y qué tipo de actividades aumenta o disminuye la vulnerabilidad y el grado de autonomía de los individuos en cuestión. Para Phillips, es posible establecer qué actividades y capacidades se pretenden vender o alquilar, no dado un talento o un gusto, sino forzados por la desigualdad. “En la decisión de devenir vendedor antes que comprador de órganos, no puede concebirse que estén involucrados ni el talento ni el gusto. La desigualdad es la única explicación”, dice Phillips (2011: 739).

Pero, insistimos en la objeción, ¿no se establecen mercados de niños jugadores de fútbol, que surgen dada la desigualdad de oportunidades de los entornos de vida donde viven? ¿No hay posibilidad de ejercer la subrogación por el gusto de sostener un embarazo o la posibilidad de ejercer la prostitución por el placer de venderse? ¿Son el talento o el gusto criterios suficientes para legitimar un mercado? Para Phillips, es posible establecer una pregunta sobre si un contrato o intercambio aumenta o disminuye la vulnerabilidad de la persona y su grado de autonomía. La cuestión de la gradación de la desigualdad estructural de los mercados de cuerpos, respecto de otros mercados, junto con la diferencia del cuerpo respecto de otra materialidad, deben llevar, para Phillips, a evitar el establecimiento de dinámicas de compra y venta y la fijación de pagos en torno a los cuerpos, y a desterrar el uso de jergas de propiedad en torno a los mismos, que conducen a valoraciones diferenciales de los cuerpos —en otras palabras, al racismo, al sexismo y a la discriminación— velados por la suposición de la voluntad del agente.

Debra Satz retoma un conjunto de posiciones que establecen “límites morales de los mercados”, para sostener que “existen razones para obstruir ciertos mercados” (2015: 20; ver también Walzer 1993, Radin 1996, Anderson 1993 y Sandel 2000). Los mercados, en su lectura —que aquí compartimos—, son heterogéneos y deben analizarse como tales. Ciertos mercados (por ejemplo, el mercado de trabajo), deben ser vistos diferenciadamente, porque fomentan determinado tipo de relaciones sociales y políticas que pueden colisionar con las sociedades democráticas. Para evaluar a los mercados, en oposición a la teoría económica clásica o la libertaria, Satz considera que se debe tener en cuenta no solo la distribución de bienes, si son eficientes o no al hacerlo, sino cómo los mercados modelan a las personas y a sus relaciones en el tiempo. Para Satz, hay “mercados nocivos” para la democracia, para la calidad de la ciudadanía que se quiere sostener y para la imagen de sociedad que se quiere alcanzar. También hay condiciones previas para el funcionamiento de los mercados, que deben tenerse en cuenta, como el carácter equitativo o no del ingreso y de la riqueza, que permite que quienes contratan lo hagan en condiciones de relativa igualdad. Ciertos mercados (por ejemplo el “mercado de embarazos”, como lo llama) (Satz 2015:

157), exacerban las desigualdades y fortalecen los estereotipos de género, por lo que debieran ser fuertemente regulados, cuando no obstruidos, en sociedades que pretendan ser sociedades de iguales. El análisis de Satz es interesante, pero su focalización en los mercados, antes que en la noción de autopropiedad, da por hecho que ciertas transacciones ocurren con agentes constituidos como contratantes posibles, lo cual recorta y prefigura el campo de acción, para interpretarla centralmente como acción económica.

Donna Dickenson afirma que el problema no es la afirmación de la propiedad en el cuerpo o de la propiedad de sí, sino, por el contrario, que el avance de ciertas técnicas, sobre todo de la biotecnología, hace que justamente perdamos cualquier propiedad sobre el cuerpo (si es que ella existiese) (2007). La biotecnología cambió la noción de cuerpo, para tornarla más fluida. Para Dickenson, esto significa, por un lado, que ciertas funciones corporales pueden ser hoy llevadas a cabo por objetos extraños al sujeto, como por ejemplo, los respiradores o los marcapasos. Por el otro, que materiales biológicos, extraídos del cuerpo, ingresan como objetos en la investigación científica y en el comercio. Esto torna difícil la distinción kantiana entre sujeto y objeto, entre propietario y cosa, porque muchos de los tejidos y del material genético contienen a la vez elementos subjetivos y objetivos. Según Dickenson, “se vuelve cada vez más difícil insistir en que el cuerpo es la persona cuando los tejidos del cuerpo no están más físicamente unidos a la persona, o cuando el cuerpo es un conglomerado de tejidos extraños” (2007: 5). Las nuevas tecnologías desagregan al cuerpo, permiten la existencia separada de algunas partes y promueven la mezcla entre partes “naturales” y “artificiales”, en un proceso que Donna Haraway describió con la imagen del *cyborg*.

I 217

Para Dickenson, el desarrollo de la biotecnología está impulsando la extensión de las fronteras de la *commoditización* y la cosificación de los cuerpos. Este proceso impacta de modo desigual según género y clases, pero la novedad es que se extiende a la mayoría de los cuerpos y antes solo atañía a los cuerpos feminizados. Asistimos, para la autora, a la amenaza de la “feminización de la propiedad en el cuerpo” (Dickenson 2007: 8). La fórmula es interesante porque implica extender a todos los cuerpos la experiencia depreciada frente a la propiedad que tuvimos en general las mujeres, a lo largo de la historia: una propiedad de baja calidad, insoberana, contingente, fragmentaria y menor en cantidad y extensión.⁶ Una propiedad menor, porque

⁶ En *Property, Women and Politics* (1997), Dickenson insiste en evitar la posición de objeto respecto de la propiedad que la mayoría de la teoría feminista asigna a las mujeres. No obstante, la propiedad en Occidente (al menos) se organiza en torno a prácticas distintas de acuerdo

se trata de una relación referida a sujetas menores. Claro que la amenaza de la feminización de la propiedad del cuerpo no afecta por igual a mujeres y a otros cuerpos, dado que el tejido femenino sigue siendo más valorado —por la imposibilidad, hasta aquí, de generar vida por fuera del útero—, pero dado que también avanza sobre los cuerpos masculinos, está por fin siendo sometida a debate.

Para Dickenson, el concepto de propiedad en el cuerpo puede servir para poner un límite a la creciente *commoditización* y cosificación. Para eso, es central proponer un concepto distinto de propiedad que el que suele tenerse en mente, cuando se habla de propiedad del cuerpo, que remite a la noción romana de dominio y que supone tener derechos excluyentes sobre un territorio. Esta noción construye un concepto de propiedad del tipo todo o nada, cuando la propiedad podría entenderse como una relación integrada por un “haz de derechos”, que puede ser desagregado y distinguido, para dar privilegio por ejemplo a los derechos de donación, por sobre los de venta. Dickenson vuelve entonces a la lista clásica de derechos y deberes que Antony M. Honoré (1961) adscribe a la relación de propiedad, para evitar que se la simplifique y se la deshistorice. Siguiendo la lista, puede visualizarse en qué medida, por ejemplo, las mujeres han sido propietarias y apuntar a un derecho de propiedad que suponga, no la propiedad del cuerpo como si fuera una cosa alienable, sino un derecho de los cuerpos que conforman un entramado comunitario. En la lista de Honoré, el propietario de X puede tener: derecho a la posesión física de X, derecho a su uso, a su gestión, a determinar de qué maneras pueden usarlo otros o a restringirles el uso, a los ingresos que genere con él, a alienarlo, a donarlo. Pensar los derechos de propiedad como un entramado de derechos permite tomar la propiedad de sí (*Self-Ownership*) no como relaciones de exclusión o de control sobre objetos —los cuales no podrían incluir al cuerpo, dado nuestro sí encarnado—, sino como grados distinguibles de propiedad y salir de la oposición binaria que establece la teoría liberal entre ser propietario y ser esclavo, como polos sin intermedios posibles. Frente, por ejemplo, a las células madre, se podría establecer cuáles criterios, dentro de la lista del entramado que involucra la relación de propiedad, se querría reconocer a los sujetos.

Así, Dickenson apuesta a tomar la propiedad no como una relación de exclusión y de control individual, sino incluirla en dinámicas más amplias de reconocimiento social —en una concepción que retorna a la teoría hegeliana del derecho—. Es encontrando modos colectivos de gobierno de las nuevas

con cada género, que llevaron a ocupar privilegiadamente la posición de sujetos para hombres y de objetos para mujeres y disidencias sexuales, a lo largo de la historia.

biotecnologías, a través de pensar la propiedad como forma de reconocimiento social y, por tanto, como constitutiva de la identidad de cada sujeto, que puede resistirse la *commoditización* de los cuerpos.

Si se supone que la autopropiedad sea similar a los derechos de propiedad, entonces consiste en un set de relaciones de exclusión o control concernientes a un objeto u objetos particulares. ¿Son solamente derechos negativos de no interferencia, como la protección contra el robo, por ejemplo? ¿O la autopropiedad implica a todos los derechos en el manido de la propiedad, como plenos poderes para determinar todos los usos de un “objeto”? ¿Es la propiedad del cuerpo físico? [...] Hay algo extraño en esa idea, porque objetiviza al cuerpo. Los objetos de propiedad, típicamente, “son solo contingentemente nuestros [...] y bien pueden ser de alguien más”. ¿Cómo esto podría ser posible en el caso de mi propio cuerpo? (Dickenson 2007: 37).

Rosalind Pollack Petchesky (1995) defiende el uso del lenguaje de la apropiación del cuerpo. Aduce que las críticas a ese lenguaje son eurocéntricas, que carecen de una visión histórica y que desconocen las luchas que se han dado en su nombre. Pollack Petchesky reconstruye el contexto de enunciación en el que Locke empezó a hablar de propiedad en la persona y da cuenta de que al lema lo utilizaban movimientos radicales ingleses para preservar la integridad corporal y la libertad sexual. Luego, en la historia, ha sido esgrimido por aquellxs que se resistían a tipos de dominación que se inscribían en el cuerpo —como las del esclavismo: marcación del cuerpo con hierro candente, corte de cabello, latigazo, cadenas, violación y embarazo forzado—. Un ejemplo claro de la fuerza del lema es el uso de retóricas de la apropiación del cuerpo por parte de movimientos antirracistas, pero también en culturas no capitalistas, en las que se alude a la propiedad no en un sentido excluyente e individualista, sino inscrita en dinámicas del don. Para Pollack Petchesky, de lo que se trata es de ampliar el marco de sentido con el cual se lee la propiedad en Occidente y para ello puede ser beneficioso forzar esa jerga, sosteniendo la autopropiedad de los cuerpos usualmente tratados como objetos de otros, como los de mujeres. Afirma:

En un contexto social e histórico en el que ser alguien significa tener algo, en el cual los cuerpos de mujeres han sido tan sistemáticamente expropiados que ellas se han acostumbrado a representar sus cuerpos como propiedad de otros, en el que los cuerpos reproductivos son signados por valores racistas, parece vital que tenga lugar un proceso de reapropiación, de reposesión. Antes que los cuerpos vuelvan a ser nuestros, debemos traerlos de vuelta a nosotrxs. Como dijo Pitagay: “Hemos perdido control sobre este territorio,

tan cercano y aún tan distante [...] Es urgente poner sobre la agenda de los temas mundialmente relevantes [la necesidad de abolir] formas predatorias de ocupación, ya sea de los cuerpos de mujeres o del medio ambiente” (1990). El lenguaje de la apropiación —que significa ser el autor de algo, tener la autoridad de, ser el cuidador de— parece el apropiado para dar cuenta de la necesidad colectiva de las mujeres de reconstituirse a sí mismas como actores políticos (Pollack Petchesky 1995: 403).

4. Conclusiones: ¿el cuerpo femenino como frontera del capital? Cuerpo y tiempo

Los textos que recorrimos han sido escritos *en y*, en general, *para* los países centrales. Una observación situada en América Latina debiera agregar algunos puntos, que anclen el análisis. Es cierto que el lema de la autopropiedad, con sus versiones de propiedad de sí, en la persona y del cuerpo, han servido para las luchas feministas, porque tienen la capacidad de sintetizar aquello que se pretende: evitar el abuso, tener decisión sobre la interrupción voluntaria del embarazo, poner un límite a la violencia, rechazar el paternalismo y el tutelaje. En ese sentido, son lemas válidos, importantes para la acción, que circulan con fuerza y que tienen efectos contundentes en la afirmación de muchas. Esos lemas movilizan, permiten el reconocimiento, se celebran en fiestas y demostraciones callejeras, se decodifican rápido.

Sin embargo, son lemas de doble filo. Porque están sostenidos en una ficción, la de la propiedad de sí, que puede tener consecuencias limitantes. El problema no es teórico, es práctico. Para intuir sus limitaciones, esos lemas deben enmarcarse, necesariamente, en las condiciones específicas de cada mercado laboral. El mercado laboral, como bien puntualiza Debra Satz retomando a Adam Smith, no es cualquier mercado. No puede compararse, por ejemplo, con el mercado de automotores, por citar un caso. Porque el mercado laboral tiene la característica de forjar subjetividades, de forjar relaciones sociales continuadas en el tiempo, en las que muchas veces hay sometimiento, sujeción y desigualdad extremas. Hay un impacto a largo plazo de ese mercado sobre las personas, como no lo hay en otros, y de ahí su necesaria heterogeneidad. Por eso, para pensar en los desafíos y los riesgos de la noción de autopropiedad, su análisis no debe darse en abstracto, sino situarse en relación con cada mercado laboral específico.

En América latina, la mayoría de los trabajos y servicios que hacen uso intensivo del cuerpo —sobre todo, las tareas de limpieza y de cuidado— son realizadas por mujeres, a precios bajos y en grados masivos de precariedad. También el trabajo sexual, realizado mayormente por mujeres y por

transgéneros, y otras ocupaciones, como los repartos a domicilio, los servicios de costura, de enfermería, etc., tienen alta tasa de precariedad y son fuertemente generizados. Se asiste además, en la actualidad, a un proceso sostenido de feminización de la pobreza –con muchos hogares monomarentales bajo la línea de pobreza, aun contando con subsidios estatales– y al crecimiento del endeudamiento de las mujeres para llegar a fin de mes. En la Argentina específicamente, se da incluso la paradoja de que muchxs trabajadorxs son pobres, porque perciben salarios menores al costo de vida.⁷ Esto impacta mucho más en las mujeres, que tienen los trabajos menos regulados y menos protegidos del mercado laboral: hay un uso intensivo del cuerpo de mujeres en trabajos peor remunerados, con escasas garantías y protecciones sociales.

Lo que no aparece en los textos que revisamos es que las tareas – en general feminizadas– de uso intensivo del cuerpo, originan un desgaste acelerado del cuerpo, que luego de pocos años va perdiendo su valor en el mercado. Al ser tareas en general precarizadas, con baja regulación y protección estatal, eso que se tiene como prenda de cambio, el cuerpo, deja paulatinamente de tener valor en el curso del tiempo. El cuerpo deja de ser un haber, para pasar a ser una carga, un cuerpo que se acarrea con necesidad de cuidados, de rehabilitaciones, y, en muchos casos, con invalidez de algún grado. ¿Qué tipo de mercancía es esa que se tiene por poco tiempo, hasta su desgaste, y que luego no solo no se deja de tener, sino que se tiene como carga? ¿Por qué no aparece tematizada la singularidad de la condición del cuerpo como mercancía, que cambia de ser un haber a ser una deuda, a ser una carga, luego de determinados años de uso?

I 221

El desgaste del cuerpo implica que eso que se tiene, es casi un comodato a término: un cuerpo sano, por determinados años, dentro de los cuales se debe intentar sacar todo el rédito posible, para guardar ahorros destinados a épocas de carencia. Pero salvo para lxs trabajadores como deportistas de alto rendimiento y lxs bailarines de cuerpos estables, esto constituye una ilusión, dada no solo la paga de subsistencia y la fuerte inestabilidad económica que caracteriza a la región y que pega de lleno en los sectores más desfavorecidos de la población, sino también dados los límites materiales de las resistencias físicas y la estrechez del tiempo de trabajo posible.

La ficción de la propiedad en el cuerpo universaliza la propiedad (cada unx es propietario de sí, de su cuerpo). Pero la concepción de propiedad que debe postularse es una que prevea que todxs, por gradaciones según

⁷ Para una muestra del mercado de trabajo en la Argentina y su peso desigual sobre mujeres, ver CEPA 2020, disponible en: <https://centrocepa.com.ar/informes/245-el-8m-en-clave-economica.html>

cada actividad, sufrirán un desgaste con el paso de los años, que demandará cuidados comunitarios de esos cuerpos. La ficción de la propiedad de sí no debiera “ser dejado solo” (*to be left alone*), como sostenía Friedman (1989: 3), sino establecer redes de cuidado social, sobre todo para esxs que solo tienen su cuerpo. Es sobre esos cuerpos que se debe sostener una noción de propiedad de sí que no sea la de solitarixs que todo lo pueden, de omnipotentes, sino de cuerpos frágiles y que prevea políticas públicas para socializar las pérdidas causadas por su fragilidad y su vejez. Una concepción de propiedad del cuerpo que cuente con que el cuerpo es materia sujeta a desgaste, a erosión, a pérdida de valor de intercambio, a pérdida incluso de deseabilidad, a declive. Esta fragilidad del cuerpo es mayor en los sectores que más hacen uso intensivo del mismo, lo cual supone el desafío, para la teoría y la práctica política, de anudar una noción de propiedad del cuerpo con la singularidad de sus cambios de estados y la desigual distribución de su uso intensivo, al interior de las poblaciones y los géneros.

La noción de creciente *commoditización*, discutida por Dickenson, es muy relevante. El uso de la palabra *commodity* da cuenta de la existencia de un mercado global, en el cual los flujos de captación de trabajos de uso intensivo del cuerpo, como así también de extracción de material orgánico, de códigos genéticos y de todo lo que haga a la investigación científica de primera línea, se traslada desde las periferias hacia los países centrales. En general son migrantes quienes hacen los trabajos precarios en los países centrales. También provienen en general de países periféricos quienes ponen el cuerpo para la subrogación de vientres y es en esa dirección el flujo de la trata de mujeres como negocio —que no debe confundirse con el trabajo sexual—. Pero también se han dado casos de extracción de material genético en poblaciones indígenas, como en el caso del Reino de Tonga.⁸ Que el lenguaje que circule en todos estos casos sea el de la jerga colonial —“cercamiento”, “*res nullius*”— y que se mezcle con palabras propias de los usuales flujos comerciales externos —como *commodity*—, da cuenta de que la transformación en boga en las nociones de propiedad sobre los cuerpos tiene elementos innovadores y otros que están anclados en la historia comercial desigual entre los países. Incluso el mercado de deportistas de elite y bailarinxs se encuentra fuera de las periferias, que son en general los lugares de donde provienen quienes emigran para tener éxito en esas actividades. Es importante que se visualice como problema, en los países periféricos, el evitar que los cuerpos de sus poblaciones sean “carne de cañón”, material sobre el cual se deja un

222 |

⁸ Al respecto, ver Dickenson 2007, capítulo 8.

vacío jurídico y las carencias suficientes como para que cada quién decida, en condiciones desfavorables de intercambio.

Es notorio también cómo los contratos de trabajo pueden pasar a ser contratos entre pseudopropietariixs, eliminando la protección social que se le debe a quienes ofrecen trabajos y servicios, que pasan ahora a ser “empresarios de sí”, por una ficción que alimenta la desregulación laboral. Esto es cada vez más frecuente en los mercados laborales informales de América Latina, en los que ya la mera existencia de un contrato laboral es una anomalía. Pero también es curioso, como señala Dickenson, que en los momentos en los que esa ficción de la propiedad de sí puede tener efectos reparadores, se abandone en favor de otros términos, que también están anclados en la ficción del sujeto soberano –como el “consentimiento informado” en los trabajos de riesgo y en los procedimientos médicos, que en general implica que se delega toda propiedad sobre los desechos del cuerpo y toda responsabilidad sobre lo que se haga en la práctica, sobre la que se carece de información a mediano plazo–.

La ficción de la propiedad de sí no solo oscurece que los cuerpos son un poco propios y un poco públicos, como bien dice Butler, un poco propios y un poco impersonales, sino que están lejos de ser un objeto que pudiera dejarse a reparar en un taller, alienarse del todo, cambiar por otros cuerpos con mejores performances y perspectivas de futuro.⁹ La ficción que parece sostener la autonomía de sí, la omnipotencia de que “mientras tenga dos brazos y dos piernas, yo me las arreglo”, niega la muy probable reversibilidad de ese lema: muchas veces, quien solo tiene el cuerpo, es quien más se mezcla en relaciones de dependencia, para sostener esa supuesta autonomía –como adquirir deudas para comprar materiales, para sostener servicios, para tapar los baches en accidentes de trabajo o por la falta de demanda laboral constante–. Quien solo tiene su cuerpo, paradójicamente, ganará autonomía cuando ese cuerpo sea objeto del cuidado social, objeto de “propiedad social”, por llamarlo así y tenga la posibilidad de socializar las pérdidas, cuando ellas advengan. Su cuerpo, que es “suyo”, lo será más si es también “nuestro”, por medio de redes de protección que lo invistan como parte de un cuerpo social y que se activen, sobre todo, cuando ese cuerpo suyo esté bajo los achaques del tiempo o de la contingencia.

I 223

⁹ Dice Butler: “Aunque luchemos por los derechos sobre nuestros propios cuerpos, los cuerpos por los que luchamos nunca son lo suficientemente nuestros. El cuerpo tiene una dimensión invariablemente pública. Constituido en la esfera pública como fenómeno social, mi cuerpo es y no mío” (2006: 52).

De lo que quizá se trate es de ganar autonomía en el tiempo, de buscar ser propietarixs del tiempo: esa propiedad que también está genéricamente connotada y desigualmente distribuida y sobre la cual no se habla. Ganar y redistribuir el tiempo de ocio, el tiempo de trabajo, el tiempo de cuidado, de modo que se pueda pensar en sí no como una isla, no como un territorio con fronteras infranqueables, no como un mojón rodeado de paredes protectoras contra los otros, sino como un territorio cuidado por una red en la que hay haberes y deberes comunes. De lo que se trata es de evitar la desposesión, recibida como contraprestación de las ficciones de la propiedad sobre sí mismo, cuando ese cuerpo ya no puede sostenerse.

Es improbable, entonces, que el cuerpo de las mujeres sea la última frontera contra el capital, como afirma Silvia Federici (2016), porque no se ha logrado todavía formar vida por fuera del útero. Esa capacidad de crear vida pone al cuerpo de las mujeres en el medio de intervenciones y mercados de todo tipo: desde médicas a monetarias. Los “mercados de embarazo”, como los llama Satz, refuerzan la desigualdad de género históricamente construida y, por lo tanto, al menos debiera debatirse en público su pertinencia y el alcance de su regulación. Pero también ponen al cuerpo de las mujeres en una relación con el tiempo: es ese cuerpo el que se evita contratar, porque se está embarazada y es ese cuerpo el que pierde valor, cuando ya no puede embarazarse. El cuerpo de las mujeres no puede ser tomado solo con relación al útero ni a los genitales, como tampoco puede pensarse como frontera: está absolutamente atravesado por las lógicas de intercambio, venta, alquiler, (auto) explotación y disposición absoluta, hasta sacrificial. Es objeto de propiedad, mucho más que sujeto de ella. Es dominio de otros, antes que territorio común. En América Latina, incluso hablar de un “mercado de embarazo” es una abstracción para nombrar la venta de hecho de niñas y la apropiación indebida, un tráfico que se oculta y que significa la desposesión de mujeres empobrecidas y el robo de identidad de menores. No se trata de un “mercado”: en general es robo, comercio por desesperación y/o apropiación.

El desafío es habitar esos cuerpos con cierta autonomía. Es pensarse a partir de una red social y afectiva, propia y/o forjada por políticas institucionales, que permita tener una relación privilegiada consigo. Es evitar las ficciones de omnipotencia que devienen en una dependencia mayor y que llevan a la desposesión, al desenraizamiento, a la soledad de no poder descansar, por solo tener un cuerpo. Por eso, sin atarse a ningún concepto, ni a favor ni en contra, en este texto queremos sostener que hay que analizar desde la práctica situada cuáles son los efectos limitantes de un concepto u otro y analizar por qué aparecen con fuerza unos y no otros y qué usos del concepto hacen ruido en las formas usuales de su aparición, en contextos de lenguaje determinados. El lenguaje, las jergas, no son neutrales: son también

prácticas que abren o coartan horizontes, sitúan al hablante en ciertos juegos de lenguaje y desvían de otros. Algunos usos de conceptos estorban, molestan, llevan a extrañar y producen dislocamientos en un juego de lenguaje: algo así puede pasar con la autopropiedad, algo así puede pasar al hablar del tiempo como propiedad. El concepto de autopropiedad, que aquí describimos como de doble filo para los feminismos, no debe abandonarse, porque dice algo más que el mero análisis económico que se hace de los “límites morales de los mercados”. Dice de una cierta relación identitaria, que habilita una cierta agencia posible, más allá del mercado. Pero tampoco debe ensalzarse acríticamente, o pensarse como instrumento que puede blandirse cuando se quiere, como si no forjara modos de concebirse a sí mismo y modos de construir determinadas relaciones sociales.

El desafío es colectivo y también institucional. Si lo que se quiere es pensar a los cuerpos como redes, enmarcadas en el tiempo, con el objetivo de crear espacios de su apropiación y de autonomía relacional, se pueden establecer criterios de evaluación para las acciones. Por ejemplo, esta política pública: ¿incrementa o disminuye la propiedad sobre el tiempo? ¿Aumenta o disminuye la autonomía (pensada no como solipsismo, sino como autonomía en relación con otros)? ¿Piensa al cuerpo con su historicidad a largo plazo y previendo su desgaste, o lo toma como un objeto aquí y ahora y se desentiende de su futuro? ¿Prevé qué pasará cuando ese cuerpo en cuestión ya no pueda usarse intensivamente? ¿Prevé cómo se distribuye desigualmente el uso del cuerpo a nivel social y de género? ¿Aumenta o disminuye las opciones de agencia de quienes están implicados?

I 225

El desafío radical es pensar los cuerpos en un entramado colectivo, como partes de un cuerpo social sujeto a desiguales intensidades de uso y a desiguales desgastes. Una concepción así demanda acciones públicas que, por un lado, permitan aumentar la propiedad sobre el tiempo por parte de esos cuerpos y, por el otro, permitan una reapropiación de los cuerpos, que se sostenga en el tiempo. Estas acciones suponen pensar la propiedad no como relación exclusiva y excluyente con un haber, con un objeto, sino pensar la propiedad como una relación social fluctuante, dinámica, que se da en torno a una materialidad sujeta a desgaste.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, E.** (1993), *Value in Ethics and Economics* (Cambridge: Harvard University Press).
- Ashcraft, R.** (1986), *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government* (New Jersey: Princeton).

- Boyle, J.** (2003), “The Second Enclosure Movement and the Construction of the Public Domain”, *Law and contemporary problems*, 66(33): 33-74. URL = <<https://scholarship.law.duke.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1273&context=lcp>> [Consultado el 26-08-2022].
- Butler, J.** (2006), *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia* (Buenos Aires: Paidós).
- CEPA** (2020), *El #8M en clave económica*. URL = <<https://centrocepa.com.ar/informes/245-el-8m-en-clave-economica.html>> [Consultado el 26-08-2022].
- Ciriza, A.** (2010), “Sobre las significaciones de la libertad y la propiedad: una revisión feminista de Locke a la luz de algunos dilemas del presente”, *Revista de Sociología e política*, 18(36): 93-114.
- Cohen, G. A.** (1995), *Self-Ownership, Freedom and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Dickenson, D.** (1997), *Property, Women, and Politics: Subjects or Objects?* (New Jersey: Rutgers University Press).
- Dickenson, D.** (2007), *Property in the Body: Feminist Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Esposito, R.** (2017), *Personas, cosas, cuerpos* (Madrid: Trotta).
- Fabre, C.** (2006), *Whose Body Is It Anyway? Justice and the Integrity of the Person* (Oxford: Oxford University Press).
- Federici, S.** (2016), “El cuerpo de la mujer es la última frontera contra el capitalismo”, *La tinta*. URL = <<https://latinta.com.ar/2016/11/el-cuerpo-de-la-mujer-es-la-ultima-frontera-del-capitalismo/>> [Consultado el 26-08-2022].
- Foucault, M.** [1976] (2007), *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Friedman, D.** (1989), *The Machinery of Freedom: Guide to a Radical Capitalism* (Chicago: Open Court).
- Gatens, M.** (2008), “Politicizing the Body: Property, Contract, and Rights”, en J. Dryzek, B. Honig y A. Phillips (2008) (eds.), *The Oxford Handbook of Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 677-693).
- Harris, J. W.** (1996), *Property and Justice* (Oxford: Clarendon Press).
- Honoré, A. M.** (1961), “Ownership”, en A. G. Guest (1961) (ed.), *Oxford Essays in Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 107-147).
- Ingram, A.** (1994), *A Political Theory of Rights* (Oxford: Clarendon Press).
- Kant, I.** [1924] (1988), *Lecciones de Ética* (Barcelona: Crítica).
- Lukàcs, G.** [1923] (1968), *Historia y conciencia de clase* (Barcelona: Grijalbo).
- Morcillo, S. y Felitti, K.** (2017), “‘Mi cuerpo es mío’. Debates y disputas de los feminismos argentinos en torno al aborto y el sexo comercial”, *Amerika*, 16. URL = <<http://journals.openedition.org/amerika/8061>> [Consultado el 26-08-2022].
- Nedelsky, J.** (2011), *Law's Relations: a Relational Theory of Self, Autonomy and Law*. (Oxford: Oxford University Press).

- Nederman, C.** (1996), "Property and Protest: Political Theory and Subjective Rights in Fourteenth Century England", *The Review of Politics*, 58(2): 323-344.
- Nozick, R.** [1974] (1988), *Anarquía, Estado y utopía* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Nussbaum, M.** (1999), *Sex and Social Justice* (Oxford: Oxford University Press).
- Pateman, C.** (2002), "Self-Ownership and Property in the Person: Democratization and a Tale of Two Concepts", *The Journal of Political Philosophy*, 10(1): 20-53. DOI: 10.1111/1467-9760.00141 [Consultado el 26-08-2022].
- Pateman, C.** (2011). *Carole Pateman: Democracy, Feminism, Welfare* (Nueva York: Taylor and Francis).
- Penchasky, M. C.** (2021), "Reflexiones en torno a la propiedad del cuerpo en clave feminista", *La ventana*, 53: 111-146.
- Phillips, A.** (2011), "It's My Body and I'll Do What I Like With It: Bodies as Objects and Property", *Political Theory*, 39(6): 724-748.
- Pollack Petchesky, R.** (1995), "The Body as Property: A Feminist Re-vision", en F. D. Ginsburg y R. Rapp (1995) (eds.), *Conceiving the New World Order: the Global Politics of Reproduction* (California: University of California Press, 387-406).
- Radin, M. J.** (1996), *Contested Commodities* (Oxford: Harvard University Press).
- Reynaga, E.** (2015), "Somos parte de la clase explotada", *Razón y Revolución*. URL = <<https://razonyrevolucion.org/somos-parte-de-la-clase-explotada-entrevista-a-elena-reynaga-ammam-cta/>> [Consultado el 26 -08-2022].
- Sandel, M.** [2000] (2013), *Lo que el dinero no puede comprar: los límites morales del mercado* (Barcelona: Debate).
- Satz, D.** (2015), *Por qué algunas cosas no deberían estar en venta: los límites morales del mercado* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Schwemmer, F.** (2015), "Propiedad sobre sí mismo, derechos liberales y autonomía: ¿el fundamento kantiano de *Anarquía, Estado y utopía* de Robert Nozick?", *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 71(268): 909-930.
- Tully, J.** (1980), *A Discours on Property. John Locke and His Adversaries* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Waldron, J.** (1988), *The Right to Private Property* (Oxford: Clarendon Press-Oxford).
- Walzer, M.** [1993] (2004) *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

I 227

Recibido: 04-05-2022; aceptado: 19-08-2022

Amor, honor y reconocimiento: interpretaciones feministas de la teoría política hegeliana

DANIELA LOSIGGIO

Universidad Nacional Arturo Jauretche

Instituto de Investigaciones Gino Germani (CONICET)

I 229

DOI: 10.36446/rlf2022332

Resumen: Este trabajo tiene como punto de partida la tesis de que las ideas de Hegel sobre el amor y el honor, así como la noción hegeliana de reconocimiento, resultan hoy un insumo fundamental para la teoría política feminista. Para demostrarlo, recurriremos al método de la “doble mirada”: por un lado, ofreceremos un panorama acerca del lugar de las mujeres en la obra de Hegel; por el otro, procuraremos demostrar la productividad política de muchas de sus ideas en el pensamiento feminista contemporáneo.

