

TRAS LAS HUELLAS DE ANTÍGONA

Voces de filósofas más allá de las fronteras disciplinares

AIMÉ TAPIA GONZÁLEZ | Coordinadora



TRAS LAS HUELLAS DE ANTÍGONA

Voces de filósofas más allá de las fronteras disciplinares

enfoque académico

UNIVERSIDAD DE COLIMA

Dr. Christian Jorge Torres Ortiz Zermeño, Rector

Mtro. Joel Nino Jr., Secretario General

Mtra. Vianey Amezcua Barajas, Coordinadora General de Comunicación Social

Mtra. Gloria Guillermina Araiza Torres, Directora General de Publicaciones

TRAS LAS HUELLAS DE ANTÍGONA

Voces de filósofas más allá de las fronteras disciplinares

AIMÉ TAPIA GONZÁLEZ

Coordinadora



UNIVERSIDAD DE COLIMA

© UNIVERSIDAD DE COLIMA, 2021
Avenida Universidad 333
C.P. 28040, Colima, Colima, México
Dirección General de Publicaciones
Teléfonos: (312) 316 10 81 y 316 10 00, extensión 35004
Correo electrónico: publicaciones@ucol.mx
<http://www.ucol.mx>

ISBN: 978-607-8549-96-2

Derechos reservados conforme a la ley
Impreso en México / *Printed in Mexico*

Proceso editorial certificado con normas ISO desde 2005
Dictaminación y edición registradas en el Sistema Editorial Electrónico PRED
Registro: LI-016-20
Recibido: Noviembre de 2020
Publicado: Junio de 2021

El contenido de los textos es responsabilidad de la autoría de cada capítulo.

Índice

Introducción. Filósofas, teoría feminista y estudios de género.....	7
<i>Aimé Tapia González</i>	
Sobre las ilustraciones.....	27
Capítulo 1. Simone Weil: Una trayectoria intelectual y vital fascinante	29
<i>María Teresa De la Garza Camino</i>	
Capítulo 2. Participación, política y sociedad: Aportaciones conceptuales para su estudio desde el pensamiento de Hannah Arendt	47
<i>Cristina Tapia Muro</i>	
Capítulo 3. María Zambrano: Vida, literatura y representaciones femeninas.....	63
<i>Krishna Naranjo Zavala</i>	
Capítulo 4. Aportes y debates feministas en la teoría política: Carole Pateman y su crítica al contractualismo	84
<i>Elsa Ivette Jiménez Valdez</i>	
Capítulo 5. Judith Butler: La contradicción performativa como fundamento de la política radical	127
<i>Patricia Nolasco Clemente</i>	
Capítulo 6. Perros/as y humanos/as como especies compañeras: La otredad significativa de Donna Haraway.....	143
<i>Nancy Elizabeth Molina Rodríguez</i>	

Capítulo 7. Vandana Shiva: Saberes ambientales de las mujeres del sur y crítica al mal desarrollo	161
<i>Walkiria Torres Soto</i>	
Capítulo 8. La filosofía de la educación de bell hooks.....	185
<i>Karla Kae Kral y Sonia Magdalena Solano Castillo</i>	
Capítulo 9. Juliana González: Ética ontológica como horizonte para las ciencias de la vida.....	205
<i>Adriana Elizabeth Mancilla Margalli</i>	
Capítulo 10. Pensar la diferencia desde una postura diferente: Un acercamiento al pensamiento de María Teresa De la Garza Camino	231
<i>Andrea Georgina Castell Rodríguez</i>	
Capítulo 11. Norma Blazquez Graf: Una mirada feminista a la filosofía de la ciencia.....	249
<i>Florentina Preciado Cortés</i>	
Capítulo 12. Atocha Aliseda Llera: Razonamiento explicativo y conocimiento ampliativo	271
<i>José Eduardo García-Mendiola</i>	
Reseñas curriculares	288

INTRODUCCIÓN

Filósofas, teoría feminista y estudios de género

Aimé Tapia González

Este libro busca contribuir a la *equifonía*¹ de las voces de las filósofas en la constitución de nuestra cultura y de las más diversas disciplinas en las que ha impactado su saber —ciencia política, pedagogía, psicología, literatura, matemáticas, entre otras—. Por ello, antes de presentar su contenido, me voy a detener en dos cuestiones que considero esenciales: la tradición de pensadoras y pensadores que han cuestionado la inferiorización de las mujeres y la relevancia de las aportaciones de las filósofas para la teoría feminista y los estudios de género. El presente estudio introductorio parte de una idea-guía: las razones que vindican las *nuevas Antígonas* iluminan la caverna platónica y develan sentidos en distintos rincones antes sumidos en la oscuridad.

No es casualidad que entre los múltiples esfuerzos por recuperar el legado de las filósofas, suele aparecer de forma reiterada el nombre de esta heroína trágica, célebre por haber defendido

1 De acuerdo con Isabel Santa Cruz (1992), la *equifonía* se refiere a “la posibilidad de emitir una voz que sea escuchada y considerada como portadora de significado y de verdad, y goce, en consecuencia, de credibilidad” (p. 147).

sus razones hasta la muerte. María Zambrano le dedicó una obra: *La tumba de Antígona* (1967); Celia Amorós analiza la Antígona de Hegel en *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (1985); Graciela Hierro (1991) la piensa como un símbolo de resistencia femenina; Judith Butler (1998) escribió una serie de conferencias que fueron reunidas bajo el título *El grito de Antígona*, donde la describe como un referente de la oposición feminista al autoritarismo estatal. A través de las voces de distintos personajes, Sófocles la presenta como una mujer atrevida, desobediente y autónoma. Sabemos que era muy joven, huérfana y rodeada por un halo de desgracia. Después de una cruenta batalla, los cuerpos inertes de sus hermanos, Eteocles y Polinices, corrieron suertes muy distintas. La orden de su tío Creonte, rey de Tebas, fue hacer las exequias fúnebres al primero, que peleó por su ciudad, y dejar abandonado a la intemperie el cadáver del segundo, considerado un traidor. Sin importar las palabras del tirano, Antígona se las ingenió para preparar la sepultura de Polinices. Al ser condenada a muerte por haber desobedecido al rey, sostuvo con valor que obedecía a las razones más profundas y sagradas de su propia consciencia. Sobre el nulo reconocimiento de las palabras de las mujeres en el mundo clásico tenemos varios ejemplos: Mary Beard (2018: 15-16) recuerda la escena entre Penélope y Telémaco, en la que el mozalbete mandó callar a su madre y le exigió regresar al gineceo junto al telar y la rueca. Se trata del primer caso del que se tiene registro en el que un hombre silencia a una mujer.

Desde la *Odisea*, poema fundacional de la cultura occidental, pasando por las obras de connotados filósofos, escritores y científicos, se pretendió legitimar la *natural* inferioridad de las mujeres y su subordinación a los hombres. Entre todos los saberes, la filosofía ha sido uno de los ámbitos más reacios a reconocer las capacidades intelectuales de las mujeres. Conocemos la versión hegemónica de su historia, que se caracteriza por la ausencia de las mujeres como interlocutoras válidas, a quienes se considera incapaces de pensamiento filosófico. Pero existe también una tradición que no se menciona en las historias de la filosofía, precisamente porque cuestiona los fundamentos de la desigualdad entre mujeres y hombres. La historia de las filósofas no sólo complementa lo que

sabemos sobre la genealogía de las ideas, sino que nos lleva a replantear el sentido mismo de la filosofía, así como del sujeto que filosofa. Lo que han pensado las filósofas tiene trascendencia disciplinar; es decir que, además de cuestionar en sus fundamentos la forma en que se ha concebido a la madre de todas las ciencias, también alcanza a otras áreas del conocimiento.

Celia Amorós plantea una perspectiva feminista sobre la comprensión de la filosofía como “una reflexión en la que se expresan determinadas formas de la autoconciencia de la especie” (Amorós, 1985: 23). Parafraseando algunos de sus razonamientos podemos preguntarnos: ¿Qué implicaciones tiene lo anterior si consideramos que a la mitad de dicha especie se le ha regateado el reconocimiento pleno de su humanidad? ¿Cómo opera la ideología sexista en filosofía? ¿Cómo ha impactado en las filósofas el estudio de un discurso que justifica en teoría y práctica la discriminación de las mujeres? ¿Cuáles han sido las principales consecuencias del sexismo filosófico? ¿Este sexismo filosófico ha operado en conjunto con otras formas de discriminación como el etnocentrismo? ¿Cuáles son las asignaturas pendientes para resarcir el silenciamiento histórico de las grandes intelectuales?

Voces de las filósofas en las historias de la filosofía

Hasta hace apenas pocas décadas, las filósofas eran las grandes ausentes en el recuento de los vaivenes del pensamiento, si acaso se aludía a Simone de Beauvoir como la compañera de Sartre dedicada a la literatura. En los ocho tomos de la *Historia de la filosofía* de Fraile y Urdánoz, publicada por la Biblioteca de Autores Cristianos y considerada como una de las más completas, se exponen escasas líneas sobre la obra de Edith Stein y de Hedwig Conrad-Martius. Las contribuciones de Beauvoir son abordadas en pocas páginas como parte de un subapartado que se titula “Extensión del existencialismo sartriano” y se les juzga en los siguientes términos: “A falta de originalidad, su tarea será la de difundir y defender el existencialismo, como la verdadera filosofía de nuestro tiempo, a través de la literatura, en que manifiesta dotes singulares, enriqueciendo la teoría con un cúmulo de experiencias de la realidad vivida o imaginada, siempre interpretada a través del prisma exis-

tencial" (Urdániz, 1988: 701). Se subraya la excepcionalidad de las mujeres en un mundo dominado por los varones al mismo tiempo que se reitera el carácter secundario de sus ideas.

Las filósofas feministas aportan otras miradas sobre esta historia, y junto a ellas es de justicia nombrar a algunos pensadores que han impugnado la invisibilización de las mujeres intelectuales, como fue el caso de Gilles Ménage. A finales del siglo XVII, este erudito escribió una *Historia de las mujeres filósofas* en la que aparecen más de setenta pensadoras de la antigüedad. Las excepciones respecto al sexismo en el mundo filosófico esclarecen varios aspectos sobre el olvido de las filósofas. Los pensadores aliados de las mujeres han sido pocos, y sus ideas suelen ser ignoradas o ridiculizadas por sus contemporáneos. En el estudio introductorio al libro de Gilles de Ménage escrito por Rosa Rius (2009) se relata que este autor estableció vínculos de amistad con mujeres ilustres, a quienes reconocía y admiraba, algunas de las cuales eran promotoras de la cultura a través de salones literarios. Estas relaciones le valieron ser caricaturizado por Molière en *Las mujeres sabias* (1672) (Rius, 2009: 14). Muy diferente fue la historia de Rousseau, personaje beneficiado por este ambiente intelectual que no ponía obstáculos de pertenencia social, aperturado precisamente por mujeres cultas (Puleo, 2008). Después de haber ganado fama en estos salones, sin el menor dejo de reciprocidad ni mucho menos de gratitud, Rousseau dedicaría una parte del *Emilio* (1762) a recordar a las mujeres su lugar secundario y arremeter contra una educación femenina que pretendiera alejarse de su objetivo principal: enseñar la sumisión y el servicio al varón.

Alicia Puleo (2008) cuestiona el conocido argumento de que algunos de los más ilustres pensadores fueran sexistas porque en su tiempo no se podía pensar de otra manera. Esta filósofa llama la atención sobre el hecho de que Rousseau conocía las ideas expuestas por el filósofo cartesiano Poulain De la Barre en su obra *La igualdad de los sexos* (1673), donde éste llevó a cabo una dura crítica sobre el que consideraba el más añejo prejuicio de la sociedad: la inferioridad de las mujeres. En palabras de la autora, los filósofos sexistas: "lo eran porque, justamente, se oponían a las reivindicaciones de igualdad de otros pensadores y pensadoras del

momento. Sus teorías eran la reacción frente a las peticiones de cambio social” (Puleo, 2008: 24). En este sentido, una tarea fundamental de la filosofía feminista ha sido reflexionar sobre estas polémicas silenciadas con el propósito de visibilizar una tradición de pensamiento crítico ante la desigualdad de derechos entre mujeres y hombres.

En el pensamiento filosófico del Sur, también es necesario recuperar tradiciones críticas a partir de las miradas de autoras racializadas, porque si las mujeres en general han sido excluidas del canon filosófico, las mujeres indígenas y afrodescendientes encarnan la antípoda del sujeto del filosofar —varón blanco, occidental, oculto, tras la máscara de la neutralidad— (Tapia, 2018). Intelectuales feministas de Abya Yala como Silvia Rivera Cusicanqui, Lorena Cabnal, Julieta Paredes, Aura Cumes, Gladys Tzul Tzul, entre otras, han denunciado el sexismo de las éticas y epistemologías de los pueblos indígenas, así como de la filosofía occidental. Al respecto, me parece que el caso del filósofo y lingüista de origen alemán Carlos Lenkersdorf, quien vivió más de veinte años en una comunidad tojolabal en Chiapas y se dedicó a recopilar el legado filosófico de estos pueblos, reviste interés en varios sentidos. Por una parte, defiende la capacidad de grupos indígenas olvidados y despreciados de tener un pensamiento filosófico complejo y, por otra, vindica un lugar para las mujeres indígenas en esa filosofía, cuestiona algunas costumbres sexistas de las comunidades y analiza el género tanto en un nivel lingüístico como sociocultural desde las coordenadas de la cultura tojolabal. Han existido otros autores que abordan las filosofías de los pueblos originarios, pero sólo excepcionalmente se han planteado cuestiones relativas a la condición de las mujeres.

Con estos ejemplos he querido mostrar que si bien la visibilización de las filósofas constituye un mérito que debemos principalmente a historiadoras y pensadoras feministas más o menos recientes, existe una historia olvidada de autoras y autores que fueron capaces de trascender los prejuicios de su época, así como de su cultura de pertenencia (Puleo 2011, 2008). En palabras de Puleo (2008: 16-17): “La Filosofía puede tener un carácter *ideológico* (en el sentido de *enmascaramiento* de relaciones de po-

der ilegítimas), pero también es capaz de manifestar su potencial emancipatorio que reside en su fuerza crítica y en su vocación de diseñar horizontes regulativos que trascienden lo dado". Desde una perspectiva feminista, la filosofía ha llevado a cabo el análisis crítico sobre el sexismo en las obras filosóficas, la legitimación de una genealogía de pensamiento emancipatorio, la visibilización de las aportaciones de las filósofas y una fundamentación teórica en torno a las discusiones sobre problemáticas actuales que tienen resonancia en diversos campos del conocimiento (Puleo, 2008).

Una pensadora esencial para el desarrollo de la filosofía feminista en Iberoamérica ha sido Celia Amorós (1985), a quien debemos la teorización crítica de *la razón patriarcal*, es decir, las formas en que la ideología patriarcal se ha expresado en el discurso filosófico. De acuerdo con ella: "El feminismo como crítica de la cultura patriarcal se concreta, pues, no sólo como crítica epistémica, sino como crítica ética" (p. 10). Esta filósofa reconoce la potencia del feminismo como un movimiento social que fertiliza el terreno para la reflexión teórica. A través del *Seminario permanente feminismo e Ilustración*, Amorós ha contribuido a la formación de especialistas en diferentes ámbitos del feminismo en lengua castellana. Gracias a esta masa crítica se ha logrado el reconocimiento de la teoría feminista en España como área de estudio en filosofía (Madruga 2020) y su legitimación en otras disciplinas. Roberta Johnson (2019) ha realizado un excelente estudio sobre algunos conceptos centrales en el feminismo filosófico español.

Ahora bien, entrelazadas con la filosofía feminista surgen las primeras historias de las filósofas en el siglo XX. Entre los mayores esfuerzos realizados por restituir a las mujeres como forjadoras de la historia del pensamiento, destaca el de Mary Ellen Waithe, editora de cuatro volúmenes sobre la historia de las mujeres filósofas (1987, 1989, 1991 y 1995, respectivamente), donde se dedican más de mil páginas a exponer las obras de las grandes pensadoras. Es bastante significativo que, no obstante su importancia, este trabajo monumental aún no haya sido traducido al español. Afortunadamente, el libro pionero *Las filósofas* de Giulio de Martino y Marina Bruzzese, que vio la luz en Italia en 1994, fue traducido en 1996 por la colección Feminismos de la editorial Cátedra, y la versión

castellana incluyó un apéndice sobre pensadoras españolas de la autoría de Alicia Puleo. Desde América Latina, en su libro *Ellas lo pensaron antes* (2019), María Luisa Femenías recupera a diversas filósofas, incluidas pensadoras de España y Latinoamérica, y analiza los contextos en los que vivieron y las múltiples relaciones de poder que nos ayudan a entender los complejos mecanismos de exclusión que han vivido las mujeres dedicadas a la filosofía.

En México, Graciela Hierro ha sido la principal introductora de la filosofía feminista y pionera en los estudios sobre género y filosofía. En 1985 editó el libro *La naturaleza femenina*, donde se reúnen las reflexiones de diversas filósofas durante una mesa redonda que se llevó a cabo en el Tercer Coloquio Nacional de Filosofía. De acuerdo con ella: “Este estudio se ofrece como una primera contribución teórica de las mujeres filósofas mexicanas a la cuestión femenina” (p. 14). Asimismo, propuso una genealogía de pensamiento feminista mexicano que reconoce a Sor Juana Inés de la Cruz y Rosario Castellanos como sus fundamentos (Tapia, 2017). María del Carmen García Aguilar, discípula de Graciela Hierro, coordinó en 2006 el libro *De Filósofas y filosofía*, en el cual se establece un encuentro entre diversas filósofas. Por su parte, Francesca Gargallo dedica un capítulo de su libro *Ideas feministas latinoamericanas* (2006) a tratar el pensamiento de algunas filósofas de América Latina: Ofelia Schutte, Graciela Hierro, Eli Bartra, Diana Maffia, María Luisa Femenías y Urania Ungo. Para concluir este breve recuento, que de ninguna manera pretende ser exhaustivo, me interesa destacar que a inicios del año 2020 se publicó el libro *Las filósofas tienen la palabra*, de Fanny del Río, un trabajo enfocado en diez filósofas mexicanas contemporáneas presentadas a través de una serie de entrevistas que vindican el diálogo como uno de los caminos esenciales del filosofar.

La bibliografía sobre filósofas ha ido en aumento tanto en el ámbito de la enseñanza como en el de la investigación y la divulgación. Es necesario reflexionar cómo ha cambiado la forma de pensar la historia de las filósofas: desde los trabajos pioneros de carácter enciclopédico hasta perspectivas más actuales que se preguntan las razones por las cuales han sido olvidadas las obras de las grandes pensadoras, y cómo afecta esta ausencia al discur-

so filosófico y a la concepción misma de la filosofía y del propio ser humano que filosofa. La discusión sobre el valor transdisciplinar de las ideas de las filósofas constituye una tarea pendiente. Las diferentes autoras que plantean estas problemáticas coinciden en que el esclarecimiento de los mecanismos por los que han sido excluidas las mujeres del saber tiene interés no sólo por una cuestión de justicia, sino porque siempre es posible que las sociedades experimenten retrocesos respecto a lo ganado por las luchas de las mujeres.

El legado de las filósofas ante el feminismo y los estudios de género

Durante siglos, las palabras de las mujeres perecieron olvidadas entre las paredes de los recintos domésticos. Poco sabemos sobre las filósofas en general, y de aquéllas que vivieron en la antigüedad, si acaso se conservan sus nombres, con suerte, alguna frase incompleta. Aunque en la actualidad muchas cosas han cambiado, salvo escasas excepciones, lo que han pensado las filósofas sigue siendo considerado un apéndice de la cultura, incluso en aquellos campos donde parecería natural su inclusión. Como sostiene Rosalía Romero (2008: 308): “Ni en el ámbito de los estudios de género se ha integrado lo que las grandes filósofas han aportado al saber humano”. Esta frase nos interpela de manera profunda en cuanto a las tradiciones de pensamiento que han nutrido a la historia de las mujeres, la teoría feminista y los estudios de género. ¿Cuáles son las causas de que las aportaciones teóricas de las filósofas en general sean poco visibles aún en estos terrenos? ¿Cuáles son las consecuencias de este olvido? ¿Cómo se puede resarcir esta omisión? ¿Qué han aportado las filósofas a la historia de las mujeres, la teoría feminista y los estudios de género?

Con el propósito de retomar las cuestiones anteriores, presento como casos paradigmáticos los de las pensadoras Stein y Zambrano. Como punto de partida pienso que el tratamiento que han recibido estas autoras resume algunos de los mecanismos que han contribuido al silenciamiento de las filósofas. Por una parte, siendo una adolescente, Stein participó en el movimiento sufragista alemán; fue defensora del derecho de las mujeres a la educación

y también al ejercicio de la cátedra universitaria. En sus trabajos pioneros dentro de la antropología filosófica reclamó la visibilización de las mujeres como parte esencial del *anthropos*. Los estudios de teología cristiana que llevó a cabo cuestionan la exclusión de las mujeres del sacerdocio y reivindican una concepción positiva de la mujer como imagen de la divinidad (Ales y Brezzi, 2001; Tapia, 2019). Por otra parte, su obra vincula la fenomenología con la escolástica y ha sido catalogada como filosofía cristiana; sin embargo, tal pareciera que el compromiso que asumió con el feminismo de su época ha sido borrado en la recuperación de su pensamiento. Veamos lo que dice sobre Stein la pensadora Françoise Collin en su artículo “Diferencia y diferendo: La cuestión de las mujeres en filosofía”, el cual forma parte de la *Historia de las mujeres. El siglo XX* de Duby y Perrot (2005: 320):

Las pocas mujeres filósofas del siglo XX, anteriores al feminismo, no abordaron el problema de los sexos, ya se trataba de Jeanne Hersch, de Suzanne Langer, de Gisèle Brelet, de Jeanne Delhomme, de Simone Weil, de Edith Stein o incluso de Hannah Arendt, cuyo pensamiento político, marcado por la diferencia judía, resulta esclarecedor.

Un estudio riguroso sobre la vida y obra de Stein pone en evidencia que la afirmación de Collin carece de base. Podemos estar o no de acuerdo con su feminismo judeocristiano, exponer argumentos para cuestionar sus alcances, pero sostener que “no abordó el problema de los sexos” contribuye a la pérdida de memoria feminista. A mi juicio, esto ha sucedido por varias razones: la primera de ellas es la forma en que Stein ha sido presentada a través de las interpretaciones de intelectuales católicos, la mayor parte de ellos conservadores; la segunda es que esta filósofa escribió sus conferencias sobre la educación de las mujeres en un momento que podríamos definir como la *arqueología de la teoría feminista*, y que además éstas quedaron literalmente sepultadas durante varias décadas por el advenimiento del nacionalsocialismo y su ideología antifeminista; la tercera, es que para comprender su pensamiento se requiere formación fenomenológica y esto dificulta el acceso a sus ideas. Sin embargo, el olvido de las aportaciones de Stein a los estudios sobre las mujeres y al feminismo no ha sido excepcional,

algo similar ha sucedido con María Zambrano, quien dedicó importantes reflexiones al tema de las mujeres en literatura y filosofía, y denunció la violencia de género antes de que se sistematizara este concepto. Detengámonos en dos extractos clave de estas autoras para la teoría feminista y los estudios de género:

Las exigencias del movimiento feminista radical fueron la admisión a todas las profesiones y la apertura a todos los caminos de la formación. Esta fue lograda bajo fuertes batallas sólo muy lentamente y paso a paso, hasta que a nosotras en Alemania la revolución nos llevó muy repentinamente a la realización de casi todas las exigencias (Stein, 1998: 131).

Y ha sido tan rápido el viraje de la mujer en sus exigencias, que el hombre, descentrado, inadaptado, no sabe —generalmente— o no quiere colmarlas. ¡Pero al menos que no nos maten! (Zambrano, 2007: 104).

Las citas anteriores develan apenas algunos destellos de lo que podemos encontrar si indagamos en los escritos de las filósofas. Una mirada atenta a las conferencias de Stein sobre la educación de las mujeres y a su obra en antropología filosófica pone en evidencia que la afirmación hecha por Collin (2005) en una de las más importantes historias de las mujeres debería ser corregida. Algo similar puede argumentarse sobre la recuperación de María Zambrano respecto a los orígenes de conceptos como *violencia de género y feminicidio*. Por su parte, Stein (1998: 202) se refiere explícitamente al término de *patriarcado* y lleva a cabo una crítica al *androcentrismo* al reivindicar el valor positivo de las experiencias y necesidades de las mujeres en la cultura, la educación y la religión. Esta filósofa alemana es una precursora del feminismo la diferencia sexual, como lo muestra el lugar central que ocupan en su pensamiento las reflexiones filosóficas sobre la maternidad y su significado como matriz cultural (Tapia, 2019).

Ahora bien, al reconstruir la historia del concepto *gender* es común que se remita a John Money, psicólogo de origen neozelandés radicado en Estados Unidos, quien utilizó esta palabra para referirse a los factores sociales y culturales en la conformación de las identidades femeninas y masculinas en un artículo publicado en 1955. De acuerdo con Puleo (2008, 2011), dicha forma de

comprender el género remite a la polémica que se dio durante la Ilustración sobre el carácter innato o adquirido de las formas de ser observables en hombres y mujeres, lo que justifica: “hablar de un origen filosófico del concepto de género como constructo socio-cultural: una noción de género *avant la lettre*” (Puleo 2008: 15). En el debate que se suscitó en esta modernidad olvidada, participaron pensadoras que reclamaron derechos para las mujeres, como Madame Lambert, Madame d’Epinay, Mademoiselle Jodin, Théroigne de Méricourt y Olympe de Gouges, entre otras (Puleo, 2011). La historia de este concepto tiene asimismo una deuda con *El segundo sexo* (1949), de la filósofa Simone de Beauvoir, obra de importancia capital para el feminismo. Como sostiene Puleo (2011: 13):

La famosa afirmación de Simone de Beauvoir según la cual una mujer no nace, sino que se hace, tiene numerosos antecedentes. La fundamental importancia que los ilustrados otorgaron a la educación, explica la fuerza con que se luchó contra la opinión que concebía todas las diferencias entre los sexos como revelaciones de las respectivas esencias masculina y femenina que, en tanto esencias, eran consideradas, como es de suponer, invariables y universales.

El existencialismo de Simone de Beauvoir bebe de la tradición de la Modernidad, así como de Hegel, Kierkegaard, Marx, Heidegger, Sartre... El *Segundo sexo* tiene sus raíces en la Ilustración, si bien la concepción beauvoriana de “un sujeto situado y más «posmoderno» que el sartreano” (López Pardina, 1998: 285) apunta más allá de la Modernidad. En la Ilustración no hegemónica se desarrolló el sentido de los conceptos de *género* e *interseccionalidad* antes de que se utilizaran estas palabras. En esta historia olvidada se encuentran los fundamentos del feminismo, en tanto que teoría y movimiento político, y no sólo como reivindicaciones aisladas de mujeres excepcionales que han existido a lo largo de las diferentes épocas (Amorós, 1985). Esto conviene no olvidarlo, sobre todo en el contexto de la posmodernidad, donde algunas de las vertientes más aceptadas de los estudios de género cuestionan el legado de la Modernidad sin considerar el debate que se dio en esa época sobre el origen de las diferencias entre los sexos, ni las voces que defendieron los derechos humanos de las mujeres, criticaron

la esclavitud, la colonización y las formas de violencia ejercidas sobre la naturaleza y los animales no humanos. No es poca cosa detenernos a reflexionar sobre las implicaciones que tiene para los estudios de género negar la tradición ilustrada.

