

El ideal del “saber sin supuestos” y los límites del hacer filosófico

“Knowledge with no Foundations” as an Ideal and the Limits of the making of Philosophy

María Luisa Femenias*

Resumen

Este artículo recorre brevemente las líneas generales del feminismo filosófico, sus fundamentos teóricos y su emergencia histórica, revisando los preconceptos sexistas de la filosofía tradicional. Aporta asimismo algunas sugerencias para una enseñanza no-sexista de la filosofía.

Palabras-clave: Filosofía, preconceptos, feminismo, enseñanza.

Abstract

This article briefly surveys the general currents of feminist Philosophy, its theoretical foundations and its historical emergency, revising the sexist preconceptions in traditional Philosophy. At the same time, offers some suggestions for a non-sexist teaching of Philosophy.

Keywords: Philosophy, preconceptions, feminism, teaching.

(no se puede)... *enseñar media historia, media filosofía, media psicología.*
Elvira López (1901)

*Other things we don't even remember we don't remember -and these
are the things we need to look for.*
Orhan Pamuk (1990)

Artigo recebido em 16 de abril de 2012 e aprovado em 10 de maio de 2012.

*Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Directora del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género de la Universidad Nacional de La Plata. Profesora en la Universidad nacional de La Plata y de Buenos Aires (UBA), Argentina. E-mail: mlfeme@yahoo.com.br

1.

Como se sabe, Edmund Husserl concibió la filosofía como una ciencia estricta o un saber sin supuestos que no puede limitarse a un espacio y un tiempo, a un conjunto cerrado de países o de individuos y, contrariamente a la concepción foucaultiana, a una época. La idea misma de la filosofía, como diversa de la dogmática y de la ideología, implica una tarea infinita que tiene como su primer problema y objeto filosófico a la filosofía misma.¹ Reaparece así una y otra vez la metáfora del *camino* de la filosofía, bajo el término técnico de “método” (*hodós*). Así, junto con la inquietud por el método, en el centro mismo del interés filosófico sobre los primeros pasos del filosofar, surge la idea de que la filosofía, en palabras también de Husserl, debe necesariamente estar exenta de supuestos; es decir, constituir precisamente *un saber sin supuestos*. Ahora bien, la experiencia filosófica muestra que los múltiples intentos del propio Husserl, y de muchos otros que filosofaron, fracasaron ante el objetivo de alcanzar ese *saber sin supuestos*. Cada generación de filósofos ha ensayado nuevos caminos que, como su primer paso, han desvelado los supuestos “epocales” o “metódicos” de la generación previa, sus inconsecuencias y sus zonas oscuras. Mirados en su conjunto, o bien han continuado escuela o bien han construido su propio edificio del conocimiento detectando, examinando y criticando, los (pre)supuestos de los caminos recorridos por quienes consideran sus referentes polémicos. El ideal de la falta de supuestos, sólo ha logrado, hasta donde sabemos, poner en evidencia el conjunto de supuestos de todo y cada filosofar. De modo tal que la aspiración fenomenológica –podríamos decirlo así– ha quedado limitada a la cuestión de cuáles supuestos y por qué.

¿Cuáles supuestos y por qué? Pregunta retórica sin duda, dado que se trata sólo del acto volitivo de un yo que de modo consciente elige un conjunto de afirmaciones (*more axiomático*) sobre las que elabora y yergue una cierta corriente filosófica. Sin embargo, me refiero más bien al conjunto de supuestos que *sensu estricto*, como su nombre lo indica,

¹ Este trabajo se enmarca en el proyecto (H.591), *La constitución del sujeto-agente: los aportes de la filosofía de Judith Butler y su influencia actual*, radicado en el CINIG-IDIHCS de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (Argentina), subvencionado por la misma Universidad, que dirijo, y en el Proyecto de Investigación Fundamental no orientada *La igualdad de género en la cultura de la sostenibilidad: Valores y buenas prácticas para el desarrollo solidario* (FEM2010-15599), subvencionado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (VI Plan Nacional I+D+I) dirigido por Alicia Puleo.

subyacen de modo extraño y desconcertante al pensamiento filosófico en su conjunto y, desde luego, en el conjunto de los productos culturales que convencionalmente se suelen considerar filosóficos.

Uno de esos verdaderos presupuestos (si no el que más) es, como iremos viendo, el presupuesto sexista. En palabras de Celia Amorós, ¿En qué sentido podría hablarse de un sesgo sexista que marcaría la reflexión filosófica? (AMORÓS, 1982, p. 35). Siguiendo con la imagen del camino, se puede describir al supuesto sexista como soterrado en el punto de partida, de modo que la marcha filosófica lo arrastra inherentemente al punto de que subyace en el entramado total de la filosofía, entretejido en sus tramas y constituyendo un punto ciego a desvelar.

En tal sentido, es difícil apreciar hasta que punto la matriz de la filosofía, que nos es tan familiar a quienes nos dedicamos a ella, encierra una larga historia de premisas acumuladas que condicionan, cuando no oscurecen, el tipo de preguntas que pueden formularse respecto de sus propios presupuestos; paradigmáticamente, los supuestos de sexo-género o, como se lo suele denominar, el subtexto sexista.

En su introducción a una compilación sobre la enseñanza de la filosofía con perspectiva de género, Martha Frassinetti, reseña el largo camino transitado por las mujeres, hasta ser reconocidas como personas autárquicas y en paridad de condiciones con los varones. Ahora bien, ¿qué papel ha jugado y juega la filosofía -se pregunta- ante esa situación? El camino, jalonado de obstáculos de diversa índole -agrega Frassinetti-, va del brutal “castigo” a la osadía de Olympe de Gouges, por proponer una *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana*, al escarnio del que fueron objeto las primeras sufragistas inglesas, pasando por la subordinación a padres, maridos y hermanos, y las consabidas prohibiciones, más o menos explícitas, para acceder a niveles o carreras educativas superiores o al ejercicio de determinados oficios o profesiones. Ante esa situación, continúa Frassinetti, la filosofía, ¿está exenta de responsabilidades? (FRASSINETI en SPADARO-FEMENÍAS, p. 9-11)

Ahora bien, el sesgo de género del saber filosófico no es ni claro ni evidente; su alto nivel de abstracción oscurece el subtexto de género que encierra diversos modos de incidencia en la vida cotidiana de las mujeres. Si bien hay mucha literatura experta al respecto, la puesta en evidencia del sexismo de la filosofía no es comparable a la puesta en

evidencia del racismo que encubren algunas sus páginas. Con todo, la caja de herramientas filosóficas, a la que las mujeres también podemos y debemos apelar, viene en nuestra ayuda y contribuye a despejar, deconstruir, y poner de manifiesto, ese sesgo; sea en el vocabulario, en sus matices, en sus redes metafóricas o semánticas tanto como en sus argumentos.