Palabras clave: teoría política hegeliana, mujeres, reconocimiento, amor, honor.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 48 N°2 | Primavera 2022

Love, Honour and Recognition: Feminist interpretations of Hegelian Political Theory

Abstract: The starting point of this work is the thesis that Hegel's ideas about love and honor, as well as the Hegelian notion of recognition, are today a fundamental supply for feminist political theory. To demonstrate that idea, we will take the "double look" method: on the one hand, we will offer an overview of the place of women in Hegel's work; on the other, we will seek to demonstrate the political productivity of many of his ideas in contemporary feminist thought.

Key-words: Hegelian political theory, women, recognition, love, honor.

ISMENA:- Pero no hay que perseguir lo imposible.

ANTÍGONA:- Si continuas hablando así, serás el blanco de mi odio.

230 |

1. Introducción

El objetivo de este artículo es el de producir una lectura política acerca del lugar de las mujeres, primero, en la obra de Hegel y, segundo, en parte de la teoría crítica feminista. En dos libros se concentra la mayor parte de las reflexiones de Hegel acerca de la diferencia sexual: *Fenomenología del espíritu* (1807) y *Fundamentos de la filosofía del derecho* (1820). El método que aquí adoptaremos para la lectura de estas obras es el de la "doble mirada"; tal la propuesta de Seyla Benhabib (1996) para interpretar a los clásicos desde un enfoque feminista. Para el caso de Hegel, este método supone, por un lado, observar uno de los más importantes procederes teóricos mediante los cuales se ha excluido de la política a las mujeres en la contemporaneidad. Por el otro, nuestro método nos permite –paralelamente– avanzar más allá de la literalidad de la lectura y reconstruir la importancia de las ideas hegelianas en la teoría crítica feminista.

Comenzaremos por presentar, de modo muy general, los principales lineamientos de *Fenomenología del espíritu* y *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Nuestro siguiente paso es el de observar el problema de las mujeres en ambas obras, echando mano de la crítica inmanente que se han hecho a estas ocurrencias desde la teoría política feminista. Por último, procuraremos

demostrar que, tanto las ideas de Hegel sobre el amor y el honor, así como la noción de reconocimiento, resultan un insumo fundamental para la teoría política contemporánea, en la que el feminismo aporta una enorme impronta.

2. Fenomenología del espíritu: autoconciencia y reconocimiento

Si lo exclusivamente humano está dado por el lenguaje en la obra de Thomas Hobbes y por la razón en las obras de John Locke e Immanuel Kant, para Hegel, la existencia humana se expresa en la autoconciencia y su efecto, a saber, la autonomía.

La autoconciencia presupone el deseo (*Begierde*),¹ pero —a la inversa— el deseo no es condición suficiente para la autoconciencia, para una verdadera autonomía humana (Abellón 2020; 2021). Satisfacer el deseo —en un primer momento— supone destruir, negar o transformar el objeto deseado para la autopreservación. Recién cuando puede apartarse de la inmediatez destructiva, el deseo se vuelve realmente condición de la autonomía y la libertad. Pero esta autonomía no se explica por una máxima contraria a la inclinación que se da el sujeto. Un deseo autónomo es aquel que incorpora y transforma la otredad, pero de un modo diferente, ya no destruyéndola (Abdo Ferez 2022: 78).

I 231

Digámoslo de otra forma. El deseo realmente autoconsciente no es sobre las cosas como vienen dadas (Hobbes, Locke), ni del bien subjetivo (Kant). El deseo humano se encuentra inmerso en una multiplicidad de deseos dirigiéndose unos a otros y, por eso, la realidad humana es social. Pero esta multiplicidad tampoco alcanza para comprender lo humano. El deseo verdaderamente humano es deseo de reconocimiento: desear el deseo del otro; desear que el valor que yo represento para mí sea el valor deseado por el otro (Kojève 1999). O, dicho de otra manera, “la autoconciencia es en y para sí en cuanto es en y para sí para otra autoconciencia; es decir, solo es en cuanto se la reconoce” (Hegel [1807] 2012: 113). Únicamente mediante el reconocimiento se revela el deseo como realidad humana, se objetiva en una relación. Antes de ese reconocimiento, “cada quien está bien cierto de sí mismo” pero esa certeza no se encuentra objetivada, confirmada como verdad (Hegel [1807] 2012: 115).

¹ Elegimos la voz “deseo” en la traducción del término *Begierde*, a efectos de dar cuenta de una concepción erótica de la formación subjetiva, siguiendo los lineamientos interpretativos de Judith Butler (1997). Existe un debate sobre la univocidad de esa acepción de la *Begierde* en Hegel (cf. Abellón 2020).

Este deseo humano, entonces, es de muy otra índole respecto de la autopreservación. Sin lugar a duda, importa un riesgo porque, al buscar el reconocimiento, la conciencia se encuentra con un otro que procura exactamente lo mismo y los dos individuos se enfrentan en una lucha a muerte. Pero se trata de una lucha por el prestigio y no por la mera supervivencia, como lo creía Hobbes. Esta lucha –y no la rapiña– es la primera acción eminentemente humana. Mientras tiene lugar esa lucha a muerte, las dos conciencias “se comprueban por sí mismas y la una a la otra” (Hegel [1807] 2012: 116).

Ahora bien, para que –finalmente– la autoconciencia se realice, es decir, la conciencia alcance una existencia objetiva, es necesario que los dos adversarios queden con vida luego de la lucha y esto solo puede suceder si ambos optan por comportamientos contrarios. Uno de los dos debe claudicar, temer más a la muerte que a la negación de su existencia objetiva y preferir un objetivo de menor estatura: preservar su vida. En ese caso el otro adversario triunfa en su tesón y obtiene el anhelado reconocimiento. Una de las partes es así suprimida, pero no en un sentido literal; ella se conserva, pero como un mero reflejo de quien triunfa en la lucha. Es su autonomía la que se sustrae, el intento de querer ser reconocido (Butler 2007). Tenemos aquí al Amo y al esclavo.

232 |

Resulta, sin embargo, que muy rápidamente el Amo comienza a vivir una cierta desdicha. Es que el esclavo que lo reconoce ya no es un hombre libre y autónomo, ciertamente, sino que se ha cosificado. El esclavo transforma las cosas de la naturaleza en productos que el Amo consume, destruye, aniquila. Ahora el Amo observa una relación con su deseo que vuelve a ser del orden de la inmediatez. Ya no está seguro de ser *para sí* como verdad revelada. La verdad con la que ahora cuenta el Amo es la de una existencia cosificada. En una palabra, el Amo “abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma” ([1807] 2012: 118). Su goce y su satisfacción vuelven a ser subjetivos.

El esclavo, por su parte, que ya ha atravesado el temor a la muerte, la angustia de la disolución de sí, encuentra ahora un modo de reencontrarse y reafirmarse a través del trabajo. Se ha vuelto Amo de la naturaleza: transformando la naturaleza trasciende lo dado y se transforma a sí mismo. El hombre trabajador se educa, se cultiva, sublima sus instintos al rechazar el consumo y la destrucción inmediata de las cosas. El producto del trabajo es la plasmación de una idea que forma y educa al hombre.

El Amo no puede reconocer al otro; en cambio, el esclavo debe a eso su vida; entonces alcanzará con autosuprimirse en cuanto que esclavo, en cuanto que conciencia servil, negar el modo en que vive (negar la negación) y ganar así autonomía.

La alegoría del Amo y el esclavo remite al pasaje de la conciencia hasta la autoconciencia, en un sentido filogenético; esto es, revela la experiencia humana en la historia universal: la serie de frustraciones que permiten al hombre evolucionar hasta –al fin– conseguir comprenderse a sí mismo. Se trata de una dialéctica en el sentido de que las distintas frustraciones de la conciencia son superadas (*aufheben*) en nuevos momentos o síntesis que recogen las enseñanzas anteriores. El fin de la historia tiene lugar cuando el hombre reconoce que este autoconocimiento y el modo en que se plasma es su propia realidad.

Pasada esta abstracción por el tamiz de la historia del espíritu, Hegel presenta tres grandes momentos de la vida social humana: el paganismo, el cristianismo y la contemporaneidad o el mundo napoleónico. El paganismo es el mundo del Amo (universal puro e inmediato, enemigo de lo particular); el cristiano, un mundo de esclavos (particular puro, adorador de un universal perdido); con el imperio napoleónico, se produce una síntesis absoluta de lo universal y lo particular.

La dialéctica del Amo y el esclavo resuelve finalmente en el tipo de vida ético-política que se describe en *Filosofía del derecho*. En el Estado que Hegel imagina, los individuos no solo se reconocen entre sí como iguales (son para sí), sino que también –de este modo– se autonomizan y se autorrealizan. Siguiendo la interpretación que da a este libro Luciano Nosetto (2022), el orden político hegeliano basa su legitimidad en la garantía de libertad. Ahora bien, a diferencia de cómo consideraban esta libertad autores como Hobbes y Locke, la libertad absoluta no constituye un derecho de apropiación ilimitada. Tampoco, como en el caso de Kant, la verdadera libertad supone una reflexión solipsista libre de determinaciones externas. La libertad hegeliana es un principio de autorrealización en un mundo habitado por otros.

I 233

3. Filosofía del derecho: ética y honor

Para Hobbes y Locke, la libertad suponía tomar del mundo lo que nos apetece. Pero, de esta manera, el vínculo con ese mundo adquiere un carácter inmediato, individual y natural (Hegel [1820] 2015: 110). Lo que viene dado es sencillamente tomado, tal como lo hacen los animales. Este vínculo con el entorno es sin dudas problemático para una vida en sociedad, porque los individuos viven amenazados por la muerte violenta o el pillaje. Así, el orden político que busca garantizar la libertad de apropiación, indefectiblemente se instaura como mero coto: su función es estructuralmente negativa, la de poner límites a la afición rapaz.

Para Kant, en cambio, la libertad supone hacer caso omiso de la afición, los instintos, las inclinaciones; en definitiva, los condicionamientos naturales. Implica otorgarle a nuestra acción el principio formal del deber que es —precisamente— el de lo incondicionado (Hegel [1820] 2015: 163). Querer el bien supone, no querer lo que es bueno para mí sino lo que quisiera que se vuelva universal. “El imperativo categórico que solo enuncia en general lo que es obligación reza así: ‘¡obra según una máxima que pueda valer a la vez como ley universal!’” (Kant [1797] 2008: 31-32). El problema de esta concepción de la libertad es que es demasiado formal y abstracta y, por consiguiente, subjetiva. Así, el deber tiene que ser “querido como tal”, en su forma, que es contraria a los apetitos (Hegel [1820] 2015: 164).

Pero entonces, al no tener un contenido ético concreto, sostiene Hegel, “la intención de mi acción y mi convicción de que por sí es buena la convierte en el bien” ([1820] 2015: 178). Digamos que, frente a una situación hipotética, llamémosla X, la acción A puede ser considerada por el sujeto A que la ejecuta como la respuesta más conforme al deber posible, es decir, contraria a los apetitos de este sujeto y entendida por él como universalizable. La misma situación X puede exigir para el sujeto B una acción B, entendida por él también como conforme al deber pero —al mismo tiempo— absolutamente contraria a la acción A. En una situación tal, ambos sujetos consideraron sus acciones conformes al deber, pero su relación social queda dañada, pues juzgan espantosa y ofensiva la respuesta del otro. ¿No debería estar el principio de mi acción fundado en la comunidad? Se pregunta Hegel. ¿Qué clase de vanidad es esta en la que yo soy Amo y señor del bien y el mal?

La libertad hegeliana es, así, presentada como superadora, tanto de las determinaciones externas (las cosas del mundo que quiero consumir), como internas (el imperativo categórico indeterminado); dicho de otra manera, de la autopreservación y de la moralidad. Esta libertad tiene lugar dentro de una doctrina ética immanente de la vida en común. En ella, los sujetos reconocen sus deberes como objetivos, es decir, históricamente necesarios; los deducen de “las relaciones existentes, [de las] propias representaciones, principios y pensamientos universales dados, fines, instintos, sensaciones, etc.” ([1820] 2015: 187-188); es decir, del sistema específico e histórico de costumbres del pueblo del que se trate (*Sittlichkeit*). Pero estos deberes tienen un sentido *real* porque a través de ellos, los individuos se autorrealizan, se afirman en su particularidad ingresando así en la universalidad.

Ahora bien, sin Estado, ninguna libertad es efectivamente real. El Estado es el garante de la *Sittlichkeit* y, a su vez, no tiene lugar si antes no existe una sociedad civil y, antes, la familia. Las tres instituciones son descritas en la tercera parte de *Filosofía del derecho*. En el próximo apartado nos

dedicaremos a reflexionar sobre la familia, el universal inmediato. En cuanto a la sociedad civil (particular) y el Estado (*Aufhebung* de lo universal y lo particular), vale mencionar aquí que la distinción entre ambos términos, introducida por Hegel, no estaba presente en la tradición contractual. En efecto, de esta distinción depende –en gran parte– la crítica que hace Hegel al contractualismo.

La sociedad civil es el “estado de la necesidad” ([1820] 2015: 209). Se integra por personas particulares cuyo fin es, en primera instancia, el propio interés y, en segunda, el honor de ser reconocidos por otros ([1820] 2015: 212). Honor, sostiene Honneth, es “la posición que adopto frente a mí mismo cuando identifico positivamente mis cualidades y mi especificidad” (1997: 35). Ahora bien, esta mirada positiva sobre mí mismo no ocurre en el ámbito social general sino en el ámbito social de mis iguales: mi estamento.

¿Cómo se da el pasaje del autointerés al honor? Hegel advierte que existen desigualdades sociales que no son solo de orden natural y tampoco se pueden cuantificar mediante la variable de la industriosisidad (de tipo lockeana). Existen múltiples motivos por los cuales se llega a un estado de desigualdad “de aptitudes, de patrimonio y también de cultura moral e intelectual” ([1820] 2015: 220). En el progreso económico de un solo y muy acotado grupo, la sociedad civil va aumentando también la miseria de otro, muy multitudinario, que se especializa en tareas excesivamente puntuales, pierde la *expertise* completa de la producción y, con ello, también “el honor de existir por su propia actividad y trabajo” ([1820] 2015: 246). Este último grupo constituye la *plebe*, una *clase* que se vuelve dependiente de otra y vive por debajo del nivel mínimo de subsistencia.

I 235

Las corporaciones de trabajo ofrecen así un ámbito colectivo, solidario y reivindicativo del honor menospreciado por el estamento de los propietarios. Solo en ellas las personas se demuestran unas a otras que son “algo” ([1820] 2015: 250). Así, los miembros de los gremios “no se incorporan a ellos en vistas de una ganancia singular y casual” sino, antes que nada, porque el gremio garantiza una necesidad previa: el reconocimiento de las virtudes a la vez particulares y colectivas ([1820] 2015: 250).

El trabajo se vuelve así, en el marco de la corporación, “una actividad consciente para un fin común” ([1820] 2015: 251). Las corporaciones se vuelven ahora las encargadas de ingresar en el universal, en una opinión pública oficial, “la asamblea corporativamente retroacoplada” (Habermas [1962] 1981: 152), en una palabra, en poder legislativo.² Se pasa así de la

² Esta opinión pública es, en *Filosofía del derecho*, organizada por el príncipe. No es un tema del que podamos ocuparnos ahora, pero puede encontrarse un análisis de la cuestión en Haber-

esfera de la sociedad civil y el honor a la de la eticidad absoluta y la solidaridad, que Axel Honneth describe muy lúcidamente como “una sociedad que encuentra su conexión orgánica en el reconocimiento intersubjetivo de la particularidad de todos los singulares” (1997: 26).

El Estado de tipo corporativista puede entenderse, en esta lectura proveniente de la teoría crítica, como un universal que alberga las distintas reivindicaciones de reconocimiento de grupos sociales particulares.

Quisiéramos detenernos ahora en el problema de las mujeres y la familia en la obra de Hegel para luego estudiar cómo conjuga el concepto de reconocimiento con la teoría feminista contemporánea.

4. Las mujeres y la ironía en la Fenomenología del espíritu

En la descripción que hace Hegel del mundo pagano en la *Fenomenología*, se subraya una contradicción absoluta entre Estado y familia; entre el ciudadano universal y el miembro singular de la familia; entre el hombre y la mujer; entre la voluntad universal y la sangre; entre el hacer y el mero existir (*Sein*); entre la ley de los hombres (soberana) y la ley divina. En el caso del primero de los términos de cada uno de estos binomios, es posible alcanzar un cierto grado de autoconciencia; de allí que la vida social sea entendida por Hegel como más insigne que la familiar, del mismo modo que la vida masculina es más noble que la femenina.

La tragedia pagana consiste en que los polos de los binomios no se complementan sino que se anulan mutuamente. Sostiene Hegel:

Como la conciencia solo ve el derecho en uno de los lados y el desafuero en el otro, cuando pertenece a la ley divina solo contempla en el otro lado un acto de fuerza humano y contingente y, por su parte, la que corresponde a la ley humana ve en el otro la tozudez y la desobediencia (Hegel [1807] 2012: 274).

No puede alguien declararse miembro del Estado y de la familia sin incurrir en un crimen. Quien se afirma como Amo y guerrero (miembro del Estado) cultiva la muerte. Esta última es contraria al ámbito familiar, reservorio de la mera vida y la particularidad.

mas 1962. Señalamos este aspecto parcial de la relación de las corporaciones con el universal (Estado) porque nos permite comprender el hegelianismo presente en las teorías políticas contemporáneas de perspectiva feminista.

No obstante, si bien la familia se opone al Estado, al mismo tiempo, ella es su condición. Constituye la “reserva de las fuerzas del Estado”, es decir, aporta a los jóvenes guerreros (Kojève 1999: 103). Es por las guerras que la comunidad se eleva, es reconocida por otras comunidades. Por medio de la guerra, el Estado cobra singularidad frente a otros Estados, pero –al mismo tiempo– gana un “enemigo interno”: las mujeres (Hegel [1807] 2012: 281) porque ellas son, según la perspicaz interpretación de Luce Irigaray, las encargadas de “cuidar lo incruento” (1996: 45).

Las mujeres constituyen “la eterna ironía de la comunidad” (Hegel [1807] 2012: 281). Necesarias en cuanto reproductoras, pero enemigas latentes de la voluntad universal. Ellas no comprenden el valor de la disolución de la particularidad por mor de la comunidad.

Morir como guerrero supone alcanzar un alto valor social porque, en ese arrojarse, se adquiere una autoconciencia de que la vida se está sacrificando voluntariamente, como acto autoconsciente y deber ciudadano. En cambio, la muerte doméstica no exige una reflexión sobre su sentido. En la muerte doméstica –pasiva y baja por definición– la mediación la hacen las mujeres, encargadas de los ritos funerarios (un derecho público que el Estado les otorga para contentarlas). Al enterrar al muerto, las mujeres creen restituirlo al ámbito comunitario de la tradición (Kojève 1999; Irigaray 1996).

En una palabra, el Estado hace un *culto de la Muerte*, de la guerra y la ley de los hombres; las mujeres realizan el *culto a los muertos* y, de este modo, hacen ingresar a los fenecidos en el plano de lo divino. La muerte en ambos casos y desde miradas diferentes (la masculina o la femenina) hace ingresar en el universal (Jagtenowicz Mills 1996).

El frágil equilibrio pagano se expresa según Hegel en *Antígona*, la pieza trágica de Sófocles. Aunque en la *Fenomenología* Hegel mencione a Antígona en una sola oportunidad, es evidente que tiene esta obra presente cuando construye el esquema pagano (Butler 2000a). Como es de recordar, en la obra, Polinices, hijo de Edipo y Yocasta, se había alzado en rebelión contra Tebas y el reinado de su propio hermano, Eteocles. Enfrentados, los dos hermanos mueren en la misma batalla. Por línea de parentesco, es su tío Creonte quien debe hacerse cargo del reinado y, con esta investidura, el nuevo rey castiga al rebelde –ya muerto– del único modo en que esto es posible, prohibiendo su sepulcro. Antígona, hermana de ambos muertos, se rebela contra la decisión del rey y entierra, con sus propias manos, el cadáver de Polinices. En castigo, Creonte decide encerrarla viva en una tumba, donde Antígona finalmente se suicida (Sófocles 2007).

Como ya dijimos, Hegel observa la incompatibilidad de los personajes como una metáfora de la contradicción entre el lazo filial y el Estado. Antígona reclama el derecho del hermano a ingresar en la comunidad de los

mueritos porque esta es la razón de ser femenina. Pero Polinices, en cuanto guerrero, ha puesto en riesgo a la comunidad, no se ha sacrificado por ella, como debía y –de ese modo– pierde el derecho a todo universal.

Ahora bien, el hermano –a diferencia del hijo o del marido– tiene un rol particular en la vida femenina pagana. Siguiendo el apartado “La acción ética, el saber humano y el divino, la culpa y el destino”, nos encontramos con que la única persona que puede reconocer el valor de los actos femeninos es, precisamente, un hermano. Esto se debe a que, entre hermanos, no existe deseo sexual. Ellos tienen una relación “vinculada al equilibrio de la sangre y [...] exenta de deseo (*begierdeloser Beziehung*)” (Hegel [1807] 2012: 269; 1998: 352).³ Ahora bien, de pronto, esta relación libre de deseo –que aquí debe ser comprendido estrictamente en un nuevo sentido, como deseo sexual o apetito– se revela en la *Fenomenología* como un momento originario y fortuito de pasajera igualdad entre los sexos.

En la relación heterosexual libre de parentesco o en el vínculo madre e hijo, el hombre y la mujer se comportan de modo animal. Por su parte, como ya hemos observado, en el deseo de reconocimiento entre iguales libres, hay competencia. No sucede esto entre hermano y hermana.⁴ Entre ellos existe un reconocimiento, digamos, natural. Al mirarse, el hermano y la hermana se ven a sí mismos reflejados en el otro, y así reconocen el lazo sanguíneo que los reúne. Pero se trata de una fugaz relación ética, inmediata y natural. Luego de la adolescencia, los varones abandonan el ámbito familiar para alcanzar una vida ética activa y consciente de sí misma (la pública o segunda naturaleza). En cambio las mujeres pasan de una ética familiar a otra, se convierten en esposas y madres. Además, ya no son tratadas como iguales.

Subrayemos aquí: el reconocimiento del hermano no es solo el punto más alto al que puede aspirar una mujer sino que es el pico más alto de la subjetividad femenina en la historia hegeliana de la conciencia y por eso es especialmente interesante (Irigaray 1996). Antígona es aún virgen y muy

³ Hegel niega esta afirmación en *Filosofía del derecho*. Sostiene allí precisamente que el primer impulso entre hermanos es el incesto y que eso solo se supera mediante el concepto de racionalidad y libertad (§ 168). Existen muchos otros episodios en donde Hegel identifica las determinaciones culturales de los comportamientos atribuidos al sexo. Seyla Benhabib (1996) se ocupa de subrayar esas ocurrencias en las *Lecciones sobre historia de la filosofía* (1837).

⁴ Desde la interpretación que ofreció Luce Irigaray a este apartado en 1974 en *Espéculos de la otra mujer* (reproducido en Irigaray 1996), el feminismo ha reprochado el ejemplo de Antígona a Hegel. Precisamente no pareciera ser que entre Antígona y Polinices no haya deseo sexual. El incesto es precisamente el sello familiar de estos hermanos (Irigaray 1996). Según esta autora y las derivas de su teoría (especialmente en la obra de Butler), la ley del incesto no debe escindirse de la del padre, es decir, de la patriarcal (Butler 2007; 2018).

joven cuando muere Polinices; se encuentra comprometida con Hemón, pero evidentemente desprecia esa relación y hasta la ignora. Hegel nos permite así pensar que Antígona no busca tanto restituirle la ciudadanía al hermano (en el reino de Hades) como rebelarse contra la desposesión del más alto reconocimiento al que había podido aspirar, el del hermano. Así, ella representa no tanto lo particular, tampoco lo opuesto de lo universal o lo enemigo de la comunidad política: más bien Antígona expone el límite de la soberanía pagana, la fragilidad del universal. Sostiene Butler que ella es “la huella de una legalidad humana alternativa que ronda la esfera pública consciente como su escandaloso futuro” (Butler 2000a: 40).

El tema de las mujeres no vuelve a mencionarse en el resto de la *Fenomenología*. ¿Considera entonces Hegel, como lo sugería Carla Lonzi ya en 1970, que ellas quedaron suprimidas en las siguientes etapas de la historia concreta de la autoconciencia? Y, si fueron suprimidas en cuanto que enemigo interno, ¿fueron también, en lo históricamente sucesivo, contenidas de algún modo o expulsadas completamente de la comunidad? Ciertamente el rol histórico de las mujeres en la Antigüedad parece transformarse en esencia femenina. En la *Filosofía del derecho*, la “ley de la mujer” constituye una “ley eterna de la que nadie sabe cuándo apareció, y que se representa en oposición a la ley pública, a la ley del Estado” ([1820] 2015: 198). No se trata ya de que las mujeres representan lo particular, pues lo particular, la familia, se reconcilia en el universal, el Estado. No. Las mujeres son expulsadas de la historia (Irigaray 1996).

I 239

5. La familia y el amor en la Filosofía del derecho

En la *Filosofía del derecho*, la relación heterosexual que no es “de sangre” es superadora respecto de cómo estaba reputada en el mundo antiguo. Se consolida ahora en el “deber ético” del estado matrimonial ([1820] 2015: 194). El matrimonio es el primer aspecto de la familia; y esta última representa, a su vez, la institución fundamental de la eticidad. Si, por un lado, el matrimonio es una unidad natural, es decir, tiene a cargo la “realidad de la especie” ([1820] 2015: 193), también es cierto que en cuanto esta unidad se consolida en institución matrimonial y adquiere una existencia externa, una realidad empírica, se vuelve “una unidad espiritual, [...] amor autoconsciente” ([1820] 2015: 193).

Carole Pateman (1995; 1996) señaló hace tiempo cierta incongruencia en el pensamiento de Hegel acerca del matrimonio: por un lado, él compuso una de las primeras y más importantes críticas a la teoría del contrato; fundamentalmente, la idea de que una comunidad no debe fundarse

en la inclinación natural (egoísta, inmediata) de particulares. Por el otro, él mismo sostiene que el punto de partida de la institución familiar es el “libre consentimiento de las personas” ([1820] 2015: 194). Ciertamente, Hegel hace un esfuerzo por distinguir el “libre consentimiento” respecto de la “inclinación particular” o del “entendimiento de las partes” ([1820] 2015: 194). Esta distinción tiene por objetivo apartarse de la teoría del contrato, pero el ejercicio es confuso.

Hegel sostiene —decíamos— que una cosa es el acuerdo y otra distinta es la inclinación “infinitamente particularizada” ([1820] 2015: 194). Con el término inclinación, se refiere a la reproducción, por momentos solapada con la pasión erótica. En el matrimonio, esa inclinación puede estar presente pero debe coincidir con el acuerdo bienintencionado de constituir una sociedad con la otra persona.

De esta manera, Hegel procura escapar de los argumentos de la teoría del contrato: el matrimonio ya no tiene por fundamento “la personalidad independiente en su individualidad” sino salir de ese punto de vista, superarlo y anteponer el fin ético de la comunidad familiar, donde todos sus miembros se vuelven una sola persona ([1820] 2015: 194).

La distinción entre reproducción (o pasión) y amor parece en todo caso moralizar las especulaciones lockeanas sobre el matrimonio. En la obra de Locke, las partes tenían por objetivo común una suerte de empresa de mediano plazo; la de la reproducción, el sustento y la educación de la cría. Pero la individualidad egoísta y persistente de las partes admitía que ese objetivo también pudiese llegar a su fin mediante el divorcio. Locke era algo brutal en este punto: el acuerdo matrimonial instituye un artificio que permite unir el afecto de las dos partes. No sostiene que “las partes se unen *por* afecto”, sino que el matrimonio existe precisamente *para* unir el cuidado y el afecto (“*to unite their Care and Affection*”, Locke [1689] 2016: 40), acaso cuando ya ese cuidado y ese afecto no se tienen “naturalmente”. Así, por fin, la unión artificial prioriza el interés (re)productivo por sobre el vínculo erótico. Y este último no distingue entre el sexual y el amoroso.

Para Kant, en cambio, el fin del matrimonio —también fundado en un contrato— no tenía por objeto una empresa económica ni la crianza de los hijos sino más bien la moralización del deseo sexual y su perpetuidad obligatoria:

El matrimonio (*matrimonium*) es [...] la unión de dos personas de distinto sexo con vistas a *poseer mutuamente sus capacidades sexuales durante toda su vida*. El fin de engendrar hijos y educarlos siempre puede ser un fin de la naturaleza [...] pero para la legitimidad de la unión *no se exige que el hombre*

que se casa tenga que proponerse este fin; porque, en caso contrario, cuando la procreación termina, el matrimonio se disolvería simultáneamente por sí mismo ([1797] 2008: 98; el resaltado es mío).

Se trata de una suerte de acuerdo de prostitución mutua. Aunque Hegel vea espantosa la idea de que el matrimonio pueda fundarse en un contrato (§ 75), sin embargo, lo que parece en definitiva abrumarlo es que el contrato matrimonial tenga como finalidad legitimar la mera posesión sexual y/o la reproducción.

En una ocurrencia bien conocida, también Hegel rechaza el modo en que el amor es representado, en los dramas modernos, como pasión erótica (§ 162). Se solapan en esta oportunidad reproducción y deseo sexual.

Resumiendo, con su concepción del matrimonio, estamos realmente ante una romantización de la unión, entendiendo por romántico el ingreso de la particularidad (erótica, en este caso) en el sentimiento absoluto (el amor), que redime aquello que tiende a caducar.⁵ La diferencia entre el matrimonio hegeliano y el lockeano pareciera residir en una moralización de los fines del matrimonio, que acerca a Hegel y Kant.⁶

Sin embargo, Hegel agrega una cuestión más: la determinación natural (la inclinación, la sexualidad, la inmediatez) no se dejan a un lado, no se pierden, en el matrimonio. Una parte del matrimonio se encuentra enlazada con la vida en común. Cada parte, cada uno de los sexos, tiene una determinación. El masculino, en lo absoluto: la acción y la vida pública, mediada por la exterioridad objetiva (el patrimonio familiar y el trabajo). El sexo femenino, en cambio, se asienta en la individualidad, en la interioridad subjetiva, en la pasividad, en la sentimentalidad y la vida privada (§ 166).

El hombre logra duplicarse: él sigue perteneciendo a esa familia y no pierde ese sentimiento de amor inmediato, pero a la vez exterioriza a la familia: debe administrar el patrimonio familiar y por eso transforma, a la familia, en persona jurídica de la sociedad civil (§ 171). Así, en primer término, los varones ingresan a la sociedad civil reclamando su derecho natural a la

I 241

⁵ La crítica de Hegel a la *Lucinde* de su amigo Friedrich Schlegel (§ 164) puede prestar a confusión. La defensa de Schlegel del amor libre representa una perspectiva dentro del romanticismo que –como es de imaginar– Hegel rechaza, pero formalmente tanto la idea del amor de un autor como de otro responden al movimiento romántico (cf. Benjamin 1991).

⁶ Mary O'Brien ha estudiado la cuestión de la reproducción en Hegel y se ha preguntado, desde un punto de vista marxista, si la alienación de la cría y su crianza (el trabajo reproductivo) no podrían ser pensadas como un trabajo que permite a las mujeres acceder a la autoconciencia (O'Brien 1996).

apropiación para su persona jurídica. No obstante, se topan prontamente con el conflicto.

La sociedad civil es, como dijimos, el estado de la necesidad y, en ella, los individuos dejan a un lado el sentimiento universal inmediato, se vuelven particulares, se rigen por el autointerés, luchan entre sí y se arrastran a la miseria. La sociedad civil no podría ser nunca el fundamento primero de la eticidad. Es en la familia donde los varones se preparan para participar en el Estado, para tener piedad y sentimientos nobles los unos por los otros, pues se trata de un estado de eticidad natural. En el marco de la familia, las personas menores de edad aprenden y los adultos recuerdan permanentemente —sostiene Carole Pateman— “qué significa ser miembro de una pequeña asociación basada en el amor y la confianza” (1995: 244).