Con relación a las preguntas guía de este apartado, podemos concluir que es necesario considerar los saberes de las filósofas para una reconfiguración profunda de nuestra cultura en general —y de las diversas disciplinas de conocimiento—, y de manera prioritaria de los estudios feministas y de género. Una forma de resarcir esta ausencia es indagar la genealogía de los conceptos con el propósito de conocer si algún término atribuido a un autor fue pensado antes por una filósofa olvidada —parafraseando a María Luisa Femenías—, o si una teoría hegemónica remite a un referente invisibilizado por haber impugnado la desigualdad entre los sexos. Asimismo, es urgente iniciar una tradición enfocada al estudio de las obras de las filósofas como parte de estos campos de estudio. De manera paralela, tenemos que denunciar el currículum androcéntrico —y etnocéntrico— aún vigente en filosofía, y reflexionar con honestidad ante la siguiente cita de Celia Amorós (1985: 11): “Si somos capaces de pasar, como sobre ascuas, sobre el propio discurso que teórica y prácticamente nos discrimina, sin habernos visto nunca llevadas a poner nada en cuestión, esta misma capacidad de asumir indiscriminada y esquizofrénicamente el discurso del Otro nos debería poner en cuestión a nosotras mismas como investigadoras y profesoras de filosofía”. Solamente si se lleva a cabo esta doble tarea, se podrán cuestionar de raíz los principales obstáculos que aún en nuestros días siguen operando para impedir el acceso de las mujeres al saber y el reconocimiento de sus contribuciones. Entre las principales asignaturas pendientes del feminismo como movimiento social y como teoría crítica está el abrir canales para que las voces de las filósofas tengan mayor incidencia en nuestras sociedades.

Sobre este libro: Filósofas en diálogo más allá de las fronteras disciplinares

Ante la escasez de trabajos que recuperen a las filósofas desde una mirada latinoamericana, este libro pretende contribuir a nuevas

formas de concebir la historia y el sentido de la filosofía. La idea surgió a partir de un seminario de investigación organizado por la Escuela de Filosofía de la Universidad de Colima y la Asociación Colimense de Universitarias, dedicado al estudio de filósofas del siglo XX y parte del XXI, algunas de ellas mexicanas. Durante dos años, un grupo de académicas formadas en filosofía, así como en otras disciplinas, nos reunimos en torno a un objetivo común: contribuir a visibilizar el legado de las filósofas a las más diversas áreas del conocimiento, una perspectiva implícita pero poco explorada en las historias de las filósofas. Quienes no procedían del ámbito filosófico se centraron en el aspecto *fronterizo* del pensamiento de una autora que apuntara hacia los intereses de sus propias disciplinas: pedagogía, literatura, psicología, ciencia política, relaciones internacionales y matemáticas. El diálogo interdisciplinar es quizás una de las mayores aportaciones de este trabajo, en el que además de recuperar los saberes de algunas filósofas contemporáneas, se busca mostrar su relevancia para ampliar los horizontes a partir de los cuales comprendemos el mundo.

El primer capítulo plantea un recorrido apasionante a través de la estrecha relación entre el itinerario vital y la obra de Simone Weil. En este ensayo filosófico, María Teresa De la Garza Camino reflexiona sobre los conceptos de *fuerza, libertad, bien, tiempo, espiritualidad y trabajo*. Su objetivo es presentar un panorama general de esta autora, a la que considera *rara avis* en el mundo filosófico, por la autenticidad de su compasión ante el sufrimiento humano. Aunque Weil no se haya identificado con el movimiento feminista de su tiempo, De la Garza considera que las categorías desarrolladas por su pensamiento nutren al feminismo filosófico a partir de una teoría de la acción comprometida con una aguda crítica de las diferentes estructuras de opresión, que al mismo tiempo ilumina alternativas para una ética de la humildad, la justicia social, el bien moral y la belleza.

El segundo capítulo propone una aproximación a Hannah Arendt desde la ciencia política y las relaciones internacionales. La principal preocupación de Cristina Tapia Muro es visibilizar las aportaciones de las mujeres a la ciencia e incluir la dimensión ética en la concepción de la política. En este sentido, recupera el debate

teórico entre Arendt y Morgenthau —principal representante del enfoque realista— y reflexiona sobre los principales conceptos de la perspectiva arendtiana: *política*, *comprensión*, *acción* y *eudaimonía*. Ante la prevalencia de una visión conflictiva de las relaciones humanas en competencia por el poder, la propuesta de Arendt piensa la política como una responsabilidad compartida que incluye a todas las personas. En coincidencia con lo señalado por De la Garza, Tapia argumenta que aunque Arendt no compartiera las reivindicaciones feministas, su propuesta de una filosofía abocada a la comprensión es coherente con los movimientos de mujeres que defienden el cumplimiento pleno de sus derechos humanos.

Al estudio sobre la relación entre el pensamiento poético de María Zambrano y sus formas de aproximación a lo *femenino* está dedicado el tercer capítulo. A partir de un enfoque literario, Krishna Naranjo Zavala cavila sobre los senderos de la filosofía y la poesía como dos vías para arribar al *ser*, pero no se detiene ahí, sino que le interesa también comprender el tema de *la mujer* desde la mirada de la autora malagueña. Presenta un análisis de Antígona, personaje emblemático en la obra de Zambrano, donde la verdad poética apunta hacia una dimensión política. En esta filósofa, que durante toda su vida fue amiga de los poetas, profundamente católica y al mismo tiempo simpatizante de la izquierda, se esboza un feminismo hasta hoy poco investigado. Naranjo contribuye a la memoria feminista al recordarnos las reivindicaciones de Zambrano sobre las mujeres creadoras, así como su posición crítica respecto al estatus jurídico del colectivo femenino y su denuncia de la violencia de género.

El cuarto capítulo recupera la teoría política feminista de Carole Pateman y sus cuestionamientos al contractualismo. Elsa Ivette Jiménez Valdez analiza los planteamientos de Pateman respecto al *contrato sexual* que subyace al ideal ilustrado de *fraternidad*. En las bases del surgimiento de las democracias modernas se estableció un pacto patriarcal que legitimó la división entre el espacio de lo público, donde los varones toman decisiones y construyen la historia, y el ámbito privado, que es el lugar propio de las mujeres, la calidez del hogar, la reproducción de la vida y la domesticidad. Excluidas del contrato social, las mujeres son encar-

celadas en la institución del matrimonio, sus esposos se apropian de sus cuerpos y de su capacidad creadora: son ellos los que engendran comunidades políticas. Jiménez expone los principales elementos del feminismo de Pateman y examina sus implicaciones en la concepción de la ciudadanía, así como sus argumentos en torno a la prostitución y los vientres de alquiler, mostrando su actualidad. Dialoga, además, con las ideas de esta filósofa sobre el *cuerpo sexuado* como una categoría política.

En el quinto capítulo, Patricia Nolasco Clemente explora las implicaciones de la teoría performativa de Judith Butler en su concepción de la ciudadanía, el Estado, los derechos humanos y los derechos de colectivos discriminados. Butler es la filósofa más citada actualmente en los estudios de género, su teoría de la performatividad ha revolucionado la manera de pensar en torno al sexo y el género, al mismo tiempo que ha incidido de manera fundamental en las reivindicaciones del activismo por los derechos de la diversidad sexual. Respecto a la filosofía política de esta pensadora, Nolasco destaca la influencia que ha tenido Hannah Arendt en su forma de entender el *Estado* y los *sujetos sin Estado*, asimismo le interesa mostrar el impacto de las categorías butlerianas en las ciencias sociales. A juicio de la autora, los elementos anteriores nos ayudan a comprender la complejidad de la propuesta feminista de Butler.

Por su parte, Nancy Elizabeth Molina Rodríguez revisa las ideas de Donna Haraway sobre la *otredad significativa* y las *especies compañeras* a través del diálogo entre los argumentos del *Manifiesto de las especies en compañía* y sus propias vivencias con los perros que la han acompañado durante su vida. Tal es el tema del sexto capítulo de este libro colectivo. En consonancia con la teórica del *Cyborg*, definido como un ser híbrido donde las fronteras entre la naturaleza y la biotecnología son difusas, la autora sostiene que los seres humanos hemos coevolucionado junto con las demás especies. Los otros animales tienen capacidad de agencia y contribuyen a conformar nuestras identidades humanas. El perro/la perra no es una creación nuestra como muchas veces se ha pretendido afirmar, sino que el proceso evolutivo se ha dado en ambas direcciones. En un cuestionamiento radical de los dualismos je-

rarquizados entre cultura/naturaleza, hombre/mujer, humano/animal, Molina nos invita a mirar desde la otredad y a poner en cuestión las categorías antropocéntricas con las que nos hemos acostumbrado a significar las relaciones entre seres humanos y no humanos.

El séptimo capítulo constituye un acercamiento a la filosofía ecofeminista de Vandana Shiva, pensadora india que denuncia las consecuencias del desarrollo capitalista globalizado sobre las mujeres, los pueblos indígenas y la naturaleza. Walkiria Torres Soto, autora de este estudio, argumenta que Shiva propone una concepción de la filosofía a partir del cuestionamiento del sujeto masculino y etnocéntrico del filosofar. Torres muestra paralelismos entre el pensamiento de la filósofa india y las filosofías de los pueblos indígenas de Abya Yala respecto a sus formas de concebir las relaciones entre seres humanos y naturaleza. Entre las principales aportaciones teóricas del ecofeminismo de Shiva se destaca su vindicación de las mujeres indígenas y campesinas como sujetos epistémicos válidos, la crítica radical a las concepciones hegemónicas sobre el desarrollo y la propuesta de una *Democracia de la Tierra*, en donde ningún ser vivo se considera prescindible.

En consonancia con los planteamientos de Torres, las autoras del octavo capítulo, Karla Kae Kral y Sonia Magdalena Solano Castillo, también desenmascaran la falsa neutralidad del sujeto del pensamiento y la pretendida universalidad de sus argumentos al reivindicar la relevancia filosófica de la autora afroamericana bell hooks. El imaginario androcéntrico no concibe como sujetos epistémicos a las mujeres en general, y menos aún a las mujeres racializadas, muestra de ello es el escaso número de filósofas indígenas y afrodescendientes. Kral y Solano sostienen que la teoría de la educación de bell hooks puede ser considerada dentro del canon filosófico por su profundo significado e influencia intelectual. Entre los principales conceptos analizados destacan el *llegar a la voz* y la *apertura radical*, referidos ambos a la dimensión ética de una enseñanza que alumbra el camino del estudiantado en su propio proceso de autodescubrimiento. A su juicio, la escritora afroamericana ha desarrollado una filosofía educativa y humanista

comprometida con el diálogo crítico, el punto de vista feminista, la diversidad cultural y la democracia.

Los últimos cuatro capítulos de este libro tratan sobre filósofas mexicanas, lo que representa un aporte original respecto a la visibilización de las mujeres como sujetos epistémicos. Hasta el momento no conozco otro trabajo, además del de Fanny del Río (2020), donde se reconozcan las aportaciones de las mujeres a la filosofía en México. Las historias de la filosofía de este país han ignorado completamente a destacadas intelectuales con excepción de Sor Juana Inés de la Cruz. En ese sentido, los estudios que se reseñan a continuación contribuyen a resarcir el injusto olvido hacia estas filósofas.

El noveno capítulo aborda la perspectiva ética desarrollada por Juliana González Valenzuela. Adriana Mancilla Margalli expone los aspectos centrales de la ética ontológica que está en las bases de la bioética de González y sus aportes a las ciencias de la vida, de manera especial a la genómica y las neurociencias. De acuerdo con la autora, Juliana González representa una postura atípica dentro de la bioética porque parte de una ontología del ser humano que ha sido poco comprendida y menos valorada en el contexto de la posmodernidad. En los límites entre las ciencias humanas y las ciencias naturales, González desarrolla una bioética sólidamente fundada que comprende la esencia del ser humano como devenir y apertura radical a la libertad. Aunque esta filósofa no ha figurado como una pensadora feminista, su concepción ontológica y ética del feto humano abona al debate sobre la despenalización del aborto en México, postura que defiende.

La siguiente filósofa mexicana abordada es una de las autoras que colaboran en este libro: María Teresa De la Garza Camino, pensadora que cuenta con una trayectoria consolidada en el ámbito de la filosofía. Andrea Georgina Castell Rodríguez, quien ha escrito este décimo capítulo, se propone mostrar las principales contribuciones de esta filósofa a partir del examen de un concepto fundamental en su pensamiento: la *diferencia*. La tesis que sostiene Castell es que se puede hacer una lectura de la obra de Teresa De la Garza a través del hilo conductor de su comprensión de la diferencia pensada desde el horizonte ético abierto por la teoría crítica.

Para ella, lo anterior desemboca en una ética de la compasión, que reivindica las voces históricamente silenciadas de las mujeres, las niñas y los niños y los seres vivos no humanos; es decir, los otros, los diferentes.

El undécimo capítulo trata sobre la epistemología feminista de Norma Blazquez Graf y sus concepciones en torno a la filosofía de la ciencia en clave de género. Florentina Preciado Cortés, autora de este texto, sostiene que Blazquez ha sido una pionera en los estudios sobre género y ciencia en México y destaca la influencia de Donna Haraway en su comprensión del conocimiento situado. A juicio de Preciado, el estudio de Blazquez sobre el *retorno de las brujas* condensa algunas de las principales temáticas de su pensamiento: la denuncia del silenciamiento de las mujeres en las ciencias, el análisis de las formas en que ha operado la lógica androcéntrica en la epistemología y la propuesta de una epistemología feminista. En los albores de la Modernidad y del surgimiento de una nueva forma de concebir la ciencia, la caza de brujas significó la aniquilación de miles de mujeres y de sus conocimientos. Blazquez ha mostrado que, aunque muchas cosas han cambiado en la actualidad, este terrible hecho histórico aún tiene lecciones que enseñarnos sobre la continuidad de una lógica de la exclusión que ha encontrado diversas formas para seguir operando.

El último capítulo presenta un estudio de Eduardo García Mendiola sobre la filósofa y matemática Atocha Aliseda Llera. El propósito de este trabajo es analizar uno de los conceptos más relevantes de la obra de Aliseda: el *razonamiento abductivo*; es decir, un proceso epistémico que nos permite acceder a nuevos conocimientos. Lo que motiva la abducción es precisamente lo novedoso, lo inesperado, lo anómalo o lo sorprendente. Como afirma García Mendiola, Aliseda ha buscado formalizar esta forma de razonamiento a través de una lógica del descubrimiento y del cambio epistémico. Uno de los principales intereses de este autor es mostrar lo que esta filósofa ha aportado a las ciencias cognitivas, de manera especial al ámbito de la inteligencia artificial.

Para concluir esta introducción, en nombre de cada una de las personas que han participado en este libro, y fiel al espíritu de trabajo colaborativo que lo ha hecho posible, invito a las lectoras y

lectores que buscan conocer las razones expuestas por las filósofas a transitar el camino trazado por las huellas de Antígona y, junto a ella, de diversas pensadoras que iluminan alternativas de conocimiento, inclusión, justicia, sostenibilidad, belleza y comprensión para resignificar nuestro mundo.

Referencias

- Ales Bello, Angela e Francesca Brezzi (Eds.) (2001). *Il filo(sofare) di Arianna*. Milano: Mimesis.
- Amorós, Celia (1985). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos.
- Beard, Mary (2018). *Mujeres y poder*. Traducción de Silvia Furió. Barcelona: Crítica.
- Butler, Judith (2001). *El grito de Antígona*. Traducción de Esther Oliver. Barcelona: El Roure Editorial.
- De Beauvoir, Simone (1999). *El segundo sexo. Volumen II. La experiencia vivida*. Traducción Alicia Martorell. Madrid: Cátedra.
- Del Río, Fanny (2020). *Las filósofas tienen la palabra*. México: Siglo XXI.
- De Martino, Giulio y Bruzzese, Marina (1996). *Las filósofas*. Traducción de Mónica Poole. Madrid: Cátedra.
- Femenías, Ma. Luisa (2007). *El género del multiculturalismo*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Femenías, Ma. Luisa (2019). *Ellas lo pensaron antes*. Buenos Aires: Lea.
- Gargallo, Francesca (2004). *Ideas feministas latinoamericanas*. México: Universidad de la Ciudad de México.
- Hierro, Graciela (ed.) (1985). *La naturaleza femenina*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hierro, Graciela (1995). La vocación de Antígona. *Babel. Revista de Cultura*, 1.
- Johnson, Roberta (2019). *Major Concepts in Spanish Feminist Theory*. Albany: State University of New York Press
- Madrugá, Marta (2020). *Feminismo e Ilustración. Un seminario fundacional*. Madrid: Cátedra.
- Ménage, Gilles (2009). *Historia de las mujeres filósofas*. Traducción de Mercè Otero Vidal. Barcelona: Herder.
- López Pardina, Ma. Teresa (1998). *Simone de Beauvoir. Una filósofa del siglo XX*. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad.
- López Pardina, Ma. Teresa (2008). El existencialismo de Simone de Beauvoir como marco de reivindicaciones feministas. En Alicia Puleo (ed.), *El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en ética y filosofía política* (pp. 273-286). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Puleo, Alicia (Ed.). (2008). *El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en ética y filosofía política*. Madrid: Biblioteca Nueva.

INTRODUCCIÓN

- Puleo, Alicia (2011). *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Segunda edición. Barcelona: Anthropos.
- Romero, Rosalía (2008). Historia de las filósofas, historia de su exclusión (siglos XV-XX). En: Alicia Puleo (ed.), *El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en ética y filosofía política* (pp. 298-318). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Santa Cruz, Isabel (1992). Sobre el concepto de igualdad: algunas observaciones. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 6: 145-152.
- Stein, Edith (1998). *La mujer*. Traducción de Alberto Pérez Monroy. México: Orden de los Carmelitas Descalzos.
- Sófocles (1994). Antígona. En: *Antología de textos clásicos grecolatinos* (pp. 146-177). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Tapia González, Aimé (2017). Graciela Hierro: Filosofía de la educación en clave de género. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género del Colegio de México*, 3(5): 1-21.
- Tapia González, Aimé (2018). *Mujeres indígenas en defensa de la Tierra*. Madrid: Cátedra.
- Tapia González, Aimé (2019). La filosofía feminista de Edith Stein. En: E. González Di Pierro (coord.), *Edith Stein: Una filósofa del siglo XX para el siglo XXI. Miradas latinoamericanas* (pp. 127-158). Buenos Aires: Bibles.
- Urdániz, Teófilo (1988). *Historia de la filosofía*. Vol. VI. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Whaite, Mary Ellen (Ed.) (1987). *A History of Women Philosophers*. 4 Vol. Dordrecht, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers.
- Zambrano, María (2007). *La aventura de ser mujer*. Málaga: Veramar.
- Zambrano, María (2012). *La tumba de Antígona*. Madrid: Cátedra.

Sobre las ilustraciones

En los trazos de Josefina Silva Farías, las voces de las filósofas se amplifican y los conceptos se transmutan en colores, formas geométricas, figuras humanas y juegos de luces atravesadas de oscuridad. A través de una compleja labor de traducción, busca tender puentes para transitar desde el *decir* filosófico hacia la expresión *poética* de las artes plásticas, acercándonos a los mundos de algunas de las filósofas contemporáneas que han abierto caminos inéditos de pensamiento.

Las obras que acompañan cada capítulo de este libro se titulan: Más allá de la física, Comprensión y esperanza, Sus senderos, Apropiaciones, Identidades, Guarida del perro, Somos tierra, bell hooks, Paradigmas, Diálogo y diferencia, Brujas y Portadoras de mundos.



Título: "Más allá de la física"

Autora: Josefina Silva Fariás

Medidas: 50 cm x 40 cm

Año: 2019

Técnica: Acrílico/tela imprimada

CAPÍTULO 1

Simone Weil: Una trayectoria intelectual y vital fascinante

María Teresa De la Garza Camino

La grandeza del hombre está siempre en el hecho
de recrear su vida. Recrear lo que le ha sido dado.
[...] Con el trabajo produce su propia existencia natural.
Simone Weil

Desde mediados del siglo XIX y en el XX se ha ido consolidando el feminismo filosófico vinculado con la emancipación de las mujeres, especialmente en los ámbitos político, educativo y laboral. *El segundo sexo* (1949), de la francesa Simone de Beauvoir, es referente imprescindible en este tema.

La filosofía feminista o feminismo filosófico, como algunos prefieren llamarlo, aumenta cada día con las aportaciones de grandes filósofas que han publicado un importante número de obras de filosofía crítica. Su trabajo ha sido recibido en la filosofía académica con diversas reacciones. En un principio con gran escepticismo, o bien, con cierta tolerancia condescendiente; pero, poco a poco, se va llegando a la aceptación plena.

No puede negarse que, en el terreno de la vida concreta, las condiciones reales de las mujeres en el mundo no son las que pudiéramos desear: la pobreza, la discriminación y la violencia,

a veces extrema, que muchas mujeres enfrentan son una realidad terrible que debe ser considerada en la reflexión filosófica, tanto de mujeres como de varones. Por ello, la filosofía feminista ha mostrado, y sigue mostrando, una preocupación ético-política para repensar la transformación social, y es precisamente en esta preocupación que el pensamiento político de Simone Weil puede orientar la reflexión.

A pesar de innegables avances, las mujeres hoy continúan viviendo en un mundo donde la mayor parte de las instituciones ha sido formada por hombres que siguen detentando el poder. Esta situación se vuelve más difícil en ciertos contextos donde la religión, los usos y costumbres y la inercia, mantienen a las niñas apartadas de la educación e imposibilitadas de obtener un trabajo bien remunerado, además de estar sometidas a la voluntad de sus familiares varones.

Por ello necesitamos nuevos conceptos, categorías, argumentos para conocer, entender y modificar el mundo. Esta es la labor de un feminismo filosófico comprometido. Por esta razón, el feminismo tiene que ser disruptivo, deconstruir para poder construir nuevos fundamentos, nuevos comienzos, nuevos modos de pensar la vida. Y, desde luego, unir el pensamiento a la acción, promover cambios hacia la verdadera igualdad, hacia la justicia, hacia la vida plena. Esta preocupación por eliminar la discriminación y la opresión de las personas menos favorecidas es uno de los importantes temas que marcan el pensamiento de Simone Weil.

Simone Weil no fue una filósofa feminista, como su contemporánea y tocaya Simone de Beauvoir, pero su pensamiento y su vida inspiran esos cambios disruptivos y esas acciones hacia la verdadera igualdad. Es una pensadora poco ortodoxa, por decir lo menos. Filósofa social, activista, conversa religiosa y escritora profundamente espiritual, recorre todos los caminos en una vida demasiado breve, pero tremendamente intensa, compuesta de experiencia espiritual, preocupación social y política y teoría metafísica. Ha sido reconocida como una de las más importantes pensadoras políticas: crítica, creativa y original. Albert Camus, que jugó un importante papel en la publicación de su obra después de

la guerra, la consideraba “el único gran espíritu de nuestro tiempo” (en Pierce, 1966: 21).

Simone Weil nace en 1909 en una familia judía acomodada. Su padre, de una familia de comerciantes piadosos, era médico y su profesión lo mantenía mucho tiempo lejos de su familia, por lo que fue su madre la principal encargada de criar a sus hijos: André y Simone. Ella provenía de una familia judía liberal, no practicante y, aunque quiso estudiar medicina, no se le permitió, en cambio, estudió música. Se dedicó apasionadamente a sus dos hijos, particularmente a su educación, quienes tuvieron los mejores tutores y asistieron a los mejores liceos.

Desde pequeña, la salud de Simone fue frágil y se llegó a temer por su vida. Su madre se volvió muy protectora y a pesar de que Simone reconocía su devoción también, a menudo, se sentía aplastada por ella. Su hermano, por el contrario, era un niño robusto y sano, sobresalía en los estudios y en el deporte. Al compararse con él, Simone se lamentaba de su *torpeza*; lo admiraba completamente a pesar de que era sólo tres años mayor que ella y según confiesa en su *Biografía espiritual*, tanto sus padres como su hermano la educaron en un completo agnosticismo (Dietz, 1988).

Posiblemente esa admiración por el hermano mayor, connotado matemático, y la influencia de su madre que quería verla fuerte y no frágil, así como una especie de rebelión hacia los estereotipos femeninos, fue lo que la llevó a vestir y actuar varonilmente. Adopta un estilo casi monástico de vestir y se aparta de las vanidades propias de las jóvenes de su tiempo, aún las más rebeldes. Simone de Beauvoir, en cambio, de familia de clase media alta se rebela contra los convencionalismos burgueses de la sociedad en la que vivía y, sin embargo, confiesa que demasiado tiempo usó ropa de algodón o de lana y que, siendo libre, le gustaba usar la seda y usar maquillaje diariamente, le parecía absurdo que la gente se arreglara mejor los domingos que los otros días. Simone Weil, en contraste, solía vestirse con traje oscuro de amplia falda, chaqueta y zapatos bajos. Con su cara delgada y su pelo suelto, sin usar maquillaje, era una figura extraña entre la juventud universitaria (Hellman, 1982: 10).

En *Memorias de una joven formal*, De Beauvoir relata un encuentro con Simone Weil:

Una gran hambre acababa de asolar a China y me habían contado que al enterarse de esta noticia se había echado a llorar: esas lágrimas forzaron mi respeto aún más que sus dones filosóficos. Yo envidiaba un corazón capaz de latir a través del universo entero. Un día logré acercarme a ella. Ya no sé cómo se inició la conversación; declaró en tono cortante que una sola cosa contaba hoy sobre la tierra: la revolución, que daría de comer a todo el mundo. Respondí de manera no menos perentoria que el problema no era hacer la felicidad de los hombres sino encontrar un sentido a su existencia. Me miró de hito en hito: “Se ve que usted nunca ha tenido hambre”, dijo. Nuestras relaciones se detuvieron ahí. Comprendí que me había catalogado: “una burguesita espiritualista” y me irrité, como me irritaba antes cuando la señorita Litt explicaba mis gustos como infantilismo; me creía liberada de mi clase: no quería ser sino yo misma (De Beauvoir, 1967: 124).

Simone Weil estudió filosofía y literatura clásica. Fue alumna de Émile Chartier (Alain) y a los 19 años ingresó en la Escuela Normal Superior de París de la que se graduó a los 22 años, iniciando su carrera magisterial en diversos liceos pues, por sus ideas políticas y metodología docente, tuvo problemas con las autoridades escolares y se vio obligada a cambiar de empleo varias veces. Con Alain estudia a los autores que van a dejar huella en su pensamiento, entre ellos: Platón, Marco Aurelio, Spinoza, Descartes, Kant, Leibniz Goethe, Balzac, Kipling y Lucrecio.

En 1934 abandona la docencia y trabaja como obrera en la fábrica Renault y más adelante trabaja como obrera agrícola. Esto le permite conocer desde dentro las condiciones laborales de los trabajadores y la anima a luchar por conseguir mejoras en su calidad de vida. Sindicalista convencida apoya siempre las luchas de los trabajadores.

En 1936 se une a la columna Durruti, de las Brigadas Internacionales en la Guerra Civil Española, fue periodista voluntaria en Barcelona y se incorporó a la batalla en Aragón. Sus experiencias en la guerra la llevaron a rechazar toda forma de violencia y a con-

cluir que una vez que se empieza a matar sin represalias, se deja de ver la maldad de ese acto.

Al estallar la Segunda Guerra Mundial, a pesar de que su familia no era practicante del judaísmo, se ve obligada a huir de París. Ella va a Marsella y sus padres a Estados Unidos. Para 1942 puede ir a visitarlos, pero regresa a Europa, esta vez a Inglaterra, para incorporarse a la resistencia en la organización Francia Libre. Es entonces cuando profundiza en la espiritualidad cristiana, aunque de manera poco ortodoxa, y se interesa por la no violencia de Gandhi. Se acerca a varias tradiciones religiosas y desarrolla más profundamente un acercamiento entre la modernidad y la tradición cristiana, de la mano del humanismo griego.

En 1943 le diagnostican tuberculosis y la internan en un sanatorio de Ashford, su siempre frágil salud y las duras condiciones de vida a las que se sometió —rehusando comer más que lo que podían ingerir los prisioneros de los campos— agravan su enfermedad. Muere en agosto de ese año a los 34 años.