En tal sentido, podríamos formular algunas preguntas. Por ejemplo, dada la exclusión histórica de ciertos grupos sociales de la actividad filosófica, paradigmáticamente las mujeres, los resultados de tal actividad, ¿muestran o no las huellas de esa ausencia? Y si las muestran, ¿cómo?, ¿cuáles marcas se detectan por exclusión o invisibilización sistemática? Está claro que es imposible intentar siquiera responder estas preguntas, que muchos, poniéndolas del lado de las malas influencias de la ideología sobre la filosofía, condenarían sin más. No obstante, en la línea crítica de desvelar sus propios supuestos, reivindico la validez filosófica de preguntas del tipo de las que acabo de formular. Revisando la exclusión histórica y sistemática de las mujeres del ámbito de la filosofía, en particular, y del conocimiento, en general, podemos preguntarnos ¿a qué tipo de *saber filosófico* se dio históricamente lugar? ¿Se puso de manifiesto esa carencia? ¿Cómo? O, ¿cuáles fueron sus mecanismos de invisibilización de tal ausencia? Porque, en principio, resulta sospechosa la ausencia histórica de mujeres en la transmisión del saber filosófico, por tanto cabe preguntarse por los mecanismos históricos que invisibilizaron a las pocas que lograron sortear las prohibiciones que cada época supo imponerles. La pregunta, entonces, desemboca en una pregunta por el canon y por la construcción y transmisión de los saberes y los modos de legitimación de los mismos. Tanto es así que, si hace más de dos milenios, Aristóteles se sintió obligado a justificar la pertinencia teórica de sus estudios biológicos (*Partes de los animales*, I.5, 644b22-645a36), hoy día aún nos vemos todavía obligadas a justificar, una vez más, la necesidad de volver sobre el subtexto sexista de la filosofía y sus consecuencias. En otras palabras, nos encontramos aún ante la exigencia de justificar la necesidad de examinar el subtexto de género de los diversos niveles del saber en general y de la filosofía y el canon filosófico en particular. Con todo, podemos hacerlo, precisamente porque la filosofía ofrece las herramientas conceptuales necesarias para un análisis crítico que nos permite “desnaturalizar” lo “obvio” y exigir las razones que lo sostienen, socavando los prejuicios, cuyas bases argumentativas siempre son endebles. De

ahí que precisamente sea la Filosofía que oculta la que nos brinda las herramientas privilegiadas para desmontar sus propios supuestos y avanzar sobre algunas respuestas vinculadas a la exclusión pero, más aún, sobre la invisibilización de la real participación de las mujeres en ese y otros tantos dominios, poniendo en evidencia el sesgo sexista de la “memoria del saber”.

Con las palabras de Mary Waithe, contrafácticamente, nos preguntamos, si el Canon Filosófico hubiera incluido las obras de las mujeres (cuyos trabajos se han ido descubriendo gracias a una cuidadosa exégesis de los anaqueles de las “misceláneas”, como ella misma explica), ¿En qué habría cambiado la Historia de la Filosofía, la formulación de los problemas filosóficos, nuestra propia percepción y recepción de ellos? ¿Qué ocurriría si estudiáramos los mecanismos epocales de exclusión de las obras de las mujeres? Incluso, en pocas palabras, ¿En qué hubiera cambiado la vida misma de las mujeres en general y sus autoidentificaciones si ese hubiera sido el caso? ¿Y, en particular, cómo hubiera sido la situación de las filósofas de haber sabido que había una larga genealogía oculta tras sus propios trabajos? (WAITHE, 1987, p. XII).

2.

Las preguntas que acabamos de formular invitan a reflexionar sobre las selecciones canónicas de obras y autores; pero también sobre los valores que se desea conservar y transmitir socialmente y los sujetos de conocimiento que se privilegian, entre otros muchos problemas afines (FEMENÍAS en SPADARO-FEMENÍAS, p.16). Por ejemplo, en situación de enseñanza, nos preguntamos ¿Qué deseamos transmitir de la Filosofía a nuestros estudiantes varones y mujeres? Sin duda conocimientos, pero también algo más.... Suele sostenerse que “La transmisión de la justicia, la libertad y la igualdad, en sentido amplio y no excluyente, depende de la educación pública”, y que de ella depende también la transmisión “del conjunto de valores sociales compartidos” que un cierto Estado quiere consolidar, promover, afianzar y conculcar a sus niños, niñas y jóvenes de ambos sexos (MIYARES, 2003, p. 86). En ese sentido, Democracia, Filosofía y Educación están estrechamente vinculadas. Porque nuestras convicciones nos indican que cuando apuntamos a la educación, lo hacemos en el sentido de “educación *en y para* la libertad y la igualdad”,

presuponiendo marcos no segregacionistas (orden legal-formal) que fomenten una sociedad no discriminatoria (orden social-material) que a su vez brinde oportunidades equitativas a sus miembros más jóvenes; futuros ciudadanos en ejercicio pleno de sus libertades, derechos y deberes. Sobre esta base, es necesario revisar el canon, las *curricula* expresas, los planes y programas escolares, pero sobre todo estar alerta respecto de los modos ocultos de transmisión de conocimientos y valores.

Respecto de lo primero, apelamos a la información, la deconstrucción, el análisis, la contrastación crítica, la pluralidad, el relevamiento de preconcepciones, analizando, pongamos por caso, las concepciones filosóficas de la mujer tal como aparecen en los textos filosóficos de los varones (por acción o por omisión) tratando de ver si existen rasgos comunes en tales conceptualizaciones y, de haberlos (que los hay), hacerlos objeto de reflexión filosófica, desnaturalizando sus peculiaridades. Respecto de lo segundo, invitamos a revisar actitudes, comentarios marginales o informales y presupuestos propios socialmente compartidos. En fin, eliminar todo sesgo discriminatorio porque, como bien advierte Frassinetti, citando a R. Mager, “es muy fácil aprender a odiar” (en OBIOLS-RABOSSI, 1993, p. 95) y del mismo modo a descalificar, inferiorizar, ridiculizar, excluir, desconfirmar.... El racismo se filtra en comentarios, debates, gestos y lecturas *sobre* el “Otro”, cosificándolo, descalificándolo, ignorándolo, etc. Del mismo modo, pero con otras estrategias, se filtra el sexismo y hay abundantes ejemplos filosóficos e históricos que dan cuenta de ello. Por eso, es preciso debatir, reconsiderar, analizar y discutir qué se transmite como “legado de la filosofía de Occidente”, para tratar de desvelar sus propios supuestos. Y si actualmente no nos atreveríamos a sostener que “hay esclavos por naturaleza” tampoco deberíamos encontrarnos ante tantas resistencias cuando queremos despejar los subtextos de sexo-género de las obras filosóficas (¿Será que aún constituyen un punto ciego de la filosofía en proceso de visibilización?).

Cuando decimos “subtexto” de género, no me refiero al conjunto explícito de “perlas misóginas”, como tan acertadamente las denominó la filósofa española Fina Birulés, sino fundamentalmente a los sesgos que permean como un punto ciego posiciones teóricas y sistemáticas, donde de modo más implícito que explícito se generan distorsiones funcionales (incoherencias, inconsecuencias, dilemas, etc.), que históricamente han desembocado en la exclusión (pseudo)justificada de las mujeres (sin sonrojo

epistemológico, como señala Amorós -AMORÓS: 1982, p.36) de las categorías igualitarias, ya sean políticas, éticas, sociales, etc., válidas para los varones (o para la mayoría de los varones).