En la lucha egoísta de estos varones en la sociedad civil, por supuesto, ellos viven amenazados por la estafa de la que pueden ser víctimas. Pero mucho más grave que la lesión del derecho de apropiación (propiedad privada), sostiene Hegel, es el perjuicio al honor; el desprecio, el no-reconocimiento. Es absolutamente infranqueable que estos individuos atraviesen la fase negativa de la lesión moral para luego reunirse en colectivos particulares, a saber, ámbitos donde estos varones se reconocen unos a otros como portadores de pretensiones legítimas y capacidades específicas. Se trata de las corporaciones, como ya lo hemos mencionado.

242 |

¿Por qué Hegel coloca la mediación de la sociedad civil para alcanzar el reconocimiento? Se ha dicho que, en el marco de la familia, no hay lugar para el reconocimiento de cada quien en cuanto portadora/o de virtudes; porque el amor reconoce a todos los seres por igual. Todos son sujetos de necesidades concretas (Kojève 2016: 231). De allí que se requiera de una síntesis de ambos momentos, familia y sociedad, para una eticidad verdaderamente absoluta.

Se ha dicho también que la ontología existencial hegeliana, sencillamente, confina a las mujeres. La dialéctica entre el Amo y el esclavo es una dialéctica entre varones. Sostiene Carole Pateman:

Las esposas no están, respecto de sus esposos, precisamente como los esclavos respecto de los amos, “al principio”. Los esclavos no son naturalmente esclavos, pero una esposa no puede ser “individuo” o ciudadano capaz de participar en el mundo público (Pateman 1995: 247).

Pateman se refiere a que efectivamente en la historia universal hegeliana, el esclavo debe tender a ser reconocido como igual. La situación de las mujeres es distinta porque responde a una “ley eterna” de subordinación. Benhabib es de la misma opinión y lo plantea así: “las

mujeres no tienen historia y están condenadas a repetir ciclos de la vida” (1996: 32).

Nos preguntamos ahora si estos pasajes por el problema de las mujeres y la familia en la teoría de Hegel estropean sus apreciaciones sobre la eticidad. Si los vuelven incompatibles con una teoría política feminista. Autoras de la talla de Simone de Beauvoir y Judith Butler se han servido de pequeñas traiciones a la interpretación de la dialéctica del Amo y del esclavo para pensar la existencia en general, la formación subjetiva y la dominación de género. Nuevas infamias son asimismo exigidas sin dudas para pensar un Estado hegeliano con perspectiva de género.

6. El reconocimiento en la teoría feminista

Hace varios años Heidi Ravven (1996) escribía que, si el feminismo logra abstraer los pasajes misóginos de la obra de Hegel, esta última puede devenir una llave maestra para la crítica antipatriarcal. Sin ir más lejos, quien primero echó mano de Hegel para el feminismo fue Simone de Beauvoir.

En el *El segundo sexo* (1949), Beauvoir presenta una analogía entre la dialéctica del Amo/esclavo y la asimetría entre los sexos. Se pregunta: “¿cómo es posible, entonces, que esta reciprocidad no se haya planteado entre los sexos, que uno de los términos se haya afirmado como el único esencial, definiendo al Otro como la alteridad pura?” (Beauvoir [1949] 2016: 63). Beauvoir sugiere que las mujeres deben afirmarse en su esencia para salir de esta situación; a saber, que encuentren en sí mismas la capacidad de autodeterminarse.

Más tarde y durante un buen tiempo, el feminismo –fuertemente influenciado por Luce Irigaray y Carla Lonzi– cerró sus puertas al hegelianismo. Las autoras diferencialistas y radicales revelaron lo que estudiamos más arriba: en el sistema hegeliano, efectivamente, la subjetividad femenina se encuentra atrapada en una lógica de la mismidad. Ni dominantes ni subalternas, las mujeres en verdad están por fuera del esquema emancipatorio hegeliano.

Judith Butler fue una de las primeras autoras feministas en desplegar una teoría hegeliana de la subjetividad y otorgar al reconocimiento un estatus central en su pensamiento. Butler acuerda con Hegel sobre la relevancia del reconocimiento para la existencia humana. Ahora bien, ese reconocimiento no nace en un encuentro intersubjetivo puro sino –como Hegel mismo llegó a observarlo– en un sistema de valores, normas y costumbres. Este sistema determina históricamente aquello que es y no es reconocible

como sujeto, haciendo así, de determinados grupos, un conjunto de no sujetos. Masculino, blanco, cis, heterosexual, delgado y/o capacitista constituyen atributos fácilmente inteligibles en nuestras sociedades contemporáneas. Todo lo que no se ajusta a estas características entra en una zona de exclusión escalonada (Butler 2007).

La noción de reconocimiento se vuelve central en una serie de escritos y debates de la década de 1990. El feminismo también suspende en esta oportunidad el reproche a las exclusiones de la tradición y hace de la filosofía hegeliana la piedra de toque para toda una renovada teoría crítica y de las llamadas políticas de la diferencia. Las posiciones de Iris M. Young y Nancy Fraser coinciden en que la noción de reconocimiento permite observar los trasfondos de nuevas reivindicaciones políticas e identitarias que emergen con fuerza tras la caída de la URSS y la globalización; entre ellas, por supuesto, los nuevos feminismos y el movimiento LGBT+, pero también el indigenismo, el anticapacitismo, los movimientos de liberación nacional.

Ahora bien, lo cierto es que la letra hegeliana es quirúrgicamente diseccionada. En primer lugar, la autoconciencia y el reconocimiento ya no tienen por base el trabajo. Son múltiples las formas que hallan los particulares para reivindicarse a sí mismos; el trabajo es una de ellas, pero están también las nacionalidades, las creencias y –algo realmente notable y original– las laceraciones. La historia de las heridas es también fuente reivindicativa, digamos, del honor (que se traduce en el movimiento LGBTIQ+ como orgullo) y, a veces, de un altivo fracaso.

En segundo lugar, se opera sobre la familia: de la descripción de la familia en la filosofía del derecho se sustraen la cisheterosexualidad, la monogamia y el mandato reproductivo. Ya no rige sobre ella una norma de pares cisheterosexuadx, ya no hay dos partes de la familia –un universal y un particular– y mucho menos está ella “a cargo de la realidad de la especie”. Parir, educar, sanitizar, criar, alimentar –se espera ahora– que se conviertan en asuntos atinentes a la comunidad (Young 1981; Fraser 2000).⁷ La familia,

⁷ La discusión sobre el trabajo doméstico y la noción de “reproducción” dentro del marxismo feminista no puede ser desplegada aquí en toda su complejidad y no está directamente vinculada a la cuestión hegeliana. Para su abordaje pueden leerse trabajos ya clásicos del materialismo feminista y socialismo feministas (Delphy, 1970; Ferguson y Folbre 1979; Tabet 2005; Jaggar 1983; Hartmann 1979), estudios sobre género y colonialidad (Guillaumin 2005), estudios postcoloniales (Federici 2013 y 2015), de la sociología de las emociones (Hochschild 2013) y los que, más recientemente, han puesto sobre la mesa el problema más general de la sustentabilidad de la vida (Tronto 1993; Puig de la Bellacasa 2012; Rodríguez Enríquez y Partenio 2020).

ahora un adefesio sin nombre pero universal inmediato al fin, sigue vigente en cuanto salvaguarda de lo íntimo y, por qué no, de lo privado.⁸

En una palabra, Young y Fraser colocan la cuestión del reconocimiento junto a la de la redistribución; es decir, la ética hegeliana junto a una economía política marxista aggiornada (feminista). Ocupémonos ahora de ese problema.

7. Reconocimiento y redistribución en la teoría política: los aportes feministas

Quien primero se ocupó de establecer la relevancia ético-política, tanto de los bienes materiales como de los no materiales, fue John Rawls. Es cierto que el término “reconocimiento” en la obra rawlsiana tiene otra acepción completamente diferente a la que le otorgaba Hegel (refiere al reconocimiento de reglas comunes) y una tesis como la que se plantea aquí puede resultar inapropiada a las exégesis del autor, esto es, colocar a John Rawls en una genealogía hegeliana. Sin embargo, tanto Young (2000) como Fraser (2006) reconocen a este autor como principal adversario.

Dos querellas planteadas por Rawls deben ser tenidas en cuenta aquí. En primer lugar, Rawls se opone a la tesis utilitarista de que la autopreservación y el autointerés son homologables con lo racional y lo justo. El utilitarismo tenía por fundamento que la suma de las expectativas egoístas de las personas podría igualarse naturalmente con la maximización de los beneficios del todo social ([1971] 2006: 157). Rawls acuerda con la idea de que el autointerés mueve a las personas a desarrollar empresas comunes, pero se opone tajantemente a la fe utilitaria en que la suma de las ventajas individuales redunde en el bien mayoritario. Más importante aún: sostiene que la preeminencia del utilitarismo en la teoría política contribuyó enormemente al fomento de instituciones públicas que ignoraron la necesidad de adoptar algún tipo de principio distributivo ([1971] 2006: 60).

La segunda discusión teórica, entonces, refiere a la distribución. Rawls reconoce al marxismo que las desigualdades “no pueden ser justificadas apelando a nociones de mérito o demérito” ([1971] 2006: 21). Sin embargo, discrepa del determinismo economicista, es decir, de la idea de que las inequidades materiales engendren la totalidad de las situaciones sociales y políticas desventajosas. Por cierto, uno de los bienes primarios más im-

I 245

⁸ He elaborado en profundidad la relevancia del ámbito privado en Losiggio 2020.

portantes en su teoría de la justicia, no es ningún producto, sino el respeto de sí mismo o la autoestima, cuya precondition es intersubjetiva: el mutuo respeto. La autoestima es definida como “el sentimiento en una persona de su propio valor” ([1971] 2006: 398).

La *Teoría de la justicia* (1971) orienta sus esfuerzos prácticos a presentar dos conjuntos de principios racionales que encauzan una concepción común —y justa, valga la redundancia— de la justicia en cuanto imparcialidad; a saber, una concepción de justicia que se pueda volver sustantiva y garantice una distribución universal de bienes, tanto materiales como no materiales. A diferencia del imperativo moral kantiano, estos principios no son formales ni subjetivos. Se trata del principio de la libertad y del principio de la igualdad de oportunidades. Sus contenidos son minuciosamente presentados por Rawls.⁹

Como se observa, el punto de vista rawlsiano augura una serie de teorías políticas que ponen en el centro de la reflexión el problema de una justicia no utilitaria y de un Estado de derecho comprometido con la recreación permanente de oportunidades materiales y simbólicas.¹⁰

Las teorías feministas de la democracia han encontrado muy valiosos los aportes de Rawls. Ahora bien, según Iris Young, la lógica de la distribución “tergiversa” el problema de los “bienes no materiales” (2000: 36, 48). Observemos, por caso, la cuestión de la autoestima, por reparar en un bien no material que interesa tanto a Rawls como a Young. La autoestima no es algo que pueda otorgarse, porque, para ejercerse realmente, se requiere antes (o mientras tanto) de una transformación profunda de las dinámicas sociales tradicionalmente excluyentes. Rawls plantea la cuestión del respeto en cuanto deber natural (moral) y no como el efecto de luchas. Así se reintroduce con Young la *Sittlichkeit* hegeliana. La baja autoestima también depende, para revertirse, de que —en la vida social— fracasen las prácticas de desprecio que tengan por origen el sexo o el género, el color de piel, las capacidades físicas o mentales, la fisonomía, etc. Además, el paradigma distributivo supone la

246 |

⁹ Al respecto, puede consultarse el capítulo “Los principios de la justicia” de la *Teoría de la Justicia* (Rawls [1971] 2006: 62-119).

¹⁰ La solución rawlsiana al problema de las injusticias sociales exige la perspectiva de la imparcialidad: impone la ficción de un “velo de ignorancia” que restringe la información con la que cuentan lxs participantes que negocian los principios rectores de la vida en común. Ellxs desconocen toda diferenciación social en cuanto a raza, clase, nacimiento, sexo, concepción del bien. Esta justicia como imparcialidad (formal) tiene por fin informar a la “justicia sustantiva” (es decir, de las instituciones reales). He trabajado acerca de la crítica feminista a las soluciones procedimentalistas en otra ocasión (Losiggio 2020).

idea de que en definitiva puede existir una mirada universal e imparcial, por fuera del juego de las pugnas simbólicas, que distribuya bienes con justicia.

La verdadera justicia debe suponer, para Young, un diálogo en el que el universal no es mentado como una mirada moralmente superior, sino como el efecto histórico de pugnas simbólicas y materiales. En esta propuesta, entonces, aquello que es visto como universal, común o general supone un conjunto de acuerdos y valores históricos y cambiantes que debe dejarse afectar y modificar por lo particular y diferente. Así es como la teoría feminista vuelve a Hegel. El Estado y las instituciones políticas deben constituirse como ámbitos cambiantes del reconocimiento intersubjetivo.

Si bien las conclusiones de Fraser resultan cercanas a las de Young, su perspectiva es muy crítica de la propuesta del relevo del paradigma distributivo por el del reconocimiento. Fraser llama “monistas” a este tipo de estudios que ven indiscernibles lo material y lo no material, o para decirlo en sus términos, lo económico y lo cultural. Es cierto —sostiene—, todo conflicto de clase supone también, en algún grado, una falta de reconocimiento; y las injusticias provenientes de valoraciones culturales tienen efectos nocivos para la existencia material de las personas (2006). A lo largo de la historia, las clases empobrecidas se vieron excluidas de la política; por su parte, basta observar la división sexual o racial del trabajo para comprender que las valoraciones simbólicas sobre determinados grupos tienen efecto en su vida material (2000).

I 247

Sin embargo, el problema de la indistinción analítica es que termina por perder de vista tanto las formas de la dominación real como los modos en que las luchas sociales se presentan a sí mismas y observan a los otros movimientos. En efecto, las sociedades contemporáneas nos demuestran todo el tiempo que no existe un solo sistema monolítico de opresiones perfectamente trabadas entre sí. El enfoque monolítico encubre la complejidad real de distintas formas de opresión, desprecio, exclusión y explotación. Además, plantea Fraser, vuelve imposible la consideración de las eventuales formas de armonización de las luchas (2006: 62).

Así las cosas, el problema de las distintas injusticias sociales, culturales y políticas no puede estudiarse desde un enfoque economicista (que reduce al conflicto de clases las cuestiones tendientes al reconocimiento) ni culturalista (que reduce las injusticias económicas a la falta de reconocimiento). Pero tampoco es posible abordar bien el problema mediante enfoques monistas como los de Young (2000) o Butler (2000b).¹¹

¹¹ Las ideas de Axel Honneth y Charles Taylor tienen este mismo punto de partida. Como no representan (al menos especialmente) a la teoría feminista, no son estudiados aquí.

Los conflictos sociales y las exclusiones deben ser tratados desde un enfoque bidimensional. Fraser no considera que cultura y economía sean dos instancias independientes una de otra, pero sí que las diferenciaciones analíticas permiten comprender con mejor claridad las distintas formas de explotación, degradación y exclusión. Propone entonces una categoría política que permite conciliar las reivindicaciones de justicia económica y cultural en una única concepción bidimensional de la justicia: la paridad de participación (2006: 37). Se trata para ella de idear mecanismos institucionales que permitan que “todos los miembros (adultos) de la sociedad interactúen en pie de igualdad” (2006: 42). Para que esta paridad se cumpla, deben darse dos condiciones, una objetiva y una intersubjetiva. La condición objetiva supone una distribución equitativa de los recursos materiales tal que “garantice la independencia y la voz de todos los participantes” (2006: 42). La condición intersubjetiva insta a que “los patrones institucionalizados de valor cultural expresen el mismo respeto a todos los participantes y garanticen la igualdad de oportunidades para conseguir la estima social” (2006: 42).

Fraser confía en el debate público como el mejor remedio contra las exclusiones, degradaciones y falta de reconocimiento. Más específicamente ella cree en la relevancia de la existencia de una o varias esferas públicas como una instancia política intermedia entre la sociedad civil y los poderes públicos (Fraser 1997). Sin embargo, Fraser sí considera que la distribución de la riqueza la debe realizar un ente específico (condición objetiva) y, además, considera que la relevancia de la particularidad debe encontrarse limitada por el respeto como patrón institucionalizado de valor cultural. Sin decirlo, Fraser parece ser la autora (quizás el singular tenga un sentido) de una teoría feminista del Estado, sin dudas alumbrada por Hegel.

8. Conclusiones: hacia una teoría del estado feminista

El reconocimiento, pilar de la autonomía según Hegel, supone afirmar la necesidad de la propia existencia, poder observarla, objetivada, en el mundo social.

Lo que nos permite observar positivamente nuestras existencias, aquello que nos coloca por fuera de nosotrxs mismxs y nos muestra valiosxs, suele ser precisamente algún vértice que nos intersecta con lxs otrxs: el trabajo, decía Hegel, nuestro oficio. Pero no solamente: con las nacionalidades pasa otro tanto, con las artes también. Y los insultos y las degradaciones que sufrimos también nos reúnen, algo que Hegel no llegó a notar. El honor y el sufrimiento semejantes a los nuestros confirman, en algún plano realmente objetivo, que valemos la pena. Son las cosas que hacemos o con las

que nos identificamos, nosotrxs y lxs otrxs, las que al final del día nos llenan de honor: enseñar, escribir, cultivar la tierra, pero también –ocasionalmente– ir a lavar los platos, prostituirse, mariconear, gordear.

Hegel nos enseña que la autoafirmación nunca proviene de la capacidad adquisitiva ni tampoco de una intuición subjetiva. Por un lado, una vida materialmente holgada aliviana las cargas pero no libera; y solo con algo de obstinación limitante se obtienen certezas de las elucubraciones subjetivas. La libertad se obtiene en las relaciones sociales actualmente existentes, donde cada quien puede realmente afirmarse como particular y universal a la vez.

Resulta evidente por qué entonces Hegel opone sociedad civil (vinculada a la lógica egoísta del Mercado) de Estado. La sociedad civil es el ámbito de la particularidad; el Estado es el ámbito de la universalidad. Un ámbito donde se da un juego de reconocimientos intersubjetivos, donde lo universal dialoga con lo particular y se va modificando. Esta oposición debe mantenerse así, como oposición, para que el Estado emerja con toda su potencia política. Lo que no resulta evidente es en qué reside la distinción tajante entre Estado y familia, una vez que la familia deja de ser la amenaza del Estado (*Fenomenología*) y pasa a ser su condición *sine qua non* (*Filosofía del derecho*). En otros términos, ¿cuál es la función de la familia? ¿La de mantener alejadas a las mujeres de la política, como hemos desarrollado largamente aquí? En efecto. Esta es una de sus funciones. ¿Pero no es función de la familia también mantener alejadx del Estado elementos sociales que deben permanecer en el plano de lo prepolítico? ¿Cuáles son esos elementos?

I 249

La satisfacción de las necesidades materiales concretas, el cuidado, la provisión de alimentos, el aseo, todas estas cuestiones parecen ser el piso básico de la experiencia política, ¿pero son realmente prepolíticas? Acaso sea una fracción del ámbito tradicionalmente entendido como de “amor y confianza” el que deba preservarse, no ya para la familia, pero sí para la vida privada e íntima. Pero esa fracción es lo que siempre está en discusión política. Sin dudas debe existir un ámbito para las expresiones irreverentes o políticamente incorrectas, para el ejercicio de la sexualidad, para el uso libre del cuerpo. ¿Qué, cómo y cuánto de eso debe apartarse del Estado? ¿Y quién da esa discusión? Fraser propone que ella no sea monopolio de las instituciones públicas, sino que permanezca a salvaguarda de los poderes políticos, los que parecen en su teoría tener a cargo la redistribución más justa de la riqueza.

Reconocimiento y sustentabilidad de la vida nos aparecen ahora como los dos principios fundamentales de la esfera pública democrática y del Estado, respectivamente, desde una teoría política feminista y hegeliana, o –mejor dicho– desde una teoría política.

BIBLIOGRAFÍA

- Abdo Ferez, C.** (2022), “La voluntad libre en Hegel: recorridos del concepto, de Hobbes a Kant”, en C. Abdo Ferez y M. A. Rossi (2022) (comps.), *El punto sobre la I: repensar la Filosofía del derecho de Hegel* (Buenos Aires: Eudeba, 73-94).
- Abellón, M.** (2020), “La concepción erótica de la subjetividad en la *Fenomenología del espíritu*: alcances y límites”, *Éndoxa: Series Filosóficas*, 45: 99-116.
- Abellón, M.** (2021), “La concepción posthegeliana de reconocimiento en la filosofía de Judith Butler”, *Contrastes*, 2: 61-80.
- Beauvoir, S. de** [1949] (2016), *El segundo sexo* (Barcelona: Kayleigh epub).
- Benhabib, S.** (1996), “On Hegel, Women, and Irony”, en P. Jagentowicz Mills (1996) (ed.), *Feminists Interpretations of G. W. F. Hegel* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 25-44).
- Benjamin, W.** (1991), *Gesammelte Schriften I* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp).
- Butler, J.** (1997), *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (California: Stanford University Press).
- Butler, J.** (2000a), *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death* (Nueva York: Columbia University Press).
- Butler, J.** (2000b), “El marxismo y lo meramente cultural”, en N. Fraser y J. Butler (2000), ¿Redistribución o reconocimiento?: un debate entre marxismo y feminismo (Madrid: Traficantes de sueños, 67-88).
- Butler, J.** (2007), *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad* (Barcelona: Paidós).
- Butler, J.** (2018), *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo* (Buenos Aires: Paidós).
- Delphy, C.** (1970), “The Main Enemy”, *Feminists Issues*, 1: 23-40.
- Federici, S.** (2013), *Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas* (Madrid: Traficantes de sueños).
- Federici, S.** (2015), “Sobre el trabajo de cuidado de los mayores y los límites del marxismo”, *Nueva Sociedad*, 256: 45-62.
- Ferguson, A. y Folbre, N.** (1979), “The Unhappy Marriage of Patriarchy and Capitalism”, *Women and Revolution*, 1: 313-338.
- Fraser, N.** (1997), *Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition* (Londres: Routledge).
- Fraser, N.** (2000), “¿De la redistribución al reconocimiento?: dilemas de la justicia social en la era ‘postsocialista’”, en N. Fraser y J. Butler (2000), ¿Redistribución o reconocimiento?: un debate entre marxismo y feminismo (Madrid: Traficantes de sueños, 23-66).
- Fraser, N.** (2006), “La Justicia social en la era de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación”, en N. Fraser y A. Honneth (2006), ¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político filosófico (Madrid: Morata, 17-88).
- Guillaumin, C.** (2005), “The Practice of Power and Belief in Nature”, en L. Adkins

- (2005) (ed.), *Sex in Question: French Materialist Feminism* (Londres: Taylor & Francis, 73-110).
- Habermas, J.** [1962] (1981), *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública* (Barcelona: Gustavo Gili).
- Hartmann, H.** (1979), "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union", *Capital & Class*, 3: 1-33.
- Hegel, G. W. F.** [1807] (2012), *Fenomenología del espíritu* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Hegel, G. W. F.** [1820] (2015), *Fundamentos de la filosofía del derecho* (Buenos Aires: Leviatán).
- Hegel, G. W. F.** (1998), *Phänomenologie des Geistes* (Berlin: Akademie).
- Hochschild, A. R.** (2013), *So How's the Family? and Other Essays* (Berkeley / Los Angeles: University of California Press).
- Honneth, A.** (1997), *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales* (Barcelona: Grijalbo-Mondadori).
- Irigaray, L.** (1996), "The Eternal Irony of the Community", en P. Jagentowicz Mills (1996) (ed.), *Feminists Interpretations of G. W. F. Hegel* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 45-58).
- Jagentowicz Mills, P.** (1996), "Hegel's Antigone", en P. Jagentowicz Mills (1996) (ed.), *Feminists Interpretations of G. W. F. Hegel* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 59-88).
- Jaggar, A.** (1983), *Feminist Politics and Human Nature* (New Jersey: Sousex).
- Kant, I.** [1797] (2008), *La metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos).
- Kojève, A.** (1999), *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel* (Buenos Aires: Fausto).
- Kojève, A.** (2016), *Introducción a la lectura de Hegel* (Madrid: Trotta).
- Locke, J.** [1689] (2016), *Second Treatise of Government* (Oxford: Oxford University Press).
- Lonzi, C.** [1970] (2017), *Escupamos sobre Hegel y otros escritos* (Buenos Aires: Tinta Limón).
- Losiggio, D.** (2020), "Universal y afectiva: la esfera pública en el pensamiento político feminista", *Torres de Lucca*, 9(17): 139-165.
- Nosetto, L.** (2022), "Hegel y el Estado", en C. Abdo Ferez y M. A. Rossi (2022) (comps.), *El punto sobre la i: repensar la Filosofía del derecho de Hegel* (Buenos Aires: Eudeba, 221-251).
- O'Brien, M.** (1996), "Hegel: Man, Physiology, and Fate", en P. Jagentowicz Mills (1996) (ed.), *Feminists Interpretations of G. W. F. Hegel* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 177-208).
- Pateman, C.** (1995), *El contrato sexual* (Barcelona: Anthropos).
- Pateman, C.** (1996), "Hegel, Marriage, and the Standpoint of Contract", en P. Jagentowicz Mills (1996) (ed.), *Feminists Interpretations of G. W. F. Hegel* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 209-224).
- Puig de la Bellacasa, M.** (2012), "Nothing Comes without its World': Thinking with Care", *The Sociological Review*, 60(2): 197-216.

- Ravven, H.** (1996), “Has Hegel Anything to Say to Feminists?”, en P. Jagentowicz Mills (1996) (ed.), *Feminists Interpretations of G. W. F. Hegel* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 225-252).
- Rawls, J.** [1971] (2006), *Teoría de la justicia* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Rodríguez Enríquez, C. y Partenio, F.** (2020), *Sostenibilidad de la vida desde la perspectiva de la Economía Feminista* (Buenos Aires: Madreselva).
- Sófocles** (2007), “Antígona”, en *Teatro* (La Plata: Terramar, 77-108).
- Tabet, P.** (2005), “Natural Fertility, Forced Reproduction”, en L. Adkins (2005) (ed.), *Sex in Question: French Materialist Feminism* (Londres: Taylor & Francis, 111-182).
- Tronto, J.** (1993), *Moral Boundaries* (Nueva York / Londres: Routledge).
- Young, I. M.** (1981), “Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of the Dual Systems Theory”, en L. Sargent (1981) (ed.), *Women and Revolution: a Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism* (Montreal: Black Rose, 43-69).
- Young, I. M.** (2000), *La justicia y la política de la diferencia* (Valencia: Cátedra).

Recibido: 25-05-2022; aceptado: 23-07-2022

Sujetos sujetos / sujetos sexuados: **aportes filosóficos del feminismo materialista** **francés sobre cuerpo, materialidad y poder**

LUISINA BOLLA

Universidad Nacional de La Plata

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

DOI: 10.36446/rlf2022333

I 253

Resumen: Este artículo muestra los aportes del feminismo materialista francés para el abordaje de los procesos de sujeción/subjetivación. Se concentra en las categorías de anatomía política y de marca somática formuladas en la década de 1970 por Nicole-Claude Mathieu y Colette Guillaumin, respectivamente, como base de un análisis original que vincula subjetivación, corporalidad y relaciones de producción. Mostramos que la óptica feminista materialista coloca en el centro de la reflexión la dimensión sexogenérica, ausente en las filosofías francesas de la época, para lo cual se presenta un contrapunto con Foucault y Bourdieu. Argumentamos que el feminismo materialista sienta las bases de un materialismo crítico que evita tanto la somatofobia —muchas veces atribuida a los feminismos postestructuralistas— como el biologicismo —muchas veces presente en enfoques feministas marxistas ortodoxos—.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 48 N°2 | Primavera 2022

Palabras clave: sujeto, feminismo materialista, anatomía política, marca somática, filosofía francesa, materialismo crítico.

Subjected Subjects / Sexed Subjects: *Philosophical Contributions of French Materialist Feminism on Body, Materiality and Power*

Abstract: This article shows the contributions of French materialist feminism to the approach of subjection/subjectivation processes. It focuses on the categories of political anatomy and somatic marking formulated in the 1970s by Nicole-Claude Mathieu and Colette Guillaumin, respectively, as the basis for an original analysis linking subjectivation, corporeality, and relations of production. We show that the materialist feminist perspective considers the sex-gender dimension, absent in the French philosophies of the time, for which a counterpoint with Foucault and Bourdieu is presented. We argue that materialist feminism lays the foundations for a critical materialism that avoids both somatophobia –often attributed to post-structuralist feminisms– and biologicism –often present in orthodox Marxist feminist approaches–.

254 |

Key-words: subject, materialist feminism, political anatomy, somatic mark, French philosophy, critical materialism.

1. Introducción

Desde comienzos de la década de 1970, comienzan a desarrollarse en Francia diferentes investigaciones en torno a los llamados procesos de sujeción/subjectivación. Un objetivo común es dilucidar los efectos de un poder –no solo represivo, sino eminentemente productivo– cuyas superficies, proyecciones o conformaciones remiten inevitablemente a los cuerpos de los sujetos “sujetados”. Michel Foucault (1976, 1984), Louis Althusser (1970) y Pierre Bourdieu (1994), entre otros, se interesaron por los vínculos entre el poder, los aparatos ideológicos, la reproducción social y la formación de la subjetividad, con importantes divergencias y matices que van desde las visiones más rígidas de la forma-sujeto (o efecto-sujeto) hasta el saber práctico que se expresa en la agencia.

Menos conocidas que aquellos filósofos, un grupo de investigadoras provenientes de diversas disciplinas de las ciencias sociales (en particular, la sociología y la antropología) desarrollaron por los mismos años una propuesta

colectiva que luego denominarían “feminismo materialista”. Situándose en una estela de remisiones interdisciplinarias —el materialismo histórico, la filosofía beaurovianiana, la antropología de Lévi-Strauss, la sociología francesa—, las feministas materialistas reformularon los silencios teóricos de aquellos enfoques sobre la categoría de “sexo” y su ambivalente anclaje naturalista.

Uno de los problemas centrales de la corriente feminista materialista es cómo dar cuenta simultáneamente de la construcción material de los cuerpos y de las relaciones sociales desiguales que atraviesan el campo social y que los dotan de inteligibilidad. Partiendo de la premisa de que el sexo es una categoría política, las materialistas francesas (o francófonas) elaboraron una teoría feminista sobre los mecanismos sociales de poder que coloca en el centro de su reflexión la construcción material y simbólica de las *personas sexuadas* (Mathieu [1998] 2014) o, como dirá posteriormente Danièle Kergoat, de los *sujetos sexuados* (Kergoat 2003). Estos análisis se apoyan en la categoría de anatomía política formulada por Nicole-Claude Mathieu y se profundizan con la teoría de las marcas somáticas de Colette Guillaumin, que emerge desde la crítica del racismo.

Si bien los desarrollos feministas materialistas no se concentran particularmente en la categoría de “sujeto”, en este artículo proponemos una relectura filosófica que examina las consecuencias de la caracterización feminista materialista para el abordaje de los procesos de subjetivación. Por ende, el objetivo de este artículo es desarrollar la propuesta feminista materialista en diálogo con las investigaciones sociales y filosóficas sobre la sujeción/ subjetivación que tenían lugar en las mismas coordenadas espaciotemporales, es decir, en la Francia de 1970. Examinamos para ello las convergencias y divergencias entre dicha propuesta y las teorías foucaultiana y bourdieuana. En último lugar, argumentamos que la óptica feminista materialista habilita una vía de análisis fecunda que permite abordar ciertos aspectos *impensados* por la tradición filosófica hegemónica, en especial, la dimensión sexuada (o sexogenerizada) de los mecanismos sociales de producción de subjetividad. Al cabo de este recorrido, mostramos dos aportes centrales del enfoque feminista materialista: su análisis de las vertientes externas e internas del poder (Le Blanc 2006) que anticipa los desarrollos de estas últimas y la propuesta de un materialismo crítico que reviste interés para las filosofías feministas contemporáneas y para las investigaciones sociales en general. Dicho materialismo, como argumentaremos hacia el final del artículo, permite evitar el doble escollo del reduccionismo lingüístico —con la somatofobia concomitante que de allí se deriva— y del biologicismo, dos espectros que reaparecen a lo largo de la historia de las teorías y prácticas feministas.