Una de las características más claras de esta pensadora es su profunda compasión, rara virtud en el mundo filosófico. Ésta surge de su enorme capacidad de empatía, de ponerse en el lugar del otro, no sólo en intención sino en la práctica, lo que la lleva a compartir la dura vida de los obreros y más delante de los que luchaban por la República en España y a tratar de reproducir las condiciones de los prisioneros de los campos durante la Segunda Guerra Mundial, comiendo lo mínimo posible y sin dejar de trabajar. Algunos biógrafos señalan que estas privaciones debilitaron su ya frágil salud y, al final, la llevaron a la muerte.

A diferencia de otros intelectuales franceses de su tiempo, no se limitó a una defensa intelectual de la clase obrera en los patios de la Sorbona o en las tertulias y simposios; esta defensa la llevó a la acción, compartiendo su vida, sus privaciones, su desaliento. Su vida fue tan especial y coincidió tanto con su pensamiento que es difícil separarlos, tan bien se corresponden la una y el otro. No escribió obras sistemáticas, sino cartas y ensayos en un estilo personal, dirigido a interlocutores específicos con los que dialogaba y su obra se compiló y publicó después de su muerte.

No se comprometió con ninguna religión y aunque se acercó mucho al catolicismo, fue una extranjera religiosa. También fue extranjera en la comunidad filosófica de su tiempo y aún del nuestro, ya que los temas a los que dedicó su reflexión no eran los que interesan a muchos filósofos de entonces; por ejemplo:

- La relación del trabajo con la libertad humana
- Lo que necesitamos para vivir como seres humanos
- Dos de los hechos más apremiantes de la vida humana, que son el sufrimiento y el deseo del bien
- Cómo se relacionan la justicia y el bien trascendente
- La necesidad del alimento espiritual.

Su idea de naturaleza espiritual es en gran parte teísta con influencia del cristianismo, aunque también se nutre del pensamiento griego antiguo (Platón principalmente) y de otras fuentes religiosas y mitológicas, así como de la literatura y el arte.

Sus reflexiones teóricas nacen también de su experiencia como mujer; para ella, el cuerpo es el medio para estar en el mundo preguntando, pensando, comprendiendo y, sobre todo, actuando a partir de claras decisiones morales, es esta una línea de reflexión común a varias pensadoras feministas. Compartir experiencias con los menos privilegiados con quienes vivió y trabajó, le permitió una visión filosófica diferente, totalmente vinculada con su práctica espiritual y política.

Su pensamiento puede ser comprendido, no desde una visión sistemática, sino desde el análisis de algunos conceptos claves que arrojan luz sobre su mundo y tiempo. No creó un sistema o una visión filosófica como algunos de los grandes filósofos en la historia han pretendido hacer. Tampoco intuye esencias ni leyes históricas, ella reflexiona sobre su experiencia y la de sus contemporáneos en tiempos de sufrimiento y confusión.

Cuando reflexiona sobre su experiencia se descubre impotente frente a ciertas fuerzas que pueden ser internas o externas, causadas por la naturaleza o por los mismos seres humanos y se manifiesta de manera individual o colectiva. Una fuerza muy relevante es la opresión política en sus variadas formas: la monarquía, que se manifiesta en el poder soberano; la tendencia de las de-

mocracias a convertirse en estados burocráticos, inhumanos y de los partidos políticos que no permiten una opinión propia a sus miembros; y, desde luego, la opresión política en su peor forma, el totalitarismo. Para ella, la libertad depende del intelecto y una de las formas de la fuerza que ejerce violento control sobre la libertad es la propaganda.

La necesidad de *libertad* —otro de los conceptos centrales, que es tan esencial al intelecto— requiere de protección contra la propaganda que, aunque no se acompañe de dolor físico o miedo, ejerce sin embargo violencia. La técnica moderna proporciona instrumentos sumamente potentes a la propaganda (Weil, 2002); por ello, Weil concibe a la libertad no como la ausencia de la fuerza sino como la inteligente integración de ella. La fuerza es un factor necesario para el crecimiento y actúa de manera diferente en cada uno; la experiencia de las mujeres puede llevar a una forma única de lucha inteligente. Más aún, la opresión, tanto de las mujeres como de la clase obrera y de todos los oprimidos puede actuar como catalizador para aumentar la capacidad de creatividad y compasión, ya que la experiencia de la miseria es precondition para la verdad, la justicia y el amor.

La libertad verdadera no se define por una relación entre el deseo y la satisfacción, sino por una relación entre el pensamiento y la acción; sería completamente libre el hombre cuyas acciones procediesen, todas, de un juicio previo respecto al fin que se propone y al encadenamiento de los medios adecuados para conducir a este fin (Weil, 2014: 57).

Su crítica de la propaganda se centra en el derecho de todos a actuar cuando ésta se muestra errónea o tendenciosa.

Under this system, anybody, no matter who, discovering an avoidable error in a printed text or radio broadcast, would be entitled to bring an action before these courts. The second measure would be to prohibit entirely all propaganda of whatever kind by the radio or daily press.

These two instruments would only be allowed to be used for non-tendentious information (Weil, 2014: 37).

Desde temprana edad le atraen las causas propias de la izquierda, por ello se une a varios círculos marxistas; también pronto

llama su atención la creciente influencia de la tecnología y su relación con la clase obrera. A partir de su experiencia en la Guerra Civil española su pensamiento se encauza a la tecnocracia, que parece caracterizar a todas las sociedades modernas, sean estas comunistas, fascistas o capitalistas. Sin embargo, el tono de sus reflexiones es sombrío, ni el progreso científico ni el avance de la tecnología aportan esperanza para una mejor vida a las clases trabajadoras. El marxismo y su fuerza revolucionaria parecían ofrecer una alternativa, pero Simone Weil también se decepciona de la revolución. En sus *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* escribe:

Que el triunfo de los movimientos autoritarios y nacionalistas arruine por todas partes la esperanza que las buenas gentes habían depositado en la democracia y el pacifismo no es más que una parte del mal que nos aqueja; éste es mucho más profundo y amplio (Weil, 2014: 3).

Si alguna vez llegó a pensar que el progreso técnico podría ayudar a aligerar la carga de los trabajadores, haciendo su vida más placentera, y que la unión del trabajo manual e intelectual podría dar fruto de paz y bienestar social, esa esperanza se desvaneció frente a la dura realidad:

El progreso técnico parece haber fracasado, ya que en lugar de bienestar sólo ha llevado a las masas a la miseria física y moral en que las vemos debatirse; además, las innovaciones tecnológicas ya no son admitidas en ningún lado, o casi, excepto en las industrias de guerra (Weil, 2014: 3-4).

Y es que el progreso técnico no hace desaparecer la opresión del trabajador, sólo le da forma nueva. Su participación en círculos marxistas hace que Simone Weil vuelva los ojos al marxismo como una esperanza, pero —al estudiarlo— descubre que está atrapado en la trampa de la producción-consumo. Su crítica es aguda y original.

Nos habla también del aspecto religioso del materialismo histórico. Para Marx, la técnica liberada de las formas de producción capitalista llevará a los hombres al desarrollo de sus capacidades y eliminará la especialización que ha provocado la opresión; es decir, se alcanzará un estado paradisíaco donde la producción requeri-

rá de poco esfuerzo al mejorar las condiciones de vida del obrero y liberarlo de la opresión. Y aunque las genuinas intenciones de Marx, nos dice Weil, hayan sido lograr la igualdad y la libertad, la forma de conseguirlo fue totalmente inadecuada; habría tenido mejor suerte si hubiese desarrollado su idea de un materialismo que, en realidad, es un método de conocimiento y acción.

Si Marx creía que los hombres construyen su propia historia en condiciones determinadas, es claro que hay que conocer esas condiciones de posibilidades de acción. Por otra parte, para lograr mejorar la organización de la sociedad, habría que hacer un profundo estudio de las formas de producción, de cómo lograr mayor rendimiento y de saber cuáles social y culturalmente serían compatibles. Sólo entonces estaríamos en condiciones de transformar. Este camino sería más razonable que la *religión marxista*, que es la que han adoptado los seguidores de Marx; por ejemplo, la Unión Soviética, donde claramente no se han logrado los objetivos propuestos.

Marx no explica el por qué los oprimidos que logran triunfar no han podido establecer una sociedad no opresora, más bien, una opresión es sustituida por otra, y es que marxismo y capitalismo coinciden en poner el centro de reflexión en las fuerzas productivas y sueñan con fuentes de energía inagotables y con un avance tecnológico que aumente la producción y disminuya el trabajo; de este modo es posible organizar y perfeccionar la opresión, pero no aligerarla.

La revolución, que había sido invocada como la solución por muchos, es también objeto de crítica para Weil (2014: 24): “Revolución es una palabra por la que se mata, por la que se muere, por la que se envía a las masas populares a la muerte, pero que no tiene contenido alguno”. Tal vez esas desilusiones se pueden resumir esta frase con la que describe su tiempo:

Con los presidios industriales que son las grandes fábricas sólo es posible fabricar esclavos, pero no trabajadores libres, y menos aún trabajadores que constituyan una clase dominante. Con cañones, aviones y bombas, se puede extender la muerte, el terror, la opresión, pero no la vida ni la libertad. Con las máscaras antigás, los refugios, las alertas, se pueden forjar miserables tropas de seres enloquecidos, dis-

puestos a ceder a los terrores más insensatos y a acoger con reconocimiento las más humillantes tiranías, pero no ciudadanos (Weil, 2014: 79-80).

También se queja de la ausencia de belleza: “Algunos crímenes que nos han hecho malditos hemos debido cometer para que ahora hayamos perdido toda la poesía del universo” (Weil, 1994: 108).

Otro concepto importante en la obra de Simone Weil es el *bien*. El verdadero objetivo de la ciencia debería ser el bien, no la utilidad, la eficiencia o el poder. La ciencia no debe ser instrumento de opresión, de dominación. La autonomía tiene que ver con el dominio de uno mismo, la creación de uno mismo siguiendo el camino del bien. En este punto podemos ver la influencia platónica y cristiana en su pensamiento; sin embargo, no pierde de vista la experiencia de la desgracia, del sufrimiento, ya que el conocimiento de la *verdad* pasa por esa experiencia y, para acercarnos al misterio del bien y de la belleza, no debemos perder de vista todas las manifestaciones del sufrimiento; pero también tenemos que estar atentos para ver y escuchar lo bello, lo justo, lo compasivo como preciadas experiencias que nos permiten acercarnos a la belleza, la justicia, la compasión, el respeto y todas las formas del bien.

Rosario Castellanos, quien la admiraba profundamente, comenta en su libro *Mujer que sabe latín* sobre el concepto de desgracia que es “el sufrimiento físico, pero también la degradación social y el desarraigo de la vida” (Castellanos, 2003: 48). Cita la dolorosa idea de que la desgracia endurece porque imprime en el alma el desprecio y repulsión de uno mismo, una sensación de culpabilidad, de mancha que debiera ser sólo del criminal, y no lo es. El criminal tiene el mal moral en el alma, pero no lo siente; en cambio, el desgraciado, siendo inocente, lo siente. Para Weil, dice Castellanos, sólo la gracia divina puede restituirnos a nuestro ser originario.

Mediante estos dos conceptos, *fuerza* y *bien*, Weil describe la condición humana que se encuentra entre la fuerza que oprime y el bien que nos atrae y al que queremos dirigirnos. Para avanzar hacia el bien necesitamos del trabajo creativo. El ideal en la relación del ser humano con el bien no es la contemplación, sino la

acción. La realidad de la vida no es la sensación, es la actividad: vivir de acuerdo con la sensación es vivir parasitariamente, tanto moral como materialmente. En cierto sentido somos nuestro trabajo, y nuestro trabajo expresa nuestra dignidad que es un valor de orden espiritual.

Preocupada por los trabajadores, dedica numerosas páginas a señalar las condiciones de un trabajo que sea significativo; entre otros, debe ser realizado en circunstancias de seguridad, compatible con la salud física y mental; debe proporcionar un medio de vida adecuado mediante sueldos justos; debe contribuir al desarrollo personal, tanto cognitivo como emocional y social; y debe, el empleado, conocer el valor social y la utilidad del fruto de su trabajo para, de este modo, hacerlo significativo:

¿Qué maravillosa plenitud de vida no podría esperarse de una civilización en la que el trabajo estuviese lo bastante transformado como para que se ejerzan plenamente todas las facultades, constituyendo la acción humana por excelencia? Debería, entonces, encontrarse en el centro mismo de la cultura (Weil, 2014: 70).

Weil sabe bien que para lograr estas características es necesaria una radical transformación social que, en sus palabras, sería la creación de una civilización fundada en la naturaleza espiritual del trabajo y esta transformación debería ser la misión de nuestro tiempo.

Otra de las fuerzas sobre la que no podemos tener control y que ejerce una enorme influencia en la vida personal y social es *el tiempo*. La experiencia del tiempo como cambio trasciende la cultura, aunque cada cultura reaccione de manera diferente.

El pasado y el futuro ponen trabas al efecto salvador de la desgracia, brindando un campo ilimitado para las elevaciones imaginarias. Por eso, la renuncia al pasado y al futuro es la primera de las renunciaciones (Weil, 1994: 41).

La experiencia más genuina del tiempo no es su medición, que es solamente una convención, es más bien la del cambio, tanto en el mundo que nos rodea como en nosotros mismos. El tiempo nos hace violencia, es el responsable por la pérdida de la juventud, la falta de vitalidad y, en último término, de nuestra inevitable

muerte. El tiempo afecta nuestra identidad porque nos hace conscientes de que no controlamos nuestro futuro ni tampoco nuestro pasado, pero no debemos querer escapar del tiempo, eso es un pecado. Entonces, ¿cómo enfrentar el envejecimiento y la muerte? La respuesta de Weil es mediante el trabajo significativo. Si nos entregamos a la fantasía de que podemos controlar el futuro o revivir el pasado, sólo logramos causarnos sufrimiento a nosotros mismos; por el contrario, si nos entregamos al trabajo podemos conquistar la eternidad. En efecto, no podemos detener el tiempo, pero podemos llenarlo con trabajo y marcar una línea entre el proyecto y el producto terminado. El trabajo significativo es el medio por el cual podemos vincular lo temporal con lo eterno.

Tanto los individuos como la colectividad y el mismo mundo que habitamos están marcados por la historia, por eso el pasado es un tesoro que alimenta el alma y nos permite construir nuestro presente y nuestro futuro, pero esto sólo es posible si somos capaces de reconstruir la historia estableciendo una relación dialéctica con quienes nos han antecedido.

Pero la visión de los historiadores no es del todo confiable, ya que no se internan en la historia para descubrir la carne y la sangre real, sino que están subordinados a los documentos sin tomar en cuenta que estos se originan en la versión de los poderosos, de los conquistadores. Por ello, la historia oficial es una compilación de los testimonios de los asesinos acerca de sus víctimas y de ellos mismos. La heroica resistencia de los vencidos se admira sólo si logran la venganza, y no hay compasión por quienes han sido destruidos; de ellos no sabemos nada, porque los vencedores no consideraron necesario preservarlos.¹ Por tal motivo es neces-

1 Nótese la similitud de esta idea de la historia con la de Walter Benjamin, para quien los vencedores de ayer se unirán a los de hoy y habrá más víctimas mientras no se actualicen los derechos de los vencidos; esto es lo que Benjamin llama la vigencia de los derechos insatisfechos de las víctimas. Para aquéllos que ponen el progreso como el fin de la historia, los sufrimientos pasados representan el precio que hay que pagar para lograr la felicidad futura. De este modo, el pasado se convierte en una ideología que refuerza los intereses de los vencedores y facilita la reproducción del sufrimiento que se dio en el pasado. Por ello, Benjamin se refiere a ese pasado político que no sólo tiene el deber de develar la injusticia, sino también de impedir su reproducción.

rio leer entre líneas, olvidarnos de nosotros mismos para captar la atmósfera de lo sucedido y establecer esta relación entre nuestra experiencia de vida y de quienes nos precedieron.

No other method exists for acquiring knowledge about the human heart than the study of history coupled with experience of life, in such a way that the two-throw light upon each other. It is our duty to supply this food to the mind of youth, the mind of Man. But it must be a truth-giving food. Facts must not only be correct, so far as one is able to verify them, but must be shown in their true perspective relatively to good and evil (Weil, 2002: 22).

Frente a la fuerza, en todas sus manifestaciones, sólo la lucha inteligente nos permite buenos juicios acerca de lo que es posible o deseable, y la entrega al trabajo creativo puede lograr que lo deseable se vuelva real, trayendo significado a nuestras vidas y a la de la comunidad. “The world only gives itself to Man in the form of food and warmth if Man gives himself to the world in the form of labour” (Weil, 2002: 294).

Uno de los aspectos más debatidos de la obra de Simone Weil es la espiritualidad, religiosidad o metafísica, de acuerdo a diferentes comentadores. Es difícil abordar este tema, pues hay gran diferencia entre su inicial agnosticismo y sus obras posteriores; por otra parte, su vida, entregada al servicio de otros, es para algunos estudiosos un dato de su profunda espiritualidad o religiosidad y, aún, de santidad.

En *La gravedad y la gracia* nos dice que el encuentro con el amor y con la gracia sólo puede darse a través del sufrimiento. Es a través del sufrimiento que nos ponemos en contacto con la gracia, la belleza y el amor, y recurre a sus propias experiencias místicas para explicarlo:

“Dos fuerzas reinan en el universo: luz y gravedad” (Weil, 1994: 53). La gravedad es un movimiento descendente, mientras que la gracia es un movimiento ascendente que vuelve a descender a la segunda potencia. Es la escritura la que logra fusionar la gravedad y la gracia, y en ella se da la fusión del trabajo manual y el intelectual: “Ser para Cristo lo que el lapicero es para mí cuando, con los ojos cerrados, palpo la mesa con su punta” (Weil, 1994: 51).

El trabajo manual es el factor de equilibrio entre el espíritu y la materia, sólo él puede hacer consciente la vida, producir la esencia de la existencia natural del hombre; por ello, el trabajo manual es el valor supremo para lograr una civilización, mientras que la escritura representa la otra cara del trabajo manual y es indispensable para lograr el equilibrio humano.

Simone Weil se adentra a la espiritualidad cristiana en forma original, su camino no es teológico, la mueve el deseo de verdad; lo religioso es en ella hambre de verdad. Muchas páginas se han dedicado a su relación con la iglesia católica, especialmente a través de sacerdotes como Perrin, Couturier y Oesterreicher, pero esta relación se basaba más en su simpatía intelectual, espiritual y cultural que en factores propios del dogma:

En 1937 pasé en Asís dos días maravillosos. Allí, sola en la pequeña capilla románica del siglo XII de Santa María degli Angeli, incomparable maravilla de pureza, donde tan a menudo rezó San Francisco, algo más fuerte que yo me obligó, por primera vez en mi vida, a ponerme de rodillas (Weil, 2009: 40-41).

Como ésta, relata otras experiencias, como la de la Semana Santa en Solesmes cuando un terrible dolor de cabeza la atormentaba, y cómo en el dolor pudo encontrar la belleza y pureza de los cantos en los oficios:

Esta experiencia me permitió comprender mejor, por analogía, la posibilidad de amar el amor divino a través de la desdicha. Evidentemente, en el transcurso de estos oficios, el pensamiento de la pasión de Cristo entró en mí de una vez y para siempre (Weil, 2009: 40-41).

La relación de Dios con la belleza es continuamente mencionada, como en la siguiente cita:

En todo aquello que nos provoca una pura y auténtica sensación de lo bello existe realmente presencia de Dios. Hay como una especie de encarnación de Dios en el mundo, cuya marca es la belleza (Weil, 2007: 108).

En su búsqueda espiritual se acerca cautelosamente a la doctrina cristiana, particularmente católica, y su deseo de verdad no

impide la manifestación de las dudas que la acosan. En su *Carta a un religioso*, enumera esas dudas de manera ordenada y sistemática, pero destaca su rechazo a la conducta histórica de la Iglesia y a la consideración de que ella es la única verdadera, invalidando otras. Se pregunta si no sería voluntad divina que existan hombres y mujeres que, aunque se entreguen a Dios y a Cristo, aun así, estén fuera de la Iglesia. Dice: “Mi vocación es ser cristiana fuera de la Iglesia” (Weil, 2011: 10).

Existen varias versiones sobre su bautismo poco antes de su muerte, algunos lo niegan y otros más aseguran que sí fue bautizada. Como quiera que haya sido, es claro que se mantuvo a distancia, pero se inspiró en la figura de Cristo para su noción de religiosidad, de la que consideró que surge del hecho de que hay un mundo y que, aunque debemos amarlo con lealtad, tenemos que reconocer que no es más que un signo de una realidad más sagrada. La palabra *Dios* no es más que una convención para nombrar esta fundamental intuición de la realidad: una realidad. En ese sentido, el mundo es el lenguaje en el que Dios nos habla, Dios se encuentra en el vacío que queda cuando nos despojamos de todas las ideas religiosas y dogmáticas de él, cuando vamos más allá de ellas. Por ello, la presencia de Dios en el mundo no puede ser más que ausencia: “Dios sólo puede estar presente en la creación en forma de ausencia” (Weil, 2007: 147).

Por ello hay que esperar a Dios y no buscarlo. El problema de Dios es racionalmente insoluble, no puede ser un problema científico o filosófico, es un misterio de amor personal que pertenece al orden de la existencia. La razón no puede ni demostrar su existencia, ni negarla. Dios se muestra al que espera de forma vigilante; esto es cuando somos capaces de percibir la verdad de que no existe nada en el mundo, ni real ni imaginario, capaz de satisfacer el deseo de perfección, del infinito bien que está dentro de nosotros.

Pero esta verdad es aterradora y, para aceptarla, hay que amar la verdad más que la vida, por ello tratamos de llenar el vacío con mitos tranquilizadores, porque esa verdad termina por matar el yo, nos deja quietos, desprendidos de todo lo transitorio, esperando no sabemos bien qué, sin saber que hay algo que corresponda a su amor.

A la experiencia de ese vaciamiento —tomando el término de Charles Péguy, aunque en un sentido diferente— Simone Weil la llama *descreación*. Así como Cristo se vació de su divinidad, tenemos nosotros que vaciarnos de la falsa divinidad. Así como había empleado la palabra *desdicha* para referirse a la situación de los oprimidos, de los marginados, la emplea más adelante para referirse a una condición cuasi ontológica que afecta a todos los seres humanos. Es en el sufrimiento donde nos es dado percibir la luz; por ello, la religión como consuelo no es más que un obstáculo para la fe verdadera.

Esa *descreación* —vaciamiento— es un dolor que afecta no sólo al cuerpo sino al alma; es el sinsentido, el horror frente a la muerte; es el miedo del alma que experimenta la ausencia de Dios; es una desorientación, una oscuridad que afecta el alma cuando no hay nada que amar. Y aun así, debemos seguir amando, pues, si dejamos de hacerlo, la ausencia de Dios será definitiva. Hay que seguir amando en el vacío y esperar.

La consecuencia del acto creador de un Dios que es amor es la *descreación*, ya que Dios se va vaciando de su ser para formar al mundo y al ser humano. Esto se ve claro en la *kénosis* de la encarnación de Cristo. En la teología católica este término se utiliza para referirse al *vaciamiento* de la propia voluntad para ser completamente receptivos a la voluntad de Dios. Este es el modelo que nosotros debemos seguir, negarnos a nosotros mismos como Dios se negó por nosotros. Esta es la respuesta que se espera de nosotros a ese acto de amor de Dios.

Finalmente, podemos preguntarnos:

¿Quién era Simone Weil? Su fama no se parece a esas llamaradas súbitas que se apagan con la misma rapidez con que se encendieron. Su nombre se ha filtrado con lentitud en los cenáculos intelectuales más exigentes hasta llegar a convertirse en sinónimo de condición genial, de virtud heroica y de trayectoria humana tan alta cuyo único desenlace digno tenía que ser el sacrificio supremo (Castellanos, 2003: 45).

Simone Weil, la “virgen roja” como la llamaban entre la admiración y el rechazo, nos muestra con su vida y con su escritura una trayectoria única desde el agnosticismo al marxismo, y al en-

cuentro con el catolicismo y el misticismo. Escribió sobre política, historia y la cultura moderna de la naciente tecnociencia de forma única y estimulante. No cabe la menor duda de que nos da qué pensar, agita convicciones que parecían fuertes, fertiliza otras y las hace florecer y fortalecerse. Leer sus escritos es un desafío que impulsa a la reflexión y a la acción para lograr un mundo en el que la justicia social, el bien moral y la belleza tengan cabida. Un reto que hay que enfrentar con la misma pasión, valor y humildad con las que ella vivió su vida.

Referencias

- Castellanos, Rosario (2003). *Mujer que sabe latín*. México: Fondo de Cultura Económica.
- De Beauvoir, Simone (1967). *Memorias de una joven formal*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Dietz G., Mary (1988). *Between the Human and the Divine: The Political Thought of Simone Weil*. USA: Rowman and Littlefield Publishers Inc.
- Hellman, John (1982). *Simone Weil. An Introduction to her Thought*. Oregon: WIPF & Stock, Eugene.
- Roy, Pierce (1966). *Contemporary French Political Thought*. London: Cambridge University Press.
- Vetö, Miklós (1994). *The Religious Metaphysics of Simone Weil*. Albany: State University of New York Press.
- Weil, Simone (2014). *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*. Buenos Aires: Ed. Godot.
- Weil, Simone (2011). *Carta a un religioso*. Madrid: Trotta.
- Weil, Simone (2009). *A la espera de Dios*. Madrid: Trotta.
- Weil, Simone (2007). *La gravedad y la gracia*. Madrid: Trotta.
- Weil, Simone (2002). *The Need for Roots. Prelude to a Declaration of Duties towards Mankind*. New York: Routledge.



Título: "Comprensión y esperanza"

Autora: Josefina Silva Fariás

Medidas: 50 cm x 40 cm

Año: 2019

Técnica: Acrílico/tela imprimada

CAPÍTULO 2

Participación, política y sociedad: Aportaciones conceptuales para su estudio desde el pensamiento de Hannah Arendt

Cristina Tapia Muro

Introducción

La forma en que pensamos sobre el mundo orienta nuestra conducta e incide en nuestras interpretaciones de los hechos; a partir de esto, resulta evidente que la manera en que entendemos la política y la participación en la misma es fundamental para la vida pública. De allí la relevancia de analizar los enfoques predominantes para comprender la acción política y la necesidad de reconocer sus diferencias e implicaciones.

Estudiar ciencia política y relaciones internacionales implica, en muchos países del mundo, destinar casi una cuarta parte (24%) del curso introductorio a leer teoría realista, tanto la versión clásica como las diferentes vertientes que de ella se desprendieron (Maliniak, Peterson y Tierney, 2012: 12). En este contexto, una de las figuras más representativas es el teórico alemán Hans Morgenthau, quien se caracterizó por una visión pesimista, tanto sobre la naturaleza humana como de la realidad política.

Otras aportaciones que caracterizan la política de una forma menos pesimista, ocupan un segundo plano; sin embargo, si además nos referimos específicamente a las contribuciones realizadas por mujeres, su presencia y reconocimiento en los planes de estudio es escasa. Sirva como ejemplo mencionar que en una encuesta aplicada en diversas universidades del mundo a 3 464 profesionales de la disciplina, al preguntarles sobre los cuatro académicos/as que han tenido mayor influencia en el campo de las relaciones internacionales (como subdisciplina de la ciencia política) durante los últimos 20 años, sólo aparecen mencionadas dos mujeres en una lista de veinte personas (Maliniak, Peterson y Tierney, 2012: 49).

En este contexto, el presente capítulo aborda las aportaciones de una de las filósofas más destacadas del siglo XX: Hannah Arendt. El objetivo es visibilizar la contribución de las mujeres a la ciencia y, de forma más específica, de la filósofa en mención hacia la ciencia política. Asimismo, se contrastan las ideas de Arendt con una de las figuras más estudiadas en esa misma disciplina y que, dicho sea de paso, fue su contemporáneo y amigo: Hans Morgenthau.