Para despejar ese tipo de presupuestos, las teóricas y las filósofas –con herramientas de la filosofía inventadas o tradicionales- han generado, al menos, desde la modernidad dos estrategias fundamentales: a) exigir la igualdad y la universalidad enunciada por la Ilustración; b) acuñar categorías visibilizadoras de los sesgos, como “género” o “desnaturalización” e “(in)visibilización” tal como las estamos utilizando. En las últimas décadas, ambas estrategias se encuentran estrechamente vinculadas y con derivaciones propias, conjugando procesos que nacen del pensamiento moderno y del posmoderno.

3.

Cuando las mujeres acuñaron la noción de “género”, categoría central de la teoría feminista actual, ya habían recorrido un largo camino.² Si tuviéramos que hacer una breve y esquemática presentación de “la cuestión femenina”, deberíamos al menos trazar -al decir nuevamente de Cèlia Amorós- tres grandes etapas históricas y conceptuales a la vez: a- Protofeminismo; b- Feminismo y c- Postfeminismo (AMORÓS, 1997, p. 55). Desde luego, otras filósofas proponen otras clasificaciones (por ejemplo las angloparlantes, a las que brevemente haré referencia más adelante), por lo que la clasificación de Amorós será sólo una y orientativa, entre otras posibles. Según Amorós, el Protofeminismo se remonta a las quejas y reclamos históricos de las mujeres en tanto grupo re(ex)cluido por sus pares varones. Ejemplo paradigmático es la obra de Christine de Pizán *La ciudad de las damas* (1405), pero también se podría incluir bajo esta denominación la poesía de Sapho o los fragmentos que permiten reconsiderar figuras como la de Aspasia. (GONZALEZ SUAREZ, 1997; MEYER-BENNENT-VAHLE, 1994). Esta etapa se caracteriza por exigir para las mujeres los mismos derechos que gozan los varones de su mismo nivel social, pero sin desafiar el modelo de sociedad estamentario estratificada. Así, Pizán, reclama *qua* dama y para las damas, las prebendas que les eran concedidas a los caballeros.

² “De los estudios de la Mujer a los debates sobre Género” en Lobato, M. (comp.) *Historia con Mujeres/Mujeres con historia*, Universidad de Buenos Aires, 2009, CD para el Docente

En consecuencia, el Feminismo propiamente dicho nace con la Ilustración y el conjunto de conceptos ilustrados que desafían el modelo de la sociedad jerárquica anclada en la naturaleza, aportando dos conceptos clave -igualdad y universalidad-, que permiten legitimar los derechos de todos, incluidos mujeres y varones, independientemente de su origen de cuna. Aceptados ambos conceptos como punto de partida del nuevo orden, las mujeres rápidamente extrajeron ciertas consecuencias que las involucraban directamente. Concedidas la igualdad y la universalidad, se dijeron: “o bien no somos humanas o bien el “universal” es masculino”, con la esperanza de que el gobierno que surgiera de la Revolución de 1789 les reconociera sus legítimos derechos. Esa posibilidad pronto se vio negada. (FRAISSE, 1991; LE DOEUFF, 1993; AMORÓS, 1997).

Los debates y controversias sobre “la naturaleza humana” y las capacidades *naturales* de las mujeres, y sus consecuencias en referencia a sus derechos de ciudadanía, pueden verse en términos de referentes polémicos, recíprocos e ineludibles. Desde un punto de vista estrictamente filosófico, podemos mencionar, como referentes polémicos contrarios a la inclusión de las mujeres en la ciudadanía, a figuras de la talla de Montesquieu, famoso autor de *El Espíritu de las leyes* (ver, por ejemplo, sus afirmaciones en el libro XIV, cap. II) y a Jean J. Rousseau, paladín del *igualitarismo*, cuyo rastro contra la igualdad de las mujeres persiste aún a trescientos años de su nacimiento (recordar, por ejemplo, el capítulo V de *Emilio o La educación del ciudadano*). Contrariamente, a favor de la igualdad, encontramos al filósofo matemático Marie-Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marqués de Condorcet (ver por ejemplo, *Esbozo de un cuadro de progresos del espíritu humano*), a J. Le Rond D'Alembert (ver sus cartas contra Rousseau) y a varias mujeres que terciaron en el debate, tales como Mme. D'Épinay (y sus *Cartas*), Gabrielle Suchon (y su *Tratado de la Moral y de la Política*, 1693), Mme Lambert (con su *Nuevas reflexiones sobre las mujeres*, 1727) entre muchos otros. Estas breves referencias muestran claramente la efervescencia que generaron las nuevas ideas (PULEO, 1993; AUFFRET, 2006; FRAISSE, 1991). Como ya dijimos, Olympe de Gouges no dudó (ya en la cárcel) en escribir la *Declaración de Derechos de la Mujer y de la Ciudadana* al constatar que las mujeres una vez más habían quedado excluidas de sus Derechos, aún después de que la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano fuera firmada; acción que le valió, como a tantos otros, la guillotina en 1793 (PULEO, 1993, p.153).

La exigencia de real cumplimiento de la “universalidad” y de la “igualdad” fue compartida por la inglesa Mary Wollstonecraft, quien en *Vindicación de los Derechos de la Mujer* (1790) polemiza con Rousseau, precursor de la “mujer doméstica por naturaleza”, figura central del romanticismo decimonónico posterior. Más adelante, las tantas veces ridiculizadas Sufragistas, llevaron adelante las luchas pacíficas por el voto, la ciudadanía y los derechos civiles de las mujeres, precedidas y apoyadas por socialistas como Charles Fourier, Flora Tristán, los Comuneros de París, los movimientos estadounidenses nacidos de la Declaración de Seneca Falls (1848) y, más adelante, el filósofo John Stuart Mill quien publicó *La emancipación de la mujer* (1851) y luego, junto con Harriet Taylor, *La sujeción de la mujer* (1869) (de MIGUEL, 2005). En suma, la filosofía y sus filósofos no estuvieron ausentes de un debate que consolidó memoria excluyente para las mujeres (Hegel), inferiorización (Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard), anormalidad (Freud), entre otros, para todas aquellas que osaron desafiar lo que Amorós denominó los “rasgos patriarcales del discurso filosófico” (AMORÓS, 1982).

4.

Fue Simone de Beauvoir quien al replantear la cuestión, la convirtió en plataforma filosófica y política de las mujeres desde mediados del siglo XX en más (*El segundo sexo*, 1949). En Francia, la recepción y difusión de su obra fue polémica, controvertida y resistida. Se necesitó más de una década para que, aplacados los virulentos ataques de sus críticos, las mujeres pudieran hacerse cargo de las novedades de la obra: el método progresivo-regresivo, la intersección sexo-clase, la crítica al psicoanálisis freudiano, el feminismo como reivindicación existencialista-humanista, la importancia del cuerpo sexuado, el cuerpo como experiencia vivida, la relación entre libertad y situación, la trascendencia del sujeto, la inmanencia histórica de las mujeres (CHAPERON, 2000, LÓPEZ-PARDINA, 1998). Beauvoir aunó al universalismo ilustrado, una clara posición marxista -que no le impidió criticar su sesgo sexista- y un sólido dominio crítico de la filosofía existencialista de M. Merleau-Ponty y J. P. Sartre. Se convirtió así en la “madre simbólica” del feminismo posterior, ya fuera continuando su línea de análisis, ya fuera criticando su adscripción a la Ilustración. Pero el mayor impacto de la obra de Beauvoir

consistió en la conjunción de un número incierto de factores que se resolvieron, a partir de finales de los sesenta, en el concepto de “género” (NICHOLSON, 1999, p.289). Beauvoir denunció el papel preponderante en que los modos de socialización intervienen sobre la distinción biológica que diferencia “mujeres” de “varones”: A raíz de ello, en EEUU, se acuñó la palabra “gender” (género). El “género” pasó a designar lo culturalmente construido *sobre* la diferencia sexual, subrayándose una clara oposición entre el “sexo” en tanto “dato” biológico (dimórfico y natural) y el “género” entendido como “sexo vivido” o “sexo socio-culturalmente construido”. Por tanto, ante la pregunta ¿Qué es una mujer? (BEAUVOIR, 1987, p.11) la filósofa francesa responde “La mujer no nace, deviene”, y devenir “mujer”, según de Beauvoir, acontece socialmente según la dialéctica de la alteridad (BEAUVOIR, 1987, p.17), regida por una psicología del poder, de las relaciones de dominio y de agresión (masculina), más que del cuidado y de la cooperación (femenina).