2. La anatomía política según Nicole-Claude Mathieu

Desde principios de la década de 1970, un grupo de teóricas radicadas en Francia desarrollan una alianza original entre marxismo y feminismo que denominarían posteriormente “feminismo materialista”. El escaso conocimiento del feminismo materialista francés o francófono en nuestro medio académico justifica que realicemos una breve presentación.¹ En términos epistémico-políticos, el feminismo materialista desarrolla una alianza original entre marxismo y feminismo, los dos grandes campos en cuya intersección emerge. Nucleadas en torno a la revista francesa *Questions Féministes*, dirigida de modo honorario por Simone de Beauvoir, enlazan una mirada constructivista con un abordaje materialista. Sus principales representantes son Christine Delphy, Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet, Monique Wittig y Monique Plaza.

La denominación “materialista” marca, simultáneamente, su toma de distancia respecto del análisis marxista clásico y su filiación con el materialismo histórico *qua* método o “teoría de la historia, que se escribe en términos de dominación de grupos sociales los unos por los otros” (Delphy [1982] 2013: 123, trad. propia). Ello las sitúa en un entrelugar ambivalente, a la vez deudor y crítico del materialismo histórico, que ha conducido a veces a su homologación con los feminismos marxistas, socialistas o con los marxismos feministas. Para decirlo rápidamente, una de las principales diferencias es que las feministas materialistas francófonas reconocen la existencia de diferentes relaciones sociales estructurales que atraviesan lo social y que producen contradicciones específicas, aunque imbricadas. Se oponen así a la hegemonía de la explotación capitalista (en su versión clásica), que impide comprender otras formas de opresión y explotación, en particular, el sexismo y el racismo.²

¹ Desde hace algunos años, gracias a los esfuerzos de diversas investigadoras y a la aparición de traducciones de las obras fuente, el feminismo materialista francés o francófono ha cobrado una creciente visibilidad en América Latina y el Caribe. Se destacan los trabajos de Jules Falquet y de Ochy Curiel; en Brasil, los trabajos de Maira Abreu, de Maira Kubík Mano, de Mirla Cisne, entre otras, así como la producción derivada del Grupo de Estudios de Feminismo Materialista radicado en el Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género de la Universidad Nacional de La Plata.

² Para ampliar sobre este punto, ver Delphy (2017), donde se amplía la definición de explotación en términos de extorsión de trabajo gratuito, siendo la plusvalía una de sus formas, más no la única. Sobre el mismo tema, pueden consultarse los trabajos de Pasero Brozovich (2017), Falquet (2017) y Bolla y Estermann (2021). Sobre la especificidad del uso de “imbricación” de las relaciones sociales y sus diferencias con otros modelos, por caso, la interseccionalidad, ver Falquet (2022).

La relectura heterodoxa de las materialistas radicaliza el alcance del materialismo histórico para aplicarlo al análisis de dominios tradicionalmente relegados por el marxismo ortodoxo, en particular, la división sexual del trabajo. Sin embargo, no se trata de una mera reaplicación del método sino de una reelaboración crítica. Consideran que una reorientación del materialismo histórico en dirección a su punto ciego, la división sexual del trabajo, modifica a su vez aquel marco de análisis. Por ende, no proponen una extensión de observaciones generales del marxismo, pretendidamente neutras, para explicar la opresión de las mujeres, sino una interpelación de la teoría marxista a través de los análisis feministas.

En relación con las teorías feministas, también se basan en una operación de radicalización; en este caso, de la filosofía beauroiriana. Sin embargo, se distancian tanto de las relecturas posmodernas de *El segundo sexo* como de las interpretaciones angloamericanas de la época, por ejemplo, de Kate Millett ([1970]1995) o de Shulamith Firestone. A diferencia de Firestone, que en *La dialéctica del sexo* ([1970] 1972) entiende a las mujeres como una clase sexual basada en características biológicas, las feministas materialistas francesas argumentan que las mujeres constituyen una clase de sexo social, en sentido antiesencialista. Otra diferencia con el feminismo radical estadounidense es que las bases del sistema patriarcal o viriarcal se vinculan con la división sociosexual de los trabajos (en sentido amplio) antes que con la apropiación de la sexualidad. Así es como el feminismo materialista francés, que en su origen también se denominaba “feminismo radical”, insiste en visibilizar las bases económicas de la explotación u opresión sexista.

I 257

Esta apuesta las lleva a desarrollar un marco de análisis a la vez materialista y constructivista, que desnaturalice formas de dominación sociales sin perder de vista los aspectos materiales de tal dominación. En definitiva, se trata de analizar la *materialización* de las relaciones sociales de poder, sus efectos sobre los cuerpos, vidas y proyectos de las personas. Si no se nace mujer (herencia de Beauvoir), entonces es necesario caracterizar los complejos procesos materiales que producen sujetos sexuados, sin recaer en reduccionismos naturalistas ni discursivos.

2.1. Sexo social, diferencia y diferenciación

El interés por abordar la materialización de las relaciones sociales de poder se vuelve palpable en dos categorías centrales del análisis de Nicole-Claude Mathieu: el concepto de “sexo social” y la categoría de “anatomía política”. Aunque es un hecho poco conocido, Mathieu fue una de las primeras teóricas en desarrollar análisis críticos sobre la cate-

goría de sexo para desmarcarla de sus connotaciones esencialistas. En 1971, elaboró una crítica epistemológica del discurso de las ciencias sociales de la época donde mostró que la categoría de “sexo” presentaba un estatus de cientificidad dudoso ya que, a diferencia de otras variables, como la “clase socioeconómica”, mantenía un resabio naturalista. Otro tanto ocurría con la “edad”, que pivotaba entre órdenes “naturales” y sociales. De ese modo, de los tres casilleros que constituían (y aún lo hacen) el encabezado de cualquier encuesta, solo uno de ellos (la “clase”) se definía en términos plenamente sociológicos.

En clave durkheimiana, Mathieu propuso la categoría de “sexo social” para visibilizar su construcción histórica, explicando un hecho social a partir de otro hecho social.³ A diferencia del modelo angloamericano del sexo/género que, en sus orígenes, opuso un sexo natural a un género social, el “sexo social” permite desarmar aquella dicotomía.

La categoría de “sexo social” también cuestiona la ideología de la diferencia sexual (Wittig 1980) que parece ser la “evidencia primera” de cualquier cuerpo. La “diferencia sexual” (entre comillas), por el contrario, se va a comprender como el resultado de un proceso de diferenciación sociosexual que crea “personas sexuadas”. Mathieu retoma la categoría de “persona” de Marcel Mauss, para quien la máscara revela la persona (como en el término griego *prosopon*), aunque otorga un papel central a la sexuación como factor clave de acceso a la inteligibilidad social:

Al mismo tiempo que la persona *es elaborada* corporal e históricamente (por ejemplo, “ese bebé varón tiene todo de su abuela” o “esa pequeña es la reencarnación de su tío abuelo”), se le reserva todo un conjunto de comportamientos, de actitudes, de tareas, de funciones, etc. — una sexuación social, una gramática (de allí el término “género”) donde no deberá cometer errores (Mathieu [1998] 2014: 300, trad. propia).

El parentesco cumple así un rol central al anudar dimensiones corporales e históricas, la “sangre” y el legado, en la construcción de la persona sexuada. Desde esta perspectiva, toda anatomía es política, aunque ello resulte poco evidente, mucho menos en los inicios de la década de 1970, donde aún predominaban concepciones biologicistas; particularmente en el horizonte

³ Esta tesis según la cual el sexo constituye una categoría política, que no se deriva de órdenes “naturales” ni puramente biológicos, constituye una premisa común a todas las feministas materialistas francesas o francófonas.

angloamericano, con las tensiones derivadas del fundacionalismo biológico y la escisión entre “sexo” y “género”.

El sexo social comprende entonces lo que hoy llamamos “género”, pero lo desborda. Desde el prisma feminista materialista no existe un grado cero de los cuerpos; estos se encuentran siempre ya significados. Incluso antes del nacimiento de una criatura, cuando se le elige un nombre y se prefiguran ciertas expectativas en el entorno, hay una producción material, simbólica e histórica. Si la persona, como sostenía Mauss, es un artificio que sustenta el orden social, una categoría básica de cualquier comunidad, la persona sexuada permite dar cuenta del papel central del “sexo” como marca de inteligibilidad social y humana.

2.2. Los mecanismos biopsíquicos del poder

Para delimitar los contornos de un análisis plenamente materialista, el análisis de Mathieu toma distancia explícitamente de cualquier especulación sobre los comienzos u orígenes de la opresión sexista.⁴ Con precaución de antropóloga, Mathieu advierte: en los orígenes se suelen proyectar las justificaciones del presente. Con precaución feminista, Mathieu afirma: nuestros esfuerzos se orientarán mejor si nos concentramos en el funcionamiento y las bases materiales de la opresión sexista, abandonando cualquier especulación sobre su hipotético “comienzo”.

I 259

En suma, en lugar de buscar un punto cero en el espacio-tiempo, resulta más provechoso examinar los mecanismos concretos que, a la fecha, sustentan y producen la diferenciación de lo humano en función del sexo social. Ello conduce a un análisis de los procesos de subjetivación que, como veremos, visibiliza su dimensión sexogenérica. En palabras de Mathieu: “Justamente, nos interesa abordar los mecanismos sociales [...] que constituyen los sexos como clases de sexo. Y esos mecanismos son esencialmente los

⁴ En esa estela desarrolla minuciosos trabajos destinados a cuestionar los constructos pseudoantropológicos sobre los “matriarcados originarios”, que desde Bachoffen en adelante, relatan fabulosos –o mitológicos– auges y caídas de pretendidos órdenes gineocráticos. En el ejemplo de Bachoffen, dicho mito se utiliza para justificar la presunta incapacidad de las mujeres de mantenerse en el poder y la “legítima” instauración de un orden patriarcal. Muchas de estas perspectivas se reactualizan periódicamente y, en la actualidad, también existen posicionamientos que desde las filas del propio pensamiento feminista defienden la existencia de órdenes matriciales o matriarcales. Para un análisis crítico y agudo de este *constructo*, ver Mathieu (2007).

modos de control masculino sobre el trabajo, la sexualidad y la conciencia de las mujeres” (Mathieu [1994] 2014: 175, trad. propia).

Los análisis sobre lo que Mathieu denominará “anatomía política” se vinculan, de esta forma, con el concepto de sexo social. La producción social del sexo *qua* clases sociales depende fundamentalmente de una división peculiar del *trabajo*. Al decir de Kergoat: “los grupos sexuados no son producto de destinos biológicos sino que son, ante todo, constructos sociales; dichos grupos se construyen por tensión, oposición o antagonismo en torno a un reto, el reto del trabajo” (Kergoat 2003: 845). La división sociosexual del trabajo construye dos grupos o clases sociales –varones y mujeres– cuyos intereses son antagónicos, ya que el beneficio de un grupo se obtiene a costa de la explotación del otro. Vale la pena aclarar que, desde esta perspectiva, el trabajo no remunerado o invisible de las mujeres no solo beneficia al capital, sino, ante todo, al grupo social de los varones.

Conforme al prisma materialista, el trabajo aparece entonces como una primera clave para comprender los mecanismos sociales de diferenciación sexual. Mientras que ciertos cuerpos son asignados a tareas llamadas “reproductivas” (en sentido amplio, reproducción de la especie y de la producción) y a trabajos mal pagos (o impagos) escasamente reconocidos, otros cuerpos son contruidos para cumplir trabajos considerados “productivos” con alta valoración social. Unas serán llamadas mujeres; los otros, varones. Sobre la base de tal división sociosexual del trabajo, se despliegan luego otras modalidades de diferenciación –que podríamos denominar “secundarias”– que refuerzan la distinción. En particular, el acceso diferencial a los alimentos, pero también a las armas y herramientas técnicas (Tabet [1979] 2005); el uso del espacio, la motricidad, la forma de hablar, la vestimenta.

En el caso de la *sexualidad*, o lo que Mathieu denomina “división sexual del trabajo de reproducción”, también identifican un antagonismo fundamental que produce dos grupos sociales. Serán “mujeres” aquellos sujetos especializados en la función reproductiva, asignados socialmente para cumplir tal función. Desde la óptica feminista materialista, la fertilidad, lejos de pensarse como un proceso meramente fisiológico, es objeto de una serie de regulaciones sociales, sancionadas en un contrato heterosexual implícito, por decirlo con Wittig, que “rentabiliza las posibilidades biológicas de la especie humana” (Mathieu [1994] 2014: 178). Siguiendo las investigaciones de Paola Tabet ([1985] 2018), Mathieu argumenta que la especie humana es relativamente infértil en relación con otras especies mamíferas. Ello explica el interés por maximizar las posibilidades de reproducción, garantizando la exposición al “riesgo de embarazo” (la expresión es de Tabet). Tanto Mathieu como Tabet consideran que la reproducción puede abordarse como un tipo

de trabajo, en el sentido marxiano. Como todo trabajo, la reproducción se encuentra organizada socialmente, aunque presenta la peculiaridad de que el instrumento de trabajo no se diferencia del cuerpo de la trabajadora. Así, el tipo de explotación específica que tiene lugar en las relaciones sociales de reproducción se distingue de la explotación capitalista de la fuerza de trabajo, ya que aquí todo el cuerpo es apropiado en su conjunto.

La apropiación física de la sexualidad y del trabajo de aquellas personas consideradas “mujeres” tiene, indudablemente, importantes efectos sobre eso que llamamos *conciencia*. En particular, la autonomía de las mujeres se ve condicionada u obstaculizada por la existencia de coacciones directas e indirectas, explícitas e implícitas. En sociedades patriarcales, o como las llama Mathieu más precisamente, “homogéneamente viriarcales” ([1985b] 2013) —es decir, patrilineales y patrivirilocales—, la existencia de desigualdades estructurales sexogenéricas incide materialmente sobre los cuerpos en su sentido más amplio, abarcando eso que tiende a llamarse (bastante cartesiano) “lo interno” y “lo externo”. Ambas dimensiones son inescindibles.

Como recuerda Mathieu, “la menor disponibilidad corporal de las mujeres en relación con los varones se menciona frecuentemente [...] pero parece que no se han tomado en consideración sus implicancias psíquicas. La fatiga continua del cuerpo provoca la [fatiga] del espíritu” (Mathieu [1985b] 2013: 143, trad. propia). El acceso diferencial a los alimentos (menor en calidad y en cantidad), la responsabilidad diferencial sobre otras personas, por ejemplo, todos los trabajos de cuidado, tienen consecuencias a la vez físicas y psíquicas, como muestra Mathieu a través de diferentes etnografías que se aproximan significativamente a nuestras sociedades actuales. Actualmente, por ejemplo, se habla del “desgaste por empatía”, como una modalidad del síndrome de *burn out*.⁵

Por eso, Mathieu advierte que estos mecanismos sociales son “a la vez materiales e ideales” ([1994] 2014: 175), es decir, económicos y simbólicos. La anatomía política enlaza de este modo la parte ideal de lo real y la parte real de lo ideal. El cuerpo, la fisiología, la psicología, la percepción de sí y de los/as otros/as, en términos generales, la construcción social de la persona, pasa a ser entendida como una política de los sexos donde el cuerpo sí importa, al decir de Falquet (2018: 185).

⁵ La idea del “desgaste por empatía”, como mencionó Diana Maffía en una conferencia reciente (disponible en <https://youtu.be/Ous91DMol20>), parece vincularse fuertemente con la división sexual del trabajo.

La forma en que las feministas materialistas conciben los “sujetos sexuados” se distingue explícitamente de otros dos abordajes en el campo de las teorías feministas. Por un lado, como ya mencionamos, construyen un marco de análisis diferente al modelo anglosajón del sexo/género, basado en el fundacionalismo biológico (Martínez 2012).⁶ Por otro lado, se separan de las discusiones sobre la “diferencia” que por aquella época desarrollaban varias teóricas francesas vinculadas al psicoanálisis, en particular, algunas facciones dentro del Movimiento de Liberación de las Mujeres (MLF). Basándose en la afirmación de “la diferencia sexual”, estas teóricas retomaban el cuerpo para buscar allí una identidad femenina y reivindicar una *palabra otra*. Las posiciones diferencialistas son las interlocutoras polémicas del feminismo materialista, que considera en cambio que “la mujer” y “lo femenino” son categorías centrales de la opresión. De hecho, el concepto de “diferenciación sociosexual” busca tomar distancia de “la diferencia” sustantivada, que se reifica y corre el riesgo de ahistorizarse. En definitiva, los cuerpos son resultado de una anatomía política que produce sujetos sexuados.

⁶ La primera formulación del “sistema de sexo/género” se encuentra en el artículo clásico de Gayle Rubin ([1975] 1986) sobre el tráfico de mujeres. Este artículo estuvo fuertemente influido por las teorías francesas postestructuralistas de la época, como reconoce la propia Rubin; más precisamente, por las lecturas que realizó en el contexto de un curso dictado por el antropólogo Marshall Sahlins en la Universidad de Michigan (Rubin 2003). Es decir, se trató de un artículo que introdujo en el debate estadounidense y anglófono categorías centrales del pensamiento francés. Si bien con el correr de los años Rubin ha ido revisando sus posiciones, las primeras elaboraciones del sistema de sexo/género la aproximan al prisma materialista francés; de hecho, Mathieu traduce el artículo de Rubin al francés y desarrolla nuevos análisis sobre la “economía política del sexo”. No obstante, la idea del sistema de sexo/género fue mayoritariamente releída y reinscripta dentro del binomio naturaleza/cultura, en buena medida, porque tal era la mirada que habilitaba el modelo angloamericano del sexo/género. Según explica Ariel Martínez: “Rubin define al Sistema de Sexo/Género como ‘el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas’ (Rubin [1975] 1986: 97). De este modo, Rubin vertebró su pensamiento sobre la consolidación del binomio sexo/género, que entreteje el fundacionalismo biológico como forma privilegiada para pensar la forma en que los cuerpos adquieren significados sociales. Desde este punto de mira, el cuerpo es entendido como una unidad orgánica autónomamente integrada. Aspectos como la raza, la sexualidad, el género constituyen atributos del cuerpo delimitado como una superficie pasiva y fija, como un real prediscursivo, determinado biológicamente...” (Martínez 2012: 130).

3. ¿Anatomopolítica o anatomía política?

Si dirigimos la atención más allá del espacio teórico feminista, encontramos resonancias y divergencias con respecto a los desarrollos del campo filosófico coetáneo. No obstante, los modelos elaborados por los filósofos franceses de la época tendieron a descuidar la dimensión sexogenérica implicada en los procesos de sujeción/subjetivación. Althusser, por ejemplo, analizó el funcionamiento de la ideología a través del funcionamiento general de la categoría de “sujeto” (evidencia asegurada por la interpelación ideológica), siendo esta categoría indiferente en principio al sexogénero. Las críticas de Teresa de Lauretis (1989) a Foucault y Althusser, junto con los señalamientos de Judith Butler (1997), han sido sumamente relevantes para examinar los aspectos impensados de la tradición francesa (Bolla 2017). No obstante, casi no se ha dirigido la atención hacia la coexistencia sincrónica y espacial entre los análisis filosóficos concentrados en la sujeción de los sujetos (“neutros” en términos sexogenéricos) y los desarrollos feministas franceses de la época, que precisaron la construcción de sujetos sexuados como resultado de procesos sociales concretos.

En primer término, los trabajos de las feministas materialistas francesas corren en paralelo a los estudios de Michel Foucault, que por la época comenzaba a dedicarse a los estudios sobre la historia de la sexualidad (Foucault 1976). La homofonía entre la “anatomía política” de Mathieu y el célebre concepto de “anatomopolítica” foucaultiano no debe conducir, sin embargo, a su equiparación. De modo general, el énfasis de Foucault está puesto en el sexo entendido históricamente como “dispositivo de sexualidad” y como dominio moral, vinculando los tres ejes saber/poder/sujeto. Así lo aborda en discursos y casos específicos ([1976] 2011: 93-94), por ejemplo, en los campos de saber y en los sistemas de reglas que surgen desde el siglo XVIII (en el volumen 1 de *Historia de la sexualidad*) y, posteriormente, en la genealogía del “hombre de deseo” desde la Antigüedad clásica hasta los inicios del cristianismo (volúmenes siguientes). La “sexualidad” foucaultiana emerge en la tensión represivo/productiva, por ende, vinculada también al deseo, al uso de los placeres o las formas de subjetivación: “Se trataba, en suma, de ver cómo, en las sociedades occidentales modernas, se había ido conformando una ‘experiencia’ por la que los individuos iban reconociéndose como sujetos de una ‘sexualidad’” (Foucault [1984] 2011: 10) y, según agrega posteriormente, como “sujetos de deseo”.

En suma, si los análisis de Foucault son “estudios de historia” escritos desde un ejercicio que lo aproxima más a la práctica filosófica que al “trabajo de historiador” (Foucault 1984), los desarrollos de Mathieu abrevan de la tradición antropológica y sociológica, próxima a las ideas maussianas de

“persona” y de “técnicas corporales”, que reelabora desde una perspectiva netamente feminista. Es decir que el “sexo” (social) nace en la intersección entre el campo de la antropología, en el sentido levi-straussiano del término, y de la sociología. La dimensión histórica está también presente en tanto permite precisar la dialéctica entre los mecanismos sociales generales y las especificidades concretas, aunque el énfasis está puesto en “el estudio de las diferencias de formas, de contenidos o incluso de estructuras” (Mathieu [1985b] 2013: 127, trad. propia).

Mathieu se basa en múltiples etnologías para visualizar los mecanismos generales del “sexo” (diferenciación del trabajo, jerarquización de lo humano, heterosexualidad normativa, etc.) interpellando desde allí el conjunto de las ciencias sociales que naturalizan o esencializan tal categoría. No es tanto la experiencia de la “sexualidad” y sus condiciones históricas, el “hombre de deseo” foucaultiano, sino las *relaciones sociales de sexo* productoras de una relación estructural, antagónica y dialéctica entre grupos sociales: “varones” y “mujeres”. De allí se sigue la mayor diferencia entre ambos enfoques: mientras que la historia de la sexualidad foucaultiana está escrita desde el punto de vista de un “sujeto universal”, abstracto, paradójicamente asexual, al decir de Federici (2011: 31),⁷ la anatomía política según Nicole-Claude Mathieu coloca en el centro de la cuestión la sexuación de los cuerpos o, en otras palabras, la construcción de los sujetos *qua* sujetos sexuados. “Sujetos de sexo”, por decirlo en otros términos, antes que “sujetos de deseo”, recordando que el sexo (social) abarca parcialmente la dimensión que en el esquema angloamericano se denominó “género”.

Recordemos que Foucault desarrolla la categoría de anatomopolítica a la par que la biopolítica, como los dos polos del poder sobre la vida: disciplinas del cuerpo (máquina) y regulaciones de la población (cuerpo-especie biológica) respectivamente, y sitúa al sexo en el cruce entre ambas. En el planteo de Mathieu, estas dimensiones se anudan desde el inicio. La anatomía política es, en sí misma, una política sexual que dispone una regulación en gran escala, al ubicar a los individuos en uno u otro grupo social *qua* varones o mujeres, como personas sexuadas. Ahora bien, este andamiaje conceptual se funda en última instancia en la división sociosexual del trabajo. Por ende, si bien ambas interpretaciones son heterodoxas, las feministas materialistas se aproximan más al marxismo, del que retoman ciertos conceptos generales

⁷ El análisis de Foucault omite, por ejemplo, acontecimientos biopolíticos de indudable relevancia tales como la caza de brujas, que permiten comprender dimensiones y motivaciones del pasaje del poder de muerte al biopoder; ver Federici (2011).

(clase social, ideología), mientras que Foucault mantiene una mayor ambivalencia (Hora y Tarcus 1993).

Este posicionamiento diferencial en relación con el marco marxista tiene consecuencias sobre la concepción del poder implicada en cada uno de estos enfoques. En el caso de las materialistas, el hecho de reconocer la existencia de diferentes relaciones sociales y abandonar la “tiranía de la contradicción principal” no implica que sus análisis deriven en un relativismo. Encontramos aquí otra diferencia con respecto al enfoque foucaultiano. Por ejemplo, la *metafísica del poder* fue un concepto utilizado por algunos filósofos marxistas de la época —juego de palabras mediante— para cuestionar las derivas de la “microfísica” foucaultiana. Designaban así una “teoría que habla de unos focos de poder diseminados por el cuerpo social sin que ningún mecanismo de conjunto se encuentre en el origen de esta producción” (Lecourt 1993: 76).⁸ Esta crítica no aplicaría al caso de las feministas materialistas, cuyo objetivo es identificar los mecanismos sociales de poder a través del análisis de lo que denominan las “relaciones sociales estructurales” en juego. De hecho, tal como analizamos, la base material de la anatomía política es una división particular del trabajo.

Las relaciones sociales estructurales son tensiones que atraviesan el campo social y que establecen ciertos retos (*enjeux*) concretos en torno a los que se constituyen grupos sociales en relación dialéctica (Kergoat 2003: 844 ss.). Esta terminología permite evitar la ontologización y el esencialismo. En otras palabras, el “sexo” no es una sustancia ni un dato natural, sino el efecto de determinadas relaciones sociales que organizan el campo social y que configuran grupos sociales posicionados de forma antagónica. Se evita también el solipsismo, ya que no es posible hablar de relaciones sociales de sexo en sí, aisladas, sino que existen diversas relaciones sociales (de clase, de sexo, de edad, geopolíticas) que se entretajan y que impulsan las dinámicas sociales.⁹

I 265

⁸ Vale la pena aclarar que la crítica de Dominique Lecourt (1993) se basa en el enfoque marxista de los aparatos ideológicos de Estado, de cuño althusseriano; desde allí cuestiona la teoría del poder de Foucault.

⁹ Las relaciones sociales, al decir de Kergoat, son consustanciales y coextensivas, es decir, que no se pueden deslindar más que a fines analíticos. Por tanto, se considera que la metáfora de la interseccionalidad no es la más acertada para dar cuenta del anudamiento (*imbrication*, *interlocking*) de las relaciones sociales, que funcionan simultáneamente según lógicas de clase, sexo y raza (cuanto menos). Los trabajos de Mara Viveros Vigoya son esclarecedores a este respecto, así como los análisis de Jules Falquet ya mencionados.

4. Espectros pascalianos: sexismo, racismo y marcación somática

La socióloga feminista materialista Colette Guillaumin permite profundizar el análisis de los procesos de sexuación o diferenciación sociosexual que tematiza Mathieu. De modo más general, permite caracterizar el modo en que se internalizan e “incardinan” ciertas relaciones sociales estructurales de “raza” y de “sexo”. Para analizar este proceso, Guillaumin retoma un modelo filosófico: la dialéctica que Blas Pascal definió por primera vez en el siglo XVII, condensada en el imperativo “arrodíllate y creerás”. Así como en el caso de Mathieu referimos la sincronicidad entre su propuesta y la de Michel Foucault sobre el dispositivo de sexualidad, al leer a Guillaumin también es inevitable encontrar algunas resonancias con lo que plausiblemente sería un clima de época intelectual marcado por la influencia pascaliana (Dukuen 2011). Recordemos que la dialéctica de Pascal es retomada en el mismo período para analizar los procesos de sujeción/ subjetivación desde diferentes perspectivas, por ejemplo, en Louis Althusser (1970) y en la obra de Pierre Bourdieu (1994).¹⁰

En el caso de Althusser, diferentes voces dentro del campo feminista cuestionaron la omisión de la dimensión sexogenérica, es decir, la interpe-
lación de los sujetos *qua* sujetos sexogenerizados, aunque ello no impidió que ciertos aspectos de la teoría althusseriana fueran releídos y reformulados en clave feminista, en particular, su teoría de la ideología. Autoras de la talla de Rubin, Butler, De Lauretis, Spivak, Mitchell, entre otras, desplegaron los análisis de Althusser sobre la ideología en clave feminista. Un caso notable es el de las británicas Barrett y McIntosh, que apelaron a la teoría althusseriana de la ideología para sustentar un materialismo feminista.¹¹

¹⁰ La importancia central de los *Pensamientos* para estas filosofías reside en el hecho de que Pascal puso de manifiesto, de forma pionera, el poder del “automatismo de la creencia”. En el marco de una reflexión filosófico-teológica (la famosa “apuesta” sobre la existencia de Dios), Pascal mostró la eficacia de la reiteración de prácticas para generar creencias: “Arrodíllate, mueve los labios en oración y creerás” (Pascal [1669] 1984). Según el análisis de Althusser, Pascal fue el primero en formular esta “dialéctica defensiva”, que en lugar de considerar que son las creencias las que determinan las acciones, parte de la materialidad de los actos para explicar las creencias inmateriales (Althusser [1970] 2011: 50). En efecto, la antropología de Pascal distingue entre el autómatas y el espíritu: la fuerza mecánica de la repetición y el hábito, y los principios racionales de las creencias, respectivamente; otorgando prioridad al primer aspecto: “la costumbre es nuestra naturaleza” (Pascal [1669] 1984: 157).

¹¹ Barrett y McIntosh desarrollan su propuesta de un *materialismo feminista* en polémica explícita con el feminismo materialista de Christine Delphy; no desarrollamos aquí esta discusión

Si la comparamos con el caso de Althusser, la lectura de Bourdieu (1994) desarrolla en mayor profundidad la dimensión sexogenerizada de los procesos de sujeción. Quizás sea por haber permanecido más fiel al intento pascaliano de elucidar la eficacia propia de los “hábitos”, interés que lo condujo a centrarse en las lógicas prácticas que permiten a los agentes desenvolverse económicamente. Allí el cuerpo cobra centralidad en tanto que *hexis corporal*, incorporación –en pleno sentido de la palabra– de disposiciones instrumentales y expresivas que permiten a las personas actuar en ciertos campos. En sus propias palabras, “el sentido práctico orienta ‘opciones’ que no por no ser deliberadas son menos sistemáticas y que, sin estar ordenadas y organizadas con respecto a un fin, no son menos portadoras de una suerte de finalidad retrospectiva” (Bourdieu [1994] 2007: 107). En clave pascaliana, Bourdieu afirma que la creencia no es una idea mental o estado del alma, sino un estado del cuerpo.

Es mediante el automatismo y el hábito, en el aprendizaje de actitudes corporales aparentemente inocentes, como se naturaliza lo social, en una “pedagogía implícita” que se aproxima a las disciplinas del cuerpo foucaultianas. De allí la “astucia” de la razón pedagógica, según Bourdieu: bajo la apariencia de un ajuste a normas y códigos en apariencia insignificantes (vestirse o hablar de cierto modo, comportarse así o asá, etc.) se inculca lo esencial, así como en los gestos mínimos de conducta –en lo más “obvio”– se anudan los compromisos fundamentales del orden político.¹²

Esta *puesta en escena* –nótese la semejanza con la idea de *performance* en Butler– vincula entonces cuerpos y creencias con las normas de juego del respectivo campo en el cual se desarrollan. Es una *mímesis* identificatoria, un “como si” que se mantiene más próximo al modelo pascaliano de los

I 267

dado que ya la hemos abordado en Bolla (2022). En nuestro medio, actualmente, los trabajos de Natalia Romé y de su grupo de investigación también continúan y profundizan la senda de un materialismo feminista (Romé 2021, 2022).

¹² En efecto, estas mitologías políticas (la expresión es de Bourdieu) se reproducen paradigmáticamente en las normas de cortesía (*politesse/politique*), que instauran códigos en apariencia formales y superfluos de conducta y de respeto, pero que anudan la “axiomática implícita de un orden político determinado” (Bourdieu [1994] 2007: 113). Comportarse *respetuosamente*, con cortesía, adecuadamente, supone –siguiendo a Bourdieu– el dominio de las normas tácitas del campo. Incluso una acción “inocente” como escribir una carta –o un correo electrónico– supone la adecuación de las fórmulas al destinatario/a. Es decir, implica reconocer las “oposiciones entre los hombres y las mujeres, entre los más jóvenes y los de más edad, entre lo personal, o lo privado, y lo impersonal –con las cartas administrativas o de negocios– y por último entre los superiores, los iguales y los inferiores” ([1994] 2007: 113).

hábitos prácticos que a la mediación representacionalista (donde los sujetos internalizarían singularmente las imágenes de sí que les devuelven las otras personas). Por ende, lo que cobra mayor relevancia es la reiteración, la reproducción, la puesta en acto; es un aprendizaje motriz de prácticas, anónimas y difusas, antes que un modelo discursivo implantado por un agente concreto y singular. Ello no implica que esas prácticas, de modo conjunto, no presenten una *coherencia* o una “razón”; tal como sucede, por ejemplo, con una serie numérica, lo que se aprehende es el sentido del conjunto antes que la significación aislada de tal o cual elemento.