El pensamiento y las contribuciones de Arendt y Morgenthau se han abordado de forma conjunta en diversos trabajos, como el de Douglas Klusmeyer (2009), quien se enfoca en el tema del holocausto y Mark Lacy (2011), quien aborda la guerra de Vietnam; sin embargo, a diferencia de los escritos citados, en este capítulo se busca poner de manifiesto las diferencias entre el pensamiento de estas dos figuras de la teoría política respecto a la participación política, recuperando especialmente las implicaciones de ambas visiones. El texto está orientado por las siguientes preguntas: ¿Cuál es la propuesta sobre política y participación de Arendt? ¿De qué forma se diferencia de las ideas dominantes en la disciplina? ¿Cuáles son las implicaciones de una u otra visión de política y participación?

Para responder lo anterior, una primera sección del texto contiene una breve síntesis de la vida de Hannah Arendt, dando especial atención a la relación existente entre ella y Hans Morgenthau. Posteriormente, se presentan las principales ideas de la

propuesta arendtiana en cuanto a política y participación para, en una tercera parte del capítulo, contrastarlas con las ideas de él. Finalmente, a manera de conclusión, se discuten las implicaciones de ambas perspectivas.

¿Quién fue Hannah Arendt?

Ante todo, Arendt debe ser reconocida como una mujer brillante, de pensamiento apasionado.¹ Judía, nacida en Alemania el 14 de octubre de 1906, falleció en Estados Unidos el 4 de diciembre de 1975. El contexto en que vivió, caracterizado por fenómenos que marcaron la historia global —como la Primera y la Segunda Guerra Mundial, aunadas a la Guerra Fría— representó una motivación constante que la incitó a buscar respuestas sobre el mundo.

Su padre falleció siendo ella una niña (a los siete años), quedando al cuidado de su madre. Pronto destacaron sus cualidades intelectuales; en 1924 ingresó a la Universidad de Marburgo; en 1926 se trasladó a la Universidad de Heidelberg, donde fue estudiante de Karl Jaspers, y luego a la Universidad de Friburgo, donde tuvo la posibilidad de aprender de Edmund Husserl. A su regreso a Heidelberg (1928), completó su tesis doctoral *El concepto del amor en San Agustín* bajo la dirección de Jaspers (Baehr, 2000: v-vii).

Ante la persecución a personas judías, en 1933 Arendt se trasladó de Alemania a Francia, donde se involucró en el movimiento sionista y en 1944 fue arrestada, permaneció detenida un mes, logrando escapar hacia Marsella, y finalmente a Estados Unidos (Ebbecke-Nohlen y Nohlen, 2015: 212-213). Esto dio origen a lo que posteriormente fue una prolífica vida académica en la que destacan trabajos de la talla de *Los orígenes del totalitarismo* (1951), *La condición humana* (1958) y *Eichmann en Jerusalén: Un reporte de la banalidad del mal* (1963), entre otros; además de enseñanza en Universidades como Princeton, Chicago y Nueva York.

1 Ebbecke - Nohlen y Nohlen (2015: 212) refieren, a partir de la película de von Trotta (2012), una ocasión en la que durante una clase con Heidegger, Hannah Arendt señaló: “Estamos tan acostumbrados a entender la razón y la pasión como opuestos que la idea de un pensar apasionado en el que pensar y ser vivo se compenetran casi nos asusta”.

Hannah Arendt y Hans Morgenthau se conocieron en la década de los cincuenta, su relación estuvo marcada por una profunda admiración y amistad, aunque también se ha dicho que él le propuso matrimonio en algún momento (Gewen, 2015: 66-67). Según refiere Young-Bruehl (1982: 454), si bien Arendt no aceptó convertir su vínculo amistoso en uno nupcial, su trato y afecto no disminuyó, pues en los siguientes años que Morgenthau experimentó situaciones difíciles de salud, ella constituyó una presencia constante y solidaria.

Meses después de la muerte de Arendt, Morgenthau escribió una apreciación respecto a ella en la revista *Political Theory* (1976: 6), reconociéndola como “una intelectual natural” y destacando la “inusual riqueza de su conocimiento”, donde también señaló que su vocación fue la transmisión de la verdad y que “ella miró la escena política pasada y presente con el ojo crítico de una humanista y con inteligencia individualista” (Morgenthau, 1976: 7). Arendt, por su parte, lo consideraba un “hombre de acción”, elogiándolo con el término *masculini generis*, y aunque, cabe señalar, a sus ojos él carecía de un “real entendimiento de la gente” (Young-Bruehl, 1982: 454), lo apreció siempre como un apoyo que perduró incluso durante una época que resultó compleja para ella a causa de sus declaraciones sobre el juicio de Eichmann. Esto lo refleja claramente en una carta fechada el 30 de octubre de 1962, donde le escribió: “Te he extrañado mucho durante estos días de ‘crisis” (Correspondence File, 1938-1976).

Pese a que en ciertos aspectos la visión de ambos sobre la política era dispar, las evidencias acumuladas al paso del tiempo dan testimonio de una amistad tal como Hannah Arendt la entendía; aquella en la cual destaca un componente eminentemente político, ya que: “En el diálogo veraz cada uno de los amigos puede entender la verdad inherente a la opinión del otro [...] el amigo comprende cómo y bajo qué articulación específica el mundo común se le presenta al otro, quien como persona permanece siempre desigual o distingo” (Arendt, 2016: 55). Sirva esta amistad en la diversidad como ejemplo para nuestros tiempos: diálogos fructíferos que cifraron su relevancia, no en las diferencias sino en la construcción de puentes para *comprender* el mundo.

Desde la comprensión arendtiana ¿Por qué y para qué la política?

Comprender es una palabra relevante en el pensamiento arendtiano, dado que presenta la clave por medio de la cual la autora se relaciona con la vida. En sus propias palabras:

Es una actividad sin fin, siempre diversa y mutable, por la que aceptamos la realidad, nos reconciliamos con ella, es decir, tratamos de sentirnos en armonía con el mundo.

[...]

El resultado de la comprensión es el sentido, el sentido que nosotros mismos originamos en el proceso de nuestra vida, en tanto tratamos de reconciliarnos con lo que hacemos y padecemos (Arendt, 1995: 29-30).

Para Hannah Arendt, la comprensión representa una actividad fundamental, dado que deriva en lo que podríamos expresar como *abrazar* el mundo y, con ello, significarlo para nosotros/as mismos/as. Esto queda de manifiesto claramente en la respuesta que dio en una ocasión cuando alguien la cuestionó sobre la influencia de su trabajo: “¿Influir yo misma? No, yo quiero comprender. Y si otros comprenden en el mismo sentido en que yo he comprendido, ello me produce una satisfacción personal, como un sentimiento de encontrarme en casa” (Arendt, 2000: 5). El objetivo de escribir que manifiesta no es incidir en el rumbo de los acontecimientos a partir de las reflexiones que comparte, sino que, fiel a su concepto de acción y de política, desea *mostrarse* al resto de la humanidad a través de esa vía. Busca dar sentido a la realidad, y cuando este coincide con las reflexiones de otros/as, refiere estar en “casa”, co-habitando el mundo en un sentido más amplio, posicionando su historia con relación a la del resto.

Estudiosos/as de su obra han señalado que puede identificarse a la comprensión como una especie de *pautas* o bien de *marcos orientadores*, utilizados por ella para dilucidar su objeto de estudio (Di Pego, 2016: 64); sin embargo, la relevancia de la actividad comprensiva podría trazarse más lejos aún: Arendt (1995: 44) la entiende también como “la otra cara de la acción”, haciendo referencia y énfasis particularmente en la acción política.

Antes de avanzar en la relación de la comprensión y la acción política, resulta pertinente detallar las ideas de Arendt respecto a lo que entiende por esto último. Para ella, la vida humana entraña dos dimensiones centrales: la *vita contemplativa* y la *vita activa* (Arendt, 1995: 89-90). Si bien no todas las personas llegan a destinar tiempo a la contemplación, los elementos de la *vita activa* (labor, trabajo y acción) resultan ineludibles en cuanto a que atienden los aspectos más básicos de nuestra existencia en el mundo. Por labor debe entenderse la actividad destinada a satisfacer las necesidades fundamentales del cuerpo humano, como lo es la alimentación, lo cual implica la producción de bienes perecederos. El trabajo, por su parte, hace referencia a un proceso generador posterior, en el que se obtienen como resultado bienes durables, cuyo objetivo es su utilización, no su consumo (Arendt, 1995: 93, 96).

La acción, por otra parte, se caracteriza por ser “la condición [...] de toda vida política” (Arendt, 2009: 22). En contraste con los dos elementos anteriores, no implica necesariamente un componente material sino que persigue el “fin de organizar la vida en común de muchos seres humanos, de modo que la paz, la condición para la quietud de la contemplación, esté asegurada” (Arendt, 1995: 90). Para ello, la acción se relaciona con el discurso, vía por la cual la palabra es utilizada por las personas para *revelarse* a sus semejantes y, de esta forma, hacer presencia en el mundo participando de él (Arendt, 2009: 203). Cabe señalar que al hacer referencia a la acción, esta debe entenderse como algo que se realiza de forma grupal; es decir, la acción con la connotación que aquí se ha explicado no es posible de forma individual; se precisa siempre un acto colectivo, dado que resulta fundamental un receptor del discurso o una trama en que insertar la propia historia (Arendt, 1995: 146; Arendt, 2009: 211-212).

En cuanto a la política, Hannah Arendt (2016: 144) cuestiona el sentido de la misma y presenta a la libertad como respuesta. A partir de las ideas y experiencias de la *polis* griega, identifica que la política nace de la libertad, pues sólo los seres en esta condición pueden participar, a la vez que ésta la hace posible. Esto cobra relevancia en función del reconocimiento de la libertad como un elemento fundamental para alcanzar la felicidad, dado que esta

última resultaba incompatible con los condicionamientos que impone la necesidad y, por ello, constituía un “estado objetivo que dependía sobre todo de la riqueza y de la salud” según los griegos (Arendt, 2009: 43-44). En palabras de la autora:

La misión y el fin de la política es asegurar la vida en el sentido más amplio. Es ella quien hace posible al individuo perseguir en paz y tranquilidad sus fines no importunándolo (es completamente indiferente en qué esfera de la vida se sitúen dichos fines: puede tratarse, en el sentido antiguo, de posibilitar que unos pocos se ocupen de la filosofía o, en el sentido moderno, de asegurar a muchos el sustento y un mínimo de felicidad) (Arendt, 2016: 151).

De esta manera, puede decirse a modo de síntesis que el espacio público debe ser entendido como el “propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros” y hace referencia tanto a las fabricaciones humanas como a los temas compartidos por quienes poblamos la tierra (Arendt, 2009: 61-62). Dicho espacio público, según lo entiende Arendt, no surge de forma espontánea o natural sino que es producto de la voluntad y acción de las personas para constituirlo, “se caracteriza por su artificialidad” dado que corresponde a “una creación deliberada” (Sánchez, 2007: 196).

Esta arena es entendida como la esfera de la *polis*, en la cual se manifiesta la pluralidad; es decir, un *mundo común* pero en el que cada persona se sitúa en una posición diferente y, por lo tanto, con una perspectiva propia y diversa (Arendt, 2009: 66). En dicho espacio, la acción política que nace de la libertad y a la vez la preserva, va configurando fundamentos para alcanzar la *eudaimonia*² a través del discurso y la autorevelación que de allí se desprende

2 Si bien el término *eudaimonia* se ha equiparado a felicidad, Arendt (2009: 216) reconoce dificultades para caracterizarlo y le atribuye un sentido más amplio al explicar que no es equivalente a la felicidad o la beatitud, sino que “tiene una connotación de santidad, pero sin matiz religioso” y debe entenderse (en función de las ideas de Sófocles) como “el bienestar del *daimón* que acompaña a cada hombre a lo largo de la vida, que es su distinta identidad, pero que sólo aparece y es visible a los otros”. Es decir, para la autora la felicidad no es permanente sino que ocurre en ciertos momentos de la vida, y la beatitud está relacionada con esfera religiosa, mientras que la *eudaimonia* es un estado incambiable, vinculado con la esencia misma de la persona.

(Arendt, 2009: 215-216). El ser ciudadano/a, entonces, se desprende de la participación en la construcción de la esfera pública, de la acción y el discurso (Sánchez, 2007: 196).

Es de destacar que el fin de la política para la humanidad es trascender, tanto individualmente al alcanzar la *eudaimonia*, como colectivamente, conformando la Historia mediante la revelación de uno mismo a los/as otros/as. Es decir, la acción emprendida por los seres humanos —siempre de carácter impredecible—, se inserta en una *trama* social donde irá hilvanando la historia personal a la vez que integra la Historia³ del mundo (Arendt, 1995: 105).

Ante las ideas de Arendt sobre acción y política, es pertinente dialogar con una de las críticas más reiteradas que se han realizado a esta autora: la ausencia de “la cuestión femenina” en su obra, su “ceguera de género” (Benhabib, 1993: 21-22, 30). Según lo refiere Guerra (2011: 204), inicialmente (años setenta e inicios de los ochenta) se dio cierto rechazo a la obra arendtiana por la razón mencionada; sin embargo, las décadas siguientes se caracterizaron por diferentes interpretaciones y reflexiones sobre sus ideas, destacando la riqueza de las mismas para los planteamientos del feminismo. En la misma línea, Sánchez (2007: 194) señala que la pregunta de ciertas investigaciones gira, entonces, no en torno a los elementos feministas en el trabajo de Arendt (dado que de forma explícita están prácticamente ausentes), sino a las aportaciones de la autora respecto a las preocupaciones del feminismo en nuestros días.

Como se presentó en la introducción de este texto, uno de los objetivos centrales del capítulo es visibilizar la contribución de esta filósofa a la ciencia política, dado que, en general, el pensamiento de las mujeres en las ciencias ha sido históricamente infravalorado. En esta tesitura, resulta coherente preguntar: ¿qué papel asignaba Arendt a las mujeres cuando de política se trataba? ¿Fueron —paradójicamente— invisibilizadas las problemáticas de

3 Arendt (1995: 105) indica diferencias entre el término *stories* al referirse a la historia personal y *history* para hacer alusión a la historia colectiva. A partir de esto, en este texto se ha utilizado historia con minúscula para designar *stories* e Historia con mayúscula al inicio para hacer referencia a *history*.

las mujeres en los planteamientos arendtianos? ¿Qué luz arrojan sus trabajos para los temas relevantes en el feminismo?

De acuerdo con Sheyla Benhabib (1993), si bien Arendt no hace referencias específicas a las mujeres al tratar el tema de la acción política más allá de algunos fragmentos de su obra *La condición humana*, en los que parecería estar de acuerdo con relegar la presencia femenina a la esfera privada-doméstica, sus planteamientos no excluyen a las mujeres; es decir, el modelo asociativo que nos propone Arendt es susceptible de ser permeado por diferentes grupos que, tradicionalmente excluidos, posicionan sus demandas para que formen parte de la agenda pública. Benhabib (1993: 32-33) retoma los planteamientos de Ann Lane y Adrienne Rich para mostrar que, si bien Arendt no se posiciona a sí misma como una feminista, sus ideas son congruentes con la construcción de espacios públicos que visibilicen las necesidades e intereses de las mujeres y de cualquier otra persona o grupo que ejerza la *acción* en un sentido arendtiano.

Guerra (2011), por su parte, analiza las reflexiones de diversas autoras feministas sobre la obra de Hannah Arendt, identificando también las carencias o lagunas de esta última respecto al tema. Si bien la opresión que experimentan las mujeres a causa del género no está contenida en la obra arendtiana, su retrato de la esfera pública resulta útil y compatible con la visión e intereses feministas para caracterizar la política (Guerra, 2011: 205-206). Incluso existen propuestas como la de Zerilli que hace referencia a un *feminismo arendtiano*, y quien considera que una de las contribuciones centrales de la autora tiene que ver con su conceptualización del espacio público y la pluralidad, en cuanto que representan elementos para superar los debates sobre el tema de las identidades (citada en Guerra, 2011: 208-211). En la misma línea, Sánchez (2007: 194) refiere que la relectura de las ideas de Arendt, en torno a tópicos como “la autoridad, la natalidad, el poder colectivo o las exclusiones de la esfera pública”, resulta enriquecedora e importante para el pensamiento feminista.

A modo de síntesis, al cuestionarnos ¿cuál es la propuesta sobre política y participación de Arendt?, cabe responder, en principio, que una basada en la trascendencia. Como se ha señalado

anteriormente, la autora sostiene que la esfera pública —arena en la que compartimos nuestra vida— es el lugar en el que se da la acción como una práctica de libertad y en la cual nos *revelamos* a nuestros semejantes para organizar la existencia en común. La participación política es lo que ella denomina “acción política” y mediante ella sentamos las bases para, en un mundo de todos/as, mostrarnos y compartir nuestra perspectiva. Abstenerse de participar, en este contexto, es abstenerse de existir, en el sentido de que no se es visto/a por los/las semejantes. Dejar de actuar, bajo este esquema de pensamiento, es borrarse una misma de la Historia.

Un mundo construido para/por todas las personas versus un mundo anárquico y conflictivo

Sin lugar a dudas, una de las obras más representativas de Hans Morgenthau es *Política entre las naciones*, escrita en 1948; en ella, el autor presenta claramente la perspectiva del realismo que, décadas después, sigue constituyendo una de las teorías más estudiadas en las relaciones internacionales como se detalló en la introducción. Si bien el interés de Morgenthau se sitúa predominantemente en el plano internacional, sus escritos dejan entrever su postura sobre el fenómeno político en lo general.

Klusmeyer (2009: 332-334) señala que Lebow (2003) reconoce a Morgenthau como representante de la visión *trágica* dominante sobre la política en el siglo XX y analiza el trabajo del autor sobre Arendt y el máximo representante del realismo clásico. A partir de ello, Klusmeyer (2009) refiere que si bien ambos compartieron elementos *trágicos* en su concepción de la política, el pensamiento arendtiano los trasciende enfocándose en el deber ser y en la ética.

Para Hans Morgenthau (1960: 27-29), la política constituye “una lucha por el poder”, independientemente de la escala o nivel a la cual se haga referencia, el poder, por su parte, se refiere “al control del hombre sobre las mentes y acciones de otros hombres”, así, el poder político está representado por “relaciones mutuas de control”, cuya influencia o control puede darse ya sea por expectativas positivas (beneficios) o negativas (temor a castigos, pérdidas, etcétera), o bien a partir de la observancia de las instituciones a causa de sentir amor o respeto por estas. El autor reconoce que existe un

“deseo por el poder” natural en el hombre y esto puede ser observado desde la organización familiar hasta la global (Morgenthau, 1960: 33-34). Este marco caracteriza la naturaleza humana como egoísta y, a partir del contexto anárquico en que se inserta, explica la búsqueda de poder como mecanismo para garantizar la supervivencia (Morgenthau, 1960).

En contraste, para la visión arendtiana, la política no es catalogada como una lucha sino más bien como la forma de construir condiciones pacíficas de coexistencia. En este sentido, el poder posibilita la esfera pública en la cual se presentan los individuos con sus semejantes. Sin embargo, la idea de poder no está vinculada con la coerción, sino con un resultado colectivo; es decir, el conjunto de personas actuantes generan el poder y este, a su vez, permite que la *polis* subsista para configurar una arena en la cual sea posible la revelación mutua (Arendt, 2009: 223). Como refiere Klusmeyer (2009: 334), es posible reconocer en Morgenthau una perspectiva estatocéntrica, cuya lógica va del Estado hacia la sociedad civil contrastando con el caso de Arendt, donde la atención se centra en la vida de los individuos y, de allí, en la colectividad.

La diferencia entre las concepciones de política y poder nos dan la pauta para identificar el tema de la trascendencia como una de las principales divergencias entre el pensamiento de Arendt y Morgenthau. Mientras que para él la política es un fenómeno que surge en función de la naturaleza egoísta de la humanidad, siempre en busca de poder; para ella, constituye una opción de las personas libres que buscan garantizar las condiciones para alcanzar un estado que podría entenderse como de santidad, pero no en un sentido religioso. De esta forma, mientras que para uno de los autores es una competencia por hacer prevalecer los intereses y la perspectiva propia, para la otra académica es una forma de compartirnos con los/las otros/as y así organizar el espacio común.

El partir de la naturaleza humana egoísta y la anarquía como fundamento para la búsqueda de poder, repercute también en la imposibilidad de modificar el patrón de conducta política en el pensamiento de Morgenthau. De acuerdo con este autor, la sociedad y, por ende, la política, están determinadas por leyes provenientes de la naturaleza humana (Morgenthau, 1960: 4). La búsqueda del

bienestar de forma egoísta y racional orienta las acciones tanto a nivel personal como colectivo y caracteriza la naturaleza humana. El escenario en que esto ocurre presenta una situación anárquica; es decir, no existe un poder centralizado que organice la realidad global, ningún estado posee autoridad legítima sobre otro para dictar su actuación (Barbé, 1987: 154-158). De esta forma, en un contexto conflictivo donde es preciso resguardar el interés, el poder se vuelve un fin al ser el único medio para la autopreservación.

En contraparte, para Arendt, la acción es la única de las tres actividades que constituyen la *vita activa* cuyo ejercicio depende de la libertad personal; es decir, las personas pueden elegir no actuar, aunque ello les acarrearía vivir al margen de la esfera pública. En este sentido, pueden ser parte o no del poder, al momento que se sitúan respecto a este *actuar* colectivamente; sin embargo, según lo destaca Sánchez (2007: 201) al analizar la obra de la autora, dicho aislamiento conlleva no sólo la pérdida del espacio construido de forma compartida, sino también un ensimismamiento que desemboca en la “incapacidad de pensar”, lo que en palabras de Arendt es el “mal banal”.

Otra de las grandes divergencias entre estas figuras del pensamiento político es el determinismo que caracteriza a Morgenthau *versus* la apertura presente en las ideas de Arendt al concebir toda acción como un *comenzar* (Arendt, 2009: 201). Para la autora mencionada, la acción destaca por su impredecibilidad e *irreversibilidad*, ante lo cual las únicas alternativas posibles son prometer y perdonar, respectivamente (Arendt, 2009: 255-256). En el primer caso (para Morgenthau), la participación política deriva en un necesario ejercicio de representación de intereses en términos utilitaristas, mientras que en el segundo (para Arendt) significa hacer presencia en la esfera pública con aspiraciones de trascendencia.

En el mismo sentido, aunque respecto a un nivel de análisis estatal, otros autores y teorías (Wendt, 1992) han destacado que la teoría realista asigna un papel exógeno a la identidad y, de esta forma, a la formación de los intereses. Es decir, se asume que como parte de la naturaleza humana la necesidad de acumular poder, y si bien la fuente de poder es contexto-dependiente, el apego al mismo es invariable en el tiempo (Morgenthau, 1960: 8-9). En

contraste, en la visión arendtiana, la identidad tiene un papel fundamental para la política, dado que es justo la revelación de la misma lo que se concibe como el producto de la acción política y el discurso. Asimismo, es el interés por trascender (conformar la Historia) lo que motiva la revelación personal.

A modo de conclusión: la relevancia de la participación política

A partir de lo anterior, es posible identificar numerosas implicaciones que se desprenden de la manera en que se conceptualiza la participación política. Dada la predominancia del enfoque realista (representado por las ideas de Morgenthau), se ha entendido la práctica política como una lucha para hacer prevalecer un conjunto de intereses que benefician a grupos específicos. En contraste, virar hacia la propuesta arendtiana significaría reconocer la importancia de involucrarse libremente en asuntos públicos y de actuar colectivamente con el fin de alcanzar soluciones para los problemas compartidos.

Asimismo, la forma de entender el poder no es un asunto menor, al conceptualizarlo como dominación, ello autoriza tácitamente el uso de medios como las amenazas, la fuerza y la violencia, mientras que ésta última es reconocida en la obra de Arendt como una de las grandes enemigas del espacio público, dado que tiene la capacidad de acabar con la existencia del poder —según la concepción del término que presenta la autora— (Arendt, 2009: 225). Es conveniente aclarar que Morgenthau también reconoce la violencia como un elemento que desplaza el poder político; sin embargo, lo hace dando paso al poder militar. Para el autor, las amenazas sobre el uso de la violencia son un instrumento válido y representan “un elemento intrínseco de la política” (1960: 28-29).

En este sentido, el poder concebido por Arendt como un producto colectivo, incentivaría el diálogo social y la necesidad de diseñar mecanismos que generen condiciones para que todas las personas formen parte de ello. En la misma línea, cabe hacer notar que la visión individualista de Morgenthau contrasta con las ideas de la autora mencionada, que toman forma siempre a partir de los/las otros/as. Esto último derivaría en la necesidad de reco-

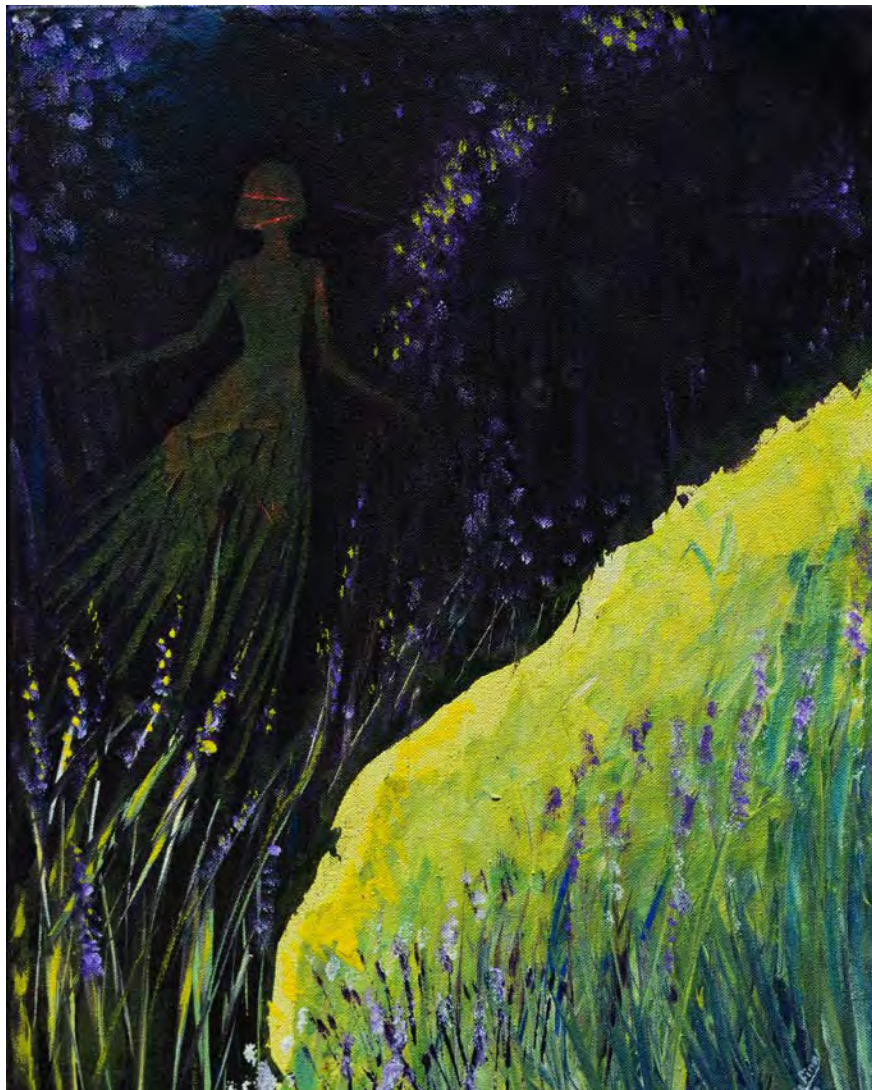
nocimiento de las diferentes posturas y el respeto a las mismas. Lo anterior resulta de gran relevancia dadas las características de la realidad actual: problemas de gran envergadura que sólo podrán resolverse mediante la acción colectiva. Asuntos como el cambio climático, el agotamiento de los recursos naturales y los derechos de sectores sociales denominados como minorías constituyen algunos de los puntos relevantes en la agenda global que, desde una la visión tradicional de política, no contarán con los elementos necesarios para ser solventados. De hecho, una serie de esfuerzos aislados al respecto han dejado como lección lo importante de escuchar todas las voces y, a partir de ello, construir consensos. Esto último corresponde totalmente a los planteamientos de política y poder arendtianos.