Esta distinción entre “sexo” y “género” favoreció una analogía: “el sexo es al género como la naturaleza a la cultura”, sumamente fructífera y extensamente desplegada en la década de los sesenta, pero que a partir del giro lingüístico fue fuertemente criticada y finalmente abandonada. Desde entonces, “género” funcionó como una herramienta teórica útil para el análisis conceptual de un conjunto de problemas vinculados, en principio, a la situación de segregación y de discriminación de las mujeres. Actualmente, se entiende “género” como “la forma de los modos posibles de asignación a seres humanos en relaciones duales, familiares o sociales, de propiedades y funciones imaginariamente ligadas al sexo” (SANTA CRUZ, 1994b, p.51). Esta noción permitió, además, ver con claridad que bajo el paradigma patriarcal (o androcéntrico), los sexos quedaban –aunque de diferente manera, grado y beneficio- atrapados en una estructura que los supera. Prácticamente, con el giro lingüístico, y los desarrollos de la postmodernidad, se dirá que los géneros operan como construcciones culturales, donde incluso los cuerpos se ven modificados o contruidos, en buena medida, por la acción normativa socio-cultural de los géneros que el imaginario social sostiene (NICHOLSON, 1998, p.290): así se abre paso el postfeminismo.

Adoptar la categoría de género implicó poner en primer plano la relacionalidad de los sexo-géneros y el alto grado de intervención social en juego; supuso también reconocer a los varones como miembros generizados de la sociedad y romper con el concepto de tipos

“naturales” femeninos y masculinos. Esto derivó en un extenso y, por momentos, ríspido debate entorno a la noción de “esencia”, de “naturaleza humana” y de los límites de la biología. Cualidades consideradas esenciales de “La Mujer” (incluida la maternidad) y de “El Varón” fueron puestas en entredicho a partir de finales de los setenta. Las otrora “disposiciones naturales” (en términos de rasgos de carácter, perfiles psicológicos, maneras y estilos de sensibilidad, capacidades de cuidado y de agresividad) revisadas y rechazadas engrosaron las capas del disciplinamiento constitutivo de los varones y de las mujeres actuales. La consecuencia más inmediata fue el desafío al binarismo en sí mismo.

Sobre las nuevas posiciones, influyó fuertemente la revisión postmoderna de los presupuestos de la modernidad y el postestructuralismo (J. Derrida, J-F. Lyotard, G. Deleuze, M. Foucault), la relectura del psicoanálisis freudiano desde el “giro lingüístico” (J. Lacan, J. Kristeva, L. Irigaray) y la crítica a la institución de la “heterosexualidad compulsiva” (M. Wittig, A. Rich, J. Butler, B. Preciado). En general, esas posiciones proclamaron la fractura del universal, la preeminencia de la noción de “diferencia” y la “muerte” del sujeto, representado siempre por el sujeto masculino (IRIGARAY, 1974, p.165). En línea foucaultiana, se resignificó la noción de “poder”, excediendo las explicaciones tanto liberales cuanto marxistas tradicionales, que lo ligaban a los aparatos ideológicos del Estado.

El método por excelencia se desplazó del análisis crítico y sistemático a la deconstrucción, en sus diversas variantes. El resultado fue un renovado interés por la fundamentación ontológica del cuerpo y de las categorías sexuales que hasta entonces se habían aceptado de forma acrítica como “un dato biológico natural”. No sólo se desestabilizó el dimorfismo sexual, sino el concepto mismo de “naturaleza” (MERCHANT, 1983), reconociéndosele varios significados. En primer término, un sentido vinculado a “lo temible” en tanto la naturaleza puede desbordar y amenazar la vida misma del ser humano: es lo indomable, lo que excede al límite y lo que escapa al dominio. En segundo lugar, supone una suerte de idea regulativa, próxima a “como debe ser”; es decir, encubre un sentido prescriptivo. En tercer lugar, aparece simplemente como un concepto neutro y descriptivo (del que habría que sospechar). Los tres sentidos juegan su espacio signifiicante al mismo tiempo y, según sea la “situación” discursiva, prevalece uno u otro.

La puesta en entredicho de la “naturaleza” y, por extensión de la biología y del dimorfismo cobró relevancia cuando comenzó a desestabilizarse la categoría de “diferencia”. A finales de los ochenta, en esa línea se desafió la noción de “diferencia sexual”, a raíz sobre todo de las teorías francesas del discurso y de la distinción misma de sexo binario, comenzando a difundirse la Teoría *Queer*. (BUTLER, 1989). Judith Butler es considerada actualmente la más importante teórica *queer*, junto con su discípula Beatriz Preciado. Butler ha desarrollado su posición intentando conjugar una línea claramente hegeliana, pero entendida desde una totalidad discursiva. Parte de los aportes de la recepción de Hegel en Francia, sea en la línea de Alexander Kojève, Jean Hyppolite, o en los desarrollos de Jean Paul Sartre, Jacques Derrida y Michel Foucault. Sobre un fondo nihilista nietzscheano, suma los aportes de Monique Wittig y Adrienne Rich, anudando de modo original esas diversas líneas teóricas en torno a la noción de “deseo” (BUTLER, 1999). Sobre esas bases, define el género como “un modo de organización de las normas culturales pasadas y futuras y un modo de situarse uno mismo con respecto de esas normas”; es decir, como “un estilo activo de vivir el propio cuerpo en el mundo, como un acto de creación radical” (BUTLER, 1986, p.14). Butler desplaza esta definición hasta asimilar sexo y género como un sólo concepto intercambiable, radicalidad que la lleva a considerar al sexo-género como un producto performativo y paródico, que excede los límites convencionales, asumiendo un constructivismo radical o hiperconstructivismo sofisticado (FEMENÍAS, 2012: 143)

5.

Un párrafo aparte merecen los modos históricos (algunos todavía en juego) con que los filósofos han justificado la no inclusión de las mujeres *qua* sujetos autárquicos en paridad. A lo largo de la Historia de la Filosofía, se ha apelado a un conjunto de discursos que vamos a denominar *sistema de excusas*, haciendo libre uso del concepto acuñado por John Austin (AUSTIN, 1968: 23). Estas *excusas* han sido entendidas como razón suficiente y se han transmitido acríticamente -salvo excepciones encomiables- de generación en generación de filósofos, conformando una suerte de *tópico* o lugar común que ha operado como límite o condición no expresa de lo que *puede pensarse* y de *cómo se lo puede pensar* respecto de la cuestión de las mujeres en el canon filosófico. En el lenguaje ordinario, estos

preconceptos están soldados en metáforas, chistes y argumentos de diverso tipo donde, en la mayoría de los casos (aunque no solamente), se apela a la “inferioridad” o, como veremos, a veces a la “excelencia”. En muchas oportunidades, esos mecanismos se entrecruzan con modos del racismo y del clasismo, que el estilo actual que prescribe “lo políticamente correcto” tiende a encubrir más que a disolver.