Resulta interesante que sea en ese punto, en el contexto del análisis de “La creencia y el cuerpo”, cuando Bourdieu se refiera a la división sexual del trabajo y al atravesamiento sexogenérico del sentido práctico, como si una primera clave para comprender la anatomía fuera efectivamente la categoría de “sexo”. Basándose en su trabajo de campo en Argelia, Bourdieu observa que:

La oposición entre lo masculino y lo femenino se realiza en la manera de estar, de llevar el cuerpo, de comportarse bajo la forma de la oposición entre lo recto y lo curvo (o lo curvado), entra la firmeza, la rectitud, la franqueza (quien mira de frente y hace frente y quien lleva su mirada o sus golpes derecho al objetivo) y, del otro lado, la discreción, la reserva, la docilidad. [...] Estas dos relaciones con el cuerpo están preñadas de dos relaciones con los otros, con el tiempo y con el mundo y, por ende, de dos sistemas de valores (Bourdieu [1994] 2007: 113).

Las hexis corporales parecen, también aquí, resultado de una anatomía política, o lo que Bourdieu denomina “mitologías políticas”. “Se podría decir, deformando la frase de Proust, que las piernas, los brazos están llenos de imperativos adormecidos” (Bourdieu [1994] 2007: 112). En efecto, su análisis prosigue detallando minuciosamente los gestos y comportamientos incorporados: “El hombre viril que va directo al objetivo, sin rodeos, es también el que, al excluir las miradas, las palabras, los gestos, los golpes torcidos y retorcidos, hace frente y mira a la cara a aquel a quien quiere recibir o a aquel hacia quien se dirige; siempre alerta” ([1994] 2007: 114). Por el contrario, de una mujer “correcta” se espera que “ande ligeramente encorvada, con los ojos bajos, absteniéndose de todo gesto, de todo movimiento fuera de lugar de su cuerpo, de la cabeza o de los brazos, evitando mirar otra cosa que el sitio en el que posará su pie...” ([1994] 2007: 114). Y concluye:

En una palabra, la virtud propiamente femenina, *lah’ia*, pudor, discreción, reserva, orienta todo el cuerpo femenino hacia abajo, hacia la tierra, hacia el in-

terior, hacia la casa, mientras que la excelencia masculina, el *nif*, se afirma en el movimiento hacia arriba, hacia afuera, hacia los otros hombres (Bourdieu [1994] 2007: 114).

Bourdieu afirma que para comprender estas hexis, constituidas a partir de oposiciones sexogenerizadas, es necesario examinar la división del trabajo sexual. Para ello, se concentra en una actividad específica, la cosecha de aceitunas. Allí, se encuentra naturalizado que los varones realizan ciertas tareas y las mujeres otras. El brevísimo relato de Bourdieu muestra que ese “hacer” exhibe una lógica práctica donde las mujeres realizan las actividades que exigen agacharse, inclinarse hacia la tierra, principio práctico “inseparablemente lógico y axiológico” en la medida en que codifica oposiciones abajo/arriba, blando/firme, siempre yuxtapuestas al par femenino/masculino. Menciona rápidamente la retórica de la “vocación” según la cual se hace coincidir la organización fáctica de lo social y los supuestos deseos o instintos de los agentes; esa circularidad donde lo que las personas *hacen* que es, a su vez, aquello de lo que están *hechas*:

Todo permite suponer, en particular, que las determinaciones sociales ligadas a una posición determinada en el espacio social tienden a modelar, a través de la relación con el propio cuerpo, las disposiciones constitutivas de la identidad sexual (como la marcha, la manera de hablar, etc.) y, sin duda también, las disposiciones sexuales mismas (Bourdieu [1994] 2007: 115).

I 269

Por otra parte, es imposible dejar de señalar que —a diferencia de Althusser y de Foucault— Pierre Bourdieu sí analizó lo que denominó la “dominación masculina”. Aunque todo ello parecería, a primera vista, aproximar su perspectiva a la de las feministas materialistas, existen diferencias sustantivas entre ambos enfoques. De hecho, la publicación de *La domination masculine* (1998) motivó una réplica extensa y mordaz de Nicole-Claude Mathieu ([1999] 2014), que fue publicada en *Les Temps Modernes*.¹³ Uno de

¹³ La fuerte (e irónica) crítica de Mathieu a Bourdieu imagina un escenario ficticio: sitúa al “alumno Bourdieu” como un “candidato” que hubiera presentado su libro sobre la dominación para su evaluación en el examen de DEA (primer año de tesis). Mathieu concluye que el candidato no habría pasado el examen, argumentando, entre otras cuestiones, que no realiza un estado de la cuestión a investigar, que no cita las principales investigaciones en dicha área o que las cita rápida e incorrectamente (lo que ocurre en *La dominación masculina* con la propia Mathieu), que se basa en posibles notas de segunda mano en lugar de las fuentes, entre otras

los principales argumentos de Mathieu era que el énfasis bourdieuano en la violencia simbólica obturaba la comprensión de la eficacia específica de los mecanismos materiales que constituyen y sustentan la opresión sexista. Según interpreta María Luisa Femenías, desde otro marco hermenéutico: “El *habitus* solo se sostiene con un andamiaje ideológico, en términos de Young, que incluye el poder económico y sus modos de circulación; es decir, un nivel de materialidad que no puede obviarse” (2008: 34).¹⁴

En otras palabras, Mathieu cuestiona un desbalance en el análisis bourdieuano, que se basa en el uso de una categoría central: la “dominación”. A ojos de Mathieu, la dominación no solo encubre la operatividad material y económica de la división sociosexual, sino que puede utilizarse incluso en sentido eufemístico. El ejemplo que utiliza Mathieu es el siguiente: “¿Acaso no se escucha una gran diferencia entre ‘la montaña domina la llanura’ y ‘la montaña oprime la llanura?’” (cit. en Falquet 2022: 20). Desde su óptica, el término “dominación” constituye una denominación propia de aquellos grupos dominantes que intentan legitimar fenómenos de opresión y presentarlos como naturales. Es por ello que las feministas materialistas prefieren esta última denominación (opresión) en lugar del concepto de dominación.

Con todo, es posible identificar, en la superficie del discurso bourdieuano, las propias tensiones. Como mencionamos, el cuerpo sexuado aparece en *El sentido práctico* como una clave privilegiada para comprender las hexis corporales y el anudamiento entre lo subjetivo y lo objetivo, entre los comportamientos o gestos individuales y las reglas de juego del campo, especialmente, la división del trabajo: “Dado que los esquemas clasificatorios a través de los cuales se aprehende y aprecia el cuerpo están siempre doblemente fundados, en la división social y en la división sexual del trabajo, la relación con el cuerpo se especifica según los sexos en función de la posición ocupada en la división sexual del trabajo” (Bourdieu [1994] 2007: 116).¹⁵

(Mathieu [1999] 2014; Falquet, 2018).

¹⁴ Como recuerda María Luisa Femenías (2008), el concepto de dominación masculina ya había sido acuñado muchos años antes por Kate Millett y luego, Iris Young desarrollaría el concepto de violencia simbólica, sin omitir su articulación material/económica. Por su parte, antropólogas francesas como Françoise Héritier, colega de Bourdieu en el *Collège de France*, habían analizado precisamente “los mecanismos *simbólicos* de la ‘valencia diferencial entre los sexos’” (Mathieu [1999] 2014: trad. propia).

¹⁵ Si bien no podemos ahora extendernos sobre este punto, vale la pena llamar la atención sobre ciertos destellos en el texto bourdieuano, por ejemplo: “las oposiciones fundamentales del orden social, tanto entre dominantes y dominados como entre dominantes-dominantes y dominados-dominados, están siempre sexualmente sobredeterminadas, como si el lengua-

La común referencia a Pascal, más que inciertas “afinidades electivas”, parece indicar —como se ha sugerido— que *somos pensados/as* por las ideas en una forma mucho mayor de la que nos solemos percatar. Las comparaciones, no obstante, encuentran sus límites ya que el abordaje guillauminiano —según veremos a continuación— se distingue de los análisis filosóficos de la época por el modo particular en que tematiza el devenir sexogenérico y la racialización de los sujetos como aspectos centrales de los mecanismos de poder.

4.1. La tesis de las marcas somáticas

El enfoque guillauminiano se caracteriza por la centralidad que adquieren las categorías de “raza” y “sexo”, es decir, por la aplicación de la “dialéctica defensiva” de Pascal para analizar la construcción material que dota de inteligibilidad a los cuerpos y los posiciona diferencialmente en el campo social: “Esta construcción social se inscribe en el propio cuerpo. El cuerpo se construye [como un] cuerpo sexuado” ([1993] 2016: 114, trad. propia) y, podemos añadir siguiendo a esta autora, también racializado.

Ya mostramos que la teoría de Mathieu permite vincular la diferenciación sexual con un proceso plenamente social donde se especifican y dividen trabajos y actividades. El análisis de Guillaumin continúa esta senda al precisar algunos aspectos centrales de la anatomía política. Por un lado, identifica el papel de la “costumbre” (en sentido pascaliano) que opera a la base de las creencias sobre el “sexo”, al tiempo que lo produce como “natural”. Su análisis muestra que las normas sociales se incorporan a partir de hábitos concretos, de gestos, de modulaciones de la voz, de motricidades e incluso de atuendos (“prótesis”: tacos altos, polleras, etc.), que producen cuerpos “sexuados”. En el caso de aquellos individuos asignados como “mujeres”, la relación parece tener una valencia diferencial: los hábitos, sostiene Guillaumin, limitan sobre todo la movilidad y la autonomía de esos cuerpos. Por eso, la visibilización del carácter *productivo* de las relaciones de poder (que producen sujetos *qua* sujetos sexuados) no omite la denuncia del carácter igualmente *represivo* del mismo.

En segundo término, vinculado con lo anterior, Guillaumin propone la categoría de “marcas somáticas”, que desarrolla desde su primer trabajo,

je corporal de la dominación y de la sumisión sexuales hubiese suministrado al lenguaje corporal y verbal de la dominación y de la sumisión sociales sus principios fundamentales” (Bourdieu 2007: 116).

La ideología racista: génesis y lenguaje actual (su tesis doctoral, escrita entre 1967/1968 y publicada en 1972). Allí explora el modo en que aquellos grupos mayoritarios —en relación con el poder— “marcan” a los grupos minoritarios. Si bien la práctica de “marcación” ha sido utilizada históricamente para indicar diferentes adscripciones sociales (por caso, de clase), Guillaumin identifica una transformación central en los sistemas de marcas que tiene lugar en el pasaje a la modernidad.

Su hipótesis es que, durante la modernidad, los sistemas de marcas tradicionales se modifican radicalmente al enlazarse con la idea de “grupos naturales”. Los emblemas o insignias que antes eran más o menos externos y removibles, se inscriben en el propio cuerpo y pasan a comprenderse como expresiones intrínsecas de tales “grupos naturales”, es decir, como indicadores también “naturales” de su sumisión. Se produce la ilusión de que las marcas preexisten a las relaciones de opresión cuando, según Guillaumin, ocurre precisamente lo contrario. Por ende, lo que tomamos como causa de la opresión es la marca que los grupos dominantes imponen a los oprimidos, su efecto antes que su origen.

Guillaumin desarrolla esta idea al analizar el surgimiento de la marcación somática racial y de la ideología racista, que sitúa en el contexto industrial-colonial, en el pasaje del siglo XVIII al XIX. En tal período, argumenta Guillaumin, el color de la piel, que hasta entonces había sido una variable más o menos contingente, no más considerada que las formas de alimentación o vestimenta, se convierte en un *ready-made* capaz de “marcar” la mano de obra esclava. Siguiendo al antillano Eric Williams, Guillaumin invierte la lógica del razonamiento: no se es esclavo porque se es negro, se es negro porque se es esclavo. Lo que equivale a afirmar que el racismo crea la raza, y no a la inversa (Juteau 2015).

La marca somática racial, la ideología racista, no preexisten a las relaciones sociales esclavistas en y por las que surgen. De manera semejante, tampoco el “sexo” o la marca somática sexual (*las marcas* genitales, anatómicas, cromosómicas, gonádicas) preexisten ni son independientes de las relaciones sociales que las crean. Ahora bien, ¿de qué relaciones sociales estamos hablando en este último caso? De la “apropiación” que, según Guillaumin, es la relación específica que funda las clases sociales de sexo y, por ende, la clave para entender la opresión de los sujetos sexuados como mujeres.¹⁶ La apropiación se distingue de la explotación, relación específica que produce clases socioeconómicas (burgueses/proletarios) al distinguir

¹⁶ Se distingue de la teoría feminista materialista del modo de producción doméstico propuesta por Christine Delphy (1970).

entre quienes poseen o no los medios de producción —y la capacidad de ponerlos en acto— y quienes solo tienen su fuerza de trabajo para vender. En la relación de apropiación, sostiene Guillaumin, no hay disociación entre el cuerpo productor-soporte y la fuerza de trabajo: todo el cuerpo es apropiado en su conjunto, sin medición alguna. Como vimos anteriormente, la sexualidad (la división sexual del trabajo de reproducción) es una faz de la apropiación, pero también los trabajos domésticos y de cuidados no remunerados.¹⁷

Ciertos cuerpos, entonces, serán “marcados” para ocupar ciertas posiciones en la división social del trabajo. La ilusión propia de las marcas somáticas, su habitualidad, producirá la creencia de que las marcas *anteced*en la opresión, cuando no son más que su efecto. No se trata de un enfoque reduccionista o economicista; de hecho, buena parte de los trabajos de Guillaumin muestran que la apropiación se apoya en la construcción de una idea de Naturaleza. Esta retórica de los deberes naturales o de los instintos hace que ciertos grupos (sexualizados, racializados) se consideren fisiológicamente organizados para ocupar ciertos lugares según lo que Guillaumin denomina “prescripción determinista” ([1978] 2016: 53 ss.). Se enlazan así “práctica de poder” e “ideología”, relaciones sociales y discursos —en los términos foucaultianos más conocidos, “saber” y “poder”— como dos caras de una misma moneda (Guillaumin [1978] 2016: 16-17).

I 273

En definitiva, las marcas pretendidamente naturales cristalizan o esencializan relaciones sociales contingentes. Por ende, un desafío vigente en la actualidad es quebrar la ilusión naturalista que suele esgrimirse como justificación de opresiones. Podemos preguntar, en el caso de las marcas somáticas de sexo, ¿qué parte de las anatomías “femeninas” explicaría la carga diferencial sobre los trabajos domésticos no remunerados? ¿Con qué hormona o gónada se vincularía? ¿Y de qué forma operan simultáneamente las lógicas de sexo, de clase y de raza que dan como resultado la afectación diferencial de ciertos grupos (mujeres pobres racializadas o migrantes) a los trabajos peor pagos, menos estables, más precarizados? Resulta relevante poner en palabras estas preguntas que, en su obviedad, incomodan no obstante formas naturalizadas de organizar lo social y, en el plano más micro, de gestionar nuestras existencias y vidas cotidianas.

¹⁷ De este modo, Guillaumin amplía el concepto de “trabajo” para incluir allí toda una serie de actividades que, en la época, y en la medida en que se alejaban del modelo clásico de la extracción de plusvalía, no eran consideradas como productivas.

5. *A modo de cierre: hacia un materialismo crítico*

A lo largo de las páginas precedentes, hemos intentado mostrar los aportes filosóficos de una corriente que tematizó de manera específica la dimensión sexogenerizada de los sujetos sujetos o interpelados. Para ello, propusimos un diálogo crítico entre la propuesta del feminismo materialista y otras teorías francesas de la misma época. A través del análisis de los casos de Foucault y de Bourdieu, dos autores que suelen ser referenciados como exponentes de reflexiones sobre el dispositivo de sexualidad o sobre la dominación masculina, pudimos trazar un diálogo (o un contrapunto) que buscó precisar la originalidad del feminismo materialista y sus contribuciones originales al problema de la sujeción de sujetos sexuados.

Para finalizar, nos interesa destacar ahora dos importantes consecuencias que se derivan del prisma materialista, según lo analizamos a través de las propuestas de Mathieu y de Guillaumin. Por un lado, una recusación de la escisión entre lo objetivo y lo subjetivo, lo “externo” y lo “interno”, en clave feminista. Por otro lado, y en relación con ello, la postulación de las bases de una filosofía materialista crítica. En relación con el primer eje, la anatomía política (como vimos) supone una construcción simultáneamente física y psíquica, material e ideal. Ello queda de manifiesto cuando analizan, por ejemplo, la autonomía de las mujeres, los efectos de la socialización como un ser-para-otro o como un cuerpo dependiente, donde se cruzan y anudan la motricidad, la fuerza física, la gestualidad, la psicología e incluso la “conciencia”. De este modo, el enfoque materialista mantiene un interés por los mecanismos objetivos del poder sin que ello derive en una invisibilización o en un descuido por los procesos psíquicos concomitantes (Le Blanc 2006).

Ahora bien, si como señala Le Blanc, el interés central de las que denomina “vertientes internas del poder” es pensar “la adhesión, incluso el consentimiento subjetivo de las relaciones de poder” (Le Blanc 2006: 44), en el caso del feminismo materialista también encontramos una reflexión cuidadosa sobre las posibilidades y alcances de tal “consentimiento”. En primer lugar, porque una precondition para poder tomar decisiones sobre sí mismo/a es tener garantizado el derecho a la propiedad de sí, tan caro a la tradición liberal clásica y tan escatimado cuando pensamos en derechos de las mujeres y disidencias sexogénicas (pensemos, por caso, en la ilegalidad del aborto en muchísimos países de nuestro continente). Quienes son apropiadas, diría Guillaumin, por definición no se pertenecen a sí mismas. Solo el trabajo colectivo, la concientización y la lucha feminista, pueden transformar relaciones sociales metaestables que, por defecto, tienden a su perpetuación sin cambios.

En segundo lugar, vinculado con lo anterior, Mathieu argumenta que hablar de “consentimiento” presupone un mínimo de autonomía, es decir, una conciencia libre que puede decidir por sí. Por ello Mathieu distingue “ceder” de “consentir”. Releyendo críticamente la tesis de La Boétie, Mathieu se pregunta: ¿en qué medida pueden “consentir” voluntariamente las dominadas a su dominación?¹⁸ Si la idea del consentimiento remite a la conciencia del sujeto, es necesario –argumenta Mathieu– vincularla con los procesos materiales y concretos en los cuales se forman nuestras ideas, creencias y valores.¹⁹ Por ende, el problema del “consentimiento de las personas dominadas a su dominación” es una suerte de pregunta mal formulada en tanto no considera el marco de violencia estructural en que estas relaciones tienen lugar. Como recuerda un fragmento de Shakespeare significativamente referido por Mathieu: “Consiente mi pobreza, pero contra mi voluntad” ([1985b] 2013: 191).

Un análisis “interno” del poder, por ende, no puede prescindir de los condicionantes estructurales. Pero también a la inversa: un análisis “externo” no puede prescindir de la importancia de formas de “agencia” (por tomar una palabra ajena a las materialistas). De allí la importancia que otorgan a la concienciación feminista, es decir, el poder reconocer la existencia de relaciones de opresión allí donde solo parece haber amor, vocación o instinto. Esas luchas, afirman, deben necesariamente desplegarse en el plano colectivo. No basta con sustraerse de modo individual a tal o cual forma de opresión sexista (por caso, la institución matrimonial, la heterosexualidad, el trabajo doméstico) sino que el desafío es subvertir la apropiación colectiva de los sujetos considerados “mujeres”, que se expresa en el trabajo, en la sexualidad y en la conciencia. Es un feminismo del y para el 99%, recuperando otra metáfora reciente.

Al conjugar de tal modo los aspectos externos e internos del poder, las feministas materialistas construyen un *materialismo crítico* que anuda objetividad y subjetividad. En otras palabras, imbrican mecanismos sociales con-

I 275

¹⁸ Lejos de ser un problema meramente filosófico, a pesar de su aparente abstracción, esta cuestión tiene implicancias claras y concretas. No sorprende que, a la fecha, siga lamentablemente vigente lo que observaba Mathieu en 1985: en los juicios por violación, los abogados suelen apelar a la figura del “consentimiento” de la víctima para intentar reducir o incluso impugnar las condenas.

¹⁹ Mathieu moviliza análisis críticos sobre las relaciones de violencia colonial y su aparente “aceptación” por parte de los pueblos colonizados. Lo que en nuestras latitudes Paulo Freire abordó a través de la idea de la “introyección de la visión del opresor” en el oprimido ([1968] 2014), más compleja y rica que la polémica formulación beauvoiriana sobre la “complicidad” de las víctimas.

cretos (diferenciación sociosexual, apropiación del trabajo y de la sexualidad) con procesos de percepción y captación, tanto de sí mismo/a como de los/as otros/as. En definitiva, se trata de un proceso dialéctico donde se transforman tanto las formas de producción como la percepción, esa elusiva formación que denominamos “conciencia” y, por supuesto, los propios cuerpos. Por ello podemos afirmar, dislocando una afirmación de Kergoat (2003), que este abordaje considera la relación consigo mismo, con los/as otros/as y con la materia. O bien, las relaciones materiales (económicas y simbólicas) que entablamos con nosotros/as mismos/as, con los/as otros/as y con el mundo.

Un segundo rasgo clave de este materialismo es que se basa en una comprensión particular de la materia que no la reifica ni la toma como dato inmediato, sino que la sitúa en la trama de relaciones históricas en las que existe y es percibida. Se diferencian así de lo que denominan “perspectivas materiales” (Guillaumin [1978] 2016). Los enfoques materiales, según Guillaumin, postulan la primacía de una materia que existiría de modo autónomo en tanto que sustancia sustraída a la dialéctica histórica. Un enfoque materialista crítico, por el contrario, anuda los procesos de materialización y de percepción de la materia con las relaciones sociales concretas en que tienen lugar.

276 |

Sin embargo, la raza y el sexo se consideran, aún hoy, datos evidentes de la materia, un conjunto de rasgos físicos o anatómicos. En palabras de una gran lectora de Guillaumin, Monique Wittig, “lo que creemos que es una percepción directa y física solo es [...] una ‘formación imaginaria’ que *reinterpreta rasgos físicos* (en sí, tan indiferentes como cualquier otros, aunque marcados por el sistema social) *a través de la red de relaciones en las que son percibidos*” (Wittig 1980: 77, destacado y trad. propia).

La expresión “formaciones imaginarias” no debe interpretarse según la definición clásica de “ideología”, como un falso reflejo o una inversión de lo real. Por el contrario, son ficciones eficaces, sostienen la operatividad de discursos y prácticas²⁰ y median tanto las relaciones grupales asimétricas como las relaciones con nosotrxs mismxs (por ejemplo, nuestra autopercepción). Por eso, la raza o el sexo, paradójicamente, *existen y no existen*: existen en términos de que son relaciones que jerarquizan efectivamente lo social, existen como opresiones sufridas y experimentadas; pero no existen en términos necesarios, biológicos ni naturales y son, por ende, potencialmente modificables (Juteau-Lee 2003: 19).

²⁰ Se aproximan así a las reformulaciones materialistas de la ideología que, por la época, desarrollaban los grupos althusserianos, aunque por supuesto, estos no lo planteaban en clave feminista.

Las marcas son contingentes, históricas, por ende, no son necesarias ni están inscriptas invariablemente en las anatomías. Los cuerpos podrían haberse clasificado de otra manera, en razón de otros rasgos. En definitiva, qué se selecciona como relevante y qué no, es resultado de una trama socio-histórica, tal como vimos con Guillaumin en su análisis del surgimiento del racismo moderno. Se elabora así un materialismo consecuente que se instala en la frágil –y siempre amenazada– dialéctica entre lo biológico y lo social, entre naturaleza y cultura. De este modo, se evitan tanto el reduccionismo lingüístico y el rechazo de la materia –asociada, muchas veces, al cuerpo en los enfoques postestructuralistas– como el reduccionismo biologicista –asociado, por ejemplo, a la idea de que las “mujeres” estarían oprimidas, en última instancia, por su “natural” capacidad de gestar, un abordaje aún frecuente en ciertos enfoques marxistas ortodoxos–.

Este materialismo crítico tampoco postula un grado cero, donde los cuerpos existirían despojados para, en un momento posterior, ser marcados al estilo *tabula rasa*.²¹ La mirada materialista, cuando es consecuente, es dialéctica y recusa la ilusión de un origen sustraído a la praxis histórica. Por tanto, el feminismo materialista francés pone de manifiesto las condiciones de nuestro acceso a la materialidad, los marcos sociohistóricos que la dotan (o no) de inteligibilidad y donde los cuerpos aparecen siempre ya interpretados. Tampoco son solo efectos del discurso, naturalmente; pensemos que no estamos aquí situándonos en la problemática butleriana sino en un marco de abordaje marxista crítico. De lo que se trata es de comprender cómo se producen efectos de verdad y de “realidad” en el interior de relaciones sociales concretas como la apropiación y el racismo. O, dicho en otras palabras, de mostrar las razones (históricas, contingentes, pero a la vez eficaces) de aquello que *percibimos* como natural y aquello que, por el contrario, *percibimos* como cultural, construido o fabricado. Se visibilizan así los complejos procesos históricos que, evocando una expresión de Femenías (2008), son la urdimbre de una trama donde se anudan la opresión/explotación física, la marcación somática y la percepción, al cabo de la cual vemos y decimos: “esto es un cuerpo”; “esto es una mujer”; “esto es un grupo natural”; “esto siempre ha sido así”. Lejos del reduccionismo lingüístico, la materialidad se examina en el diálogo permanente entre relaciones de producción y cuerpo,

I 277

²¹ Esta es, precisamente, una de las críticas de Butler a Foucault. No obstante, la objeción se disuelve –a la manera wittgensteiniana– cuando abandonamos la problemática butleriana y pensamos este problema desde el marco materialista crítico, que implica, como mostramos, una comprensión eminentemente dialéctica. Para ampliar sobre el problema del cuerpo y la materialidad en Butler, ver Martínez (2015).

llevando al extremo aquellos análisis pioneros de Engels sobre el pulgar, las herramientas y la mano. Lejos del biologicismo, la materia ingresa en una dialéctica que no nos traiciona, al decir de Wittig, relegando algunos aspectos de la misma al dudoso terreno de la *nuda naturaleza*.

Actualmente, se renuevan los abordajes sobre la materia y los procesos de materialización. Pero incluso dentro de perspectivas que se autodenominan feministas, también se reactualizan concepciones esencialistas, ya sea aduciendo bases biológicas o culturales del sexo y de la opresión sexista. Por esto consideramos que la mirada que aportan las feministas materialistas francesas mantiene su vigencia y su capacidad para interpelar aquello que aún se presenta como “natural” comprendiéndolo de modo no sustancialista, relacional, dialéctico, no determinista. De este modo, nos invitan a continuar desarrollando un prisma crítico capaz de irracionalizar, deslegitimar y problematizar muchas “evidencias” aún insuficientemente cuestionadas, incluso en el propio campo de los feminismos; pero, sobre todo, nos permiten mirar desde el presente las desigualdades que subsisten para poner de manifiesto los mecanismos que las producen, como un aporte más en dirección a su transformación.

BIBLIOGRAFÍA

278 |

- Althusser, L.** [1970] (2011), *Ideología y aparatos ideológicos de Estado: Freud y Lacan* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Bolla, L.** (2017). “Judith Butler y la interpelación althusseriana: propuestas para una lectura sintomática”. En A. Martínez, M. L., Femenías y R. Casale (comps.), *Espectros, diálogos y referentes polémicos: Judith Butler fuera de sí* (Rosario: Prohistoria, pp. 87-102).
- Bolla, L.** (2022), “Tres notas para un feminismo materialista”, en N. Romé (2002) (ed.), *Notas materialistas: ara un feminismo transindividual* (Santiago de Chile: Doble Ciencia, 137-169).
- Bolla, L. y Estermann, V.** (2021), “A las vueltas con el enemigo principal: capitalismo y patriarcado en la teoría de Christine Delphy”, *Zona Franca*, 29: 46-77.
- Bourdieu, P.** [1994] (2007), *El sentido práctico* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Bourdieu, P.** (1998), *La domination masculine* (París: Seuil).
- Butler, J.** (1997), *The Psychic Life of Power: Theories of Subjection* (Stanford: Stanford University Press).
- Curiel, O. y Falquet, J.** (2005) (comps.), *El patriarcado al desnudo: tres feministas materialistas* (Buenos Aires: Brecha Lésbica).
- De Lauretis, T.** (1989), *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film and Fiction* (Londres: Macmillan Press).

- Delphy, C.** (1970), “El principal enemigo”, en Balletbo et al. (1977), *La liberación de la mujer*: año cero (Barcelona: Granica, 137-160).
- Delphy, C.** [1982] (2013), “Un féminisme matérialiste est possible”, en C. Delphy (2013), *L'ennemi principal. 2. Penser le Genre* (Paris: Syllepse, 111-151).
- Delphy, C.** (2017), *Pour une théorie générale de l'exploitation* (Québec/Paris: M. éditeur/Syllepse).
- Dukuen, J.** (2011), “Retomando un debate: la teoría de la violencia simbólica en Bourdieu y la noción de ideología en Althusser, frente al problema de la reproducción”, *Intersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico*, 5(1): 19-31.
- Falquet, J.** (2017), “La combinatoria *straight*. Raza, clase, sexo y economía política: análisis feministas materialistas y decoloniales”, *Descentrada*, 1(1), e005. URL = <<https://www.descentrada.fahce.unlp.edu.ar/article/view/DESe005>>
- Falquet, J.** (2018), “Nicole-Claude Mathieu: hacia una anatomía de las clases de sexo”, *Revista Andaluza de Antropología*, 14: 178-199.
- Falquet, J.** (2022), *Imbricación. Más allá de la interseccionalidad: Mujeres, raza y clase en los movimientos sociales* (Buenos Aires: Madreselva).
- Federici, S.** (2011), *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (Buenos Aires: Tinta Limón).
- Femenías, M. L.** (2008), “Violencia contra las mujeres: urdimbres que marcan la trama”, en E. Aponte Sánchez y M. L. Femenías (2008) (comps.), *Articulaciones sobre la violencia contra las mujeres* (La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 13-54).
- Firestone, S.** [1970] (1972), *The Dialectic of Sex: the Case for Feminist Revolution* (New York: Bantam Books).
- Foucault, M.** [1976] (2011), *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Foucault, M.** [1984] (2011), *Historia de la sexualidad 2: el uso de los placeres* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Freire, P.** [1968] (2014), *Pedagogía del oprimido* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Guillaumin, C.** (1972), *L'idéologie raciste: genèse et langage actuel* (Niza: Institut d'Études et de Recherches Interethniques et Interculturelles).
- Guillaumin, C.** [1978] (2016), “Pratique du pouvoir et idée de Nature”, en C. Guillaumin (2016), *Sexe, race et pratique du pouvoir* (Donnemarie-Dontilly: iXe, 13-47).
- Guillaumin, C.** [1993] (2016), “Le corps construit”, en C. Guillaumin (2016), *Sexe, race et pratique du pouvoir* (Donnemarie-Dontilly: iXe, 113-136).
- Hora, R. y Tarcus, H.** (1993), “Foucault y el marxismo”, en H. Tarcus (1993) (comp.), *Disparen sobre Foucault* (Buenos Aires: El cielo por asalto, 7-30).
- Juteau-Lee, D.** (2003), “(Re)constructing the Categories of ‘Race’ and ‘Sex’: the Work of a Precursor”, en C. Guillaumin (2003), *Racism, Sexism, Power and Ideology* (Nueva York: Taylor & Francis, 1-28).
- Juteau, D.** (2015) “Colette Guillaumin: la teoría como acto contestatario”, *Mora*, 21(2): 151-163.