En segundo término, la naturaleza utilitarista de la política desde la mirada realista propicia que no sea conveniente aplicar a ella ningún parámetro moral, tal como el mismo autor lo señala explícitamente en uno de los principios básicos de dicha teoría (Morgenthau, 1960: 10-11). Si bien Arendt (1995: 146-150) argumenta también que la política no debe ser regida por principios aplicables al proceder individual como la bondad, también reconoce el sentido de trascendencia en ella, por lo cual las directrices de la misma deberán ser aquellas que le permitan a la humanidad alcanzar la *eudaimonia*. Esta última forma de entender la práctica política implica el reconocimiento una directriz para la acción: reconocer como móvil para actuar la responsabilidad para con el espacio compartido. Esto representa un antídoto contra algunas de las conductas que pueden calificarse como eficientes en términos políticos, pero altamente cuestionables si de moral se trata.

Finalmente, es preciso reconocer que privilegiar las ideas arendtianas conlleva promover una visión que concibe el mundo como un lugar de encuentro, destinado a ser compartido y gestionado colectivamente. Esto constituye sin duda una tarea imprescindible para *comprender* la actualidad; es decir, para reconciliarnos con el presente y, desde allí, ir inscribiéndonos en la Historia.

Referencias

- Arendt, H. (2000). What remains? The language remains: A conversation with Gunter Gaus. En: H. Arendt and P. Baehr (Ed.), *The portable Hannah Arendt* (pp. 3-22). New York: Penguin Books.
- Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, H. (2016). *La promesa de la política*. México: Paidós.
- Baehr, P. (2000). Principal Dates. En: H. Arendt and P. Baehr (Ed.), *The portable Hannah Arendt* (pp. v-vii). New York: Penguin Books.
- Barbé, E. (1987). El papel del realismo en las relaciones internacionales. *Revista de Estudios Políticos*, 57: 149-176.
- Benhabib, S. (1993). La paria y su sombra: Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 2: 21-35.
- Correspondence File (1938-1976). Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C. Disponible en: https://memory.loc.gov/mss/mharendt_pub/02/020950/0007d.jpg
- Di Pego, A. (2016). La comprensión como perspectiva metodológica en Hannah Arendt. *Andamios. Revista de investigación social*, 13 (31): 61-83.
- Ebbecke-Nohlen, A. and Nohlen, D. (2015). Hannah Arendt. Sus ideas cambian el mundo. Una película de Margarethe von Trotta. *Desafíos*, 27 (1): 209-227.
- Gewen, B. (2015). Hans and Hannah. *The National Interest*, pp. 66-71.
- Guerra, M. (2011). Arendt y los feminismos contemporáneos: Ontología y política. *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, 4: 203-212.
- Klusmeyer, D. (2009). Beyond Tragedy: Hannah Arendt and Hans Morgenthau on Responsibility, Evil and Political Ethics. *International Studies Review*, 11 (2): 332-351.
- Lacy, M. (2011). Intellectuals, International Relations and the Constant Emergency. *Third World Quarterly*, 32 (9): 1673-1690.
- Maliniak, D. and Tierney, S.P. (20 de mayo de 2012). *TRIP around the world: Teaching, Research and Policy views of international Relations Faculty in 20 countries*. Recuperado en abril de 2016 de Teaching, Research and International Policy.
- Morgenthau, H. (1976). Hannah Arendt. 1906-1975. *Political Theory*, 4 (1): 5-8.
- Morgenthau, H. (1960). *Politics among nations. The struggle for power and peace*. New York: Alfred A. Knopf, Inc.
- Sánchez, C. (2007). Hannah Arendt: Una mirada sobre nuestro presente. *Teoría y Derecho*, 1: 193-203.
- Wendt, A. (1992). Anarchy is what States Make of it: The Social Construction of Power Politics. *International Organization*, 46 (2): 391-425.
- Young-Bruehl, E. (1982). *Hannah Arendt, for love of the world*. New York: Yale University Press.



Título: "Sus senderos"
Autora: Josefina Silva Fariás
Medidas: 50 cm x 40 cm
Año: 2019
Técnica: Acrílico/tela imprimada

CAPÍTULO 3

María Zambrano: Vida, literatura y representaciones femeninas

Krishna Zavala Naranjo

Introducción

Me seduce el ejercicio de ensoñación, necesario para dibujar el rostro de una mujer dedicada a reconocer la belleza y el juego de formas en la obra de arte, en la palabra, en el pensamiento: María Zambrano. La imagino frente a un poema místico de San Juan de la Cruz; pienso que, como en un columpio, la pensadora malagueña se entrega al vuelo porque allí existe la libertad de llegar a una verdad íntima y las verdades íntimas no son fáciles de manejar, entonces aparece la escritura como un don —en ella— y nos revela esos hallazgos que la convierten en una filósofa con dos claros senderos entreverados: la filosofía y la poesía.

Si bien la filósofa no se caracterizó por una preocupación *feminista* en el sentido de que su escritura y su pensamiento se dirigieron hacia otros derroteros de la filosofía, mantuvo una preocupación constante sobre el quehacer de las mujeres en el siglo XX. Tema reflejado en el repaso histórico que hizo en torno a la intervención femenina en la vida pública. El propósito de este capítulo es, luego de dibujar una semblanza de la filósofa, aproximarnos al pensamiento zambraniano sobre las mujeres en su participación

social, política y artística, apuntalando a la cultura occidental que desde el poder patriarcal ha forjado un ideal femenino pasivo, ajeno al devenir del mundo, pero ligado a entornos inmediatos como el territorio doméstico, la familia y la maternidad. Se puntualizará, asimismo, en la representación de la mujer en la literatura española de acuerdo con las referencias dadas por Zambrano. Por último, veremos el vínculo de la mujer con el alma que permite profundizar en torno a la actividad creadora. En suma, ¿cómo pensó María Zambrano a las mujeres? ¿Qué proyectó para ellas en medio de las condiciones sociales adversas que no las dejaban desarrollarse? Preocupaciones que toman cauce en *La aventura de ser mujer*.¹ Sin embargo, su pensamiento expansivo exige acudir a *Filosofía y poesía* (1939), *Algunos lugares de la poesía* (2007) publicado póstumamente. Opuesta al franquismo, va trazando una obra que evidentemente no puede deslindarse de su pensamiento político. Además de la dimensión ontológica de la literatura, interés clave en su ensayística, sobresalen sus ideales en cuanto al arte y lo social; le inquieta la búsqueda de la verdad desde el quehacer filosófico o el proceso creativo que entraña la poesía, entre otras ideas que tienen que ver con una visión contrastante con el mundo que le tocó vivir y enfrentar.

El capítulo se organiza en dos apartados, el primero devela aspectos biográficos de la filósofa que pueden recuperarse gracias a la fundación que lleva su nombre y a través de otros materiales como entrevistas, documentales y, naturalmente, a través de su obra. Acercarse a la pensadora requiere contemplar su estilo, entendiendo que los rasgos poéticos permean sus aportes filosóficos. El segundo hace un recuento de su mirada crítica sobre el papel de la mujer, cabe aclarar que emplearé el artículo en singular *la*,

1 En el prólogo de Fernando Ortega Muñoz, leemos que María Zambrano abordó el tema de las mujeres en tres series de artículos. Comenzó en el año 28, su pensamiento está inmerso en el entorno de su época y, según Ortega, “no aporta una especial originalidad” (p. 14). En 1940 retoma el tema desde el análisis sobre la evolución del concepto de la mujer en la historia, dialogando especialmente con *Grandeza y servidumbre de la mujer*, publicado en 1946, de su amigo Gustavo Pittaluga. Finalmente, se ocupa de las mujeres profundizando en lo ético y lo teleológico.

en sintonía con Zambrano.² De igual manera, se tocará su postura frente a la incursión y representación de la mujer en la literatura, considerando los referentes literarios que aparecen en sus ensayos sin limitar la evocación de otras voces poéticas, por ejemplo, mexicanas, que pueden responder o dialogar con el tema de interés.

Pensar en la literatura como un reflejo del ser, constituye un rico aporte para los estudios disciplinares. Más allá de sus aspectos formales, la escritura es un acto auténtico que da pie a la aventura de encontrar una verdad, así parece sugerir María Zambrano. En su obra se esboza una respuesta ante la pregunta compleja sobre la poesía y su *función*, su razón de ser. Reflexionar sobre la literatura, sus alcances sociales y su capacidad de proyectar la espiritualidad humana es la invitación que extiende su pensamiento. Sin el afán de demarcar su obra en algún método de crítica literaria, podríamos decir que Zambrano no persigue la crítica literaria como tal sino la atención profunda —propia del quehacer filosófico— ante el acto creativo donde intervienen fuerzas psíquicas, misteriosas, espirituales pero filtradas por el contexto social del poeta.

Este último aspecto preocupa a la veleña, lo constatamos en *La aventura de ser mujer*, que nos muestra un cariz sociológico al abordar la situación de las mujeres y sus representaciones, casi monolíticas, en el arte, específicamente en la literatura. De acuerdo con Viñas Piquet (2007: 404): “El acercamiento sociológico a la literatura tiene en cuenta el sistema económico y político vigente en una sociedad concreta y trata de averiguar la influencia de estos aspectos en la literatura”. Pero la filósofa no se queda ahí, sus planteamientos concilian las tensiones que se han dado en este enfoque crítico (recuperadas en Viñas Piquet): *el arte por el arte*, y el arte comprometido socialmente. María Zambrano bien puede explorar el texto poético en una interpretación hermenéutica que permita hacer notar la presencia de aquello difuso para la razón humana, como lo hierofánico, experiencia que precisamente puede articularse a través de la poesía. Para ella, el ser humano se proyecta en dos mitades: la poesía y la filosofía.

2 Hoy en día resulta pertinente articular —en fondo y forma— la heterogeneidad femenina, y escribir, por ejemplo, *las mujeres*; sin embargo, creo conveniente proyectar el modo de referirse de María Zambrano.

A propósito de este tema, a María Zambrano se le ubica como neoplatónica en tanto establece una dialéctica con el pensamiento del griego en torno a la poesía. Filosofía y poesía, como dos actividades contrastantes —idea fortalecida por Platón— será la preocupación que le lleva a distinguirlas y entretrejerlas. Precisamente ella reconfigura las ideas platónicas sobre la poesía que, para el filósofo, es superada para el logos. ¿Cómo cabe la mujer en estos planteamientos? Antes, una nota importante en esta introducción: el pensamiento zambraniano representa una nítida vía filológica para el estudio de la literatura porque, como se mencionó, para ella es fundamental atraer el marco contextual en la reflexión alrededor del yo en el texto literario. Sobra decir que en el campo de la hermenéutica es un referente esencial, puede tomarse como un modelo de interpretación. Su trabajo dedicado a la reflexión de estas dos disciplinas, en complejo e íntimo cruce, arroja luz en el despliegue de su pensamiento filosófico que genera interrogantes y respuestas, así como en el diálogo con filósofos que han dejado huella en ella, bien para debatir, reformular o dialogar —Platón, Ortega y Gasset o Pittaluga, entre otros—; en suma, en su tejido textual y filosófico. Por el otro lado, claro está, su pensamiento mismo.

María Zambrano: Una vida de exilio, política y poesía

Imaginémosla en México, en 1939, dictando clases en las aulas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, institución que la acogió en su recién exilio de España. Se mueve entre la docencia y la escritura, trabajando en un libro que será clave en su producción, *Filosofía y poesía*, en cuyo prólogo confirma que fue escrito a manera de homenaje al recinto universitario en tanto este derivó del Real y Primitivo Colegio de San Nicolás Obispo que, en 1540, fundó Vasco de Quiroga en Pátzcuaro, Michoacán. Seguramente en ese acaecer intelectual, el cigarrillo con boquilla fue un ingrediente básico, mismo que dejó ver en alguna entrevista que concedió. ¿Qué impresiones tendría del país? Basándonos en la quinta de las dieciséis cartas enviadas al escritor e hispanista norteamericano, Waldo Frank, veremos que su estadía en Morelia

resultó un tanto inconveniente: “No volveré a México, sufrí mucho allí. Morelia es una tumba donde estuve a punto de enloquecer” (Elizalde, citado en Blanco, 2017: 8). Si bien estableció vínculos fraternos con intelectuales y escritores, Octavio Paz —a quien frecuentó más bien en París— nos da un detalle: “María Zambrano siempre ha sido amiga de los poetas”. Su cercanía con la filósofa lo llevó a considerarla pitonisa.³

Desde luego, filósofos y poetas han transitado, con paso decisivo, en su universo: Ortega y Gasset —de quien fue discípula en un sentido amplio—, Antonio Machado, José Lezama Lima. Una acotación: aunque se asumió seguidora de Ortega y Gasset, Juan Ortega Muñoz considera que el exilio en el que estuvo cuarenta y cinco años “le permitió ir desprendiéndose del encorsetamiento del discipulado y abrir las alas para volar por su cuenta” (Ortega en Zambrano, 2007: 10). Por otro lado, reconoce en su padre una honda raíz de su sensibilidad. En *Razón poética* escribe la dedicatoria: “A mi padre, que me enseñó a mirar”. A juzgar por las fotografías, su hermana Araceli fue otra figura entrañable en la vida de la pensadora. A las dos se les ve posando en el Templo de Saturno, en Roma, Italia. La imagen nos revela, además, la cercanía que María Zambrano estableció con las mitologías.⁴

La pensadora nació en 1904, en Vélez-Málaga. Su inclinación hacia la docencia tal vez se debió a su padre, Blas José Zambrano García de Carabantes, y a su madre, Araceli Alarcón Delgado, docentes de la Escuela Graduada de Vélez. A los siete años, María se convirtió en la hermana mayor con la llegada de Araceli. Diez años después, estaría interactuando con rostros de la literatura española: León Felipe y Federico García Lorca. Es una etapa donde ha tomado una decisión inusitada en las mujeres de aquella época; con ello, su mente y su corazón se embarcarían hacia los confines del pensamiento y del arte: se inscribe a Filosofía en la Universidad Central de Madrid.

3 Monográfico “María Zambrano. Éxtasis de una palabra perdida” (22 de agosto de 1986), transmitido en el programa *La memoria fértil* de Televisión Española. Disponible en: <http://www.rtve.es/alacarta/videos/la-memoria-fertil/memoria-fertil-maria-zambrano/2798743/> consultado el 27 de junio de 2018.

4 Fotografías disponibles en el sitio web de la Fundación “María Zambrano”.

Aparecieron las voces filosóficas que tuvieron algún peso en ella. El exilio que, de acuerdo con Rogelio Blanco (2017), durará más de cuarenta años: Francia, México, Cuba, Italia, Suiza y Puerto Rico, territorios que asimiló a veces con gusto, otras con reservas, pero la escritura será una constante. Su producción es intensísima.⁵ Debido a la naturaleza de este capítulo, resalto aquellas obras relacionadas con la poesía, algunas se editaron póstumamente: *Filosofía y poesía* (1939), *Hacia un saber sobre el alma* (1950), *El sueño creador* (1965), *La tumba de Antígona* (1967) —que, aunque no toca directamente a la poesía, posee una enunciación decididamente literaria—, *Los bienaventurados* (1979), *De la aurora* (1986), *Claros del bosque* (1977), *Algunos lugares de la poesía* (2007).

Cabe mencionar que su prosa dota de textura poética a sus disertaciones. Al respecto, nos dice Angelina Muñiz (1994: 315):

De tal modo, que la lectura de cada página es el placer de la belleza de la idea. Su juicio crítico, siempre entre lo humano y lo divino, como podría ser el título general de toda su obra, posee la magia del hallazgo creativo.

Con una autenticidad extraordinaria, la pensadora veleña bebe la poesía como si fuese un elixir de verdades. Ella distinguió el germen de la pregunta filosófica que vibra en el verso no de manera explícita sino sugerida por la imagen o la metáfora. En *Filosofía y poesía* comprobamos esta danza —entre ambos quehaceres— alrededor de una quintaesencia expresada desde diferentes posturas. Significa que, para María Zambrano, al filosofar se llega a una verdad por un método donde las preguntas son necesarias; por su parte, al poetizar se llega a una verdad por *arte de magia*. En ella se constata, del mismo modo, ese decir poético que fue sello de su palabra.

Nada más estimulante resultaría leer, de puño y letra, los manuscritos de la pensadora que afortunadamente están a salvo en la fundación malagueña que lleva su nombre. Al revisar el tipo

5 Escribió, además: *Horizonte del liberalismo* (1930), *Los intelectuales en el drama de España* (1937), *La confesión: género literario y método* (1943), *El pensamiento vivo de Séneca* (1944), *La agonía de Europa* (1945), *España, sueño y verdad* (1965), *Algunos lugares de la pintura* (1989), *Notas de un método* (1989), *Confesiones y guías* (2011), *Delirio y destino. Los veinte años de una española* (2011), *Escritos sobre Ortega* (2011).

de materiales que muestran en su acervo virtual, sale a la luz su deseo intenso por la escritura. Se cuenta con numerosos manuscritos, gran parte de ellos inéditos. Asimismo, recibió un sinfín de correspondencia de parte de filósofos y poetas, principalmente de España, Sudamérica y el Caribe: Antonio Machado, León Felipe, Jorge Guillén, Luis Cernuda, Rosa Chacel, José Gaos, José Ferrater Mora, Octavio Paz, Gabriela Mistral, José Lezama Lima, entre otras plumas.

Por otro lado, basta advertir la producción de María Zambrano para reparar en su alto sentido político. Desde una visión republicana, colaboró en periódicos de la misma tendencia, editados en Madrid y Segovia; participó, desde luego, en manifestaciones que apoyaban la causa republicana. Igualmente, podemos ver una personalidad aún más compleja de la escritora, con el testimonio de Juan Ortega Muñoz, sobre ciertos rasgos de su identidad: “Revolucionaria, pero, al mismo tiempo, respetuosa con la tradición; de izquierdas en lo político, pero profundamente religiosa, con una religiosidad ni beata ni transmontana, sino reflexiva y rebelde, heterodoxa” (Muñoz en Zambrano, 2007: 9) que, según Muñoz, era un pensamiento inusual en aquella época en España: ser progresista y cristiana.

De acuerdo con Rogelio Blanco, 1939 es el año del exilio: Morelia; luego La Habana, Cuba, donde vivió durante trece años; desde aquel lugar viaja de forma intermitente a Europa y Puerto Rico. Es hasta 1953 cuando abandona la isla para residir en Francia, Suiza y España. Sin embargo, siempre mantuvo un constante intercambio epistolar con exiliados españoles, además de amigos americanos. Por otro lado, colaboró asiduamente en diversas revistas como las cubanas, *Orígenes* y *Bohemia*, por mencionar dos. Con esta actividad, resolvía dificultades económicas que rodearon la vida de la filósofa, según Blanco.

Entre las infinitas tonalidades de su ser, resalta su amor por los gatos a los que estimaba “animales perfectos”. La Fundación “María Zambrano” da cuenta de un episodio tragicómico: en 1964, la filósofa vivía con su hermana Araceli en Roma y, por los gatos que albergaban en su piso, un vecino fascista las denunció con la policía. Recibieron, entonces, una orden de expulsión para abando-

nar Italia en doce horas; sin embargo, con la ayuda de la intelectual Elena Croce y de Saragat, hijo del presidente de la República, fue posible cancelar dicha orden.

En 1984, a los ochenta años, regresó a España. La filósofa y pintora Rosa Mascarell atestiguó los dos últimos años de María Zambrano, porque fue su asistente, y da cuenta de que María era una conversadora de inteligencia: “Hablaba con pausa, como meditando sus respuestas; también, una atenta escucha”.⁶ Con esta misma atención, escucharemos sus pasos por los bosques del pensamiento donde su voz dialoga, y más bien responde a las ideas de Platón sobre los poetas. Follajes de belleza y alcances de verdad, de compromiso político, siempre, en María Zambrano. Muere en Madrid en 1991. En vida recibió dos importantes reconocimientos: Premio Príncipe de Asturias en Comunicación y Humanidades (1981) y Premio Cervantes (1988). Se detuvo su corazón, pero se abrió la cajita musical que anhelaba ser, impregnándonos su melodía íntima.

María Zambrano y la aventura de ser mujer

Como se leyó en el anterior apartado, el exilio fue decisivo. Franco trazaba una España donde las mujeres no tenían una incursión políticamente trascendente, en cambio, sobre ellas se tenía la expectativa de que se ajustaran a un modelo de mujer que, según Matilde Peinado (2016) estaba lleno de estereotipos y formaba parte del sistema de dominación franquista que contemplaba a la familia patriarcal como el eje. ¿Cómo impulsar este proyecto social? Mediante dos claves: educación y religión. Catolicismo y patriotismo, sostiene Peinado, conforman una alianza que dibuja el modelo femenino, “la mujer española, las admirables mujeres españolas” (Peinado, 2016: 285). La currícula, de acuerdo con Peinado, se diferenciaba en función del sexo. Ante las niñas se imponía el objetivo de instruirse para los otros, ser esposa y madre. Salirse de ese proyecto suponía un rotundo fracaso: “Los dos componentes del nacionalcatolicismo, falangismo y catolicismo, se aplicaron

6 El testimonio se recupera del documental “La razón poética. María Zambrano” (10 de marzo de 2012), transmitido en el canal Antequera Lee. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=23iJnSRFNI4&t=299s> consultado el 27 de junio de 2018.

fervientemente para transmitir desde las aulas este modelo de feminidad” (Peinado, 2016: 286).

María Zambrano experimentó ser una de las poquísimas mujeres que tuvieron un sitio en la educación formal. En 1913 inició el bachillerato. Ella y otra joven eran las únicas mujeres que estudiaban allí.⁷ De cara al fascismo, ya durante el exilio, la filósofa advierte diversos grupos, por decirlo así, de intelectuales que deseaban una España libre; disertaciones que podemos encontrar en *Los intelectuales en el drama de España*. Se observa su afán porque la juventud encuentre en el trabajo intelectual una vía para lograr los ideales de libertad. Asimismo, subraya la agitada participación de la *generación del 98*, en tanto manifestaba un anarquismo español. Para María Zambrano, la palabra que denuncia merece su atención, especialmente en el contexto del régimen franquista.

Ahora bien, vayamos situando esta perspectiva política en lo que nos atañe. Un tema crucial de la *Tumba de Antígona* es su apropiación del personaje principal, a quien recrea con una intención totalmente literaria.⁸ En primera persona le da voz a esta figura mítica, quien, entre otros aspectos, se pregunta por la muerte, por la libertad para sí misma. Nombra constantemente la tumba en que reside y todo aquello que está sepultado a su lado, incluyendo su genealogía. Pero es en “Sueño de la hermana” donde la voz poética, representada por Antígona, repasa ese encuentro femenino: ella y su hermana Ismene. En este texto, aunque es una recreación de la tragedia de Sófocles, se palpa la autenticidad e intensidad literaria de la filósofa por encarnar a una mujer consciente de su sacrificio. Cabe señalar, en la cita, la proyección de la condición femenina frente a la masculina. Antígona señala el secreto entre ambas y continúa:

7 Información proporcionada por la fundación “María Zambrano”.

8 De acuerdo con Chevalier y Gheerbrant, Antígona fue hija de Edipo y Yocasta. El incesto de éste con su madre y el asesinato a su padre, le llevaron al exilio y a la desesperación. Para los griegos, las formas funerarias eran de gran trascendencia, por lo que, ante actos de esta magnitud, se imponía un fin deshonoroso. Antígona se rebela llevando a cabo los ritos correspondientes ante la muerte de su progenitor. Por tal razón, a ella también se le condena a ser enterrada viva. Pero, ante esta fatídica situación, se suicida. Su prometido también lo hace, sobre su cadáver.

Después era de hacer, de hacer eso que yo sola hice: acompañar a nuestro padre; después ir a lavar a nuestro hermano maldecido. Y tú no viniste; y después, sí, ya me acuerdo: tú quisiste morir conmigo.

Pero yo no te dejé. Y él, el hombre ese del poder, el que mandaba. —¿Todavía está ahí mandando?—. El que manda para condenar pareció obedecer a mi voluntad —pues que en algo me tenía que obedecer él a mí—. Y no te condeno a muerte, quiero decir: te condeno a vivir sin mí —él condena siempre— y con la angustia de haber perdido el secreto, como un anillo que se rompe y ya no le sirve a nadie.

Pero no, Ismene, no, hermana. Tú no tenías que venir conmigo a lavar a nuestro hermano sin honra, porque mira, ya está claro, la lavandera soy yo (Zambrano, 1986: 228).

Este fragmento nos muestra, en primer lugar, la rebelión de una mujer que acompaña a su padre a las Euménides para que tenga una muerte digna y no en agravio por haber cometido incesto y asesinato. La funesta situación desencadena otras muertes: Antígona se suicida y lo hace también su prometido. En la cita anterior, la mujer posee una fuerte voluntad sacrificial por su familia. Sus hermanos varones, Eteocles y Polinices pelean por el poder de Tebas hasta matarse. Como Polinices declaró la guerra debido al periodo extendido de su contrincante en el trono, su tío Creonte le condena a una muerte en ignominia, lo que significa dejar el cuerpo a la intemperie sin la posibilidad del entierro.

Aunque existen versiones de este mito, Zambrano, en la cita anterior, remite a una Antígona que, de igual manera, veló por este hermano, reprobando a Eteocles por su afán en el poder. Funge, entonces, como libertadora de su clan. Es consciente, en el diálogo con su hermana, de la supremacía adjudicada del hombre, en este caso de Eteocles. Insiste Antígona, reivindicándose como figura sacrificial, que Ismene no ha de tener el mismo destino. He aquí un aporte significativo, la recuperación y reapropiación de mitos o pasajes de la literatura clásica que, lejos de ser modélicos, en tanto su matiz fabulesca o moralizante, son vías para replantear las huellas que han dejado en los imaginarios colectivos.

Por otra parte, Chevalier (1986) sostiene que Antígona es un símbolo clave para el psicoanálisis porque antepone la protección

familiar frente a su realización individual. El hecho de aceptar la muerte de la pareja por el bien del clan, no permite la disolución de las ataduras infantiles. Por otro lado, la dramaturgia moderna “ha resucitado a Antígona y la ha sacado de su tumba. Es la joven emancipada, que deja en el panteón familiar, el despojo de la inocencia, aplastada por los hábitos y coacciones sociales” (Chevalier, 1986: 108). Claro está, y lo hace notar Chevalier que, pese a su actitud rebelde frente a la norma sobre la muerte que debe tener quien comete acciones como las descritas, no llega a liberarse a sí misma, por lo que continúa dependiente de su familia.

En *La aventura de ser mujer* se nos presenta, tal cual, su abordaje sobre las mujeres frente a caminos vedados o que limitan su libre tránsito. Vemos cómo piensa la juventud, la libertad, el orden y la ciudad universitaria, desde ciertos hilos conductores. Acude a algunos rasgos del romanticismo para esbozar el amor, la libertad, la justicia; temas planteados que guardan estrecha relación entre sí. María Zambrano concatena sus ideales en un armonioso tejido filosófico y poético. Aunque parezca una visión romántica, cree en una juventud auténtica, dispuesta a la acción si existe la conciencia del hacer político. A esta juventud la caracteriza su “limpieza de propósito, sinceridad y alegría en el hacer” (Zambrano, 2007: 79). Insistía, a propósito de esta etapa, en el amor como presencia clave en el día a día y en la formación intelectual. Aunque retoma rasgos del romanticismo para proyectar el actuar de la juventud —en el quehacer social y político—, es selectiva frente a este período e identifica su lado decadente e “ímpetu absurdo” (p. 83), en cambio, destaca “su esencia de amor, constructora y eficaz” (p. 83). Además, lo considera sello de su época.