Un conjunto de argumentos-excusa *tópicos*, persistentes en el tiempo y en las geografías, tanto en el “vulgo” como en los modos “cultos” y elaborados de los preconceptos, se basan en alguno (o varios) de los siguientes ejes y sus variaciones epocales y regionales. En primer término, la apelación a la naturaleza en sentido descriptivo que, en realidad, encubre su potencia prescriptiva y normativa. Así se afirman *por naturaleza*, ciertas cualidades, tareas, (in)capacidades, actitudes y condiciones de las mujeres. Este esquema argumentativo *exempli gratia* se sofistica en teorías tales como la del “lugar natural” (como la división sexual de las actividades *naturales* y la división *natural* del lugar en que se desarrollan tales actividades y sus extensiones semánticas e imaginarias). Ese lugar natural puede implicar inferiorización natural (como en Aristóteles) o excelencia natural (como en Heinrich Cornelius Agrippa). En ambos casos, las mujeres quedan excluidas de la igualdad. En el primero, se la debe “cuidar” y “proteger” debido a su debilidad natural y su fragilidad (paternalismo). En el segundo, se debe evitar que se contamine con los “males del mundo” puesto que su excelencia y pureza se verían mancilladas. El resultado es el mismo: la exclusión de la igualdad y de la condición de humano “normal”. Históricamente, la ciencia (sustentada por lo general en principios metafísicos) ha avalado la inferioridad natural de ciertos grupos humanos como los “negros”, los “pueblos originarios” y, desde luego, “las mujeres”, generando una tabla dimórfica de cualidades esenciales propias de cada sexo, en clara contraposición a las cualidades de los varones. Esta disyunción pivota paradigmáticamente sobre el eje razón-emoción.

Un segundo conjunto de excusas y argumentos apela al modelo de la linealidad del progreso histórico. Aún escuchamos repetidamente “En esa época “eso” era así y no podía pensarse de otro modo” (se trate de una creencia, una ignorancia, un preconcepto, etc.). “Ya se sabe que en esa época, no se podía creer en otra cosa” se afirma incluso cuando hay datos claros de que muchas personas “creían en otra cosa” para la misma época. Claros

ejemplos son los enfrentamientos teóricos de Olympe de Gouges y Rousseau o, mejor aún, el debate de Denis Diderot y *Mme. Louise d'Épinay*, en el ilustrado París de 1772, contra J. J. Rousseau, quien, por cierto, restringía la igualdad a ciertos varones y a ninguna mujer. O, años más tarde, la obra de Mary Astell contra el contractualismo que negaba a las mujeres ser sujeto del “pacto” y las convertía en el “objeto” pactado (ASTELL, en PATEMAN, 1996).

En ese sentido, inventada la tradición genealógica patriarcal, e invisibilizadas las polémicas sincrónicas y las disidencias, apelar a “la tradición” resulta la operación más sencilla de legitimación de la exclusión: “Nunca *las mujeres* han sido filósofas (o investigadoras, directoras de orquesta, ejecutivas, presidentas, etc.)”. Ocurre, sin embargo que no hay registro (que no es lo mismo) de que las mujeres hayan sido directoras de orquesta, investigadoras, filósofas, etc. La pregunta a formular, entonces, es ¿Por qué no hay registro? Y la respuesta típica decanta por la “calidad” de las obras. Reconstruyendo, *No hay (no hubo) mujeres filósofas o matemáticas (o lo que fuere) y si las hubo, desde el momento en que no se las recuerda* (no hay registro significativo, no están en el canon) *es que su obra carecía de los méritos suficientes.....* Es decir, carecieron de méritos suficientes las obras de Hypathia sobre la elipse, por ejemplo. O las de Hildegarda de Bingen o Juana Inés de la Cruz, etc. Y, si se las recuerda, es simplemente porque fueron “excepciones”, con lo que volvemos al argumento de la excelencia: algunas mujeres muestran excelencia, como algunos de los esclavos de Aristóteles tenían alma de hombres libres.

Esta suerte de revisión crítica, necesariamente reduccionista y simplificada (por cuestiones obvias), intenta sólo mostrar cómo han funcionado algunos mecanismos que llamaremos de “forclusión”, tomando libremente de Lacan. De ahí, se siguen consecuencias de diverso orden y nivel, que van desde construcciones hipercodificadas (sobre todo en redes metafóricas) a la naturalización de los parámetros de doble moralidad, la construcción de un sujeto cognoscente (o ético) varón, un importante número de mecanismos de apropiación (FEMENÍAS, 1996: 124ss.) y falacias de diverso tipo, que tan claramente ha sistematizado Margrit Eichler (1988).

6.

Consideramos pertinente brindar ahora algunos ejemplos de lo que acabamos de señalar, a fin de que puedan evaluarse sus consecuencias. Proponemos detectar la incidencia de la pregunta de Moller Okin: ¿La inclusión de las mujeres en los modelos teórico-políticos ¿los democratiza o los hace estallar? (MOLLER OKIN, 1975, p. 15). Muy rápidamente revisaremos primero un modelo clásico y luego el de un filósofo contemporáneo.

a. Aristóteles: organicismo – función – inferiorización

El análisis de Moller Okin es perfectamente aplicable a la propuesta aristotélica de *Política*. Dejamos de lado las conocidas “perlas” de que “unos nacen para dominar y otros para ser dominados” en referencia al jefe de familia, por un lado, y las mujeres, los niños y los esclavos por otro (*Pol.* 1254 a 22). Por el contrario, nos centramos en algunas cuestiones de índole metodológica, porque el conjunto de supuestos patriarcales de su filosofía da lugar a ciertas falacias que Eichler denominó de sobre-generalización y de sobre-especificidad. La primera consiste en dar por válidos para ambos sexos los resultados de investigaciones u observaciones basadas sólo en uno, el masculino. Así, Aristóteles considera la situación social de las mujeres por referencia a la de sus esposos o padres, llamándolas “ciudadanas”, aún cuando ellas no dispongan de los derechos propios de la ciudadanía ni de su capacidad económica, ni siquiera ética o política. Sin embargo, en tanto las denomina “ciudadanas”, muchos comentaristas se dejan llevar más por el “nombre” que por su significado y sostienen que no hay en Aristóteles discriminación alguna de las mujeres en tanto y en cuanto “son también ciudadanas”. (FEMENIAS, 1996, p. 43) La sobre-especificidad, por el contrario, consiste en adjudicar solo a uno de los sexos, el varón por ejemplo, características de ambos. Así, Aristóteles, como tantos otros filósofos, atribuye la racionalidad *per se* sólo a los varones; las mujeres que la exhiben son un despropósito de la naturaleza y por tanto “a-normales” o “contra-natura” (*arrenopoi*, p.105).