- Kergoat, D.** (2003), “De la relación social de sexo al sujeto sexuado”, *Revista Mexicana de Sociología*, 65(4): 841-861.
- Le Blanc, G.** (2006), “Ser sometido: Althusser, Foucault, Butler”, en T. Lemke et al. (2006), *Marx y Foucault* (Buenos Aires: Nueva Visión, 41-60).
- Lecourt, D.** (1993), “¿Microfísica del poder o metafísica?”, en H. Tarcus (1993) (comp.), *Disparen sobre Foucault* (Buenos Aires: El cielo por asalto, 67-82).
- Martínez, A.** (2012), “Los cuerpos del sistema sexo/género: Aportes teóricos de Judith Butler”, *Revista de Psicología. Segunda época*, 12: 127-144.
- Martínez, A.** (2015), “La tensión entre materialidad y discurso: la mirada de Judith Butler sobre el cuerpo”, *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, 54: 323-335.
- Mathieu, N.-C.** [1971] (2013), “Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe”, en N.-C. Mathieu (2013), *L'anatomie politique: catégorisations et idéologies du sexe* (Donnemarie-Dontilly: iXe, 19-40).
- Mathieu, N.-C.** [1985a] (2013), “Critiques épistémologiques de la problématique des sexes dans le discours ethno-anthropologique”, en N.-C. Mathieu (2013), *L'anatomie politique: catégorisations et idéologies du sexe* (Donnemarie-Dontilly: iXe, 69-118).
- Mathieu, N.-C.** [1985b] (2013), “Quand céder n'est pas consentir: des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie”, en N.-C. Mathieu (2013), *L'anatomie politique: catégorisations et idéologies du sexe* (Donnemarie-Dontilly: iXe, 121-208).
- Mathieu, N.-C.** [1991] (2014), “Différenciation des sexes”, en N.-C. Mathieu (2014), *L'anatomie politique 2: usage, dérélition et résilience des femmes* (Paris: La Dispute, 15-21).
- Mathieu, N.-C.** [1998] (2014) “Remarques sur la personne, le sexe et le genre” en N.-C. Mathieu (2014), *L'anatomie politique 2: usage, dérélition et résilience des femmes* (Paris: La Dispute, 291-320).
- Mathieu, N.-C.** [1999] (2014), “Bourdieu ou le pouvoir auto-hypnotique de la domination masculine”, en N.-C. Mathieu (2014), *L'anatomie politique 2: usage, dérélition et résilience des femmes* (Paris: La Dispute, 53-89).
- Mathieu, N.-C.** (2007) (dir.), *Une maison sans fille est une maison morte* (Paris: Maison des Sciences de l'Homme).
- Mathieu, N.-C.** [2007] (2014), “Corps féminin et masculin”, en N.-C. Mathieu (2014), *L'anatomie politique 2: usage, dérélition et résilience des femmes* (Paris: La Dispute, 39-50).
- Millet, K.** [1970] (1995), *Política sexual* (Madrid: Cátedra).
- Pascal, B.** [1669] (1984), *Pensamientos* (Madrid: Sarpe).
- Pasero Brozovich, M. V.** (2017), “Reflexiones feministas sobre el trabajo: recorridos desde el Feminismo Materialista”, *Actas del V Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales*, UNCuyo, 16 al 18 de noviembre de 2016. Re-

cuperado de: <http://elmecs.fahce.unlp.edu.ar/v-elmecs/actas-2016/PaseroBrozovich.pdf>

- Romé, N.** (2021) (coord.), *Materialismos feministas*. Dossier de la *Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía*, 8, Universidad de Valparaíso, Chile.
- Romé, N.** (2022) (ed.), *Notas materialistas: para un feminismo transindividual* (Santiago de Chile: Doble Ciencia).
- Rubin, G.** [1975] (1986), “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”, *Revista Nueva Antropología*, 8(30): 95-145.
- Rubin, G. y Butler, J.** (2003), “Tráfico sexual: entrevista”, *Cadernos Pagu*, 21: 157-209.
- Tabet, P.** [1979] (2005), “Las manos, las herramientas y las armas”, en O. Curiel y J. Falquet (2005) (comps.), *El patriarcado al desnudo: tres feministas materialistas* (Buenos Aires: Brecha Lésbica, 57-129).
- Tabet, P.** [1985] (2018), “Fertilidad natural, reproducción forzada”, en P. Tabet (2018), *Los dedos cortados* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 125-188).
- Wittig, M.** (1980), “On ne naît pas femme”, *Questions Féministes*, 8: 75-84.

Recibido: 27-05-2022; aceptado: 14-09-2022

Filosofía feminista y giro afectivo: una respuesta *ex ante*

CECILIA MACÓN

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

DOI: 10.36446/rlf2022331

I 283

Resumen: El giro afectivo ingresó como matriz de discusión conceptual durante el pasaje entre los siglos XX y XXI y, entre muchos otros debates, argumentó a favor de la productividad de la distinción entre afecto y emoción. El objetivo de este trabajo es señalar el tipo de intervención que sobre la cuestión desarrolló la filosofía feminista antes de la irrupción de esta tradición y, en segundo lugar, establecer qué contenido se le puede dar en este marco a la idea de agencia. El nodo del argumento obliga a recorrer una serie de intervenciones fundamentales de la filósofa feminista Iris Marion Young quien, de acuerdo con mi evaluación, señaló algunos de los efectos políticos problemáticos de ciertos argumentos que, hasta el día de hoy, conforman el corazón del giro afectivo en su versión más ortodoxa.

Palabras clave: afecto, emoción, Iris Marion Young, agencia, filosofía feminista.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 48 N°2 | Primavera 2022

Feminist Philosophy and the Affective Turn: an ex ante Response

Abstract: The affective turn developed as a matrix of conceptual discussion during the passage between the 20th and 21st centuries and, among many other debates, argued in favor of the productivity of the distinction between affect and emotion. The objective of this article is to point out the type of intervention that feminist philosophy deployed on this issue before the irruption of this tradition and, secondly, to establish what content can be given to the idea of affective agency under this framework. The core of the argument leads us to go through a series of fundamental interventions by the feminist philosopher Iris Marion Young who, according to my assessment, scrutinized some of the problematic political effects of certain arguments that, to this day, form the heart of the affective turn in its most orthodox version.

Key-words: affect, emotion, Iris Young, agency, feminist philosophy.

284 |

Uno de los debates que en los últimos años ha recorrido con más fuerza transversalmente los ámbitos de la filosofía política, la teoría social y los estudios culturales se refiere al rol de los afectos, sentimientos o emociones en la vida pública. El recurso a las teorías de matriz spinoziana de Gilles Deleuze y a las de Henri Bergson, a la psicología de Silvan Tomkins, a tradiciones como la hobbesiana y la benjaminiana y a argumentos propios de la filosofía de Alfred North Whitehead han sido en este marco fundamentales. Así, el llamado “giro afectivo” iniciado a fines de la década del noventa supone poner en primer plano la discusión sobre esta cuestión a la hora de dar cuenta de debates como el de la acción colectiva, la memoria, la ciudadanía, la representación estética o la esfera pública. El objetivo de este trabajo es señalar el tipo de intervención que sobre la cuestión desarrolló la filosofía feminista antes de la irrupción de esta tradición y, en segundo lugar, establecer qué contenido se le puede dar en este marco a la idea de agencia afectiva. El nodo del argumento obliga a recorrer una serie de intervenciones fundamentales de la filósofa feminista Iris Marion Young quien, de acuerdo con mi evaluación, señaló algunos de los efectos políticos problemáticos de argumentos que, hasta el día de hoy, conforman el corazón del giro afectivo en su versión más ortodoxa.

La hipótesis central que recorre estas páginas es que los feminismos tematizaron la cuestión no solo de manera temprana, sino también haciendo foco en los importantes efectos políticos que pueden generar las distintas

conceptualizaciones de los afectos. Y es aquí donde los escritos de Young que trabajan bajo una matriz fenomenológica específica resultan fundamentales.

En tren de desplegar estos objetivos el argumento se desarrolla a lo largo de los siguientes ejes:

a) una caracterización del giro afectivo y de algunos de sus argumentos fundantes –centralmente, la distinción entre afecto y emoción–,

b) el análisis de los escritos de Iris Marion Young a partir del dialogo que establece con la fenomenología a la hora de caracterizar la dimensión afectiva,

c) una definición posible para el concepto de agencia afectiva a partir de estos desarrollos.

1. La pretensión de una autonomía para el afecto

El “giro afectivo” desplegado en las últimas décadas se ocupa de desarrollar formas alternativas –o resignificaciones de teorías previas– a la hora de aproximarse a la dimensión afectiva, pasional o emocional. Si bien la filosofía ha tematizado estos ejes prácticamente desde su fundación, a partir de la transición del siglo XX al XXI se viene produciendo un intenso dialogo conceptual en torno a estas cuestiones guiado por la necesidad de discutir una serie de distinciones como la que sostiene la diferencia entre emoción y razón. Así como los desarrollos de Martha Nussbaum, Carol Gilligan o Chantal Mouffe establecieron los cimientos de una perspectiva que intentó desde siempre cuestionar las jerarquías de la dicotomía emociones/razones, los debates posteriores –iniciados por Brian Massumi y Moira Gatens a través de sus lecturas de Gilles Deleuze y de Baruch de Spinoza– intentan trascender aquella primera aproximación y profundizar una perspectiva más radical. Se suele señalar (Lara 2013: 102-103) que las matrices del giro afectivo se sostienen centralmente en tres tradiciones: la de corte deleuziano –abierta por Brian Massumi–, la inspirada en la psicología de Silvan Tomkins –encarnada en los trabajos de Eve Kosofsky Sedgwick– y la que refleja el impacto de la filosofía de Alfred North Whitehead –como es el caso de Isabelle Stengers–. Sin embargo, existen autoras emblemáticas como Ann Cvetkovich o Lauren Berlant que no necesariamente se enmarcan en estas matrices teóricas, sino que exploran marcos conceptuales heterogéneos que evitan sistemáticamente el recurso a la metafísica.

El escrutinio del papel de la dimensión afectiva en la vida pública implica la introducción en la discusión de la filosofía práctica y de la teoría social del análisis de afectos específicos –tales como vergüenza, odio, amor, rabia, disgusto, enojo, etc. (Ahmed 2004, Sedgwick 2003)–, el cuestiona-

miento de la dicotomía entre afectos positivos y negativos (Ngai 2007) y atender al modo en que este giro obliga a revisar la idea de agencia y el papel de los dualismos. Estos elementos se ponen en discusión a través de una serie de problemas puntuales: el rol de las emociones en una historiografía atenta a las perspectivas de género (Love 2009), la categoría de trauma (Leys 2007), la cuestión de la victimización (Macón 2016), la redefinición de la idea de la agencia a la luz de una nueva concepción de la subjetividad (Coole y Frost 2010), lógicas alternativas para la temporalidad (Luciano 2007), el llamado “nuevo materialismo” en tanto una apuesta realista no esencialista (Bennett 2010) y los desafíos que impone sobre la representación artística (Bruno 2002). En la gran mayoría de estos casos se trata de desarrollos que atraviesan distintas versiones contemporáneas de las teorías feministas y *queer*. Pero esta gran variedad de nodos de discusión evidencia que se trata, más que de una teoría unificada, justamente, de un giro o perspectiva novedosa volcada sobre ciertos problemas.

Sin embargo, existen algunos debates que atraviesan gran parte de estos diálogos. Uno de los reconocidos como centrales refiere a una distinción terminológica clave: la que se instala entre afectos y emociones; una diferencia que, si bien es relevante a nivel conceptual, enfrenta una serie de problemas que intento señalar aquí. Se ha dicho que, mientras los afectos en tanto intensidades sensoriales remiten a una dimensión no fijada, desestructurada, no coherente y no lingüística, las emociones suponen la codificación en el lenguaje y la cultura de tales afectos (Gould 2009: 20). De este modo, estrictamente hablando, los afectos representan una dimensión asociada a la experiencia corporal, muy especialmente el encuentro entre cuerpos. Esta distinción es sostenida fuertemente por Brian Massumi y sus discípulos delineando así una de las versiones del giro afectivo que asocio aquí a su ortodoxia.

En un texto fundacional como es “La autonomía del afecto” –publicado originalmente en 1995– Brian Massumi subraya justamente que el afecto –tomado como sinónimo de intensidad– se sostiene en una lógica y en un orden completamente distintos a los de la emoción (Massumi 2002: 26-27). La idea de “autonomía” del afecto no significa aquí que el afecto sea autónomo con respecto al pensamiento, sino que siempre hay algo del afecto que se escapa al lenguaje; hay –y habrá– inevitablemente un resto del afecto que no puede –podrá– ser absorbido. Así, el afecto es extralingüístico, presubjetivo, no significativo y no consciente y, aun cuando puede resultar domesticado por el discurso, siempre habrá un resto que se le escapa. Tal como señala Mariela Solana, “el punto de Massumi es que si concebimos al cuerpo solo a partir de definiciones y significados sociales lo estamos encasillando en un lugar de un mapa cultural no solo conocido sino predecible” (2020: 32).

La emergencia de posibilidades imprevisibles donde el cuerpo es definido por sus pasajes y procesos y donde el movimiento tiene primacía ontológica sobre la posición (Solana 2020: 32) constituye el corazón de la valorización del afecto. No se trata, dice Massumi, de una instancia innata o presocial, sino de una que no puede ser captada cabalmente por los símbolos culturales (Solana 2020: 33). En el caso de la emoción lo indeterminado del afecto resulta fatalmente determinado, domesticado, fosilizado. Esto no quiere decir que las emociones no alteren en algún punto los afectos, sino que “la emoción es un contenido subjetivo [...] una intensidad calificada, el punto de inserción convencional y consensuado de la intensidad en progresiones semántica y semióticamente formadas, en circuitos de acción-reacción narrables, en función y significado.” (Massumi 2002: 28). Así, la emoción pertenece a un orden diferente al del afecto; su universo es el de la significación y la ideología. Para Massumi esta diferencia resulta fundamental ya que su proyecto intenta construir un vocabulario alrededor del afecto que enfrente al postestructuralismo (Massumi 2002: 27) en el marco de los estudios culturales y la crítica literaria.

Es importante señalar aquí que esta distinción no implica que las emociones sean *representaciones* de los afectos, sino que son —en la caracterización massuminiana— afectos atravesados por un lenguaje que los expresa de modo inacabado. Es decir, que en un punto las emociones los fosilizan, pero también los contienen de una manera que siempre será imperfecta.

Me interesa aquí señalar —volviendo como lo haré en la próxima sección sobre la filosofía de Young— que la distinción entre emoción y afecto sostenida por la versión ortodoxa del giro, conlleva una serie de consecuencias que ya habían sido advertidas por las teorías feministas.

Pero, ¿qué implica estrictamente en este marco que el afecto sea autónomo con respecto a la emoción? La autonomía del afecto es “la apertura y en consecuencia la potencia hacia la novedad” (Lara 2013: 103) que logra escapar al confinamiento (Massumi 2002: 228). Como señala Lara, para Massumi cuando las cosas —como los cuerpos— se mueven, las cosas sienten (Lara 2013: 103). El afecto es el significado corpóreo que perfora la interpretación social y, algún modo, condensa un potencial transformador. En un camino similar, Patricia Ticineto Clough ve en los afectos instancias que exceden tanto el discurso como la conciencia donde el cuerpo resulta un proceso de mediación biológica que participa de la coemergencia del afecto, pero que no necesariamente es su locación principal. El cuerpo pasa aquí a ser, en un punto, un evento de conexiones al estilo de Whitehead (Lara 2013:104).

Recordemos entonces que, según Sara Ahmed, nos estamos refiriendo aquí a “aquello que une, lo que sostiene o preserva la conexión entre ideas,

valores y objetos” (Ahmed 2010: 29). No se trata de estados psicológicos, sino de prácticas sociales y culturales (Ahmed 2004: 9) capaces de producir la superficie y los límites que permiten que lo individual y lo social sea limitado. Sociales, inestables, dinámicos, paradójicos, los afectos así presentados constituyen una lógica capaz de dar cuenta del lazo social. Bajo una matriz spinoziana se trata también de conceptualizar la capacidad para afectar y ser afectado, o el aumento y disminución de la disposición del cuerpo para actuar, enlazar y conectar. Efectivamente, lo que el giro afectivo ha discutido es que la presencia de los afectos implica una disolución de la distinción entre un polo activo y otro pasivo: el sufrimiento no implica ya pasividad y el trauma no resulta ya en el exclusivo ensimismamiento del *ego*. Es con respecto a este punto que la apreciación de Sedgwick en relación con el sentido del tacto —que evoca, por cierto, los desarrollos de Merleau-Ponty— se vuelve particularmente iluminadora: “el sentido del tacto hace que no tenga relevancia una conceptualización dualista de la agencia y la pasividad: tocar es siempre ser alcanzado, acariciar, elevar, conectar, envolver, y también entender a otras personas o fuerzas naturales en tanto involucradas en el mismo proceso” (Sedgwick 2003: 14)

En el marco del desarrollo de las teorías de género el momento fundacional del giro afectivo ha tenido un objetivo subsidiario: objetar ciertas consecuencias de interpretaciones del posestructuralismo consideradas erradas; básicamente, aquellas que asocian el posestructuralismo con un supuesto rechazo frontal a la relevancia de la materialidad. Se trata aquí en cambio de argumentar a favor de una versión alternativa de lo material, paradigmáticamente del cuerpo involucrado en el afecto. Es así como, provocativamente, Sedgwick toma como punto de partida para su análisis los desarrollos del psicólogo Silvan Tomkins, quien entre 1962 y 1991 se ocupó de asociar fuertemente el afecto a la materialidad del cuerpo. El espacio en el que Sedgwick ubica su argumento la lleva también a incorporar al debate un elemento clave que otros teóricos adjudican a los afectos: su performatividad. Efectivamente, los afectos son aquí instancias que, como los actos de habla de Austin, resultan profundamente performativos: los afectos son en sí mismos actos capaces de, por ejemplo, alterar con su irrupción la esfera pública. Esta dimensión de los afectos es, de hecho, compartida por gran parte de las teorías que encarnan el giro afectivo. En palabras de Seigworth y Gregg: “los afectos refieren generalmente a capacidades corporales de afectar y ser afectados, o el aumento y la disminución de la capacidad del cuerpo para actuar, para comprometerse, o conectar. De hecho, ‘los afectos actúan’” (2010: 2). Es entonces este atajo —que resulta en argumentos sobre la performatividad de los afectos— el que se constituye en punto de partida para rechazar las pretensiones de cierto posestructuralismo de hacer a un lado la materialidad,

al tiempo que entiende esta última más allá de cualquier esencialismo y, particularmente, al margen de las estabilidades.

Es importante subrayar que existe una tradición dentro del giro afectivo que descrece de la diferencia entre afecto y emoción utilizando de manera más laxa el vocabulario —e introduciendo otras palabras como *feelings* o *sensations*— y apostando al análisis crítico del modo en que las narrativas construidas alrededor de las emociones impactan sobre la experiencia colectiva —y viceversa—. En este sentido, resulta importante destacar, por ejemplo, tanto las objeciones de Margaret Wetherell (2012) y de Eugenie Brinkema (2014) a la diferencia en sí misma, como el ingreso a la discusión de vocabularios transversales como el desplegado alrededor de las ideas de “sentimientos”, “sentidos” o “sensaciones”.

Teniendo entonces en cuenta este debate, me gustaría indagar en el modo en que previo al ingreso de la discusión en estos términos la filosofía feminista exploró en estas cuestiones debatiendo la mentada distinción entre afectos y emociones. Es importante señalar que para los feminismos la problematización de los afectos siempre resultó clave. Basta en este sentido recordar que desarrollos fundantes como el de Mary Wollstonecraft hicieron de esta dimensión una cuestión central (Macón 2017). Tal como reconstituyen análisis canónicos como el de Susan Mendus (2000), el debate sobre el rol público de las emociones/afectos resultó medular para los feminismos desde sus inicios: se trató en muchos casos de objetar la encarnación de la jerarquización patriarcal presentada a partir de la adjudicación de la esfera emocional a las mujeres y de las razones a los varones, así como la existencia de emociones supuestamente masculinas —legítimas— y supuestamente femeninas —debilitantes—.

Autoras feministas contemporáneas como Moira Gatens y Elizabeth Grosz han retomado estas discusiones bajo premisas spinozianas al estilo de Massumi. En estos casos, tras el rechazo del dualismo, se reivindica la dimensión sociopolítica del cuerpo, ya no como vehículo pasivo de la mente, sino en tanto instancia de transformación y de privilegiada “expresión”. Una concepción ajena tanto a la ausencia de conflictividad entre afectos como a la exclusión de sus eventuales transformaciones: los feminismos, de hecho, necesitan de estrategias para alterar esa esfera afectiva. Al estilo del señalamiento de Carol Pateman (1988) acerca de la ficción patriarcal de un concepto de ciudadanía universal desapasionada y sin cuerpo que contrasta con la asociación de la mujer con los cuerpos vulnerables, los feminismos siempre han demandado tanto el debate abierto sobre la dimensión afectiva como estrategias para evitar su reificación.

Efectivamente, los feminismos evitan tanto que a los afectos se les adjudique un *status* ontológico aislado basado en una radical especificidad

como que el cuerpo sea presentado meramente en tanto un vehículo pasivo. A cambio demandan que el cuerpo sea reconocido como un eje de la subjetividad (Grosz 1994: ix): es socialmente construido (Gatens y Lloyd 1999: 50), pero siempre puede ser reconstruido por fuera de la norma patriarcal gracias a un impulso emancipatorio.

De acuerdo con la presentación del problema que hace Raia Prokhovnik (2002) los feminismos han debido encarar la disolución de importantes dualismos tales como mente/cuerpo, hombre/mujer, razón/emoción o sexo/género y han creído necesario desnaturalizar conceptos tradicionales, entre ellos los afectos mismos. Ha sido justamente Prokhovnik quien más claramente se manifestó contra los distintos dualismos desplegados a lo largo de este debate. Enfrentada a todo tipo de naturalización, señala que resulta necesario dar cuenta de la diversidad de cuerpos y redefinir la noción de agencia en el marco de una lógica relacional. El cuerpo no es ya una instancia privilegiada, sino parte de una de las tantas dicotomías que la filosofía política tiene que expulsar de su dominio. La ambigüedad –pero no la desaparición– de los límites entre razón y emoción o entre afectos y emociones invita, primordialmente, a la redefinición de los términos. La teoría de Prokhovnik se vincula con dos de los tópicos clave del feminismo: la relación entre agencia y opresión y el rol de la dimensión afectiva en la constitución de la agencia. Tal como señaló Wendy Parking más de dos décadas atrás:

290 |

el hecho de que los cuerpos habiten contextos discursivos, sociales e históricos específicos que forman nuestra experiencia corporal y nuestras oportunidades de refutación política puede generar un dilema: o restringimos las limitaciones estructurales de género hasta negar agencia a las mujeres o representamos la agencia de las mujeres de una manera tan acabada que se evapora el poder de la subordinación. (Parking 1999: 59)

La solución de Prokhovnik a este dilema subraya un elemento clave: el problema del afecto debe ser visto en el contexto de prácticas sociales y de relaciones de poder, y más allá de todo tipo de naturalización. Es decir, atender a la construcción de un poder contrahegemónico que genere otro tipo de prácticas sociales y relaciones de poder antipatriarcales.

Teniendo en cuenta estos antecedentes donde se vislumbra el tipo de problematización sobre la cuestión introducida por la filosofía feminista, lo que me interesa desarrollar en las páginas siguientes es el tipo de intervención que realizó esta tradición conceptual y política inmediatamente antes del desarrollo del giro afectivo. La matriz de aproximación que la filosofía feminista exploró en los años previos a la irrupción al giro afectivo, no solo evitó caer en la disyuntiva entre afectos y emociones, sino que además

demonstró sus problemas. Me ocuparé entonces del modo en que Iris Marion Young —a través de trabajos extremadamente influyentes a la hora de vincular al lenguaje con el problema de la corporalidad—, eligió primero un marco fenomenológico y, más tarde, una serie de reflexiones sobre el rol público del lenguaje a la hora de analizar en términos políticos estas cuestiones.

2. Iris Marion Young y la previsión de un dilema

La filósofa feminista norteamericana Iris Marion Young es conocida centralmente por el desarrollo de conceptos de justicia e inclusión que dialogan críticamente con la propuesta de John Rawls y por haber vindicado el papel de la autodeterminación en el marco de desafíos globales. En este apartado me interesa focalizarme primordialmente en algunos de sus trabajos tempranos para mostrar que su aproximación a la cuestión que nos ocupa fue capaz de señalar los problemas en que una visión dicotómica entre afectos y emociones redundaba para la filosofía. Como veremos, Young es capaz de advertir que lo relevante en términos políticos es la clase de vínculo que se establece entre experiencia y lenguaje y qué tipo de poder pueden encarnar el lenguaje o la codificación mismas, más que la distinción en sí.

En 1980 Young publica el artículo “Throwing like a Girl”, más tarde reunido en el libro *On Female Body Experience* junto a otros escritos de la década del ochenta que, de alguna manera, continúan algunos debates abiertos por ese texto fundacional. Allí, bajo un marco fenomenológico, Young analiza la manera en que se configura un modo de estar y, sobre todo, de desplazarse del cuerpo femenino, condensado en la imagen del “lanzar la pelota como una chica” del título. A partir de un diálogo crítico con las filosofías de Simone de Beauvoir y de Maurice Merleau-Ponty, Young da cuenta del modo en que el patriarcado ha construido modos de limitar el movimiento de los cuerpos de las mujeres. Si bien el desarrollo de Young ha sido objetado por binario —una cuestión sobre la que ella misma ha respondido rechazando ciertos usos de su trabajo (Young 2005: 5)— me interesa concentrarme aquí en la trama conceptual que construye a partir de la idea de cuerpo vivido de Merleau Ponty. Entiendo que la perspectiva teórica de Young no solo evade la distinción entre emociones y afectos, sino que además señala sus problemas. En esta serie de artículos Young toma como punto de partida crítico los debates fenomenológicos de Merleau-Ponty y de de Beauvoir alrededor del cuerpo rechazando, sobre todo, cualquier consecuencia dualista. Si bien acepta la crítica de de Beauvoir acerca del hecho evidente de que el cuerpo merleau-pontyano es el cuerpo masculino, rechaza la caracter-

I 291

ización del cuerpo femenino como meramente inmanente. Es decir, que para Young como para la filósofa francesa las limitaciones del cuerpo femenino son resultado de la opresión patriarcal. Sin embargo, su posición resulta menos pesimista que la de Beauvoir en tanto subraya su capacidad a la hora de escapar de esta alienación impuesta (Ferguson y Nagel 2009: 8). En la tensión entre trascendencia e inmanencia –que lo es también entre subjetividad y objetualidad– Young encuentra un lugar desde donde demandar mecanismos emancipatorios que enlacen cuerpo y discurso de modos no patriarcales. Si de Beauvoir –tal como señaló Seyla Benhabib (1992: 250)– hizo aparecer el cuerpo en la esfera pública es porque logró hacer foco en el modo en que nuestra experiencia corporal condiciona las maneras en que nos aproximamos al mundo transformando a la mujer en objeto. Trascender es aquí exceder esos condicionamientos de la inmanencia y así transformarse en sujeto. Pero Young entiende que una emancipación exitosa obliga a volver sobre el cuerpo. La condena de Beauvoir a la inmanencia y la exaltación de la trascendencia se topa en la filosofía de Luce Irigaray –de fuerte influencia sobre Young– con un señalamiento clave: la trascendencia tiene un soporte material y sus condiciones de posibilidad en la inmanencia (López-Jorge 2010: 139). Y este será uno de los ejes fundamentales a la hora de desplegar una discusión feminista sobre el orden afectivo al estilo de la que analizo aquí.

292 |

Como veremos, para Young, la dimensión afectiva no está asociada a una instancia pre o no lingüística, sino que, justamente, al denunciar el poder patriarcal pone en jaque la diferencia entre experiencia y lenguaje y, sobre todo, intenta evaluar distintos modos bajo los cuales puede generarse el vínculo entre estas dos instancias. De hecho, esta dicotomía resulta perturbadora a la filósofa norteamericana, no solo por sus presupuestos filosóficos, sino fundamentalmente por sus consecuencias políticas: no se trata de esperar la puesta en acto de ese resto que excede al lenguaje, sino de interrumpir los lazos y las codificaciones patriarcales para generar otras nuevas.

En “Throwing like a Girl” Young sostiene que la experiencia femenina tal como es construida por el patriarcado está marcada por una contradicción fundamental entre la subjetividad y el ser mero objeto impuesto por el poder sexista; una tensión que puede ser observada en el vínculo de una mujer con la espacialidad. En sus términos: “las mujeres viven su cuerpo como objeto y como sujeto por efecto de una sociedad patriarcal que la define como objeto de las intenciones subjetivas de otros” (Young 2005: 44). Evocando a Merleau-Ponty, Young recuerda que el cuerpo en su orientación hacia su entorno y la acción en relación con ese marco son lo que constituye el acto primigenio de otorgar sentido (Foster 2009: 70).

Según argumenta Young, a las mujeres se les niega el acceso a esta dimensión de la corporalidad señalada por Merleau-Ponty como universal:

a las mujeres se les enseña cómo deben moverse y cómo no deben hacerlo restringiéndoseles así su intencionalidad. El sentido de la identidad femenina inhibido, confinado, posicionado y objetivado es el resultado directo de la imposición del juego sedentario, de un tipo de caminata, de modos de pararse y de sentarse, de gesticular para evitar ser herida. Hubo y hay así una serie de normas vividas que han gobernado y gobiernan el estilo de movimiento y la relación con el espacio y los objetos del cuerpo “femenino”. “Las tres modalidades de la motilidad femenina –dice Young– son que el movimiento exhibe una *trascendencia ambigua*, una *intencionalidad inhibida*, y una *unidad discontinua* con su entorno” (Young 2005: 35). Así, también en sus palabras, “las modalidades de la existencia corporal femenina tienen sus raíces en el hecho de que la existencia femenina experimenta el cuerpo como una mera cosa –una cosa frágil, que debe ser recogida y coaccionada en el movimiento, una cosa que existe para ser *mirada* y *causar una reacción*” (Young 2005: 39). En los hechos, y por obra de estas limitaciones impuestas por el patriarcado, el espacio que usan las mujeres es frecuentemente menor al realmente disponible (Young 2005: 40). Así, se analiza la historización de la relación entre el cuerpo y la conciencia –y, sobre todo, su generización–, pero también el modo en que su repetición insiste en el presente de manera continua a través del poder patriarcal.

Siendo que el cuerpo crea un vínculo con el espacio que lo rodea (Young 2005: 40), el feminismo buscará alterar ese modo patriarcal de estar en el mundo. “Esta existencia corporalmente objetivada –señala Young– da cuenta de una autoconciencia de la relación femenina con su cuerpo y resulta en la distancia que toma de su propio cuerpo” (Young 2005: 44), pero también es capaz de alterar ese esquema impuesto por el poder patriarcal a través de un anudamiento alternativo entre lenguaje y cuerpo. De todos modos, la conciencia del cuerpo no necesariamente impide lograr los objetivos (Bartky 2009: 46). De hecho, “hay mujeres que trascienden en distintos grados estas situaciones”, dice Young (Young 2005: 31). Es que si hay algo capaz de “escapar” de la cooptación, más que el afecto massuminiano, es, como veremos, la agencia feminista. No se trata entonces de esperar ese escape de lo imprevisto, sino de activar la agencia de modo creativo.

Recordemos que para Merleau-Ponty –cuya filosofía constituye la referencia, aunque crítica, explícita para Young– nuestro vínculo con el mundo está necesariamente situado y encarnado (Froidevaux-Metterie 2018: 496). La existencia no se reduce así a la conciencia de existir, sino que involucra también nuestra encarnación en la naturaleza (Froidevaux-Metterie 2018: 497); algo que implica que siempre se está “en situación”; es decir, proyectada en el tiempo, en el espacio y en la cultura. Lejos de reducirse a la naturaleza física, el cuerpo se presenta aquí como la condición de nuestra reflexividad,

la existencia de un “yo puedo” que implica tanto el cuerpo como el espíritu (Froidevaux-Metterie 2018: 497).

Merleau-Ponty ubica la intencionalidad en la motilidad (Young 2005: 36): el mundo aparece como un sistema de posibilidades que son correlativas a sus intenciones. Es más, “para todo cuerpo vivido el mundo también aparece estar lleno de opacidades y resistencias correlativas a sus propios límites y frustraciones” (Young 2005: 37). Por lo tanto, las restricciones patriarcales a la motilidad obturan la intencionalidad y solo podrán ser desafiadas en tanto aquel “yo puedo” se exprese.

“El cuerpo vivido es una idea unificada de un cuerpo físico actuando y experimentando en un contexto social específico; es el cuerpo-en-situación” (Young 2005: 16), señala Young recordando también que la idea de cuerpo vivido rechaza la distinción entre naturaleza y cultura que sostiene la distinción entre sexo y género (Young 2005:17). Vindicar la autonomía del afecto implicaría entonces legitimar la distinción entre sexo y género —algo que Young descarta— y abrir las puertas a un orden afectivo inaprehensible y, por lo tanto, difícil de alterar por un movimiento colectivo emancipatorio.