Luego de estos planteamientos, María Zambrano introduce gradualmente el tema de la mujer. Repara en la limitada acción de esta en lo político. Aunque puntualiza el contexto español, la crítica de la filósofa la podemos trasladar al panorama universal. En México, por ejemplo, el voto femenino en elecciones municipales se ejerció en 1947 (Galeana, 2014).⁹

9 En la introducción de *La revolución de las mujeres en México*, Patricia Galeana (2014) sostiene que a partir de las elecciones municipales de 1947, donde participaron mujeres, se consideró que “no estaban preparadas para participar en la política nacional”

Hace ver, al igual que el feminismo, que las mujeres han residido en la dimensión doméstica, acentuando en ellas un sentido pragmático, aunque, eso sí, no dejan de ejercer cierta influencia en el hombre. A esta suerte de influjo no la admite como algo favorable en tanto es confuso y desdibujado. Por el contrario, las mujeres requieren un espacio propio o, como diría Virginia Woolf, “un cuarto propio”; un actuar claro en la vida social y política, dejando su huella en la historia. Y no actuar de forma obtusa a través del varón. Para la filósofa, las mujeres deben organizarse en pos de sus derechos porque han sido motivo de explotación. Lanza una crítica a la Constitución española porque, con el pretexto de la feminidad, las mujeres han sido explotadas y asimiladas como objetos. Hace una comparación tajante pero necesaria: si las mujeres del siglo XIX se *dedicaban a pintar mariposas*, las del XX debían resistir y luchar por sus derechos con el propósito de erradicar la esclavitud.

De acuerdo con María Zambrano, aunque los jóvenes de su época tenían mala percepción sobre la política, sus contemporáneos procuraban un quehacer político genuino y justo. En esta dimensión, la filósofa subraya que las mujeres están “inéditas” por lo que es necesaria su acción. Asegura que el feminismo no sólo desea la “emancipación económica”, sino derechos más profundos. He aquí un planteamiento medular: cuando se refiere a las mujeres, piensa en todas; distingue a las burguesas y obreras haciendo un reconocimiento, lo más objetivo posible, de sus entornos, acciones, particularidades. Pero, ante todo, manifiesta su impetuosa intención de convergencia, intención de hermandad femenina. Promueve la convivencia entre obreros/as y burgueses/as; para ella, ambos deben buscar un bien común. No obstante, da cuenta de la ausencia de las obreras, sólo aparecen como decoración en procesiones cívicas. La filósofa se asume como burguesa y, desde su papel, hace un llamado a la unión:

Nosotras las burguesas, que no nos conformamos con serlo, queremos ir a su encuentro. Vamos a ir. Más nos ale-

(p. 7). No obstante, luego de que la ONU hiciera un llamado a que los países miembros avalaran el derecho político de las mujeres, en el caso de México se reforma la Constitución y el sufragio femenino en elecciones federales se reconoce en 1953 y ocurre por primera vez en 1955.

graría con entusiasmo encontrarlas a mitad del camino con el gesto cordial y la mirada en alegre inteligencia. Porque tenemos fe en la juventud del mundo y en el seguro advenimiento de un orden nuevo (organización, estructura social), creemos imprescindible la integración espiritual de la juventud toda, masculina y femenina, burguesa y obrera. Paralela y científica, artística, mecánica y filosófica, ha de marchar lo social; nuevos instrumentos y nuevos fines han de dar una estructura nueva. Concurriendo en ella nuestras miradas, aguardamos la fuerte colaboración de la mujer obrera (Zambrano, 2007: 101-102).

Más adelante aborda la violencia de género. ¿Qué escribiría hoy María Zambrano frente a los feminicidios que son de los peores males que nos aquejan? La pensadora señala que la mujer ha cambiado y gradualmente ha ido construyendo su mundo. El hombre deberá modificar su percepción sobre las mujeres y, en pareja, aportar perspectiva. No obstante, este no ha sabido actuar a la altura de las circunstancias, o bien, se niega porque está aferrado a un modelo de mujer dada por entero a lo doméstico, destinada a ser un objeto. Cierra con una exclamación que evidencia el horror que se comete contra las mujeres: “¡Pero al menos que no nos maten!” (Zambrano, 2007: 104). Asimismo renuncia al dogmatismo de la vida que recae sobre ellas. En cambio, apuesta por la unión de fuerzas entre mujeres. Persigue, no sólo desde su ser mujer sino desde su fe en la humanidad, una vida auténtica:

Que nuestro vivir tenga un centro y muchas dimensiones, las tres clásicas —conocer, sentir y obrar—, tres coordenadas, que fijan la vida, y otras nuevas, insospechadas, que engendran el espíritu, máximo aparato de sorpresas. Antes de definir hay que sentir y ver (Zambrano, 2007: 107).

En la segunda parte de *La aventura de ser mujer*, sostiene que es indispensable, para abordar a la mujer, revisar Occidente, penetrar las dimensiones hondas de la historia. Esto implica observar el pasado con la finalidad de poder liberarse. En este sentido, si la tradición supone un estancamiento, es mejor no perseguirla. Zambrano ejemplifica con la relación hombre-mujer:

El que inquiramos pues lo que haya sido la vida humana en su relación entre el hombre y la mujer, no quiere, pues, decir, que pretendamos recrearnos en este espejo y permanecer encantados ante la imagen retrospectiva que nos presente, llena de encanto como siempre lo está el pasado; lejos de ello, si lo hacemos, es por afán de encontrar claridad, un *mínimum* de claridad para la confusa situación de hoy (Zambrano, 2007: 117).

María Zambrano hace notar que a lo largo de la historia las mujeres se mantuvieron al margen de posibilidades creadoras. Quienes lo hicieron se consideraban excepciones. “Y así como en Oriente, la mujer que participaba [en oriente y Grecia] en la vida poética y filosófica era la *hetaira*, en Occidente es la monja” (2007: 119). En este punto, recordamos de inmediato a Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695) quien se rebeló al destino de esposa y madre que en el Virreinato de la Nueva España se imponía a las mujeres. La otra opción era ser monja. Optó por lo último para ejercer la escritura que le permitía —con privilegios, contrariedades y gran apoyo de la virreina María Luisa Manrique de Lara— el convento. Esta ausencia o escasa participación creativa de las mujeres en la historia, se deriva de la manera en que se les ha concebido. Por ende, se han cerrado espacios. La pensadora acentúa la diferencia entre el hombre y la mujer. Este, incompleto, busca más allá de sí mismo. Empujado por la nostalgia, por ese *algo* que hace falta, tiene la necesidad de crear. Sucede diferente con la mujer:

La mujer tiene más, está más cerca de la naturaleza y por ello se ve menos precisada a la creación, a la busca y captura de lo que le falta, puede resignarse mejor a vivir con aquello con que se encuentra cuando nace. Su vida es menos dolorosa, y nunca llega a la soledad terrible, a la soledad metafísica del hombre de donde nace la filosofía. Filosofía es igual a creación (Zambrano, 2007: 120).

Asimismo, distingue diferentes modos de ser, entre el hombre y la mujer. Cabe aclarar que en María Zambrano no encontramos las nociones de sexo y género como las concebimos el día

de hoy, fundamentales para los temas de género.¹⁰ Nos dice Zambrano (2007) que la mujer, por su sexo, se vincula con el cosmos, “se atiene a lo que hay” (120), mientras que el hombre por su sexo, posee una angustia infinita e insaciable. Cuando este imagina, utiliza su razón como poder:

El hombre con el racionalismo griego que se ha desprendido ya de la quietud, del sometimiento de Oriente, se define como criatura idealista. El idealismo masculino tiene dos fuentes: la razón griega y la idea de creación del pueblo hebreo, del Dios omnipotente, terriblemente masculino. (Zambrano, 2007: 120)

Para María Zambrano este hombre *occidental idealista* posee una fuerte voluntad por actuar, le empuja un racionalismo que concibe que todo puede ser cambiado de acuerdo consigo mismo. Es así como este hombre *modela* a su mujer ideal, la inventa e inventa el amor.

La mujer es una mujer que corresponde a la idea, a la idea platónica que como ellas es absoluta, es decir, pura, y que como ella sirve de mediadora, de intermediaria. Así Beatriz que guía a Dante en el laberinto de la otra vida (Zambrano, 2007: 121).

También considera que la mujer es alma en tanto posee una manera íntima de expresarse. Más allá del espíritu y lo corpóreo, que puede manifestarse y mostrarse, se antepone, de acuerdo con la filósofa, el alma que reside en cautiverio, el alma es críptica. Justamente así se proyecta en la literatura; es decir, en realidad no existe una mujer completa, individual, sino el reflejo del ideal masculino sobre esta. En la obra referida, hace mención al Romanticismo. He aquí que discurre, con cierto pasmo, sobre autores emblemáticos de la literatura española como Cervantes y Galdós. En Cervantes solo aparece la idealizada por el personaje Don Qui-

10 La distinción entre sexo y género es clave: el primero se emplea para referir las características biológicas del ser humano, dando pie a la clasificación de macho o hembra a quien se les nombra hombre o mujer. El segundo, indica una serie de atributos que culturalmente se les ha asignado a los hombres y mujeres (Suárez, 2016). Aunque no era una preocupación palpable en la época de la autora, me parece que es necesario advertir esta precisión hoy en día.

jote. No encontramos una figura con su *yo* propio. Revela la idea de la mujer, una idea estandarizada de la mujer española. “Y la que alcanza estatura heroica casi siempre es una de estas dos cosas: reina o madre, o ambas cosas juntas” (Zambrano, 2007: 135). En cambio, sostiene que Galdós, heredero del Romanticismo, “va a escribir historias de mujeres que no son románticas, va a transcribir y eso se lo debemos a su inmensa honradez, el mundo español, reacio, obstinadamente esquivó a lo romántico” (p. 137).

En *La aventura de ser mujer*, se insiste en la cuestión del alma. Hacia el final del libro, retoma la comparación entre el hombre y la mujer, mencionando un justo reclamo: ¿por qué la objetividad, en cualquiera de sus manifestaciones, parece pertenecerle al varón? En cambio, la mujer reside en un sitio brumoso de la vida, no alcanza a dibujarse. En palabras de María Zambrano (2007: 170) es de “perdurabilidad subterránea; su acción es imperceptible por confundirse con la vida misma, con cuyas fuentes ha mantenido siempre secreta alianza”. La historia, esa gran ventana que deja ver la acción humana, opaca —así lo percibe María Zambrano— el quehacer de la mujer puesto que “parece vivir identificándose con la realidad más misteriosa y reacia a ser declarada por el ‘logos’ en cualquiera de sus formas” (p. 170). Esta declaración se emparenta, de cierto modo, con la noción de poesía que nos entrega Zambrano en *Filosofía y poesía*. Una vez que Platón antepone la razón y la verdad, la poesía quedará al margen, en los senderos tortuosos, a la sombra, quizá, del *logos*. Sin embargo, sabemos que el cometido de dicha obra fue entreverar ambos quehaceres por medio de paralelismos y diferencias profundas; a través de interrogantes y observaciones. En síntesis, sobre el método de la pensadora, Mariana Bernárdez (2004: 21) escribe que: “La dificultad estriba en que Zambrano no realiza una disección de ideas y conceptos, sino que los aborda simultáneamente y muestra su entrelazamiento”.

Es en la poesía, apunta la filósofa, donde el poeta canta a la mujer, a su manifestación brumosa. Situación que nos recuerda a las figuras femeninas míticas. Escribe Zambrano (2007: 171): “Realidad fantasmal, que los pueblos de todas las épocas han dramatizado en esas figuras femeninas indecisas y errantes, que traen el maleficio al mortal que se atreve a mirarlas”. A manera de parén-

tesis, basta revisar buena parte de la literatura mexicana a través de algunos movimientos: Neoclasicismo, Romanticismo y Modernismo; por ejemplo, a los poetas decimonónicos, especialmente a los modernistas, quienes recrean a la mujer excelsa, objeto de sus arrebatos europeos. A estas mujeres las visten y calzan al modo de la clase alta y si no pertenecen a esta, hacen una distinción, advirtiendo otras *cualidades*. ¿Recuerdan “La duquesa Job” de Manuel Gutiérrez Nájera? Ese poema cuya métrica invita a la lectura en voz alta, así como al repaso de la época porfirista, sus estampas citadinas y costumbres sociales.

Detengámonos en la representación de la mujer que, aunque el poema pretende reivindicar la imagen de una mujer mexicana, no deja fuera estereotipos, propios de la época: “Ágil, nerviosa, blanca, delgada / media de seda bien restirada, / gola de encaje, corsé de crac, / nariz pequeña, garbosa, cuca, / y palpitantes sobre la nuca / rizos tan rubios como el coñac” (Argüelles, 2012: 247). La travesía por estos poemas resultaría extensa. Detengámonos en un fragmento de otro poema, “Para un menú”, del mismo autor: “Las novias pasadas son copas vacías; / en ellas pusimos un poco de amor; / el néctar tomamos... huyeron los días... / ¡Traed otras copas con nuevo licor!” (p. 249).

¿Y las mujeres escritoras? Podemos pensar, en el siglo XIX mexicano —donde las mujeres no tenían un espacio definido en la escritura— en María Enriqueta Camarillo. Sus poemas tocaban temas asociados a lo femenino: amor, coquetería, ternura. No obstante, ¿de qué escribirían si no fuese lo vivido? Cabe señalar que las mujeres que tenían la posibilidad de la escritura, eran mujeres de la clase alta. Convendría ampliar este paréntesis y mencionar las reflexiones de Sara Sefchovich en *El cielo completo* (2015), donde, entre temas diversos sobre la escritura de mujeres, profundiza sobre los motivos o los escenarios que favorecieron que las mujeres; por ejemplo, burguesas del siglo XIX, escribieran sobre temas específicos o sin plantearse otros. Fue hasta el siglo XX, de acuerdo con Sefchovich, que la literatura de mujeres en México surgió como fenómeno cultural y no como excepción.

María Zambrano nos abre un camino de reflexión —no de censura— hacia las voces insertas en una tradición literaria que

han configurado estereotipos femeninos, sean estos móviles principales o secundarios de la obra literaria. Acude al medioevo donde se crearon estos ideales femeninos proyectados lúcidamente en la literatura. Sobre Beatriz, de Dante, escribe: “Así el varón ha de crear también a la mujer, poniéndola al servicio de su voluntad. Beatriz, la mediadora, la más clara imagen de la ‘dama’, es una idea para la que sirvió de ‘materia’ la Beatriz real” (Zambrano, 2007: 176). En cambio, Eloísa posee una idea propia ante sí misma. Hacia el final de *La aventura de ser mujer*, a propósito del trabajo del Dr. Pittaluga, acentúa aquellos contrastes entre géneros, como el que la mujer es proclive a los valores, buscarlos, arraigarlos en sí misma, en tanto el hombre tiende a perseguir la verdad.

Evocando al mismo autor, sostiene que la mujer presiente, su conocimiento es de tipo intuitivo; el hombre prevé, conoce y dirige. La mujer, entonces, dueña de sus intuiciones es comparable a la pitonisa, con “la que se relaciona con el hado de modo íntimo y oscuro: la eterna Casandra” (Zambrano, 2007: 199). No obstante, señala la gravedad en uno de los planteamientos del autor abordado, el hecho de que la mujer parezca no tener porvenir porque la historia ha demostrado continuamente sus derrotas, su invisibilidad. La filósofa está segura de que estos obstáculos que impidieron la plena realización de la mujer deberían ser considerados gérmenes de renacimientos, de posibilidades para que, por fin, se recupere a sí misma e impacte en su contexto. De lo contrario, si no se vislumbra un camino esperanzador para la mujer —apunta Zambrano—, se niega el porvenir del ser humano. Asimismo, recupera interrogantes del Dr. Pittaluga con relación a la creación de la mujer: ¿es posible desarrollarse ya sea en la poesía, filosofía o ciencia sin dejar de ser mujer? Hace notar que aquellas que han incursionado en alguno de estos campos se han enfrentado al sacrificio, dolor y soledad. María Zambrano advierte que estas interrogantes apuntan a una visión paralizada en cuanto al futuro de la mujer. No obstante, subraya que el libro *Grandeza y servidumbre de la mujer*, del Dr. Pittaluga, ha propiciado esta reflexión. Ejercicio necesario para advertir cómo es percibida, de manera arraigada, la mujer.

Palabras finales

Hoy leemos a María Zambrano como una auténtica hermeneuta, propone el camino del diálogo como lo hizo con Platón, Ortega y Gasset o Gustavo Pittaluga. A partir de Platón nutrió su voz filosófica en torno a la poesía y a la filosofía. Aquí cabría detenernos en el paralelismo que pudiera entablarse entre la poesía y el alma propia de la mujer, su ser intuitivo, su conocimiento entrañable, disertaciones que hace en *La aventura de ser mujer*. Compartimos con ella la interrogante por aquellas creadoras que, a lo largo de la historia, han residido en la penumbra. Desde nuestra disciplina, hemos de recobrar los rostros de mujeres cuyo trabajo ha sido opacado. Profundizar en torno a las representaciones femeninas en la literatura, es un ejercicio que esclarece lo que históricamente nos ha constreñido: construcciones masculinas sobre lo femenino. ¿Qué somos como mujeres?, ¿cómo hemos sido?, ¿por qué? Son preguntas que podríamos responder a la luz de la historia. La labor de interpretación que hace María Zambrano a partir de los mitos griegos y de sus figuras míticas femeninas nos lleva a cuestionar o a revisar, con una mirada crítica, estas representaciones dentro de circuitos literarios y culturales. ¿Se sigue escribiendo desde este discurso? La discusión no va sobre los valores artísticos y estéticos de la literatura sino las proyecciones sociales sobre lo que *es* o *debe* ser el hombre y la mujer. Es decir, la literatura, ramificación de la sociedad, puede propiciar estas discusiones.

Asimismo, hemos de identificar que a la filósofa no le preocupó especialmente asumirse como feminista, en tanto se refirió al feminismo como un movimiento aparte de sí. Sin embargo, insistió en el reclamo justo frente a la escasa presencia femenina en la política y en el arte; propuso y reflejó un activismo desde su quehacer. Su discurso se centró en el acto creativo implícito en la poesía y en la filosofía, donde aflora la situación de las mujeres frente a la creación. Pero, finalmente, escribió desde su condición de mujer durante el exilio, mostrando que, como ella, las mujeres pueden desarrollar una veta propia de pensamiento, bien sea reivindicativo hacia otras mujeres o, como en su caso, ahondar en intereses precisos.

Referencias

- Argüelles, J. (Comp.) (2012). *Antología general de la poesía mexicana. De la época prehispánica a nuestros días*. México: Océano.
- Bernárdez, M. (2004). *María Zambrano: Acercamiento a una poética de la aurora*. México: Universidad Iberoamericana.
- Chevalier, J. y Gheerbrant, A. (1986). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona, España: Herder.
- Galeana, et al. (2014). *La revolución de las mujeres en México*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México. Secretaría de Educación Pública.
- Muñiz, A. (1994). María Zambrano: Castillo de razones y sueño de la inocencia. En: E. Hülsz y M. Ulacia (Eds.), *Más allá del litoral* (pp. 315-328). México: Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sefchovich, S. (2015). *El cielo completo*. México: Océano.
- Suárez, J. (Coord.) (2016). *Glosario de la diversidad sexual, de género y características sexuales*. México: Conapred.
- Zambrano, M. (1986). *Senderos. Los intelectuales en el drama de España. La tumba de Antígona*. Barcelona, España: Anthropos.
- Zambrano, M. (2006). *Filosofía y poesía*. México: FCE.
- Zambrano, M. (2007). *Algunos lugares de la poesía*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Zambrano, M. (2007). *La aventura de ser mujer*. Málaga, España: Editorial Verarmar. Edición y notas de Juan Fernando Ortega Muñoz.
- Zambrano, M. (2017). *Isla de Puerto Rico*. Madrid, España: Vaso Roto.
- Peinado, M. (2016). Las mujercitas del franquismo: Cómo enseñar y aprender un modelo de feminidad (1936-1960). *Revista Estudios Feministas*, 24(1): 281-293.

Referencias electrónicas

- Fundación María Zambrano. Disponible en: <https://www.fundacionmaria-zambrano.org/> consultado el 27 de junio de 2018.
- La razón poética. María Zambrano (10 de marzo de 2012), <https://www.youtube.com/watch?v=23iJnSRFNI4&t=299s> consultado el 27 de junio de 2018.
- María Zambrano. Éxtasis de una palabra perdida (22 de agosto de 1986), <http://www.rtve.es/alacarta/videos/la-memoria-fertil/memoria-fertil-maria-zambrano/2798743/> consultado el 27 de junio de 2018.



Título: "Apropiaciones"
Autora: Josefina Silva Farías
Medidas: 50 cm x 40 cm
Año: 2019
Técnica: Acrílico/tela imprimada

CAPÍTULO 4

Aportes y debates feministas en la teoría política: Carole Pateman y su crítica al contractualismo

Elsa Ivette Jiménez Valdez

Introducción

En este capítulo sintetizaré la crítica feminista de Carole Pateman a la génesis del contrato social y su papel en la sujeción de las mujeres. Para la autora, el pacto que origina al Estado y a la sociedad civil lleva implícito un contrato sexual entre varones que legitima su apropiación de los cuerpos y trabajos de las mujeres. Conocer esta historia, su desarrollo y los mecanismos que la reproducen es crucial para comprender cómo el patriarcado ha configurado el paradigma político hegemónico y las estructuras de relación entre los sexos. Esto es relevante, porque la lectura que formulemos sobre las bases de la sujeción de las mujeres orientará los modos de pensar la emancipación, las estrategias de cambio y los horizontes de futuro que nos planteemos como resultado de la lucha feminista.

En el primer apartado presentaré una semblanza de la vida y obra de esta filósofa contemporánea. Posteriormente, haré una breve reseña de *El contrato sexual* (1988), cuya obra de la autora

será la base de la argumentación que aquí se presenta. En el tercer apartado, ofreceré una lectura de los elementos clave en la exclusión y sometimiento de las mujeres, presentes en el contractualismo. También incluyo una discusión sobre las paradojas que supone concebir al individuo como un ser abstracto, aparentemente neutral y como propietario, para discutir los efectos que esta construcción tiene para las mujeres. Por último, reviso dos vías que se proponen desde la política feminista para superar la sujeción de las mujeres, promover su ciudadanía plena y fortalecer la democracia. Una de ellas enmarcada en el feminismo liberal y otra que se desprende a partir de los más recientes trabajos de Pateman, en los que defiende la implementación de una renta básica universal. Ambas perspectivas no se contraponen, pero sí plantean horizontes políticos distintos. En las reflexiones finales elaboro una recapitulación de los puntos centrales del pensamiento de la autora para argumentar la vigencia de su análisis y la relevancia de sus aportes, además de evidenciar algunos aspectos que, a mi parecer, faltaría integrar en su reflexión.

Si bien el estudio de nuestra autora está elaborado a partir de la experiencia de las mujeres en los países anglo-americanos, el origen del patriarcado moderno que ella traza desde el siglo XVII —a partir de la emergencia del contractualismo— ha influido en el resto del mundo. Los discursos y prácticas que Pateman desglosa para explicar cómo se construyó la inclusión subordinada de las mujeres al mundo político, son útiles para analizar la historia de esta dominación en el resto de las sociedades occidentalizadas.

A pesar de que el feminismo ha conseguido cambios importantes en las últimas cinco décadas, aún persiste un núcleo duro del pensamiento y praxis patriarcal que ha sido difícil de erradicar. Esto vuelve necesario desglosar su composición, entender cómo se construyó, cómo operan sus mecanismos, así como las relaciones entre sus distintos elementos. El trabajo analítico que buscaré sintetizar aquí tiene la virtud de evidenciar estas vinculaciones y de mostrar cómo la teoría política construyó y legitimó una serie de discursos, significados, instituciones y prácticas que aún hoy siguen actuando para producir la subordinación de las mujeres.

Carole Pateman, filósofa feminista y crítica del liberalismo

Nacida en Maresfield, Inglaterra, en 1940, Carole Pateman estudió política, filosofía y economía en la Universidad de Oxford. Su trayectoria académica no fue continua. Dejó la escuela a los 16 años para dedicarse a actividades administrativas poco remuneradas, y más de un lustro después ingresó al Ruskin College, un centro educativo fundado por varios sindicatos para apoyar el regreso a las aulas de trabajadores de clases populares.

Pateman explica que durante su adolescencia no se sintió motivada a seguir estudiando. Posiblemente fue su condición de mujer y de clase lo que derivó en su falta de perspectiva sobre un futuro académico o la falta de ambición que sus entrevistadores percibieron en ella repercutió en que recibiera pocos apoyos económicos que facilitaran su permanencia en el centro educativo (Thompson, *et al.*, 2018: 97).

Fue de las pocas mujeres estudiantes de su generación y la única mujer que se presentó para obtener un diplomado en ciencias políticas y economía en la Universidad de Oxford en 1965, graduándose con honores (Schugurensky, 2003). En 1971 recibió el grado de doctora en Filosofía por la misma institución; desde entonces desarrolló una carrera académica brillante. Ha impartido clases en distintas universidades de Europa, Estados Unidos y Oceanía. Actualmente es profesora emérita del Departamento de Ciencia Política en la Universidad de California en Los Ángeles (UCLA). Sus trabajos han sido traducidos al español, italiano, japonés, coreano y polaco, entre otros idiomas.

Su obra, comprometida con la justicia, se considera crucial en la reflexión actual sobre la democracia, el liberalismo y las obligaciones políticas, el feminismo y la teoría del contrato social, así como sobre los prerrequisitos sociales, económicos y legales de la ciudadanía (O'Neill, Shanley y Young, 2008: 1). Por su contribución a la teoría política, esta filósofa ha sido objeto de múltiples reconocimientos académicos.¹

1 Fue la primera mujer elegida para ocupar la presidencia de la Asociación Internacional de Ciencia Política (periodo 1991 a 1994). Es integrante del Consejo Internacional

Si bien el trabajo de Pateman ha sido elogiado por la diversidad de temas que aborda, así como por sus múltiples contribuciones a la filosofía política, es posible distinguir una línea que vertebra su reflexión: el cuestionamiento al que somete aspectos nodales de la teoría liberal, como son la democracia representativa, la idea de autonomía y el contrato social, en los que muestra nudos teóricos cuya problematicidad ha sido sistemáticamente ignorada, tanto por los teóricos contractualistas como por sus críticos, que resultan cruciales para encubrir la subordinación en el que se basa el orden social, político y económico vigente.

En su primer libro, *Participation and Democratic Theory* (1970), Pateman cuestionó las bases del consentimiento que se asume que la ciudadanía otorga a las instituciones estatales. Aunque la teoría del contrato social supone que hubo un mítico consentimiento social que dio origen al Estado, éste en la práctica se ha convertido en una delegación de poder que se legitima mediante el ejercicio electoral. En el esquema de democracia indirecta, propio de las democracias liberales, el consentimiento que presupone el contrato social se ha tornado en una promesa de obediencia porque la ciudadanía está impedida de ejercer su propia capacidad de decisión sobre los asuntos que les atañen. La democracia ha dejado de ser un principio, para convertirse en un método, un acuerdo institucional entre las élites para hacerse del poder de la toma de decisiones a través del voto. ¿Qué se requiere para incentivar la participación ciudadana en la toma de decisiones? Para esta filosofía, un aspecto central es la eficacia política, sentir que se tiene la posibilidad de incidir, confiar en las capacidades políticas que se tienen; habilidades que se desarrollan en la práctica, mediante la participación. Un escenario clave para incentivar estas actitudes son los espacios laborales. Sin embargo, la autora muestra —a tra-

del Colegio Sueco de Estudios Avanzados en Ciencias Sociales, de la Academia Británica de Ciencias Sociales y Humanidades y fue nombrada presidenta de la Asociación Americana de Ciencias Políticas (2010). En 2012 le fue concedido el premio Johan Skytte de ciencias políticas. Además, la Universidad Nacional de Australia, la Universidad Nacional de Irlanda y la Universidad de Helsinki la distinguieron con títulos honorarios. Fue profesora honoraria de la Universidad de Cardiff en Inglaterra. El *Contrato sexual*, obra que se analiza en este capítulo, recibió el Premio "Benjamin E. Lippincott" de la Asociación Americana de Ciencias Políticas en 2005.

vés de su trabajo empírico en el sector industrial— que los lugares de trabajo son espacios jerárquicos que desincentivan la participación y la toma de decisiones democráticas.