Otra forma sesgada de razonamiento, según Eichler, es el denominado “familiarismo”, que consiste en considerar que todos los miembros de la familia gozan del

mismo estatus que el esposo/padre, jefe del hogar. En Aristóteles es claro que el jefe de familia representa a todos sus miembros (mujer, hijos y esclavos) en los tribunales y en el espacio público en general, y agreguemos que en esto acuerdan otros “padres” del igualitarismo como J. J. Rousseau o James Mill. La última, entre las falacias más habituales generadas por el patriarcado es, siempre siguiendo a Eichler, la del doble-criterio. Consiste en valorar, medir y reconocer características, modos de comportamiento u otros rasgos idénticos en varones y mujeres con distinto criterio valorativo: la racionalidad (o la autarquía) considerada positiva en los varones es vista como negativa en las mujeres; o viceversa, la sensibilidad y la delicadeza tan ponderadas en las mujeres son valoradas de modo negativo en los varones, que quedan feminizados y por tanto inferiorizados.

b. Emmanuel Levinas (contractualismo – igualdad – excelencia)

Para evitar la excusa de “en esa época....” -según vimos en el párrafo anterior- vamos a tomar a modo de ejemplo algunas afirmaciones de Emmanuel Levinas. Si bien están sacadas de contexto y algunas de las apreciaciones del autor, respecto de las mujeres y de lo femenino, varían a lo largo de toda su obra, esto no mengua su carácter ilustrativo. En diversos escritos se ve cómo las nociones de “mujer” y de “lo femenino” están indisolublemente vinculadas a las figuras de la alteridad, la intersubjetividad y la fenomenología del *eros*. Ahora bien, ¿cómo aparece la noción de alteridad en sus obras? Marta Palacio es quien se formula la pregunta y, retomando la afirmación de Levinas respecto de la dependencia de la filosofía occidental del ontologismo, subraya como reacción del existente humano la necesidad de huida o de evasión del ser, sabiéndose que “se está clavado en el ser” y que sólo la relación con *el otro* salva del patetismo de la soledad (PALACIO, 2008, p. 250). Quizá por eso, Levinas encuentra la trascendencia radical en la alteridad. Ahora bien, las figuras de la alteridad trascendente (al menos en los textos de juventud) son: la muerte, la mujer (o lo femenino) y el hijo. Siguiendo a Palacio, me centro en la mujer y lo femenino que se vincula con el “misterio”, aquello que escapa al dominio de la representación y de la conciencia intencional. La mujer o lo femenino es el “aún no” (*pas encore*) una temporalidad que no es, un *avenir*; la cualidad misma de “la diferencia” absoluta, que en obras posteriores constituye “El Rostro” o el “Decir originario”

(PALACIO, 2008, P. 507). En estos desplazamientos, Palacio distingue, al menos, cuatro nociones de “lo femenino”, que sintetizamos a continuación:

1- Como “alteridad por excelencia” (textos de juventud); lo “otro absolutamente”, la “diferencia sexual”, o la “alteridad sexuada”, [que, como se sabe, no es ni simétrica ni recíproca respecto del “uno” varón]

2- Como “morada”, “casa”, “habitación” del sujeto (en *Totalidad e infinito*, Sección II.4). Es decir, condición de posibilidad del sujeto y de su ética [nótese la identificación entre Sujeto-Ego = Varón]

3- Como “la amada” (en *Totalidad e infinito*, Sección IV.2): un “rostro ambiguo y sin palabra”, “lo equívoco en sí”, “una fallida trascendencia”, simultáneamente, “una ausencia y presencia” [nótese las marcas de esta última caracterización].

4- Como “dimensión generativa”; es “lo femenino” como “matricial”, la capacidad de “donar y acoger vida”; “la gestación”, “el embarazo”, el “ser-para-otro” (entrevistas al autor de finales de los 80 y principios de los 90). [Por contraposición, el “ego” se define como un “ser-para-sí”]

Sin que ahora pueda profundizar en esta línea, los ejemplos de Aristóteles y de Levinas son sólo dos de los muchos que pueden darse, gracias a una lectura que incorpore la perspectiva de género. Con todo, quiero subrayar el carácter masculino del Ego y el femenino de la “condición de posibilidad” de su permanencia en el ser, cuya constancia histórica es interesante revisar. En laboriosa exégesis, el libro de Palacio muestra cómo funcionan las redes conceptuales patriarcales que sostienen la filosofía de Levinas, donde las nociones y articulaciones sobre la mujer y lo femenino no la tienen por “sujeto”, en el pleno sentido filosófico del término, sino por “alteridad radical”, ciertamente asimétrica respecto de un “Yo” que se presenta exclusivamente como masculino. Se trata, como vimos en apartados previos, de un modo de exclusión por “excelencia”, que la lectura paradigmática de Luce Irigaray ya había detectado, alertando sobre la equivocidad de las

nociones de “alteridad femenina como hospitalidad o casa del sujeto”, “mujer-morada” y su disyunto excluyente la “mujer-erótica”.

En suma, muchas filósofas con conciencia de género han llevado a cabo trabajos similares, mostrando el sesgo sexista de numerosas obras; sesgo que había quedado oculto o disimulado bajo el alto grado de abstracción y elaboración de los conceptos en juego.

En general, las más o menos recientes metalecturas realizadas desde el feminismo filosófico, la psicología y el psicoanálisis, por ejemplo, exhiben algunas o todas las estrategias que acabamos de enumerar. Constituyen hitos teóricos en ese sentido los ya mencionados estudios de Luce Irigaray, *Speculum* (1974), Sara Ruddick, *Maternal Thinking* (1989) o de Jane Flax, *Thinking Fragments* (1990), quienes ha promovido una verdadera revolución conceptual en la psicología.³ Además, han puesto en juego conceptos tales como “experiencia de mujeres” y han desvelado supuestos subalternantes que modifican la perspectiva disciplinar en su conjunto. Otro buen ejemplo lo constituyen los desarrollos de Ruth Bleier, *Gender & Science* (1984), Sandra Harding, *The Science Question in Feminism* (1986), Evelyn Fox Keller *Reflections on Gender and Science* (1985), o Helen Longino, *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry* (1990) en el área de Historia y Filosofía de la Ciencia y la Epistemología, cuyos aportes actualmente están fuera de toda discusión. Otro tanto sucede con las consecuencias *ontológicas* que se siguen de entender las categorías de sexo-género desde una posición nominalista extrema, como lo hace Judith Butler en *Gender trouble* (1989), nominalista moderada, como Celia Amorós en *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (1985), o llanamente esencialista como Carol Gilligan en *In a different voice* (1982). Si bien en el campo de los sistemas ético-políticos es donde de modo más contundente se manifiestan los sesgos sexistas del discurso filosófico, el fundamento se encuentra en el resto de las áreas de la Filosofía, no exentas de las mismas distorsiones, y genera ontología.

³ De la vasta obra de cada filósofa, menciono sólo el libro de mayor impacto teórico.

7.