Tal como señala Schaefer (2019: 49), la lectura que hace Massumi del afecto parece olvidar que Merleau-Ponty llegó para corregir un elemento central de la fenomenología husserliana: descentró y desegoizó la percepción colocando tejidos de experiencia en la arquitectura carnal de los cuerpos. Según Schaefer, Massumi no hace más que arrastrar un problema de Deleuze quien entendía a la fenomenología como un anatema porque supuestamente presuponía la integridad del sujeto que percibe. Pero otros fenomenólogos —como Merleau-Ponty y la propia Sara Ahmed (2006)— vieron en la fenomenología otra cosa (Schaefer 2019: 49): más que sujetos cristalinos encontraron sujetos que son cuerpos, y son las partes constitutivas de los cuerpos las que hacen a la instrumentalización de la percepción. Tal como muestra nuestro recorrido, esta multiplicidad de encuentros afectivos con el mundo es también discutida por Young en su recuperación del debate fenomenológico. Me gustaría agregar aquí que la filósofa norteamericana, no solo señaló en más de una ocasión la ausencia de unidad del yo —como en su artículo dedicado al embarazo (Young 2005: 46), sino que además —y como resultado de su marco fenomenológico— siempre rechazó la subordinación entre las distintas esferas de la vida (Cabrera y Szeftel 2021: 7).

Ante una propuesta filosófica como la de Merleau-Ponty que, según el análisis feminista, peca por presentar al cuerpo como universal —es decir, como masculino— Young analiza los modos impuestos como femeninos de estar en el mundo. Se trata de hacer foco en la dimensión de la experiencia afectiva en términos de relaciones de dominación enlazando el nivel indi-

vidual de la experiencia vivida con un nivel colectivo que expresa vínculos de poder (Froidevaux-Metterie 2018: 501). Young busca así redefinir el sujeto del feminismo en el que hay condicionamiento social pero también la posibilidad de escapar de él a través de un proceso creativo (Froidevaux-Metterie 2018: 505) y no de la visibilización de un universo afectivo que siempre se escapa a la codificación. La relación entre la normatividad sexista y la subjetividad emancipatoria es aquí el eje de sus preocupaciones: ante una normatividad que impulsa la homogeneización y la reificación de los cuerpos se vindican nuevas prácticas sociales feministas, no el mero develamiento o la mera consideración de que existe un espacio afectivo imposible de cooptar por el lenguaje.

Para comprender cabalmente la estrategia de Young en el sentido que vengo apuntando aquí es necesario recordar que en más de una ocasión definió su posición como antiesencialista y antinominalista a la vez. “El género es un atributo de las estructuras sociales más que de las personas” (Young 2005: 22), dijo en 1980 en una sentencia extremadamente influyente. Años más tarde definió al género como serialidad; es decir, no como un sistema de características comunes, sino a partir del conjunto de prácticas o hábitos alrededor de las cuales se organizan las acciones de un grupo (Young 1996). Pero, según ella misma advierte, “negar una esencia femenina no implica caer en el nominalismo” (Young 2005: 29). No hay una cualidad esencial de lo femenino, lo que existe es una serie de estructuras y condiciones que delimitan la *situación* típica de ser una mujer en una determinada sociedad, así como un modo típico bajo el cual esta situación es vivida por las mujeres mismas. Lo que debe ser imprevisible aquí entonces no es el afecto —cuya irrupción parece ser objeto de mera espera—, sino la práctica política feminista misma asociada a la materialidad de la acción y al lenguaje a la vez. Tal como señala puntualmente Young: “el feminismo no tiene sentido como un movimiento social transformativo específico sin una referencia al ‘agente’ de cambio, el sujeto a ser liberado” (Young 2005: 14). Es decir, el rechazo al esencialismo no implica olvidar esta necesidad de definir la subjetividad feminista de algún modo que escape a la opresión patriarcal, pero no a la cooptación del lenguaje *per se*.

Así, desarrollado con el objetivo de denunciar las estructuras de poder que generan opresión de género y sexualidad —pero también de raza y clase—, su análisis fenomenológico del cuerpo femenino ha influido tanto sobre la teorías de Judith Butler, como sobre la ética del cuidado de Nancy Harstock y Sara Ruddick o el feminismo corporal de Elizabeth Grosz. Y si esto resulta posible es porque en su desarrollo propositivo se aleja tanto de ciertas consecuencias de la teoría performativa de género como del esencialismo. Para Young no hay tal cosa como una identidad femenina ya que el género es una

construcción social; pero no por ello se reduce el papel del cuerpo vivido ni de los imaginarios psicológicos (Ferguson y Nagel 2009:11).

Profundamente influida por el postestructuralismo, Young entiende que el humanismo sostiene un sujeto universal cuyos ejes no se ven alterados por diferencias de género.

Aquella tensión entre el género como serialidad y la puesta en primer plano del cuerpo vivido no es presentado por Young como una cuestión paradójal. Al contrario, es un eje que se constituye en paradigma de una filosofía que presenta la dimensión corporal y la lingüística enlazadas. Para Young no se trata solo de una postura epistemológica, sino centralmente de una que se abre a su fuerte impacto político: el desafío al patriarcado no consiste en liberar un orden afectivo más auténtico, sino en establecer un vínculo con codificaciones que no sean injustas. No intento aquí entonces meramente señalar que Young evitó la dicotomía emociones/afectos –transformada más tarde en cuestión de debate del giro afectivo–, sino que además señaló de manera clara sus consecuencias políticas: apelar a una instancia autónoma obtura la posibilidad de explicar su transformación radical como la que demanda el feminismo. Aquel resto que escapa al lenguaje puede ayudar a explicar el impulso a ejecutar una acción transformadora, pero no la necesidad de modificar las premisas afectivas de la acción.

296 |

Hoy existe un consenso sobre el hecho de que la experiencia corporal está histórica y socialmente mediada, pero Iris Young fue, sin dudas, líder en rechazar la existencia de estructuras *a priori* entonces de la conciencia corporal (Bartky 2009: 41). Al reconocer el carácter socialmente construido de la experiencia corporal Young hizo a un lado las pretensiones universalizantes, pero a la vez abrió la posibilidad de señalar que la emancipación necesita de construcciones sociales antinormativas que medien con la experiencia corporal transformándola. Al poner en funcionamiento una fenomenología situada (Bartky 2009: 42) Young encuentra un soporte clave para su argumento. Es que para Young “ninguna experiencia o realidad puede no estar mediada por el lenguaje o los símbolos” (Ferguson 2009: 64). Este señalamiento es clave en tanto hace a un lado la posibilidad de pensar los procesos emancipatorios a través de la irrupción de las intensidades massuminianas. Cuando compartimos nuestras experiencias con otrxs, cada unx de nosotrxs no tiene acceso a una verdad particular, sino que compartimos nuestras experiencias con alguien para ver a través de este intercambio si podemos identificar el contexto y las estructuras que moldean nuestras vidas en modos diferentes, aunque relacionados. La experiencia, para Young, “no revela una verdad; más bien, contarla es una parte del proceso de revelar las estructuras que nos constriñen y nos constituyen como personas que tienen ciertas experiencias” (Young 2000: 76). La relación entre cuerpo y

agencia resulta entonces problematizada: lo sensual, lo perceptivo, lo estético, lo sensorial, lo afectivo —en un punto, la experiencia vivida— no exceden a la significación, sino que están abiertos a su necesaria transformación a través de la acción y al lenguaje con los que se articula.

En una primera lectura superficial de sus escritos se podría decir que Young refrenda el planteo de Massumi: la codificación patriarcal reprime u orienta el orden afectivo y, despojada la afectividad de esa fosilización, podría desplegar una dinámica emancipatoria. Sin embargo, el marco conceptual sobre el que elabora Young su filosofía feminista no permite este camino. Si el cuerpo no puede estar aquí no mediado por el lenguaje, la distinción entre experiencia y lenguaje resulta definitivamente desafiada. No solo ambas instancias están fuertemente enlazadas, sino que además generan una dinámica en la que la acción se sostiene en ese vínculo. No hay en Young una experiencia esperando a ser develada —no hay tal cosa como una esencia femenina, pero tampoco un cuerpo verdadero—. No hay tampoco una promesa de recoger la contingencia o la novedad radical para desafiar así al poder patriarcal. En el esquema de Young ese desafío llega junto a la generación de otro tipo de lazo entre experiencia y lenguaje. Es decir, con una transformación decididamente política. Dicho en otros términos, la demolición del poder patriarcal solo será posible si el lazo entre cuerpo y lenguaje se considera contingente más que meramente imperfecto.

I 297

En los textos posteriores de Young la discusión sobre el orden afectivo permite indagar en otro elemento que es pasado por alto por Massumi: ¿de qué tipo de lenguaje estamos hablando?, ¿tiene el lenguaje *per se* esa función fosilizante que le adjudica Massumi?

En *Justice and the Politics of Difference* (1990) —probablemente su libro más difundido— Young ingresa de modo explícito a la discusión sobre el orden afectivo. Y lo hace de modo tal que parece realizar una advertencia *ex ante* a las posiciones massuminianas: el lenguaje es lenguaje de distintas maneras. Es decir, por ejemplo, la función poética del lenguaje, la referencial o la apelativa consuman estrategias distintas que ameritan un análisis diferenciado de sus efectos políticos y epistémicos: la narrativa, el testimonio, la voz media barthesiana, la imagen, el sonido, se vinculan con el afecto o intensidad de modos diferenciados generando subjetividades —y agencias— distintas.

El rechazo de Young a las grandes teorías por entender que allí se producen verdades universales y atemporales (Ferguson 2009: 60) refiere justamente a la necesidad de atender a modos locales y diversos del orden de la representación o expresión, no de sus limitaciones *tout court*.

Young reclama la inclusión de los modos de reconocimiento del otro y la retórica en la deliberación política o los debates sobre la pertinencia de atender a cuerpos, sentimientos y a la compasión en la conceptualización de

la emancipación exponiendo así algunos de los ejes que atraviesan este debate. Sus objeciones desplegadas tanto hacia la justicia entendida como imparcialidad como a la deliberación basada exclusivamente en supuestas razones abren la propuesta hacia una suerte de universo capaz de incluir los afectos, la retórica y el testimonio, pugnando por ser reconocidos en el ámbito público. Es necesario, señala Young, definir nociones de comunicación y subjetividad más amplias capaces de incluir los afectos, los testimonios y la retórica en la deliberación, no limitarse a señalar al afecto como un resto no absorbido. En un punto, se trata de absorberlo para transformarlo. De acuerdo con su perspectiva, por ejemplo, una teoría de la democracia debe estar sostenida en una ética comunicativa cotidiana. Desde el momento en que la narrativa y la retórica tienen el privilegio de poder dar voz a la experiencia situada de un modo más acabado, la esfera pública debe ser entendida como una dimensión plural y compleja que las contenga. Para Young, por ejemplo, la narrativa es “un medio de dar voz a tipos de experiencia que frecuentemente no son escuchadas en las discusiones legales, y como un medio para desafiar la idea de que la ley expresa un punto de vista imparcial y neutral más allá de todas las perspectivas particulares” (Young 2000: 71). El privilegio de la narrativa y la retórica (Young 1990: 130) está sostenido en el hecho de que resultan estrategias capaces de dar voz a experiencias situadas de un modo más adecuado y exhibiendo una subjetividad radical y diversa que atiende a la dimensión afectiva (Young 1996: 131). La esfera pública entonces, de acuerdo con Young, debe ser definida en términos de una dimensión compleja y plural, abierta a las experiencias y deseos de sus participantes, pero que además puede ser codificada de modos distintos. El modo de expresar semejante pluralismo es a través de la narrativa y la retórica, dos estrategias discursivas que buscan vincularse con las intensidades del cuerpo de un modo propio.

La crítica desarrollada por Young contra el concepto de imparcialidad objeta justamente su cualidad desapasionada, un rasgo que “busca dominar o eliminar la heterogeneidad de los afectos. Solo expulsando el deseo o la afectividad de la razón, puede lograr la imparcialidad su unidad” (Young 1990: 100). Con el objetivo de apoyar su teoría, Young cita el concepto del “otro concreto” reactivo a la experiencia descorporizada y descontextualizada: ver a cada ser racional como un individuo con una historia concreta, una identidad, y una constitución afectivo-emocional específica (Benhabib 1987: 87).

De acuerdo con los argumentos de Young, el señalamiento de la imposibilidad de la imparcialidad (Young 1990: 112) implica entonces desafiar la tradicional oposición entre lo público y lo privado que se alinea con las oposiciones entre lo universal y lo particular, y entre razón y afectividad (Young 1990: 121). En tanto virtud, “la justicia no puede mantenerse opuesta a la necesidad personal, los sentimientos y deseos, sino que

nombra las condiciones institucionales que permiten a las personas cubrir sus necesidades y expresar sus deseos” (Young 1990: 121). Los afectos se transforman entonces en una dimensión esencial para reivindicar la diferencia como variación y heterogeneidad a cambio de la meta del consenso introducida, por ejemplo, por la mayor parte de las versiones de la democracia deliberativa.

Estos argumentos desarrollados por Young en la década del noventa señalan entonces no solo que cuerpo y lenguaje están enlazados sin que haya inevitablemente restos de uno o de otro que se escapan, sino que además el tipo de estrategia lingüística elegida constituye una decisión política fundamental. Así, el vínculo entre el afecto y la emoción puede ser establecido bajo múltiples estrategias distintas resultando en cada caso en encarnaciones alternativas de lo público, de la justicia o de la democracia.

3. Hacia la definición de una agencia afectiva

Como corolario de la sección anterior entiendo que el análisis de la posición feminista de Young desplegada centralmente en las décadas del ochenta y del noventa permite sacar a la luz dos cuestiones fundamentales:

- i) el enlazamiento entre cuerpo/afecto/intensidad y lenguaje obliga a pensar los procesos emancipatorios, no como develamiento de un orden más auténtico anterior en términos lógicos a la constitución de la emocionalidad, sino en tanto generación de lazos nuevos entre esas dos instancias que desafíen el poder de la normatividad patriarcal. No a través de un exceso espontáneo, sino de la imposición de otra estructura de poder.
- ii) el rol cumplido por el lenguaje en la constitución de la esfera estrictamente emocional no debe ser considerado como uniforme, sino que existen distintas estrategias discursivas o retóricas con efectos diferenciados para este proceso. Se trata, además, de una elección de carácter político.

Teniendo en cuenta entonces estas puntualizaciones conceptuales feministas que buscan señalar algunos de los efectos de la distinción estricta entre afecto y emoción, creo que es posible esbozar aquí una cuestión fundamental para el giro afectivo: cómo dar cuenta de la decisión política de alterar un orden afectivo-emocional opresor como el que describe Young. Es decir, cómo deberíamos expresar la existencia de una agencia afectiva.

La idea de agencia implica, en principio, una competencia, destreza o disposición para actuar, pero fundamentalmente supone un empeño o ini-

ciativa en hacerlo (Sosa 2015: 196); la agencia, en tal caso, manifiesta la competencia (Broncano 2020: 5126) pero también la imaginación (Broncano 2020: 6792) y, en cierto punto, la espontaneidad (Broncano 2017: 47). También, una responsabilidad sobre las propias creencias/afectos y cierta capacidad para generar posibilidades (Broncano 2020: 181). Así como el conocimiento conforma agencia, pero la agencia es capaz de alterarlo, el afecto conforma agencia y está sujeto a la posibilidad de su alteración por parte de la propia agencia. También está latente, por supuesto, la alternativa de no intervenir. Así, las creencias –como los afectos– se arman y desarman (Broncano 2020); pueden ser capaces de oprimir, pero también de generar resistencia. La agencia, de algún modo, es transformación y autoconstrucción (Broncano 2020: 6765). Sabiendo que toda agencia se construye dentro de una estructura de poder para desafiarla, es importante señalar que me refiero aquí a una concepción relacional de la agencia –se es agente con otros– que asocia ciertos términos de la agencia epistémica con la agencia moral. Es decir, que la agencia afectiva tendrá un efecto sobre múltiples planos: la posibilidad de alterar el orden afectivo impactará sobre el modo en que somos capaces de modificar nuestras creencias y la posibilidad –o imposibilidad– de ser responsables de nuestros actos –esto, junto a todos los viceversas posibles–. Es la agencia en lo que siempre tiene de imaginación, pero también del ejercicio de una competencia. Pensada de este modo la agencia implica un lazo entre cuerpo/afecto y lenguaje que puede ser expresado de distintas maneras, sean opresivas o emancipatorias.

Intento aquí entonces señalar la relación entre agencia y afecto como no solo de mutua constitución, sino también en tanto un vínculo que se monta sobre la tensión entre materialidad e inmaterialidad conformando y deshaciendo subjetividades, pero que también es receptivo a su transformación. Podríamos decir que la disposición para actuar propia de la agencia se construye en una secuencia triádica donde afecto, acción y hábito resultan indisolubles –del mismo modo que lo son emociones y afectos–. La posibilidad generada por la pregunta sobre qué hacer con los afectos, materiales e inmateriales a la vez, se abre, no en tanto una injerencia meramente voluntarista, sino como parte del proceso de significación mismo que es siempre abierto e incierto. No se trata aquí, recordemos, de pensar a la agencia meramente como algo que enciende la acción, sino en tanto una disposición capaz de alterar el orden de lo afectivo sobre el que también se constituye.

Para Young la opresión del cuerpo reduce la motilidad tanto en un sentido literal como en cuanto metáfora de la acción en cualquiera de sus formas. Más que develar intensidades inaprehensibles la emancipación encarnada en el jaque a esa motilidad limitada requiere de estrategias políticas que involucren al lenguaje en su relación con el cuerpo.

La respuesta a estas cuestiones debería buscarse entonces en ese modo dinámico en que se vinculan subjetividades y afectos sostenidos en la agencia. La materialidad de ese modo de “tirar la pelota como una chica” no transforma a la experiencia en una instancia dada y determinante, sino en algo o alguien a quien podemos desafiar en sus consecuencias políticas más radicales con múltiples estrategias que enfrenten el poder patriarcal.

Entiendo que, así como la agencia epistémica da cuenta de las posibilidades que hay de transformar nuestras creencias y la agencia moral refiere a la medida en que somos responsables de nuestras acciones en determinado contexto, es necesario formular una agencia afectiva encargada de aclarar qué es posible hacer para transformar el orden afectivo. Esto supone caracterizar a la agencia afectiva, no solo como una capacidad de acción que pone en funcionamiento a la dimensión afectiva en tanto recurso —a partir de esa zona inaprehensible o irrepresentable— sino además alterar incluso el orden de la intensidad. El afecto puede por cierto ser generador de acción, pero lo que demanda el feminismo a partir de posiciones como la de Young es la constitución de una configuración afectiva —y no meramente emocional— propia desde donde repensar la acción política y no la espera de la irrupción de la intensidad.

Young advierte así sobre dos cuestiones fundamentales: esa agencia afectiva solo puede ser generada por un tipo de vínculo entre experiencia y lenguaje que rechace el construido por la norma patriarcal, y es necesario optar por estrategias lingüísticas que tengan en cuenta la diversidad discursiva. La agencia, en definitiva, es alterar la relación entre afecto y lenguaje y desplegar una real creatividad política a la hora de desarrollar otras estrategias lingüísticas. La discusión, en definitiva, es sobre el poder; no sobre lo que lo puede meramente exceder, sino sobre lo que lo puede alterar.

I 301

BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, S.** (2004), *The Cultural Politics of Emotions* (Londres: Routledge).
- Ahmed, S.** (2006), *Queer Phenomenology* (Durham: Duke University Press).
- Ahmed, S.** (2010), *The Promise of Happiness* (Durham: Duke University Press).
- Bartky, S. L.** (2009), “Iris Young and the Gendering of Phenomenology”, en A. Ferguson & M. Nagel (eds.), *Dancing with Iris: the Philosophy of Iris Marion Young* (Oxford: Oxford University Press, 41-52).
- Benhabib, S.** (1987), “The Generalized and the Concrete Other”, en S. Benhabib & D. Cornell (eds.), *Feminism and Critique* (Cambridge: Polity Press, 96-110).
- Benhabib, S.** (1992), “On Hegel, Women and Irony”, en *Situating the Self* (Nueva York: Routledge, 25-44).

- Bennett, J.** (2010), *Vibrant Matter* (Durham: Duke University Press).
- Brinkema, E.** (2014), *The Forms of Affect* (Durham: Duke University Press).
- Broncano, F.** (2017), *Racionalidad, acción y opacidad* (Buenos Aires: EUDEBA).
- Broncano, F.** (2020), *Conocimiento expropiado: epistemología política en una democracia radical* (Madrid: Akal, Edición Kindle).
- Bruno, G.** (2002), *Atlas of Emotion* (Londres: Verso).
- Cabrera C. y Szeftel, M.** (2021) (eds.), *Fenomenología de la vida afectiva* (Buenos Aires: SB)
- Coole, D. y Frost, S.** (2010) (eds.), *New Materialisms: Ontology, Agency and Politics* (Durham: Duke University Press).
- Ferguson, A.** (2009), “Resonance and Dissonance: the Role of Personal Experience in Iris Young’s Phenomenology”, en A. Ferguson & M. Nagel (eds.), *Dancing with Iris: the Philosophy of Iris Marion Young* (Oxford: Oxford University Press, 53–68).
- Ferguson, A. y Nagel, M.** (2009), “Introduction”, en A. Ferguson & M. Nagel (eds.), *Dancing with Iris: the Philosophy of Iris Marion Young* (Oxford: Oxford University Press, 3–20).
- Foster, S. L.** (2009), “Throwing like a Girl. Dancing like a Feminist Philosopher”, en A. Ferguson & M. Nagel (eds.), *Dancing with Iris. The Philosophy of Iris Marion Young* (Oxford: Oxford University Press, 69–78).
- Froidevaux-Metterie, C.** (2018), “Le féminisme phénoménologique d’Iris Marion Young: tenir ensemble le concept de corp vécu et la notion de genre”, *Revue Philosophique de Louvain*, 116(4), 493–516.
- Gatens, M. y Lloyd, G.** (1999), *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present* (Londres: Routledge).
- Gould, D.** (2009), *Moving Politics* (Chicago: The University of Chicago Press).
- Gregg, M. y Seigworth, G.** (2010) (eds.), *The Affect Theory Reader* (Durham: Duke University Press).
- Grosz, E.** (1994), *Volatile Bodies: Towards a Corporeal Feminism* (Bloomington/Indianápolis: Indiana University Press).
- Lara, A.** (2013), “El giro afectivo”, *Athenea Digital*, 13(3), 101–119.
- Leys, R.** (2007), *From Guilt to Shame: Auschwitz and After* (Princeton: Princeton University Press).
- López-Jorge, M.** (2010), “Variaciones feministas en torno a la trascendencia y la inmanencia: Simone de Beauvoir, Luce Irigaray y la “política de lo simbólico””, *Feminismo/s* 15, 137–164.
- Love, H.** (2009), *Feeling Backward: Loss and the Politics of Queer History* (Cambridge: Harvard University Press).
- Luciano, D.** (2007), *Arranging Grief: Sacred Time and the Body in Nineteenth-Century America* (Nueva York: New York University Press).
- Macón, C.** (2016), *Sexual Violence in the Argentinean Crimes against Humanity Trials: Re-thinking Victimhood* (Nueva York: Rowman and Littlefield).

- Macón, C.** (2017), “Ansiedad, indignación y felicidad para la emancipación: el camino de Mary Wollstonecraft”, en D. Losiggio y C. Macón (eds.), *Afectos políticos: Ensayos sobre actualidad* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 31-50).
- Massumi, B.** (2002), “The Autonomy of Affect”, en *Parables of the Virtual* (Durham: Duke University Press).
- Mendus, S.** (2000), *Feminism and Emotion: Readings in Moral and Political Philosophy* (Londres: St. Martin’s Press).
- Ngai, S.** (2007), *Ugly Feelings* (Cambridge: Harvard University Press).
- Parking, W.** (1999), “Protesting Like a Girl: Embodiment, Dissent and Feminist Agency”, *Feminist Theory*, 1(1), 59-78.
- Pateman, C.** (1988), *The Sexual Contract* (Londres: Polity Press).
- Prokhovnik, R.** (2002), *Rational Woman: a Feminist Critique of a Dichotomy* (Londres: Routledge).
- Schaefer, D.** (2019), *The Evolution of Affect Theory* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Sedgwick, E. K.** (2003), *Touching Feeling* (Durham: Duke University Press).
- Solana, M.** (2020), “Afectos y emociones: ¿una distinción útil?”, *Diferencia(s)*, 10, 29-40.
- Sosa, E.** (2015), *Judgment & Agency* (Oxford: Oxford University Press).
- Wetherell, M.** (2012), *Affect and Emotion* (Londres: SAGE).
- Young, I. M.** (1990), *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press).
- Young, I. M.** (1996), “Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy”, en S. Benhabib (ed.), *Democracy and Difference* (Princeton: Princeton University Press, 120-136).
- Young, I. M.** (2000), *Inclusion and Democracy* (Oxford: Oxford University Press).
- Young, I. M.** (2005), *On Female Body Experience* (Oxford: Oxford University Press).

I 303

Recibido: 23-05-2022; aceptado: 19-07-2022

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

DOI: 10.36446/rf2022360

**Alejandro Cassini y Juan Redmond (eds.),
*Models and Idealizations in Science: Artifactual and
Fictional Approaches*, Springer, 2021, 286 pp.**

La reflexión sobre la naturaleza y el rol de los modelos en la práctica científica ha cobrado relevancia inusitada en los años recientes. Las cuestiones que se plantean desde esta perspectiva incluyen, entre otras, la pregunta tradicional acerca de la naturaleza de las teorías científicas, pero también incluyen cuestiones más recientes acerca de la naturaleza de los modelos científicos y su rol en la construcción de representaciones en diversas prácticas epistémicas. Alejandro Cassini y Juan Redmond—filósofos de la ciencia latinoamericanos basados en la Universidad de Buenos Aires, Argentina y en la Universidad de Valparaíso, Chile, respectivamente—han llevado a cabo un trabajo editorial encomiable al reunir en un único volumen 12 capítulos que, en su conjunto, examinan la relación entre modelos e idealizaciones en las ciencias, prestandole atención específicamente a las aproximaciones artefactuales y ficcionales. Los editores han logrado convocar a un

amplio número de investigadoras e investigadores de excelencia para elaborar un volumen que tiene el potencial para consolidarse como una contribución de referencia internacional entre quienes cultivan la filosofía de las ciencias. En lo que sigue no tengo espacio para dar cuenta fiel de la riqueza y diversidad de investigaciones que recoge el presente volumen. En cambio, mi objetivo a continuación será ofrecer los lineamientos centrales de los distintos capítulos, destacando sus puntos fuertes y motivando al público lector a que se aventure en el desarrollo reciente de una de las áreas más fructíferas de la filosofía de las ciencias en las últimas décadas.

Uno de los puntos destacables del volumen se encuentra en sus primeras páginas. Con un vasto dominio de la literatura, los editores Cassini y Redmond sistematizan en el capítulo 1 un campo literario extenso y complejo en torno a teorías, modelos y representación científica. Tras caracterizar las ex-

I 305

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 48 N°2 | Primavera 2022

presiones *teorías y modelos*, los autores examinan algunas de las concepciones principales de modelos y representación científica, exhibiendo con claridad las aproximaciones estructuralistas, inferenciales, de la similitud, ficcional y artefactual. El trabajo se complementa con la revisión de la noción de idealización científica, que se asienta como leitmotiv para el resto de los capítulos. Aunque en ocasiones anteriores la filosofía sobre modelos científicos nos ha ofrecido clasificaciones de las posturas principales (piénsese en Roman Frigg y James Nguyen, 2020, *Modelling Nature: An Opinionated Introduction to Scientific Representation*, reseñado en este mismo volumen de la *RLF*), Cassini y Redmond ofrecen un reporte que incluye los desarrollos recientes de la literatura y que perfila los orígenes históricos y desarrollos actuales de las diversas aristas discutidas en los capítulos subsiguientes.

Natalia Carrillo y Tarja Knuutti-ta tienen a su cargo el capítulo 2, que aborda la cuestión de la idealización científica desde la perspectiva de la concepción artefactual. Las autoras exponen las dos concepciones opuestas de la idealización científica, según las cuales tales idealizaciones o representan deficiencias epistémicas que tienen que ser subsanadas a lo largo de la investigación o involucran beneficios epistémicos en el proceso de producción de conocimiento acerca de sus dominios. El caso de estudio del modelo de Hodgkin y Huxley es ilustrativo al respecto, y permite mostrar que la concepción artefactual ofrece herramientas para desentrañar lo que, en realidad, es un paquete complejo de construcciones de representaciones científicas, una de cuyas partes corresponde a la elaboración de idealizaciones. Acto seguido, el

capítulo 3, a cargo de Mauricio Suárez y Agnes Bolinska, aborda el carácter informativo de los modelos, examinando aspectos de procesos de idealización y abstracción interpretadas, respectivamente, como ruido y equivocación en una señal informacional. En particular, se sostiene que algunos modelos (*source models* o vehículos de la representación) portan información acerca del sistema que representan y facilitan la obtención de información acerca de sus dominios físicos respectivos.

Alejandro Cassini continúa con el capítulo 4 en el que se investiga la opción de desidealizar modelos científicos. El argumento muestra que las idealizaciones son introducidas en la representación científica usualmente con un propósito epistémico específico, en un contexto determinado que ofrece luces acerca de los problemas que se tienen a la vista y las potenciales soluciones que se considerarían óptimas. El autor argumenta que solo el contexto específico de un problema científico puede orientarnos acerca de los beneficios epistémicos de de-idealizar nuestros modelos, y si es así, en qué medida. No existe, a este respecto, una respuesta filosófica a priori que permita abordar todos los casos. La desidealización no es por sí misma un objetivo, sino un medio para obtener mejores inferencias acerca de los dominios de interés.

Los capítulos 5, 6, 7 y 8 conforman una cierta unidad. En el primero de ellos, José Díez lleva a cabo una elaboración estimulante de lo que él llama *concepción ficcionalista moderada*, que se distancia de ficcionalismos fuertes que introducen ontologías de entidades ficticias. Díez, en cambio, argumenta que la práctica científica construye ensambles de modelos, algunas de cuyas partes represen-

tan aspectos de un dominio físico. En el capítulo 6, Frigg y Nguyen avanzan en el desarrollo de la concepción ficcionalista, cuestionando siete mitos asociados con esta visión, a saber: que las ficciones son falsedades; que no se basan en datos; que no son representacionales; que trivializan la epistemología; que no dan cuenta de la matematización de la representación científica; que ofrecen una idea errada de la representación científica; y que involucran consecuencias políticas negativas. El análisis de Frigg y Nguyen precisa en detalle diversos aspectos que pueden cobrar relevancia en la defensa de la concepción ficcionalista de la representación científica. Luego, el capítulo 7, a cargo de Fiora Salis, ocupa un lugar central en la narrativa del volumen, conciliando concepciones artefactuales y ficcionales de modelos científicos: los modelos constituyen artefactos elaborados por las comunidades científicas que son similares o afines a las producciones de ficción literaria. Se asume, pues, una cierta ontología de modelos, según la cual los modelos son herramientas representacionales que guían las actividades epistémicas de las comunidades científicas para acceder a información de los sistemas físicos de interés. Y por último en lo que respecta a esta parte, Manuel García-Carpintero contribuye con el capítulo 8, que promueve una aproximación antirrealista a las entidades ficticias y a los modelos científicos por igual. Las preferencias acerca de modelos son afirmaciones con condiciones de verdad, que involucran metáforas y maneras figurativas de hablar. El análisis semántico, en la línea de Stephen Yablo, destaca al respecto.

Los capítulos 9 y 10 retoman las concepciones estructuralistas y artefactuales de los modelos científicos, res-

pectivamente. En el primero de ellos, Otávio Bueno introduce la concepción estructuralista de la representación científica socavando la supuesta cuestión de la ontología de los modelos. Sus argumentos despliegan las herramientas de la aproximación de estructuras parciales mostrando, por un lado, la manera en la cual partes de los modelos representan aspectos del mundo, y argumentando, por otro, que nada en el proceso de construcción de representaciones científicas nos fuerza a adoptar un compromiso ontológico con las estructuras involucradas en la representación, así como tampoco respecto del carácter estructural del mundo físico. En una aproximación diferente, el capítulo 10, a cargo de Juan Redmond, nos invita a transitar hacia el análisis del razonamiento subrogativo (*surrogate reasoning*) desde la perspectiva del pragmatismo dialógico. El autor lleva a cabo una serie de análisis que se concentran en la relevancia del razonamiento subrogativo, según el cual los agentes usan modelos para representar dominios de interés derivando inferencias basadas en el razonamiento dialógico. La propuesta de Redmond es interesante, puesto que, aunque las contribuciones tempranas al respecto se retrotraen al trabajo seminal de Chris Swoyer en 1991, los argumentos sitúan los problemas estándares bajo la perspectiva de la lógica dialógica, que ilumina el rol del razonamiento subrogativo en las prácticas representacionales e inferenciales en ciencias.