En *The Problem of Political Obligation* (1985), Pateman realizó un examen minucioso para evidenciar que el contrato social está constituido por una serie de estipulaciones no explícitas que irá develando en ésta y en sus dos obras siguientes. En su opinión, dado que la teoría liberal asume tanto la igualdad de los ciudadanos como su sujeción al Estado, la única justificación posible para legitimar al gobierno consiste en asumir que éste resulta de un convenio entre la ciudadanía. De ahí que el mito del contrato social funja como un momento ficcional para afirmar que los ciudadanos consintieron este acuerdo fundacional que, además, supone seguir siendo válido para legitimar la sucesión de acuerdos políticos de ese momento hasta la actualidad. Incluso cuando éstos contravienen los intereses de los mismos ciudadanos.

Esta construcción teórica, social, institucional y política debe ser asumida por estos últimos para funcionar. El papel de la teoría política ha sido, en este sentido, justificar la continua aceptación de la ciudadanía a dicho pacto. La teoría del contrato en general, pero especialmente en lo que toca al contrato laboral y matrimonial, funge como un mecanismo para esconder que, en realidad, se está prometiendo obediencia en una relación que supone ser igual, pero que en realidad es de subordinación: subordinación política que es la base de la explotación capitalista y patriarcal.

El tercer libro, *The Sexual Contract* (1988), que desglosaré con mayor detalle en los siguientes apartados, Pateman argumenta que el contrato social esconde un acuerdo previo que se realizó entre varones para legitimar el patriarcado moderno. Este acuerdo, que la autora denomina contrato sexual, asegura la sujeción de las mujeres en la familia, ocultando la jerarquía de los sexos en este ámbito mediante la separación de la sociedad en dos esferas: la pública y la privada. Únicamente a la primera, como espacio de producción y socialización entre varones, se le reconoció estatus político. La segunda, institucionalizada mediante el contrato matrimonial, se constituyó como un espacio desigual donde las mujeres realizan servicio doméstico y sexual en favor de los varones del ho-

gar, permitiéndoles fungir como trabajadores y ciudadanos, con sus necesidades satisfechas. Estos planteamientos y sus derivaciones han sido reunidos en otras obras que aglutinan diversos ensayos: *The Disorder of Women: Democracy Feminism and Political Theory* (1989); *Feminist Interpretations and Political Theory* (1991), coeditado junto a Mary Lindon y *Democracy, Feminism Welfare* (2011), entre otros. La influencia de Pateman fue crucial para detonar el proceso de institucionalización de la teoría política feminista en la academia y universidades (Phillips, Medearis y O'Neill, 2010: 816).

En *Contract and Domination* (2007), Pateman en coautoría con Charles Mill, desarrollaron un aspecto del contrato social que denominaron como contrato del colono, crucial en la legitimación teórica, práctica y jurídica de la colonización europea. En esta obra, Pateman arguye que los colonizadores pactaron entre ellos mismos; excluyendo a las poblaciones originarias como parte del contrato, pero ejerciendo control sobre ellas. La raza aparece como un constructo o ficción política que, con base en una supuesta inferioridad cultural natural legitimó un orden racial para incorporar a estas poblaciones de manera subordinada en la sociedad moderna. La autora encuentra paralelismos en la forma en que algunos autores contractualistas legitimaron una supuesta inferioridad natural de las mujeres y de personas catalogadas como racialmente distintas para autogobernarse. Concluyendo que la raza y el género son interdependientes y necesarios para explicar los patrones de desigualdad y subordinación global y que su origen, articulación y desarrollo deben ser explicados históricamente. Ambos autores reiteran su crítica a la teoría del contrato porque funge como vehículo para perpetuar las estructuras centrales de poder y porque, además, la consideran innecesaria para sustentar un orden social más justo (Pateman y Mill, 2007: 6).

En su última obra, coeditada con Matthew Murray, *Basic Income Worldwide: Horizons of Reform* (2012), Pateman retoma los hilos que ha ido tejiendo en sus obras anteriores para mostrar el reforzamiento mutuo entre las tres instituciones de la modernidad que ha estudiado profusamente: el empleo, el matrimonio y la raza. Con el objetivo de contrarrestar los patrones de sujeción e impulsar un proceso de democratización, donde propone una ren-

ta básica universal otorgada por el Estado. Algunas de las razones que la autora esgrime para impulsar esta medida los enunciaré en el penúltimo apartado de este capítulo.

Su perspectiva crítica, su habilidad para deshilar y examinar cuidadosamente los argumentos teóricos desde sus bases, así como su capacidad para hilvanar analíticamente sus hallazgos, son algunos de los rasgos característicos de su trabajo. La radicalidad de sus análisis impele a revisar críticamente los fundamentos de la teoría liberal, incitándonos a pensar finamente en los modos a través de los cuáles ésta ha instituido formas de comprensión y de relación que estructuran a las sociedades actuales. Este ejercicio tuvo uno de sus espacios de concreción en el libro *Illusions of Consent: Engaging with Carole Pateman*, editado por Daniel I. O'Neill, Mary Lyndon Shanley e Iris Marion Young (2008), donde distintas autoras y autores establecieron un diálogo con la obra de Pateman para buscar esclarecer, desdoblar y actualizar muchos de sus argumentos. Sin duda, el trabajo de Pateman constituye un estímulo para pensar no sólo el desenvolvimiento histórico de la teoría política, sino que también nos muestra sus nudos gordianos y ofrece pistas fecundas para pensar proyectos emancipatorios.

Sobre *El contrato sexual*

Esta obra desarrolla un análisis feminista en torno a la reconstrucción de la historia del pensamiento político moderno mostrando cómo los teóricos clásicos introdujeron, sostuvieron y profundizaron la desigualdad entre los sexos a partir de la teoría del contrato social.² El libro argumenta que el contractualismo adoptó una serie de categorías y conceptos que excluyeron a las mujeres de la ciu-

2 El contrato social es un dispositivo lingüístico y argumental que funciona como un mito fundacional del Estado y teoría modernas. Presupone la existencia de un estado de naturaleza caótico y salvaje que termina con la firma de un contrato voluntario entre individuos libres e iguales que pactan entre sí para proteger su vida, seguridad y propiedad. Es mediante este contrato que se origina la sociedad civil, por oposición al Estado, al que estos sujetos consienten en crear y subordinarse para instaurar un nuevo orden, en el que aceptan someterse a ciertas reglas, a cambio de garantizar los beneficios que nacen del intercambio social. Es importante distinguir que cada teórico incorpora sus propios matices y planteamientos, por lo que esta reseña tiene es de carácter general y su fin es únicamente bosquejar el concepto y su relevancia teórica.

dadanía e instauraron una nueva forma de dominio masculino: el patriarcado moderno.

Pateman recupera la política del lenguaje, recordando que, cuando los filósofos clásicos —Hugo Grocio, Tomas Hobbes, Samuel Pufendorf, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, entre otros—, emplearon el término *hombre*, no aludían con él a la humanidad (como ahora defienden los críticos del lenguaje incluyente), sino que se referían literalmente a los varones. Estos planteamientos, junto con los argumentos misóginos que muchos de estos teóricos esgrimieron, son pasados por alto por los teóricos actuales y recubiertos bajo una aparente neutralidad sexual que privilegia la esfera pública e ignora las problemáticas en torno a la exclusión y desigualdad de la ciudadanía de las mujeres.

No resulta sorprendente encontrar en la argumentación contractualista que las mujeres sean asimiladas como madres y encapsuladas en el entorno *familiar*, mientras que los hombres son reconocidos como ciudadanos, además de jefes de familia y trabajadores. El aporte de la obra de Pateman es que consigue problematizar que mientras los varones suscriben una serie de contratos que involucran a individuos libres e iguales, las mujeres sólo se consideraron aptas para participar en un sólo tipo de contrato: el matrimonial, con características muy diferentes a otros contratos.

El contrato sexual presenta una revisión crítica de conceptos centrales esgrimidos por los teóricos clásicos del contrato, problematizando su sentido original a partir de sus obras y de las discusiones con sus contemporáneos. Pateman otorga centralidad a la disputa que, en el siglo XVII, encabezaron Sir Robert Filmer y John Locke. El primero, legitimando el poder del monarca como derivado del poder del *patria potestas* sobre sus hijos. Frente a ello, el teórico liberal defendió la igualdad natural de los hombres que los emancipa del poder del padre y del monarca. Nuestra autora sigue la pista a esta argumentación para mostrar cómo el poder del padre (defendido por Filmer y asociado al patriarcado tradicional) se transfiguró en la teoría que postula la igualdad entre varones y su mutuo acuerdo para sustentar el nuevo orden político (defendido por Locke y los liberales). Este nuevo orden presupone, pero

al mismo tiempo, reorganiza la desigualdad entre mujeres y hombres para asegurar la sujeción política de ellas a través de lo que Pateman denominó contrato sexual, fundamento del orden patriarcal moderno. La filósofa muestra que poner el foco en los efectos y argumentaciones que la teoría del contrato social tiene sobre la *otra* mitad de la población: las mujeres, permite evidenciar que la doctrina patriarcal —que la teoría política moderna considera superada desde el siglo XVII— en realidad se actualizó de la mano del contrato social; es decir, del gobierno del padre se pasó al gobierno de los individuos: hombres con iguales derechos que someten a las mujeres al interior de los hogares.

Para identificar los fundamentos de la transmutación del patriarcado tradicional al moderno, Pateman analiza a detalle las distintas historias del contrato social, que presuponen un estado de naturaleza que ha sido superado mediante el nuevo acuerdo. Estas historias incluyen las de los autores clásicos de la teoría del contrato, antes citado, pero también las elaboradas por otros teóricos que contribuyeron a reforzar el mito, a ampliar su sentido y a trasladarlo a otras disciplinas. Los análisis sobre la génesis de la civilización para “el padre del psicoanálisis” Sigmund Freud, para el jurista e historiador Sir Henry Maine y el influyente antropólogo Lévi-Strauss (durante los siglos XIX y XX), fortalecieron las narrativas del patriarcado moderno mediante la naturalización de la familia patriarcal a la que definieron como antecesora de la sociedad civil. Pero que también consideraron como opuesta a la sociedad moderna, supuestamente por su cercanía a la naturaleza y por el papel que asignaron a las mujeres en este espacio. Esto, para citar tan sólo algunos autores y momentos que Pateman detalla y pone en diálogo, alternadamente, con las críticas feministas (como las de Mary Wollstonecraft y Gayle Rubin, entre otras) que le han antecedido en la búsqueda de explicaciones para comprender la subordinación política de las mujeres, buscando dar luz a este proceso, sus causas y conexiones.

En *El contrato sexual*, la autora recoge una polifonía de voces, posturas y desarrollos históricos que va cerniendo finamente para distinguir las argumentaciones, conceptos y preceptos legales que construyeron las concepciones nucleares de la teoría del

contrato social. En este camino, va restituyendo los sentidos de términos como familia, patriarcado y fraternidad, público y privado. Este proceso permite a Pateman ofrecer una lectura novedosa sobre la construcción teórica que sentó las bases que fundamentaron y legitimaron la relación política entre los sexos y que persiste hasta hoy.

En el marco de la conmemoración de los treinta años de su publicación, Thompson, Hayes, Newman y Pateman (2018), afirmaron sobre el impacto de esta obra: “Her feminist transformation of classic political theory and philosophy lifted a veil on what had not been taught in law schools, or in contract, that institutions and structures of society we often take for granted, in fact serve to reinforce gendered power imbalance and subordinate women” (p. 99). Además de su valor histórico y teórico, *El contrato sexual* nos lleva a cuestionar los horizontes de transformación feminista, y nos deja con la ineludible tarea de imaginar y proponer conceptos, argumentos y mecanismos que logren impulsar prácticas y teorías políticas efectivamente democráticas.

Artificios del discurso. Tres claves para la lectura de *El contrato sexual*

En este apartado y el siguiente distinguiré algunos aspectos que ayudan a comprender el argumento que desarrolla *El contrato sexual*, con relación a los empleos del lenguaje o más bien a las estrategias del discurso que actúan desde la teoría política clásica para excluir a las mujeres y luego borrar este desplazamiento. Siguiendo a Foucault (1984),³ estaríamos refiriéndonos a la emergencia de juegos de verdad que operan como legitimadores de relaciones de poder, que terminan por materializarse en múltiples prácticas, entre ellas las institucionales, y que tienen efecto en el modelamiento de subjetividades.

La obra de Pateman permite identificar tres conceptos medulares en la construcción de la teoría contractualista cuyo sentido

3 Para Foucault (1984: 275) un juego refiere a “un conjunto de reglas de producción de verdad [...] un conjunto de procedimientos que conducen a cierto resultado, que puede ser considerado, en función de estos principios y de sus reglas de procedimiento, como válido o no”.

original transmutó en los análisis políticos siguientes: la fraternidad como aspiración y demanda de los grupos revolucionarios y de los teóricos clásicos, una idea naturalizada de familia que sería heterosexual y jerárquica, y la distinción entre la esfera pública y la privada. Estos conceptos, centrales para operar y justificar la exclusión y sujeción de las mujeres, fueron modificándose paulatinamente o se consideraron irrelevantes perdiendo en buena medida su posición de centralidad en la teoría política clásica. Sin embargo, su transformación y desdibujamiento no impide que continúen operando en la teoría y práctica política, como explicaré en los siguientes párrafos.

a. *Sobre la fraternidad*. Pateman, reclama la importancia de entender la fraternidad como una comunidad que, en principio y como principio, sólo reconoció a varones como libres e iguales. Únicamente ellos podían votar, ocupar puestos políticos, acceder a la educación formal y, en general, participar en la vida pública.

El concepto fraternidad fue central en los debates sobre el patriarcado, en los que se enfrascaron contractualistas y monarquistas. El patriarcado, en esta discusión, refería al dominio del padre, quien ejercía su “derecho de paternidad” sobre sus esclavos, mujer, hijos e hijas y que monarquistas como Filmer equiparaban al poder que Dios había otorgado al Rey (Pateman, 1995: 117). Para los teóricos liberales este orden social, estructurado con base en el parentesco, debía ser reemplazado por una fraternidad civil: un orden social en donde los hermanos se liberaran del padre. Ello suponía que los varones se considerarían iguales entre sí y que adquirirían estatus jurídico para pactar, unos con otros, contratos que legitimarían las relaciones sociales capitalistas. Este hermanamiento entre varones es la génesis de la palabra fraternidad integrada en el eslogan de la Revolución Francesa;⁴ sin embargo, esta noción, desligada de su concepción original, sería empleada como sinónimo de comunidad para las siguientes generaciones de teóricos políticos.

4 La prohibición de reuniones públicas de mujeres y la decapitación de Olympe de Gouges, autora de la *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana* (1791), dejó muy claro a las francesas que las mujeres estaban excluidas del reconocimiento universal de los derechos políticos.

La transición de una sociedad premoderna organizada con base en el parentesco (el patriarcado tradicional) a otra moderna fundada sobre la base de la igualdad de los *individuos* y sellada mediante el contrato, marcó la actualización a la forma moderna del patriarcado: no significó su desaparición, como señala Pateman; es decir, lo que disputó el contractualismo fue el derecho del padre sobre los hijos para distribuirlo entre los hermanos, pero no el derecho de los hombres sobre las mujeres. Así, el patriarcado, en el sentido del que lo dotan las feministas, es decir, como el poder político de los hombres sobre las mujeres, se transfiguró a una versión más actualizada que implica la superioridad del colectivo de los varones sobre el de las mujeres.

Para los contractualistas, la fraternidad alude a que los varones se ven como sujetos iguales frente a una ley que les gobierna, estableciendo un vínculo entre ellos como ciudadanos. Pateman, sin embargo, cuestiona que la igualdad entre los hombres se base en el reconocimiento de su igualdad frente a la Ley. Para ella, la igualdad entre los *individuos* radica en que los hombres comparten la prerrogativa de acceder a una mujer como esposa y, con ello, a todos los servicios que ella debía realizar en beneficio suyo.

b. Sobre la familia. Las narraciones del estado de naturaleza de Locke y Rousseau reconocen capacidades sexualmente diferenciadas. A los hombres se les asocia con mayor fuerza física y mental, lo que justificaría la sumisión *natural* de las mujeres a ellos. Para Hobbes, en cambio, mujeres y hombres tienen la misma fuerza y capacidades en el estado de naturaleza.⁵ Los tres autores, sin embargo, convergen en excluir a las mujeres del contrato social. Esto se sostiene en la creencia de que la unión monógama heterosexual que origina la familia, donde el varón tiene dominio sobre la mu-

5 Pateman afirma, con base en su lectura del Leviatán y de *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society* (la versión inglesa de *De Cive*) que para para Hobbes mujeres y hombres tienen las mismas capacidades y se encuentran también en competencia en estado de naturaleza. Sin embargo, el primero somete a la segunda y la pone bajo su mando cuando ésta da a luz a su hijo y se encuentra en estado de mayor vulnerabilidad derivado de su decisión de criarlo. Para el autor no existe contradicción entre esta afirmación y su teoría del contrato, porque reconoce que el consentimiento puede tener como fundamento la coerción. Para mayor detalle remitirse a *El contrato sexual*, páginas 64-73 de la edición en español.

jer, es *natural* y por lo tanto constituye la base previa y necesaria para realizar el contrato social.

De acuerdo con Pateman, la naturalización de la normativa heterosexual y de la familia patriarcal⁶ constituye el fundamento sobre el que se organizó políticamente la sociedad y se instituyó mediante un contrato previo y necesario. La idea de hombre —como padre y cabeza de familia— y de mujer —como madre— descansa en el acto sexual que realizan para formar una descendencia, que se legitima mediante el contrato matrimonial. Este pacto es desigual porque, antes de ser acordado entre las partes, su carácter fue arreglado entre varones, quienes luego conformarían el Estado y sus instituciones.

El contrato sexual no forma parte de la teoría contractualista, sin embargo, Pateman (1995) lo introduce para explicar el acuerdo fraternal implícito en el contrato social. Con este término, la autora alude a un arreglo que confirma el derecho sexual masculino y asegura el “acceso ordenado de cada hombre respecto de cada mujer. El derecho sexual patriarcal deja de ser el derecho de un hombre, el padre, y se convierte en un derecho ‘universal’. La ley del derecho sexual del varón se extiende a todos los hombres, a todos los miembros de la fraternidad” (p.154). Es decir, el contrato sexual asegura que se reconozca y garantice el derecho de cada varón a acceder a una mujer en condiciones de superioridad respecto a ella para fundar una familia, apropiándose de la capacidad creativa de las mujeres y de su potencialidad para crear vida.

En los teóricos del contrato, apunta Pateman, resulta difícil distinguir el contrato sexual porque éste se ha desplazado hacia el contrato del matrimonio, que tiene implícitos una serie de privilegios y servicios a los varones. Detrás de la aparente paradoja de que las mujeres no puedan participar en el contrato social y, sin embargo, sí puedan ser partícipes del contrato matrimonial —y sólo este contrato— se encuentra el hecho de que participar en

6 La familia, en la época de los contractualistas incluía a esclavos, aprendices y sirvientes, además del amo, esposa, hijos e hijas. Las relaciones entre esclavos, aprendices, sirvientes y esposos estaban mediados por distintos contratos, sólo el contrato matrimonial persistió en la época moderna.

este pacto las destina a un tipo especial de servidumbre: el de las esposas.

Los roles cultural y legalmente establecidos para los esposos y para las esposas fueron (y en muchos casos aún son) diametralmente diferentes. Mientras ellos se arrogan mediante el matrimonio el estatus de jefes de familia, proveedores y trabajadores, ellas adquieren el carácter de subordinadas a sus esposos. Convertirse en esposa significó para las mujeres asumir una serie de servicios destinados a beneficiar a los hombres: cuidarles, satisfacer sus deseos sexuales, proveerles hijos, cederles la propiedad o administración de sus bienes e ingresos, hacerse cargo del trabajo doméstico y obedecerles, todo ello sancionado bajo el “derecho conyugal”. A cambio de lo cual las mujeres obtendrían no un salario (lo cual les convertiría en trabajadoras), sino subsistencia y protección, como sucede en los contratos de esclavitud.

En la visión contractualista, el supuesto es que las mujeres consienten en subordinarse como esposas porque el hombre es más fuerte y puede protegerles; es decir, intercambian obediencia por protección. Cuando, en realidad, las mujeres ingresaron al contrato de matrimonio, en buena medida, porque no tenían opción. Las costumbres y las leyes les asignaron este lugar como destino y única aspiración. Además, el advenimiento del capitalismo (siglos XVII al XIX) separó el lugar de trabajo del hogar, con lo que ellas quedaron desprovistas de las bases económicas que permitieran su independencia.⁷ Durante siglos, el matrimonio constituyó virtualmente la única posibilidad de una mujer para ganarse la vida, así como el medio socialmente aceptado para obtener reconocimiento e identidad social. Para los varones, en cambio, suscribir este contrato les aseguró el acceso legítimo al trabajo, cuerpo y obediencia de sus respectivas esposas (Pateman, 1995: 184-186).

7 Para comprender los procesos económicos, políticos y sociales que determinaron el despojo de las mujeres de su autonomía sexual, corporal y económica en Europa en los siglos previos, sugiero complementar y poner en diálogo esta lectura con las obras de Silvia Federici *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (2010) y *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*, así como con *Patriarcado y acumulación a escala mundial* (2019) de María Mies, quienes analizaron este proceso desde el materialismo histórico.

Por otro lado, aunque Pateman no coloque esta discusión, valdría la pena reflexionar si la necesidad de asegurar la descendencia del varón, en esta etapa de consolidación del capitalismo europeo, se fundamentó en la necesidad de heredar propiedades, aspecto legal necesario para la acumulación de capital en la clase social burguesa. Ya que anteriormente el derecho de sucesión y la presión respecto de la descendencia se concentraban en la nobleza, única clase social que poseía propiedades y cuyo poder se mantenía y preservaba mediante la vía sanguínea. Otra lectura para explicar esta necesidad de dominio, la ofrece Silvia Federici (2010), para quien la capacidad procreativa de las mujeres no sólo debía quedar subordinada al marido sino al Estado mismo para garantizar el crecimiento poblacional en los albores del capitalismo. El sometimiento de los cuerpos y sexualidad de las mujeres —resultado de la caza de brujas— fue indispensable para asegurar la existencia de abundante mano de obra. El proceso siguiente, según esta autora, fue generar las condiciones materiales que obligaron a las mujeres a confinarse en lo que se denominó espacio doméstico, para responsabilizarlas de la reproducción de la fuerza de trabajo, sin recibir ningún reconocimiento ni pago por su aporte al capital. Si suscribimos esta lectura, podemos comprender que las condiciones del contrato sexual refieren al proceso de afianzamiento y legitimación que llevó a establecer esta sujeción por la vía teórica y legal.

En todo caso, el nuevo orden social estableció las condiciones que permitieron a los varones recurrir a la violencia física para mantener la disciplina y el orden establecidos dentro del hogar (Pateman, 1995: 134). Cultural y políticamente esta violencia se consideró un problema menor, ocasionado por ellas mismas y casi sin consecuencias penales para los victimarios.⁸ Mientras que las

8 Esta situación cambió apenas en el panorama internacional en 1993 (cinco años después de la publicación de *El contrato sexual*) cuando, resultado de la demanda y movilización feminista, se reconoció la violencia contra las mujeres —dentro y fuera del hogar— como un problema público que debía ser combatido por los estados (Facio, 2011). La legislación internacional que introdujo este elemento por primera vez fue la *Declaración sobre la Eliminación de la Violencia Contra la Mujer* emitida por la Asamblea General de la ONU, antecedente de una serie de acuerdos de carácter regional y nacional que paulatinamente fueron retomando esta argumentación y la

mujeres quedaron desprovistas de herramientas legales, culturales y económicas que les permitieran frenar la violencia e, incluso, separarse del agresor, o debían pagar costos muy altos por hacerlo.

c. *Distinción público/privado*. El contrato social está basado en la igualdad entre los hombres como ciudadanos en la vida pública y la sujeción de las mujeres en la familia. Para evitar el cuestionamiento a estas jerarquías en el hogar, en un periodo en donde justamente se buscaba trastocar viejas formas de autoridad, se separó artificialmente, a través del discurso, el ámbito público del privado. En el primero se instauró la igualdad civil, mientras en el segundo se mantuvo un orden *natural* de subordinación. Es decir, se estableció que el espacio doméstico era no político, así como tampoco lo serían las relaciones entre mujeres y hombres. Para no incurrir en una contradicción teórica, los contractualistas tuvieron el cuidado de, no sólo distinguir entre esferas, sino excluir por completo el ámbito doméstico de la teoría y de la política, afirmando el carácter privado de la familia.⁹ En palabras de Pateman (1995: 132): “El ocultamiento fue ejecutado con pulcritud, tanto que los teóricos y activistas políticos contemporáneos han ‘olvidado’ que la esfera privada también contiene —y tiene su génesis— en una relación contractual entre dos adultos”.

Para mantener esta distinción entre esferas, se requiere introducir una férrea diferenciación entre los sexos, produciendo una separación entre seres *masculinos* y *femeninas*. Esta configuración identifica a los hombres como seres racionales y a las mujeres como sujetas de sus pasiones, determinando la *natural* deficiencia de éstas para incorporarse a lo público. Se reforzó, además, su necesaria oposición; la habilidad natural de cada sexo para ocupar su lugar en la esfera que le *corresponde* y su natural deficiencia para adentrarse en la esfera opuesta.¹⁰ La adecuación de mujeres y

elevaron a rango de derecho. Esto no significa, sin embargo, que la violencia contra las mujeres esté reconocida en las legislaciones de todos los países; tampoco que cuando este reconocimiento sea legal, existan las condiciones institucionales y sociales que permitan sancionar, prevenir y erradicar este delito.

9 Sólo Hobbes reconoce el carácter político del contrato matrimonial; sin embargo, ni él ni los autores que revisaron su obra sacaron mayor conclusión de la situación.

10 Recordemos que, para Locke y Rousseau, en el estado natural, la diferencia entre mujeres y hombres y el sometimiento de éstas era su menor fuerza física, mientras

hombres a estos cánones se modela mediante una prolija y exigente formación descrita con gran detalle en *Emilio o de la educación* de Rousseau.

Lejos de ser autónomas, ambas esferas se encuentran íntima y complejamente interrelacionadas. La división sexual del trabajo que estipula el contrato sexual atraviesa el espectro público/privado. Así, por ejemplo, se establece que el trabajador es un varón que 1) posee la propiedad de su persona y, por tanto, puede pactar, mediante un contrato, la enajenación de su fuerza de trabajo y 2) posee en su esposa un ama de casa, que se encarga de resolver sus necesidades cotidianas. De donde resulta 3) que el esposo sale al *espacio público* para proveer el sustento de la familia y recibir un salario que le permite sostener su hogar (Pateman, 1995: 183). Mientras las mujeres están constreñidas a trabajar para el marido sin que se les reconozca como trabajadoras sino como dependientes.