¿Cómo incorporar estos nuevos conocimientos y puntos de mira en las *curricula* de enseñanza media y superior? ¿Deberíamos agregar a nuestros extensos programas una unidad más que incluya *información* sobre la cuestión? Una estrategia de ese tipo, ¿podría simplemente contribuir a disociar aún más “el saber qué” del “saber cómo”, dejando las prácticas cotidianas y los sistemas de creencias intactos (o casi intactos)? Se sabe que muchas veces los estudiantes *saben* en tanto son capaces de *recitar* y describir todas las situaciones en que se producen sesgos sexistas (o racistas), pero siguen sin revisar sus propias prácticas, dejando sus sistemas de creencias y de valores intactos, por lo que actúan en consecuencia. Un planteo efectivamente feminista debería apuntar tanto a las prácticas como a las teorías promoviendo prioritariamente una transversalización generizada de los programas. Sin embargo, la experiencia muestra que cuando un tema es transversal, acaba por no ser tenido en cuenta diluyéndose sin generar masa crítica.

Sea como fuere, considero que se podrían implementar algunas actividades de diverso nivel y carácter, distinguibles en no-sistemáticas y sistemáticas. Ambas, tenderían a generar conciencia respecto de los niveles de discriminación de sexo-género tanto en la vida cotidiana como en los textos filosóficos. En principio, junto con el universalismo formal hay exclusiones materiales de diverso tipo, que afectan la vida cotidiana de mujeres y varones. Esas situaciones se vinculan con los diversos modos en que se (in)visibiliza y/o se percibe y denuncia el sexismo como un modo (a veces muy sofisticado) de violencia. (FEMENÍAS, 2008, p.14s). En principio, la enseñanza de la filosofía, como disciplina, debe respetar un conjunto de contenidos más o menos determinado, pero también deberíamos enseñarla de modo que promoviera conciencia crítica con sensibilidad de sexo-género: así la filosofía explicitaría el supuesto menos tenido en cuenta de su propia historia, en tanto es tarea filosófica comprometerse a explicitar sus supuestos. Propongo, entonces, para uso del aula algunas estrategias de des-invisibilización (FEMENIAS, 2010, pp.141-151).

a. *Deslegitimar los argumentos de exclusión* (por sexo, etnia, cultura, etc.).

Estamos acostumbrados a repetir la afirmación “todos somos iguales”. Sin embargo, un número notable de textos filosóficos que sostienen tal afirmación, cometen luego exclusiones que pasan por lo general desapercibidas. Se denomina “deslegitimación” la tarea de mostrar cómo tales argumentos entran en contradicción, sea puntualmente, sea gracias el examen meticoloso de contrastación de diferentes pasajes de la obra (u obras) de un mismo autor: Un ejemplo paradigmático es considerar a diferentes individuos o estamentos funcionalmente “iguales” en tanto contribuyen por igual a la consecución de un fin entendido como superior, último o trascendente. El ejemplo paradigmático que proponen Moller Okin y Santa Cruz, entre otras, es el modelo platónico de República. Como vimos, sólo en tanto contribuyen al mejor funcionamiento de la *pólis* las mujeres pueden ejercer ciertas funciones en paridad con los varones, constituyéndose así en un engranaje más tendiente al “Bien”. Otro modo de presentar el mismo problema es apelar, como en Aristóteles, a una *scala naturae* que supone órdenes jerárquicos “naturales” y fijos. Los modelos contractualistas, por su parte, defienden la “igualdad” natural de *todos los hombres*, pero, en general, entienden “hombre” como “el varón de la especie”, tal como lo demostró Simone de Beauvoir, cometiéndose la falacia *pars pro toto*, propia de la mayoría de los sistemas ético-políticos. En esos casos “hombre” está definido implícitamente de dos maneras diferentes: como sinónimo del varón de la especie, y como el concepto “universal” que incluye a todos los seres humanos.

b. *Recuperar filósofas*

Otra posibilidad interesante es recuperar e incluir filósofas en las *curricula*. Aunque se la puede considerar una estrategia “de mínima”, opera positivamente sobre el imaginario de los/as alumno/as en la medida en que pueden asimilar la idea de que la filosofía también es cosa de mujeres, por algo más que un mero ornamento propio de la “buena educación” y las buenas maneras sociales (GRANT, en SPADARO-FEMENIAS). Por eso, en este breve escrito, incorporamos referencias a filósofas poco conocidas, que han “salido a la luz” gracias al trabajo de archivo de muchas investigadoras como Mary Waithe (y su equipo),

Ursula Meyer, Heidemarie Bennent-Vahle, entre otras. Curiosamente, otras épocas han visto florecer también historias de filósofas, que luego, nuevamente pasaron al olvido: una causa podría ser la calidad de su obra; sin embargo sospechamos que el subtexto de género filtra también el acceso al canon (MÉNEGE, 2009) o, al menos, a la referencia de que existieron.

c. *Relevar los referentes polémicos ocultos y las posiciones alternativas*

La transmisión de la historia de la filosofía y sus problemas suele hacerse –como lo advirtió Foucault– genealógicamente. Nos interesa llamar la atención sobre algunas de las implicancias de este hecho. Tal como lo reconoce Amorós, en principio se trata de una estrategia por la cuál se asume el pasado de la filosofía y, al mismo tiempo, se legitima la propia tarea filosófica en la corriente –retrospectivamente asumida– de un fundador (AMOROS, 1985, p.80). Se produce así un oscurecimiento de los debates sincrónicos (es decir, no genealógicos), que se ha dado en llamar “referentes polémicos”, por lo general disidentes, que quedan ocultos. Es decir, aquellos debates que podríamos considerar de “crítica externa” o intercanónica quedan ocultos, contribuyendo a reforzar indirectamente los argumentos centrales, *qua* únicos y monolíticos. Buen ejemplo de ello es la invisibilización de las polémicas en torno a la ciudadanía de las mujeres durante el siglo XVIII. Entre otras, se presentan como únicas las opiniones de Rousseau o de Kant (en este punto, su fiel lector) y se invisibilizan las posiciones disidentes; por ejemplo, del cartesiano François Poullain de la Barre (*De la igualdad de los sexos y la educación de las Damas*, 1673) o del contertulio de Kant Theodor von Hippel, quien con Amelia Holt, escribió varios libros en defensa de la igualdad de las mujeres (*Sobre el matrimonio*, 1774; *Sobre el mejoramiento civil de las mujeres*, 1793 como los más relevantes). Tales polemistas denunciaron cómo las leyes y las costumbres mantenían a las mujeres hasta su muerte “en la minoría de edad”, salvo que fueran reinas. Otro buen ejemplo, es el debate de William Thompson y Anna Wheeler (*La demanda de la mitad de la raza humana, las mujeres*, 1825) contra James Mill, quien defendía la tesis de que la “representación” de los intereses familiares debía recaer sólo en los varones *pater familia*, con exclusión de voto (y de

opinión) de cualquier otro miembro adulto; paradigmáticamente, la esposa, pero también los hijos varones que aunque adultos aún no eran “padres de familia” o no deseaban serlo.

De mismo modo, Sigmund Freud reinstaló en la naturaleza femenina “normal” la sexualidad pasiva y dependiente del deseo y del goce masculino, tachando con términos “científicos” (tales como “mujer fálica” o “envidia del pene”) todos los reclamos de derechos igualitarios que las sufragistas instalaron en la arena política. Es decir, se restituyeron en términos teórico-científicos normativos los viejos argumentos de la inferioridad y debilidad “natural” de las mujeres, que a la sazón en su reclamo de derechos igualitarios desafiaban.