En el capítulo 11, Andrés Rivadulla introduce una aproximación adicional al debate, esta vez elaborando una interpretación instrumentalista acerca de la predicción y la explicación basada en modelos teóricos. Su análisis se respalda en dos estudios de casos: el carác-

ter explicativo del modelo teórico de supernova, y la contribución predictiva del modelo teórico de capa del campo central atómico. En pasos sucesivos, el autor matiza las explicaciones causales y teóricas, así como los modelos teóricos que facilitan explicaciones interteóricas (en el caso del modelo de la supernova) y el modelo atómico de capas. El capítulo concluye que los modelos tienen capacidades explicativas y predictivas que van de la mano; en particular, los modelos, concebidos como constructos, herramientas, instrumentos o artefactos, tienen la capacidad de permitirnos producir conocimiento y ponerlo disponible de manera pública.

El volumen cierra con el capítulo 12, en el que Alejandro Cassini organiza parte importante de la literatura sobre modelos e idealizaciones, resultando en 4 páginas que pueden ser sumamente útiles para la comunidad filosófica trabajando en estos temas.

El trabajo editorial de Cassini y Redmond ofrece resultados destacables, que sitúan el libro como una adición

necesaria y fructífera para el desarrollo del debate. Como tal, el libro puede ser empleado para desarrollos de investigación de frontera, así como también para investigación en programas de posgrado o en cursos avanzados de filosofía de las ciencias en pregrado (especialmente el capítulo 1). Los esfuerzos de los editores, además, tienen el beneficio indirecto de posicionar contribuciones provenientes de Latinoamérica en el debate internacional, y solo cabe esperar que el libro contribuya a consolidar y fomentar estas líneas de investigación en países de habla hispana, particularmente en el cono sur. En lo que sigue, la revisión y lectura del volumen (o de capítulos específicos, según los intereses de cada cual) constituyen un paso imprescindible tanto para quienes trabajamos en la disciplina como para quienes busquen entender cómo funciona la representación científica y la relevancia de los problemas filosóficos que ella involucra.

CRISTIAN SOTO
Universidad de Chile

Roman Frigg y James Nguyen, *Modelling Nature: an Opinionated Introduction to Scientific Representation*, Springer, 2020, 257 pp.

Desde la emergencia de la concepción semántica de las teorías científicas en filosofía de las ciencias, la investigación acerca de la naturaleza y rol de los modelos en nuestras prácticas epistémicas ha ocupado un lugar central. El número de libros y artículos producidos al respecto durante las últimas

dos o tres décadas ha crecido exponencialmente. Al respecto, la reflexión filosófica ha logrado progresos palpables, madurando las aproximaciones centrales en filosofía de modelos científicos. A pesar de las numerosas contribuciones, casi sin excepción altamente especializadas, uno de los flancos que cabía to-

davía abordar consistía en la exposición crítica exhaustiva del estado del arte de la literatura. El libro de Roman Frigg y James Nguyen satisface exitosamente esta necesidad, ofreciendo una carta de viaje para navegar las diversas aristas que ha seguido la discusión. Pero el libro de los autores va más allá, elaborando y defendiendo cuidadosamente su propia propuesta acerca de cómo conviene entender la naturaleza y el rol de los modelos en la representación científica. El volumen *Modelling Nature* constituye, desde su momento de publicación, una referencia indispensable tanto para quienes quieran familiarizarse con la discusión como para quienes busquen extender las fronteras del debate. Frigg y Nguyen escriben pensando en el público lector amplio: la prosa es clara de principio a fin, los conceptos centrales se definen cuando corresponde, y los argumentos son desarrollados con tacto y precisión.

El libro cuenta con nueve capítulos que siguen una narrativa clara. El capítulo 1 aborda los problemas centrales en torno a la representación científica, sirviendo de marco teórico para el análisis y evaluación de los capítulos siguientes. Una concepción filosófica acerca de modelos y representación científica tiene que dar cuenta del problema de la demarcación, que incluye dos asuntos diferentes: primero, si acaso se puede distinguir entre la representación científica y otros tipos de representación; y segundo, si acaso se puede ofrecer una taxonomía del tipo de modelos que son representacionales. Igualmente, nuestra teoría filosófica tiene que poder responder al problema de la naturaleza de la representación, que busca esclarecer de qué manera el vehículo (*carrier*, dicen Frigg y Nguyen, justificando el uso de

la expresión en la nota 2 de la p. 2) de la representación logra representar aspectos del sistema *target*. Por último, nuestra teoría filosófica tiene que dar cuenta de tres problemas, a saber: el problema del estilo, el de la precisión y el de los vehículos de la representación, teniendo presente, acerca de este último, la ontología y la manipulación de los modelos.

Todavía en el capítulo 1, los autores logran dar un paso importante al sostener que una teoría filosófica exitosa acerca de la naturaleza y el rol de los modelos en la representación científica tiene que satisfacer cinco condiciones: primero, la condición de la direccionalidad (el vehículo representacional es acerca de lo representado, y no viceversa); segundo, la condición del razonamiento subrogativo (podemos investigar el modelo para obtener información del sistema *target*); tercero, la condición de la representación errónea (tenemos que dar cuenta del hecho de que algunos modelos representen erróneamente); cuarto, la condición de la representación sin sistema *target* (este es otro hecho de la práctica representacional: en ocasiones, los modelos o partes de los mismos no cuentan con una contraparte objetiva); y quinto, la condición de la aplicabilidad de las matemáticas (esto es, dar cuenta de la contribución de las matemáticas en la construcción de representaciones de sistemas físicos).

Como puede verse, el capítulo 1 ocupa un lugar central en el libro, ofreciendo una puerta de entrada a los múltiples debates asociados con los modelos en la representación científica. Los capítulos siguientes se despliegan a partir de este marco teórico. Aunque no podamos revisar en detalle los argumentos de cada capítulo, la estructura misma del libro nos permite ofrecer una visión pa-

norámica del trabajo que se lleva a cabo en los capítulos 2-5, por un lado, y luego en los capítulos 6-9, por otro. Sugiero la división de manera propedéutica, aunque la afinidad de los contenidos justifica la misma.

El capítulo 2 examina la concepción griceana (en honor al filósofo Paul Grice), que sostiene que no hay problema alguno acerca de la manera en la cual funciona la representación científica, puesto que todo tipo de representación es estipulativa y descansa en estados mentales. El capítulo 3 examina la teoría de la similitud, que sostiene que los modelos científicos representan sus dominios en la medida en que los primeros ostentan similitudes con los segundos. Garantizada la similitud entre uno y otro, se explicarían, entre otras cosas, el hecho de que las propiedades que se instancian en el modelo se encuentren también en el sistema de interés. El capítulo 4 aborda la concepción estructuralista de la representación científica, la cual asume, con la concepción semántica, que las teorías científicas son conjuntos de modelos, añadiendo que tales modelos ofrecen mapas de sus dominios específicos. Apelando a la teoría de conjuntos, la concepción estructuralista ha sido elaborada en términos de isomorfismos o de morfismos parciales. Y el capítulo 5 analiza la concepción inferencial de la representación científica, que sostiene que un modelo comporta ciertas capacidades inferenciales sin necesidad de apelar a morfismos estructurales o similitudes, sino solo en la medida en que los modelos pueden ser empleados para derivar inferencias acerca de sus dominios. La concepción inferencial ha tomado diversas formas, siendo las concepciones deflacionarias y no deflacionarias las opciones prominentes en esta arista.

Los capítulos 6-9 conducen progresivamente a la elaboración de la propuesta de Frigg y Nguyen. El capítulo 6 inicia con el examen detallado de la concepción ficcionalista de los modelos, de la que el mismo Frigg constituye un exponente central. El ficcionalismo concibe los modelos científicos en analogía con la ficción literaria. Por cierto, contamos con diversas formas de ficcionalismo acerca de la representación científica: una de ellas se concentra en la naturaleza de la ficción y ofrece así una respuesta al problema de los vehículos representacionales, mientras que la segunda se enfoca en las propiedades epistémicas de la ficción en la construcción de representaciones. La propuesta de Frigg y Nguyen se sitúa en la segunda. El capítulo 7 aborda la noción crucial de *representar como* (*representation as*), según la cual un vehículo representacional representa su dominio *como tal y cual*. El punto es clave si se considera que el vehículo representacional atribuye o imputa características a su dominio representado. El potencial conceptual de este punto salta a la vista, permitiendo distinguir entre *representar* y *ser una representación de algo*, en donde para lo primero no se requiere que el símbolo denote, mientras que para lo segundo se exige denotación. Igualmente, se puede distinguir entre una representación de Z y una Z-representación, en donde la primera es una representación que busca denotar su sistema, mientras que la segunda solo nos ofrece una representación Z que tiene tales y cuales características. *Representar como*, pues, se entiende así: “un vehículo X es una representación epistémica de T si y solo si X representa T como Z, en donde X representa T como Z si y solo si (i) X denota T, (ii) X es una Z-representación

que ejemplifica aspectos $Z_1, \dots, Z_n$, y (iii) al menos uno de $Z_1, \dots, Z_n$ se imputa a T” (p. 150).

El capítulo 8 se adentra en la propuesta de los autores, llamada teoría DEKI (o *DEKI account*), con los componentes del acrónimo remitiendo a los actos de *denotación*, *ejemplificación*, *clave interpretativa* (*keying-up*) e *imputación*. En el presente capítulo los autores se concentran en el análisis de modelos materiales, prestándole atención a la máquina de Phillips-Newlyn, que sirve para representar la dinámica de economías a través del funcionamiento mecánico de tuberías, válvulas, bombas, flujos y reservas de agua que se distribuyen en sectores que representan gastos, ahorros, inversiones, impuestos, importaciones y exportaciones, entre otras rutas monetarias. El análisis histórico y sistemático de la máquina de Phillips y Newlyn permite esclarecer tanto la manera en la que se construyen modelos de diversos tipos de sistemas (en este caso un modelo físico hidráulico acerca de la economía), así como también las maneras en las que tales modelos son usados para derivar inferencias informativas acerca de sus dominios. La aproximación DEKI, en breve, sostiene que un modelo es una representación epistémica indirecta de T si lo representa como Z, satisfaciendo los criterios de denotación, ejemplificación, de clave interpretativa y de imputación que los autores caracterizan detalladamente. El capítulo 9, por su parte, extiende la aproxima-

ción DEKI a los modelos no materiales que no poseen aspectos físicos que instancien propiedades de los sistemas que pretenden representar. El capítulo destaca como uno de los puntos altos del libro, en la medida en que logra aunar esfuerzos de la filosofía de modelos científicos con esfuerzos provenientes de la filosofía de las matemáticas aplicadas. Se examina cómo estructuras matemáticas abstractas representan aspectos de dominios físicos bajo la forma de ecuaciones, así como también los procesos de abstracción y proyección de estructuras sobre dominios que, hasta donde sabemos, bien podrían carecer de estructura. El capítulo 9 exitosamente da pasos importantes en el análisis de la representación científica en casos de modelos no materiales, e invita a continuar la investigación en conjunto con otros desarrollos de la filosofía de las ciencias, en este caso el de la filosofía de las matemáticas aplicadas.

El libro de Roman Frigg y James Nguyen se ha convertido en una referencia obligada no solamente para quienes trabajamos en la disciplina de manera especializada, sino también para estudiantes de pre y posgrado que quieran iniciarse en el tema y para el público amplio interesado en saber cómo funciona la práctica científica cuando se trata de ofrecer representaciones de sus dominios de interés.

CRISTIAN SOTO
Universidad de Chile

I 311

Marcelo Antonelli y Senda Sferco (comps.),
Políticas del deseo, ética de los placeres:
entre el poder y la vida, la encrucijada de la sexualidad
en Foucault y Deleuze, Buenos Aires, Red
Editorial, 2020, 252 pp.

312 | **P**olíticas del deseo, ética de los placeres es una publicación colectiva, fruto del trabajo del grupo de investigadores miembros de “El léxico conceptual de Foucault y Deleuze. Convergencias y divergencias”, un proyecto de investigación de filosofía contemporánea que aborda las continuidades y tensiones entre las obras de Michel Foucault y Gilles Deleuze. Este libro, compilado por el Dr. Marcelo Antonelli y la Dra. Senda Sferco, presenta una serie de artículos sobre la analítica de la sexualidad y su encrucijada con el poder, en los recorridos conceptuales de dos de los más importantes filósofos contemporáneos de la tradición francesa. En sus páginas encontramos los aportes de reconocidos estudiosos: el Dr. Edgardo Castro, la Dra. Constanza Serratore, el Dr. Philippe Mengue, el Dr. Luis Diego Fernández, la Dra. Marcela Zangaro, y también de sus compiladores.

A mediados de 1970, afirma Edgardo Castro, Foucault situó al dispositivo de la sexualidad como una clave de inteligibilidad no jurídica de las relaciones de poder de la modernidad occidental. El filósofo francés, que había planteado la idea de realizar una arqueología de la sexualidad unos años antes en *L'Archéologie du savoir*, se propuso realizar conjuntamente una analítica del sexo y del poder en 1976, en el

primer volumen de *Histoire de la sexualité: la volonté de savoir*. En su célebre propuesta “pensar a la vez el sexo sin la ley y el poder sin el rey” pretende deshacerse de una representación negativa de ambos tópicos, alejándose simultáneamente de la lógica de la represión y de la soberanía (p. 28). En escritos y cursos dictados a comienzos de la década de 1970, Foucault deja en evidencia su intención de realizar una genealogía del sujeto de deseo occidental. Sin embargo, este propósito conoció profundas transformaciones desde la publicación del primer volumen de la serie, en particular, un desplazamiento cronológico-temático. En efecto, comenzó con un análisis del dispositivo moderno de la sexualidad, pero luego su recorrido conceptual en los tomos segundo y tercero fue curiosamente el inverso al orden cronológico, en la medida en que el autor se abocó a un análisis de las artes de la existencia durante la antigüedad grecorromana, a las experiencias clásicas de lo que se denomina *aphrodisia*. Desplazándose más de mil años respecto del tomo inicial, operó una reorganización del proyecto iniciado en 1976. Así, partiendo de una historia de la sexualidad, llegó a concebir desde 1980 una genealogía del sujeto de deseo occidental, como afirma en su artículo Senda Sferco (p. 51). Finalizó este recorrido en el cuarto tomo,

Les aveux de la chair, publicado de forma póstuma con un análisis de las experiencias de la carne en los primeros siglos del cristianismo.

En *Políticas del deseo, ética de los placeres* los autores indagan la analítica del poder en Foucault en relación con las economías del deseo, fundamentalmente en su etapa conocida como genealógica. En ella, el pensador francés aborda las transformaciones que atravesaron los mecanismos de poder en la modernidad occidental e investiga las torsiones del paradigma del poder soberano. Recordemos que la función más alta del biopoder tal como es caracterizado en *La Volonté de savoir* no es ya matar, sino invadir la vida a partir de procesos de normalización de conductas. Una racionalidad calculadora desplaza al mero azar: ahora el Estado se convierte en conductor de conductas y su principal campo de aplicación es el cuerpo como realidad biopolítica. La gubernamentalidad de la población centra su atención en el cuerpo-especie, y en los procesos biológicos del cuerpo social, tales como la reproducción, las condiciones de natalidad y mortalidad; su objetivo es emprender una serie de intervenciones para regular su desarrollo.

La Dra. Constanza Serratore aborda estos procesos en un artículo que analiza dos conferencias que Foucault dictó en Río de Janeiro en 1974. En ellas, problematiza el surgimiento histórico de la medicina moderna como estrategia biopolítica, siendo protagonista el abordaje del cuerpo como realidad somático-política. En dicho texto, titulado “La vida del cuerpo y el cuerpo de la vida”, la autora realiza asimismo una vinculación de estos desarrollos con una pieza clave de la recepción italiana de Foucault: la obra contemporánea de

Roberto Esposito. Los análisis sobre la racionalidad del Estado moderno están presentes también en el artículo del Dr. Luis Diego Fernández, el cual se aboca a las artes de gobernar y al ejercicio de poder bajo un determinado modelo económico, el liberalismo. El autor, especialista en esa problemática dentro de los estudios foucaultianos, investiga las formas de intervención gubernamental y su relación con el mercado (p. 228). Resulta de suma importancia reconocer cómo en el marco del poder pastoral devenido racionalidad estatal existen prácticas que expresan el deseo, y formas de sexualidad que pueden considerarse contraconductas o resistencias. Este es el caso de la literatura de Sade, donde los personajes expresan la monstruosidad propia del libertinaje, la libertad del deseo en múltiples formas. Fernández señala que Foucault dedica extensas reflexiones al valor de la literatura de Sade, como racionalidad disciplinaria pero, a su vez, de carácter antipastoral. En ese sentido, puede establecer comparaciones entre Sade y Adam Smith y proponer así una línea de fuga que une al libertinaje con el liberalismo. Pero no va a ser la única interpretación en torno al lugar que Sade ocupa en la obra de Foucault: Philippe Mengue, en su artículo “El deseo, entre cuerpo de placer y línea de fuga”, sostiene que Sade tuvo un lugar privilegiado en el joven Foucault que escribe *Histoire de la folie*, donde la transgresión de sus personajes, al igual que los locos, daban cuenta de la sinrazón propia de la tradición trágica. Pero también señala que a mediados de la década de 1970 Sade es reinterpretado como promotor de un erotismo disciplinario que acompaña la racionalidad instrumental. Así, en diferentes períodos de la obra foucaultiana, Sade puede ser

un transgresor o una manifestación hiperbólica de la modernidad.

Por su parte, Gilles Deleuze también ha dedicado a la problemática de la sexualidad un lugar privilegiado en su pensamiento. La publicación de *L'Anti-Œdipe* en 1972, junto a Félix Guattari, constituye una de las críticas contemporáneas más importantes a las nociones centrales del psicoanálisis, como la castración, el falo y el complejo de Edipo. En esta misma línea, Michel Foucault se alejó cada vez más del psicoanálisis hasta llegar a posiciones muy críticas; basta recordar su innovadora interpretación de la hipótesis represiva. Acerca de los análisis en torno al entrecruzamiento entre sexo, poder y deseo, Foucault y Deleuze han tenido mutua influencia. Podemos rastrear intersecciones, pero también innegables discrepancias conceptuales que quizás influyeron en su alejamiento personal. Así lo afirma Marcelo Antonelli en su artículo “Más allá de la oposición entre deseo y placer”, situando además al texto deleuziano “*Désir et plaisir*” de 1977 como el punto definitivo de esta ruptura. Antonelli logra demostrar de qué manera Foucault y Deleuze, pese a las divergencias en los medios estratégicos, convergen parcialmente en el diagnóstico y en el fin al que tienden cuando abordan la sexualidad (p. 135). Podemos encontrar influencias de la concepción foucaultiana del poder en Deleuze, así como un destello deleuziano en algunas líneas de *La Volonté de savoir*. Ciertamente, encontramos en ambos una voluntad de desnormalización a través de estrategias diferentes.

En definitiva, sostiene Marcela Zangaro, el mismo Foucault afirmó que

el objetivo de su obra intelectual fue estudiar las distintas maneras en nuestra cultura en las que los seres humanos se convierten en sujetos (p. 167). En este análisis de la producción de subjetividad, ocupa un lugar definitivamente central la manera en que nos convertimos en sujetos de deseo. Dicha problemática, que ampliamos a través de las piezas de la cantera de las publicaciones póstumas recientes, constituye una apertura hacia el futuro de los estudios de la filosofía contemporánea. Una apertura que también el mismo Deleuze supo trabajar hasta sus últimos escritos. En ambos hallamos un análisis de los juegos de veridicción, de las prácticas discursivas y no discursivas que constituyen a los sujetos en cuanto tales. Zangaro señala a su vez que particularmente la obra de Foucault ha constituido un aporte a las teorías feministas, pues ciertas categorías foucaultianas han sido una clave para la elaboración de la teoría contemporánea, pese a las críticas que el autor ha recibido por parte de algunos sectores del feminismo de su época (p. 190). Los nuevos textos de Foucault muestran que las prácticas discursivas y no discursivas de nuestra cultura se articulan en relaciones de poder sobre las mujeres y feminidades, produciendo así subjetividades generizadas.

Para concluir, *Políticas del deseo, ética de los placeres* constituye una sólida investigación de carácter colectivo y heterogéneo, que reafirma la actualidad y el futuro de los estudios foucaultianos y deleuzianos, así como la utilidad de una ontología de nosotros mismos.

ANA LAURA VALLEJOS
UBA

Gabriel Martino, *La mística eneádica: genealogía, análisis y comparación*, Buenos Aires, Teseo, 2020, 616 pp.

Adentrase en *La mística eneádica: genealogía, análisis y comparación*, de Gabriel Martino, implica sumergirse no solo en las torrentosas aguas de las discusiones académicas respecto de la mística, sino también en las profundidades del pensamiento metafísico de Plotino con la promesa de atisbar a su original método para el abordaje de lo real cifrado como enigma.

La obra de Martino tiene como eje principal la problemática de la mística, la cual, como bien señala el autor “constituye el punto de contacto de numerosas líneas de fuerza y da origen a una multiplicidad de problemas” (p. 15). En ese sentido, el autor propone mirar con sospechas aquella lectura de la mística influenciada por los estudios de las religiones de los siglos XIX y XX. Asimismo, en esta obra se afirma que lo que ha sido entendido como “mística plotiniana” es, en gran medida, una construcción cuyo andamiaje contiene numerosos elementos ajenos a Plotino. Para Martino es imprescindible apreciar críticamente el grado y consecuencia de esos condicionamientos que se introdujeron en el estudio de la mística.

En la introducción a su obra, Martino trae a colación la pregunta de Brissón, “¿puede hablarse de unión mística en Plotino?” (p. 16), inquietud sobre la cual trabajará en todo el libro. Incluso, hacia el final de la obra, esta pregunta por la posibilidad de una mística será reiterada en el contexto de la filosofía

de la India en donde el autor se plantea la posibilidad de atribuir a los *Yogasūtras* una mística tal como la que se encuentra en las *Enéadas*.

En la primera parte de su libro, Martino hace un minucioso recorrido sobre los aspectos fundamentales del pensamiento y metodología de los estudiosos de las religiones en relación a la mística. El autor señala que, si bien los especialistas encontraron en la mística un tópico de interés común, uno de los principales problemas de sus abordajes fue interpretarla en términos de una “experiencia” personal y trascendente. Esa reducción de la mística a una experiencia interior y propia del individuo es para el autor, sin duda, herencia de la filosofía moderna, que tendrá como epicentro a la fenomenología de la religión.

El autor toma como postura propia el enfoque y método narrativista-dialógico de Flood por considerarlo el más adecuado para el estudio de la mística. Dado que este abordaje es eminentemente textual, pone el énfasis en el texto mismo como el medio de expresión y materialización del significado de la mística. Asimismo, en dicho contexto metodológico, es imprescindible el análisis filológico dado que las fuentes de investigación son textos compuestos en lenguas antiguas. En ese sentido es fundamental tener presente el contexto histórico de su composición y de su periplo histórico a través de la tradición fi-

I 315

losófica que condicionó su modo de interpretación. En esa dirección, Martino toma la categoría de “interpretación” como clave para su propio abordaje, ya que la entiende como aquel modo específico de vincularse activamente con la tradición a través de los signos, de los textos, de las prácticas y de las historias que ella transmite.

Ahora bien, el autor advierte que toda interpretación, justamente por ser una apropiación, no puede ser jamás una “visión neutra” o escindida de la tradición. Asimismo, la categoría de “tradición” es comprendida por el autor como aquello que es transmitido desde el pasado pero que no se recibe pasivamente, sino que se reconstruye activamente. Tal reconstrucción supone un vínculo dialógico con el pasado, el cual se somete a un constante proceso de resignificación, un proceso de apropiación de la tradición. De esta manera, Martino concluye este primer capítulo afirmando que las nociones de interpretación, de tradición y de interiorización de la tradición metafísica constituyen los tres puntos de partida de su método dialógico narrativista, a partir de los que abordará su estudio de la mística eneádica y de los *Yógasūtras*.

En la segunda parte del libro, Martino se detiene en el análisis propiamente dicho de la mística eneádica a partir de la lectura de los textos plotinianos según la metodología floodiana. El autor examina detalladamente el modo en que Plotino está embebido de ciertas tradiciones precedentes, y cómo se aproxima a ellas asumiendo el rol de exegeta de modo activo e innovador. Martino indica que el término “mística” aparece en las *Enéadas* únicamente en su forma adverbial “*mystikōs*”, y en su contexto eneádico es una referen-

cia a la representación e interpretación alegórica en un contexto mítico, ritual y religioso. Martino señala que la dialéctica de representación e interpretación alegóricas son signadas por Plotino mediante la noción de “*ainigma*” como continuación de la tradición alegórica precedente. En virtud de esto, Martino explicita lo que él mismo entiende por “metafísica del enigma” según la cual el *αἴνιγμα*, para Plotino, es una *representación imitativa del ámbito inteligible, de las relaciones y realidades constitutivas de ese ámbito y de la dinámica del alma en el marco de tal ámbito* (p. 558). De este modo el autor muestra cómo el *αἴνιγμα*, en el contexto de la filosofía plotiniana, antes que referir a una experiencia *sui generis* resulta ser más bien el modo en que lo real mismo se vuelve texto a través del hombre. Por eso la mística eneádica debe ser comprendida como la representación discursiva de lo real, o también, en palabras del autor como una “textualización de lo eterno”, y que como tal requiere de la habilidad del exégeta, es decir, de aquel que tiene la capacidad de leer la realidad tal como si se escondiese entre las líneas de un texto. Así, la tesis de Gabriel Martino es que la mística eneádica es un especial vínculo del lenguaje con lo real. En el caso de Plotino lo real puede ser comprendido como fruto del vínculo del exégeta con la tradición, y concluye que por ello puede prescindirse de considerar la mística eneádica como el resultado de una experiencia trascendente.

Por último, en esta segunda sección de su obra, Martino examina aquello que denominó “interiorización de la mística”. Tras examinar otra serie de interpretaciones alegóricas plotinianas, el autor señala que estas parecen aludir a la interioridad del hombre, de modo tal

que la mística eneádica, si bien por una parte puede entenderse como representación mimética de lo inteligible, ahora también, se nos muestra como la representación mimética de la interioridad del hombre. En esa dirección, Martino enfatiza en que toda representación en tanto alegórica posee un doble sentido, a saber, el literal o explícito y el profundo u oculto. De este modo, el sabio será capaz de conocer la realidad a través de los textos y al mismo tiempo se conocerá a sí mismo; ese es el fin de la mística eneádica.

Es destacable que el autor manifiesta haber llegado a su interpretación de la mística de Plotino estrictamente a partir del análisis textual de las *Enéadas*, y por ende alega no haber proyectado una concepción de mística ajena al texto. De este modo Martino logra distinguirse de toda una tradición de estudiosos plotinianos, si bien jamás afirma poseer un punto de vista absolutamente neutro (p. 547).

En el tercer y último capítulo de esta obra, Martino extiende la pregunta sobre la posibilidad de una mística en la filosofía de la India, y plantea si es posible atribuir a los *Yogasūtras* una mística tal como la que se encuentra en las *Enéadas*. En primer lugar, esto suscita un grave problema ya que los *Yogasūtras* no contienen ninguna noción explícita de mística. A esto último se suma la grave problemática que supone poner en relación a Oriente y Occidente y la tensión que esta relación trae para el estudio de las religiones. En ese sentido, Martino, fiel a su metodología, se dedica a esclarecer dicha tensión desde una perspecti-

va crítico-comparativa que se centra en el trasfondo dialógico-hermenéutico de las *Enéadas* y los *Yogasūtras*. Esto permite al autor proponer que la mística es más bien aquella relación dialógico-hermenéutica del ser humano con su realidad, que a su vez es el resultado de la resignificación del sí mismo por la interiorización de la tradición metafísica heredada. Esta es asimilada dialógicamente y no depende, por lo tanto, de una experiencia personal, trascendental y *sui generis* de la realidad metafísica. De esta manera, Martino concluye su tercera sección del libro justificando la atribución de una mística en los *Yogasūtras* a partir de aquellos elementos en común con las *Enéadas*.

Para concluir, creemos firmemente que la exhaustividad, precisión conceptual y solidez argumentativa que ofrece Gabriel Martino en *La mística eneádica: genealogía, análisis y comparación*, contribuyen exponencialmente al desarrollo de las temáticas por él abordadas aquí, abriendo nuevos caminos para el abordaje de la tradición metafísica. Esto nos permite calificar a este libro como una obra de consulta y referencia imprescindible para todo aquel que quiera ahondar en la problemática de la mística de Plotino.

Sin dudas el lector encontrará en esta obra una fuente de inspiración para continuar con este diálogo incesante entre tradición y presente vivo, así como herramientas para ver la realidad misma como el enigma que es.

ULISES LEANDRO DRISNER
UBA

I 317

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

SUMARIO DEL VOLUMEN 48 (2022)

ARTÍCULOS

GUSTAVO ADRIÁN BODANZA y SEBASTIÁN LINARES LEJARRAGA
Rousseau's General Will as a Bound for Strategic Self-Interested Voting _ 69

JEREMÍAS CAMINO
¿Qué es la ontología?: consideraciones histórico-críticas _ 175

MARIO EDMUNDO CHÁVEZ TORTOLERO
Una hipótesis sobre la hipótesis en Hume: el papel de la intuición _ 51

I 319

LEONARDO DE MELLO RIBEIRO
Bratman, Autonomy, and Self-Governance _ 149

SERGIO GONZÁLEZ ARANEDA
“La imagen no enseña nada”: notas sobre el problema del conocimiento en la teoría
sartreana de lo imaginario _ 7

PHILIPPE MENGUE
El biopoder en la era de la pandemia _ 129

SEBASTIÁN RODRÍGUEZ CHIARINI
Ciencia y alienación en la obra de Karl Marx _ 29

DOSSIER “FEMINISMOS Y FILOSOFÍA POLÍTICA”

CECILIA ABDO FEREZ
I me mine: un rastreo feminista del concepto de autopropiedad _ 205

LUISINA BOLLA

Sujetos sujetos / sujetos sexuados: aportes filosóficos del feminismo materialista francés sobre cuerpo, materialidad y poder _ 253

DANIELA LOSIGGIO

Amor, honor y reconocimiento: interpretaciones feministas de la teoría política hegeliana _ 229

CECILIA MACÓN

Filosofía feminista y giro afectivo: una respuesta *ex ante* _ 283

CECILIA MACÓN y DANIELA LOSIGGIO

Presentación _ 201

ESTUDIOS CRÍTICOS

EZEQUIEL ZERBUDIS

¿Qué puede aportar la filosofía a la comprensión de las teorías conspirativas?: nota crítica de *Conspiracy Theories de Quassim Cassam* _ 91

CRÓNICAS

320 I

PABLO E. NAVARRO

Eugenio Bulygin (1931-2021) _ 105

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

MARCELO ANTONELLI y SENDA SFERCO (comps.)

Políticas del deseo, ética de los placeres: entre el poder y la vida, la encrucijada de la sexualidad en Foucault y Deleuze (A. L. Vallejos) _ 312

ALEJANDRO CASSINI y JUAN REDMOND (eds.)

Models and Idealizations in Science: Artifactual and Fictional Approaches (C. Soto) _ 305

ROMAN FRIGG y JAMES NGUYEN

Modelling Nature: an Opinionated Introduction to Scientific Representation (C. Soto) _ 308

PAOLO MANCOSU

Infinito, lógica, geometría (G. Nigro Puente) _ 116

GABRIEL MARTINO

La mística eneádica: genealogía, análisis y comparación (U. L. Drisner) _ 315

SUMARIO

MÁRCIO NAVES

Marx: ciencia y revolución (M. Keri) _ 119

KLAUS VIEWEG

Hegel: der Philosoph der Freiheit (E. Assalone) _ 113