Leer genealógicamente, como en el modelo de la división dicotómica de Platón, deja “fuera” lo que bien podríamos denominar el co-domino del pensamiento hegemónico, que se transmite como monolítico, a la manera de un discurso único. Al mismo tiempo, los y las disidentes quedan sin historia y sin memoria, sus esfuerzos y/o sus logros desaparecen. Se promueve así una típica vivencia de las mujeres –tantas veces señalada- de comenzar siempre de cero, por desconocimiento de ese transcurso repetidamente invisibilizado.

8. Una conclusión sin cerraduras

Si la filosofía no puede aspirar a ser un saber sin supuestos si, al menos, puede y debe aspirar a revisar los supuestos de los que parte en un estado de constante alerta o, como propone Celia Amorós, de sospecha. Guiadas por ese espíritu de sospecha, se han ido descubriendo filósofas donde no se sabía que las había y se están mostrando preconceptos, desplazamientos de significado, falacias, pseudo-argumentos, polémicas y forclusiones donde la filosofía hacía ostentación de “objetividad”, “neutralidad” o de corrientes de pensamiento, sin fisuras u oposiciones.

En suma: más filosofía para la filosofía. Mi propuesta es que críticamente revise, cuestione y asuma los (pre)supuestos que van claramente unidos a su “herencia” teórica. En ese punto, el estado de alerta ante los preconceptos sexistas debe renovarse, fundamentalmente debido a su fuerte enraizamiento en la sociedad, en la cultura y en el pensamiento filosófico mismo que, hasta el presente, se han venido transmitiendo casi acríticamente. Con este espíritu, sin pretensiones de exhaustividad o de completitud, hemos

querido bosquejar algunas líneas que permiten iluminar reflexiones y análisis en clave de género. Por su carácter forjador del sentido común y de los modos implícitos de transmisión del conocimiento, la filosofía – nobleza obliga - debe revisar todos sus supuestos, y el sesgo sexista es uno de ellos; quizá el más pregnante y resistente a los análisis.

Referências

AMORÓS, Cèlia, “Rasgos patriarcales del discurso filosófico: Notas acerca del sexismo en Filosofía” en, DURÁN, María de los Ángeles (comp.). **Liberación y Utopía**. Madrid, Akal editora, 1982.

_____. **Hacia una crítica de la razón patriarcal**, Barcelona, Anthropos, 1985.

_____. **Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad**. Madrid, Cátedra, 1997.

AUFFRET, S. **Sappho et Campagne. Pour une histoire des idées féministes**. Paris, Labor, 2006.

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

BIRULÉS, Fina, “Geografía de la sombra y de la luz, pensamiento, identidad y acción en Hannah Arendt” en VALCÁRCEL, Amelia y Rosalía ROMERO (eds.), **Pensadoras del siglo xx**, Sevilla, Instituto Andaluz de la Mujer, 2001.

BUTLER, Judith. **Gender Trouble**, New York-Londres, Routledge, 1990.

_____. **The psychic life of power**. Stanford, Stanford University Press, 1997.

_____. **Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth- Century France**. Nueva York, Columbia University Press, 1999.

CAGNOLATI, Beatriz & M.L.FEMENÍAS. **Simone de Beauvoir: Las encrucijadas del “otro” sexo**. La Plata, Edulp, 2010.

CHAPERON, Sylvie. “El *Segundo Sexo* (1949-1999) 50 años de lectura y debate” en **Travesías**. 8, 2000, pp. 55-64.

EICHLER, Margrit. **Non Sexist Research Methods**. Boston, Allen & Unwin, 1988.

FEMENÍAS, María Luisa. **Sobre sujeto y género, (Re)lecturas feministas desde Beauvoir a Butler**. Rosario, Prohistoria, 2012.

_____. “Propuestas para la enseñanza no-sexista de la filosofía” en ESPINOZA MIÑOSO, Y. (coord). **Aproximación crítica a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano**. Buenos Aires, la Frontera, 2010, pp. 141-151.

_____. “Por una enseñanza no sexista de la filosofía” en A. Cerletti. **La enseñanza de la filosofía en perspectiva**. Buenos Aires, Eudeba, 2009, pp. 199-206.

_____. (comp.). **Feminismos de París a La Plata**. Buenos Aires, Catálogos, 2006.

_____. “Butler lee a Beauvoir: fragmentos para una polémica en torno al ‘sujeto’”. **Mora**, 4, 1998.

_____. **Inferioridad y Exclusión: Un modelo para desarmar**. Buenos Aires, Nuevohacer, GEL, 1996.

FRAISSE, Geneviève. **Musa de la Razón**. Madrid, Cátedra, 1991.

GONZALEZ-SUÁREZ, Amalia. **Aspasia**. Madrid, Biblioteca de Mujeres, 1997.

IRIGARAY, Luce. **Speculum**. Paris, Les ´éditions de minuit, 1974.

LE DOEUFF, Michèle. **El estudio y la rueca**. Barcelona, Altaya, 2000.

LÓPEZ, Elvira. **El movimiento feminista**. Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2009.

LÓPEZ PARDINA, Teresa. **Simone de Beauvoir. Una filósofa del siglo xx**. Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1998.

MENAGE, Gilles. **Historia de las mujeres filósofas**. Barcelona, Herder, 2009.

MERCHANT, Carolyn. **The Death of Nature**. San Francisco, Harpers, 1983.

MEYER, Ursula y Heidemarie BENNETT-VAHLE, (comp). **Philosophinnen Lexicon**. Berlin-Paris, ein-FACH-verlag, 1994.

MIYARES, Alicia. **Democracia feminista**. Madrid, Cátedra, 2003.

MOLLER OKIN, Susan. **Women in Western Philosophical Thought**. London, Virago, 1979.

NICHOLSON, Linda “Gender” en JAGGAR, Alison & I. M. YOUNG. **A companion to Feminist Philosophy**. London-New York, Blackwell, 1998.

OBIOLS, Guillermo y RABOSSO, Eduardo (comp.). **La filosofía y el filosofar**. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993.

PALACIO, Marta. **La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas**. Córdoba, EDUCC, 2008.

PATEMAN, C. **El contrato sexual**. Barcelona, Anthropos, 1996.

PULEO, Alicia. **La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII**. Barcelona, Anthropos, 1993.

SANTA CRUZ, María Isabel. “Actualidad del tema del hombre: Los estudios de la mujer” **Revista Latinoamericana de Filosofía**. XX. 2, 1994.

_____ et alii. **Mujeres y Filosofía**. Buenos Aires, Centro editor de América Latina, 1994

SCHUTTE, Ofelia & M.L. FEMENÍAS “Feminist Philosophy” en NUCCETELLI, S., SCHUTTE, O y O. BUENO (comp.). **A Companion to Latin American Philosophy**. United Kingdom, Wiley-Blackwell, 2010, pp. 397-411.

SPADARO, M.C. y M.L. FEMENÍAS (comp.). **Una visión crítica de la enseñanza de la Filosofía**. Buenos Aires, Catálogos (en prensa).

THOMPSON, William & WHEELER, Anna. **La demanda de la mitad de la raza humana, las mujeres**. Granada, Comares, 2000.

WAITHE, Mary, (editora). **A History of Women Philosophers**. Dordrecht-Boston-Lancaster, Martinus Nijhoff, 1987. 5 vols.