Lo anterior no implicó que las mujeres no participaran en el mercado laboral, sino que cuando se integraron lo hicieron como mujeres y no como trabajadoras en pleno derecho. Al señalar esta incorporación como mujeres, Pateman ilustra la situación desigual del empleo femenino. Se les ha permitido participar en un rango limitado de ocupaciones, de baja remuneración y jerarquía, en donde su menor salario descansa en la idea de que éste es sólo un apoyo suplementario que ingresa a los hogares. Además, ellas son quienes se emplean mayoritariamente a tiempo parcial para poder cumplir con sus *obligaciones* en el hogar. Incluso, se estableció que las mujeres requerían del permiso de sus esposos para poder emplearse con la consigna de no desatender su actividad principal: el trabajo doméstico, para evitar conflictos maritales.

La división sexual del trabajo también configura los espacios públicos, particularmente el laboral, como lugares en los que se recrea la masculinidad, fundamentada en la percepción del salario y a la realización de tareas que se consideran calificadas. En estos espacios *masculinos*, la incorporación de las mujeres es cuestiona-

que para Hobbes no existía esta diferencia. La representación de cualidades *femeninas* y *masculinas*, tal como ahora las catalogamos en Occidente, no estaban presentes entre unos y otras en estado de naturaleza.

da y desalentada a través de prácticas de exclusión, discriminación y violencia, que incluyen el acoso sexual como mecanismo para relegar y subordinar a las colegas. A los espacios laborales las mujeres se incorporan como *mujeres* porque no logra asimilárseles como *trabajadores*. Incluso, señala la autora, a ellas mismas les ha costado anteponer o equiparar su identidad como trabajadoras con su identificación como amas de casa.

Como puede verse, el contrato sexual reforzó el sometimiento de las mujeres a los hombres y lo extendió a lo largo de la esfera pública y privada. El contrato sexual es pieza central en el entramado espeso y articulado en el que confluyen la teoría y práctica del derecho, la economía, la política y la cultura, que para Pateman (1995: 56) constituye el patriarcado moderno que es inherentemente, liberal y capitalista.¹¹

Desnudando al individuo: la corporalidad como categoría política

El contrato social está conformado por individuos libres e iguales que establecen un contrato con el que acceden a sujetarse para fundar un orden social y obtener con ello un beneficio mutuo. Como hemos podido ver, estos individuos eran varones. Pateman identifica que la verdadera base de la exclusión de las mujeres del contrato social descansa, no es su menor fortaleza y habilidad, sino en su capacidad de dar a luz y la certeza de ser madre. Es decir, las mujeres fueron relegadas por la interpretación patriarcal de la diferencia sexual constitutiva de su corporalidad.

Pateman (1995) explica que el argumento que cimentó el derecho político del padre en el patriarcado tradicional fue el reconocimiento exclusivo del poder procreador de los hombres, que

11 El orden social que instaló el patriarcado moderno continúa vigente aún a pesar de las transformaciones que, en materia de igualdad, han conseguido impulsar los movimientos feministas alrededor del mundo. A nivel internacional, la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 2019) calculó que, en 2018, la media ponderada de la brecha salarial entre mujeres y hombres constituía casi 20%. Este mismo órgano contabilizó que las mujeres realizan 76% del trabajo de cuidados no remunerados y que dedican tres veces más de tiempo que los hombres a estas tareas (OIT, s.f. p. 3). Podemos inferir que, en tiempos de pandemia, estas cifras se modificaron negativamente para las mujeres.

concebía su simiente como necesaria para otorgar vida y a los cuerpos de las mujeres como “vasijas vacías” que éstos habían de llenar (pp. 124-125). El patriarcado moderno, por otro lado, se fundamentó como un *cuerpo político* que otorgó poder a los varones sobre las mujeres, organizando y garantizándoles el acceso a los cuerpos de éstas (Pateman, 1995: 11). Ambas formas de dominación se fundamentan en la interpretación patriarcal del sexo y la sexualidad de los seres humanos.

Para Pateman, las relaciones entre mujeres y hombres están mediadas por sus corporalidades distintas, ya que es esta diferencia lo que el patriarcado constituyó en diferencia política. Esto no debe llevarnos a pensar que para Pateman la diferencia sexual se fundamenta sólo en la capacidad de las mujeres de ser madres o en la identidad entre maternidad y feminidad. Ella es crítica de estas posiciones que proclaman que el mundo de las mujeres es el ámbito familiar y doméstico, pues afirma que el significado y el valor acordado a la maternidad, a la familia y a lo doméstico en la sociedad civil es resultado de la construcción patriarcal de la diferencia sexual (Pateman, 1995: 51).

Lo que en Occidente se considera *masculinidad* y *feminidad*, está enmarcado en una lectura patriarcal que habría que cuestionar y desnaturalizar; sin embargo, no se puede negar, por ejemplo, el hecho biológico y las implicaciones que tiene que sólo mujeres puedan dar a luz. Podemos cuestionar y transformar los significados sociales atribuidos a la maternidad, pero no podemos negar que hasta el momento sólo los cuerpos de las mujeres están facultados para engendrar.

Por lo anterior, considero que la posición de la autora tiene aspectos coincidentes con algunos planteamientos del feminismo de la diferencia sexual, que considera ésta como “determinación ontológica primera. Es decir, que cuando el ser se piensa desde el cuerpo no cabe ser neutro y/o el ser no puede ni debe ser pensando en neutro” (González y Sáez, 2013: 12). Desde esta perspectiva, se entiende que las subjetividades de hombres y mujeres no son sólo un producto cultural ni sólo biológicas, sino que están fundidas en una continuidad entre uno y otro enclave, entreverando el significativo, el cuerpo sexuado y la libido o goce.

Frente a esta complejidad que articula corporalidades y significantes, aspectos materiales y simbólicos, los contractualistas erigieron un sistema teórico y social que suponía apropiarse del poder creativo y de la capacidad de engendrar de las mujeres para otorgarlo simbólicamente a los varones. Estos autores se abrogaron la capacidad de crear, oponiendo artificialmente lo que ellos consideraron como una relación jerárquica, asimétrica y excluyente entre naturaleza y cultura. Las mujeres y lo doméstico, incluyendo las tareas de reproducción que les asignaron, fueron concebidos como ámbitos naturales, por tanto, devaluados e invisibilizados. Los teóricos varones, en cambio, se constituyeron a sí mismos como productores y reproductores de la cultura, gestores de un cuerpo artificial que se anunció como una ruptura, un nuevo orden más civilizado, mejorado. Ejemplos de ello son la “república” de Hobbes, el “cuerpo colectivo” de Rousseau o el “cuerpo político” de Locke. Pateman defiende que el contrato social es una ficción política patriarcal, un mito que se erigió en contraposición con la potencialidad biológica de las mujeres para ser madres y que cobra sentido en la oposición entre unos y otras.

Pese a los argumentos contractualistas, los individuos que conforman el contrato social no son seres iguales ni libres. No desaparecieron otras categorías de desigualdad que atraviesan al colectivo de varones, como la clase o la raza. Los contratos tampoco les garantizaron ninguna libertad (salvo la de elegir su forma de explotación, apuntaría Pateman) pues esta, para los contractualistas, se redujo al acto de contratar (Pateman, 1995: 108). En este contexto, el slogan “Igualdad, libertad y fraternidad” sólo adquiere sentido revolucionario cuando opone —al conjunto de varones— a la jerarquía y sujeción que se estableció para las mujeres en lo privado. Las relaciones contractuales no obtienen su significado en contraste con el viejo mundo social y político, sino en la exclusión de las mujeres y las relaciones jerárquicas en la esfera privada (Pateman, 1995: 159-160).

La categoría de individuo supone también que este, además de ser varón, es un propietario; sin embargo, señala Pateman, es una falacia suponer que el individuo está en propiedad de su cuerpo y de sus capacidades de la misma manera en la que un pro-

pietario está en relación con su propiedad material. Pues “la fuerza de trabajo, capacidades o servicios no pueden separarse de la persona del trabajador como trozos de propiedad. Las capacidades del trabajador se desarrollan en el tiempo y forman parte integral de sí mismo y de su propia identidad; las capacidades están relacionadas internamente y no externamente en su persona” (Pateman, 1995: 210). Por lo tanto, considerar que los individuos venden su fuerza de trabajo en el mercado es ficticio: lo que ponen en disposición es su persona. Aun así, en el contrato sexual se presupone que el individuo no sólo es dueño de sí, sino que, además, es dueño de su *mujer*, que el Estado reconoció como posesión suya.

Legalmente las esposas se convirtieron en propiedad de sus esposos. El contrato matrimonial legitimó el derecho los segundos al cuerpo de las primeras en la fórmula del *débito carnal*. Este derecho no está igualmente reconocido entre los sexos porque el consentimiento de una mujer para mantener relaciones sexuales con su esposo se obvia y se torna difuso. Siguiendo a Rousseau, Sofía —es decir, las mujeres— tendría que negar sus deseos: debe decir no, cuando quiere decir sí, lo que hace difícil distinguir la relación sexual consentida de la coercitiva. La ambivalencia se refuerza con la indicación de obediencia de la esposa a la voluntad del marido (Pateman, 1995: 142-152). De modo que, aunque el consentimiento es un elemento esencial en la teoría contractual, la capacidad de las mujeres para consentir se limitó al momento de firmar el contrato matrimonial, del que deriva una serie de exigencias y demandas donde su consentimiento se torna irrelevante.¹²

La construcción teórica del contrato sexual, al tiempo que excluye y subyuga a las mujeres, previene de su incorporación en el ámbito público/político. Para Rousseau y Locke, el orden social familiar se considera natural y atemporal, y en él deben confinarse las mujeres. Su ingreso al orden político implicaría su eventual socavamiento, la ruina de ambos sexos y pondría en riesgo la preservación de la humanidad, pues las mujeres son “naturalmente subversivas” (Pateman, 1995: 138). Las narraciones clásicas son

12 Considero que Pateman hace una distinción entre consentimiento y contrato, pues no niega que mujeres y hombres tengan la capacidad de consentir y de negarse, el problema estriba en las características de los contratos que consienten.

prolijas en advertencias contra la *irrupción* de las mujeres en los espacios teóricos y físicos asignados a los hombres. La demanda de que las mujeres se mantengan fuera de ellos cobra sentido cuando consideramos que la identidad masculina, los derechos (más bien tendríamos que llamarles privilegios) del individuo y el ámbito denominado público se construyeron en oposición de lo considerado femenino, a las mujeres y a su sujeción.

Pese a que los contractualistas son claros en su argumentación sobre la diferenciación y exclusión de las mujeres, este ámbito de su obra será obviado más adelante. Cuando su perspectiva sobre el individuo se desplace hacia una descripción abstracta de humanidad que sólo destaca su capacidad de raciocinio, prescindiendo de su corporalidad y sexualidad. Por ello —y en esto es enfática la autora— la incorporación de las mujeres al orden liberal y su identificación como individuos, no implica adoptar una categoría neutral, sino asimilarse con los varones, con las construcciones sociales y las contradicciones vinculadas a estos.

Para esta autora existe subordinación también en las relaciones entre individuos, aunque éstas contengan diferencias importantes —que ya se han apuntado— con respecto a las relaciones entre hombres y mujeres. Ser catalogado como individuo no implica relacionarse en condiciones de igualdad, sino estar en condiciones de pactar con otros individuos, principalmente en lo relacionado al mercado de trabajo. Al respecto, Pateman (1995: 18) afirma que “la explotación es posible precisamente porque [...] los contratos sobre la propiedad de la persona ponen el derecho al mando en manos de una de las partes contratantes”.

La ficción de que se es dueño de la capacidad de trabajo o dueño del propio cuerpo es una condición necesaria para percibir un salario en las relaciones capitalistas, que no son libres sino coercitivas. Por otro lado, no ser considerado individuo y, por tanto, tampoco dueño del propio cuerpo implica que la corporalidad se coloca al servicio de otros para gestar, tener relaciones sexuales y trabajar sin recibir ningún pago por ello. Por tanto, el reconocimiento como individuos para las mujeres implica que éstas puedan firmar contratos de trabajo que, aunque estén atravesados por la coerción y desigualdad, incluyen un salario o pago. Pero su inclu-

sión en estos contratos trae aparejados otro tipo de problemas para ellas.

Para dar cuenta de las implicaciones y contradicciones que genera la demanda feminista de subsumir a las mujeres en la categoría de individuo, Pateman analiza dos casos: la prostitución y la maternidad subrogada, ambos constituyen dos tipos de contratos patriarcales que, con el argumento de reconocer a las mujeres la propiedad de sus cuerpos en sintonía con el discurso liberal, lo que hacen es mantener y profundizar su sujeción.

La prostitución, en la perspectiva contractualista, refiere a un contrato entre cliente y prostituta, en donde a la segunda se le considera como una trabajadora que ofrece el uso de sus servicios sexuales a cambio de dinero. Sin embargo, Pateman señala que en el mercado de la prostitución los clientes son hombres y que estos, además, ejercen un sometimiento sobre las prostitutas con base en la violencia física y en la discriminación que circunda a esta labor. La prostitución “es parte del ejercicio de la ley del derecho sexual masculino, uno de los modos en que los varones se aseguran el acceso al cuerpo de las mujeres” (Pateman, 1995: 267), utilizándolo para su propia satisfacción. Las prostitutas no obtienen satisfacción sexual, pues el derecho al cuerpo es unilateral en el intercambio; además, en muchas ocasiones ellas mismas son explotadas por proxenetas.

El ejercicio de la prostitución permite a las mujeres obtener recursos económicos que difícilmente conseguirían en otros empleos en la sociedad capitalista patriarcal, al tiempo que contribuye a preservar el derecho sexual masculino y la construcción sexual de la masculinidad basada en el acceso a los cuerpos de las mujeres. La prostitución refuerza la persistencia del dominio sexual de los hombres para afirmar su virilidad, así como la mercantilización de los cuerpos femeninos, con enormes implicaciones en la subjetividad para unos y otras.

Este mismo problema se extiende al contrato de subrogación, pues en opinión de Pateman, este contrato no se realiza entre dos mujeres. La autora considera que el contratante, aun cuando la pa-

reja que contrata sea heterosexual,¹³ es casi siempre un varón y la contratada una mujer: la madre subrogada. En donde el primero pretende comprar el uso del útero de la segunda, adquiriendo jurisdicción sobre este órgano durante el tiempo de gestación. La argumentación contractualista asume que el bebé en cuestión pertenece al hombre porque éste ha pagado por el servicio y, además, porque fue un espermatozoide de su propiedad el que la fecundó. En esta perspectiva, el punto central es que lo que se mercantiliza es “el derecho sobre su singular capacidad fisiológica, emocional y creativa de su cuerpo, es decir, de sí misma como mujer” (Pateman, 1995: 295). Con el contrato de subrogación, el varón busca certeza de obtener el *producto* por el que pagó, restringiendo el uso que la subrogada puede hacer de su cuerpo, hasta que ésta cumpla con la entrega. Se refuerza así, nuevamente, el derecho de los varones sobre los cuerpos y la capacidad procreativa de las mujeres.

En este caso, Pateman (1995) destaca la importancia de entender que “una mujer puede ser madre ‘subrogada’ sólo porque su condición de mujer se ha tornado irrelevante y se la declara un ‘individuo’ que presta su servicio. Al mismo tiempo, puede ser una madre ‘subrogada’ sólo porque es una mujer” (p. 298).¹⁴ Estas aparentes paradojas sólo pueden existir con base en la negación de la corporeidad de los sujetos que permite que ésta se torne, en ciertos casos relevantes y en otros irrelevantes, sin que las mujeres puedan trastocar el núcleo del mandato patriarcal que sella su subordinación.

Por lo tanto, reconocer la corporeidad de los sujetos es central porque “existe una relación entre el cuerpo y el yo. El cuerpo

13 Pateman afirma que aún en el caso de que sea una pareja heterosexual quien realice la contratación, quien realmente asume como contratante es el varón, pues es para darle hijos a él que se realiza esta contratación cuando —por motivos biológicos vinculados a alguno de los progenitores— la esposa no puede realizar la gestación. Cabe aclarar que en el tiempo que Pateman escribe su obra, el embarazo subrogado no era aún una práctica tan extendida, como lo es ahora. Actualmente se observa con mayor frecuencia a mujeres que contratan este servicio por motivos que no están vinculados a la incapacidad física de procrear. Esto nos lleva a suponer que nos encontramos frente a una nueva modalidad de explotación de clase.

14 La siguiente cita ilumina este aspecto de manera más concluyente: “The body of a woman is precisely what is at issue in the contract” (Pateman, 1988: 224).

y el yo no son idénticos, pero los yos son inseparables de los cuerpos” (Pateman 1995: 284). Son los cuerpos, no sólo la racionalidad de los sujetos, los que se busca disciplinar para obtener de ellos fuerza de trabajo y servicios, cuerpos que están diferenciados sexualmente. De ahí se desprende que “la masculinidad y la feminidad son identidades sexuales: el *yo* no se subsume por completo en su sexualidad, pero la identidad es inseparable de la construcción sexual del yo” (Pateman 1995: 284).¹⁵ Tanto en el caso de las mujeres como de los varones, el contrato encubre y legitima una relación subordinada en donde unos se alquilan para recibir de los otros, en forma de pago, un recurso necesario para su subsistencia. Extender la ficción del contrato para las mujeres implica, además, poner a disposición de los varones las capacidades reproductivas y sexuales de las mujeres.

La pretensión de pensar que el individuo podría ser cualquiera, que es intercambiable, porque no tiene identidad ni sexualidad es una falacia, asegura Pateman, pues el individuo no es ni puede ser neutro porque fue concebido y moldeado como varón y las mujeres, con su corporalidad distintiva, jamás podrán ser individuos de la misma manera que los varones. Además, carece de sentido pensar en intentar neutralizar esta categoría para incluir seres asexuales o sin sexualidad porque tales no existen.

La solución consiste en considerar seriamente la identidad *encarnada*, lo que “exige abandonar al individuo unitario masculino y abrir la posibilidad de dos figuras: una masculina y otra femenina [...]. La inclusión de las mujeres en la sociedad civil como miembros de un género, como individuos, es también su inclusión como miembros de un sexo, como mujeres” (Pateman, 1995: 206, 308). Por lo tanto, “preguntar si la diferencia sexual es políticamente significativa es formular la pregunta equivocada: la pregunta es siempre sobre cómo debe expresarse la diferencia” (p. 309). El sig-

15 En este punto conviene aclarar que en mi lectura, la autora emplea los términos *masculino* y *femenino* en dos sentidos: uno de ellos refiere a los atributos y rasgos que los contractualistas y otros autores patriarcales concibieron como características de diferenciación entre mujeres y hombres para justificar que las primeras no pudieran ser consideradas individuos. La segunda se refiere a las identidades sexualmente diferenciadas, asociadas a la diferencia sexual.

nificado político de la capacidad reproductora de las mujeres no puede ser ignorado, el desafío es construir la manera en la que esta capacidad tendría que ser concebida políticamente en beneficio del colectivo femenino (p. 135).

Más allá del contrato sexual, la propuesta del ingreso universal

La propuesta de ciudadanía diferenciada con la que cierra Pate-man *El contrato sexual* ha sido objeto de polémicas y debates al interior del feminismo. Algunas críticas apuntan a la amenaza de asumir una idea “bigenérica de individuo” que llevaría a asignar “tareas específicas de hombres y mujeres” (Smiraglia, 2015: 43), que —aunque estén equitativamente valoradas— corren el riesgo de ocultar las diferencias existentes entre las mujeres y sus particularidades como sujetos históricos. Esto podría derivar en posiciones esencialistas que encapsulen a las mujeres, particularmente, en el papel de madres (Agra, 1995: XV).

Estas apreciaciones emanan, a mi parecer, desde un feminismo liberal que promueve que se reconozcan y garanticen los derechos a las mujeres bajo el principio de igualdad. Estas posiciones defienden que las diferencias no deben constituir discriminación; es decir, no deben dar pie a un trato diferenciado que menoscabe los derechos. Procuran, por tanto, un cambio en las leyes y en los sistemas jurídicos que garantice la incorporación de las mujeres a la ciudadanía en igualdad de oportunidades y derechos respecto a los varones. Desde esta perspectiva, se apela a una abstracción radical que desvincula a las personas de su pertenencia a distintos grupos o colectivos y de sus particularidades, para asumir como rasgos fundamentales su autonomía, libertad y autodeterminación (Serret, 2016). El individuo, según esta construcción, está vinculado al individualismo que “valora a cada persona como individuo y no como parte de un colectivo u otro; es decir, que se privilegia el valor intrínseco de la persona en sí y por sí misma” (Serret, 2016: 21).

A esta perspectiva puede cuestionársele hasta qué punto su demanda contribuye a modificar el sistema político y jurídico prevaleciente para incorporar las necesidades específicas de las

mujeres. Asumiendo que existen problemáticas que se comparten en colectivo y que tendrían que resolverse como tal y no a título individual. Así como en qué medida su planteamiento ayuda a corregir y erosionar las bases teóricas y legales que fundamentan la sujeción de las mujeres. Es decir, si la dominación masculina se combate de manera efectiva mediante la universalización del conjunto de supuestos, principios y demandas que implica la radicalización del proyecto ilustrado a través de la incorporación de las mujeres a él. O si, por el contrario, la emancipación de las mujeres requiere de un trastocamiento profundo a las bases de la teoría y la práctica política liberal para construir nuevas formas de pensar y hacer política.

Una posible respuesta a esta pregunta la ofrecen los posicionamientos que desde el feminismo liberal apuntan a que, a mayor número de mujeres involucradas en la política formal, ésta tenderá a transformarse cualitativamente. Algunas autoras, por ejemplo, cifran un porcentaje de presencia femenina en los órganos de toma de decisión como *masa crítica*, que impulsaría cambios en la agenda y en los modos de ver y hacer la política (Dahlerup, 1986). Otra vía, que es la que desarrollaré en este apartado, promueve un camino distinto de transformación que apuesta por socavar tanto la división sexual del trabajo como la clase.

En este sentido, mi posición coincide con la de Cyfer (2010), entendiendo que la postura de Pateman es crítica del liberalismo, no sólo en tanto que éste está intrínsecamente vinculado al patriarcado sino también porque ambos están imbricados con el capitalismo (p. 139). Desde esta óptica, las feministas estamos impelidas a pensar formas profundas de transformación de las relaciones sociales, políticas y económicas, que no se agotan en incorporar a las mujeres al modelo existente, sino que buscan construir nuevos modos de relación. Pateman bosqueja esta postura a partir de su crítica radical a la teoría del contrato y a las formas de vinculación que éste establece, particularmente en su cuestionamiento sobre el significado de la libertad:

Los capitalistas pueden explotar a los trabajadores y los esposos a las esposas porque los trabajadores y las esposas se constituyen en subordinados a través del contrato de em-

pleo y el de matrimonio. El genio de los teóricos del contrato ha sido presentar ambos, el contrato original y los contratos reales como ejemplificando y asegurando la libertad del individuo. Pero, en la teoría del contrato, la libertad universal es siempre una hipótesis, una historia, una ficción política. El contrato siempre genera el derecho político en forma de relaciones de dominación y de subordinación (Pateman, 1995: 18).

Uno de los principales aspectos que caracterizan el pensamiento de Pateman es que no analiza la teoría únicamente a nivel de abstracción, sino que la conjuga con aspectos empíricos; además, su perspectiva no queda en la mera dimensión simbólica y discursiva, sino que escudriña las condiciones materiales sobre las cuáles estos aspectos circulan y las prácticas que legitiman. De esta manera, ella no es indiferente al hecho de que la abstracción universal de la idea de individuo se asienta y, al mismo tiempo, encubre una serie de desigualdades y de relaciones de explotación que configuran la estructura y las articulaciones entre las instituciones de la modernidad, como son el empleo, la familia y la ciudadanía.

Para ella, la independencia ha sido un criterio crucial en el reconocimiento de la ciudadanía. Esta, sin embargo, se ha comprendido en términos masculinos, en el sentido de que implica la capacidad de autodefensa, la propiedad de la persona y el autogobierno (Pateman, 1897: 11). Estos atributos han sido negados a las mujeres a quienes se considera débiles y necesitadas de protección, propiedad de su marido y subordinadas tanto en el espacio público como el privado. En contraposición con la independencia masculina, las mujeres han sido construidas como dependientes, consideradas así tanto en términos jurídicos, como políticos y económicos. Sobre todo, a partir de su encapsulamiento en lo doméstico y familiar. Este estatuto de dependencia está vinculado a la ausencia de salario y, por tanto, de autonomía económica. A las mujeres se las confina en el hogar para realizar actividades que no se remuneran, y cuando salen de este espacio se les paga menos porque sus trabajos suelen estar limitados a actividades menos valoradas por considerarse femeninas, de menor jerarquía o porque

son a tiempo parcial. Al mismo tiempo, el hecho de que se les considera dependientes del salario de su esposo, ha funcionado como argumento para, precisamente, pagarles menos. En todo caso, mientras que el salario masculino —durante décadas y como resultado de las luchas obreras— se remuneró como salario familiar, a las mujeres se les ha pagado su salario a título y monto individual.

Históricamente, las mujeres se han encontrado en una posición de mayor carencia económica tanto si están casadas (pues el salario no se distribuye equitativamente en el hogar) como si están separadas o son jefas de familia. Por tanto, su subordinación política repercute en menores estándares de vida y en su explotación dentro y fuera del hogar. Al mismo tiempo, la etiquetación de mujeres como no asalariadas y su sobrerrepresentación entre los beneficiarios de políticas sociales¹⁶ o de políticas focalizadas en la pobreza, contribuyen a reproducir su idea de menor independencia y autonomía económica. Frente a este panorama ¿será que las mujeres deben acceder a la plena ciudadanía tal cual fue construida, bajo los valores, principios y atributos considerados masculinos? ¿Es esta la vía más conveniente?

Para Pateman (1987: 39), la construcción de una nueva forma de ciudadanía requiere, necesariamente, de la alianza entre feministas y la clase trabajadora. En este sentido, la emancipación de las mujeres no debería consistir en pasar de ser esclavas del trabajo a ser esclavas del salario. Es preciso dotar de nuevo significado el trabajo y la democracia, erosionar viejas dualidades, transformar las instituciones. En opinión de esta autora la pregunta rectora que permitiría vertebrar un horizonte de transformación feminista es sobre la forma que debe adoptar la democracia para garantizar el bienestar de cada generación y la seguridad de la totalidad de la ciudadanía (Pateman, 1987: 40). En lugar de maniobrar dentro el sistema existente, habría que imaginar cómo éste podría volverse más democrático (Pateman, 2004: 101).

En algunos de sus trabajos más recientes, Pateman (2004) ha desarrollado una defensa de la renta básica universal (RBU)

16 Las políticas sociales, propias del estado de bienestar, contemplan a las mujeres como dependientes, no titulares de derechos. A la titularidad de estos derechos se accedía vía el empleo formal, restringido a los varones.

que concibe como una salida para superar varios de los múltiples dilemas arriba planteados. La RBU consiste en una renta que el Estado entregaría a toda la ciudadanía, de manera regular, a lo largo de su vida adulta y sin condicionamientos. Esta medida permitiría expandir la libertad individual, que Pateman entiende como la capacidad que tiene la persona para gobernarse a sí misma, para ser autónoma. La libertad, para esta autora, no se refiere solo o principalmente a la facultad de poder hacer —sobre todo, firmar contratos— o de tener igual oportunidades a otros; sino que remite a remover las estructuras de autoridad. Para ello, la RBU constituye una base material que permitiría a los individuos interactuar democráticamente con otros en su vida cotidiana. En lugar de que las personas tengan que vivir de una determinada manera debido a las circunstancias en las que se encuentran, deberían de tener libertad para elegir cómo vivir, base fundamental de una verdadera democracia (Gullon, 2018).

En este sentido, una forma particularmente relevante de libertad es el que la autora denomina el derecho a no ser empleado. Que la persona tenga asegurado un estilo de vida modesto, pero decente, le permitirá tomar el curso de su vida, decidir qué hacer con su tiempo, con su cuerpo y capacidades. Evitará que tenga que involucrarse en actividades laborales degradantes, riesgosas e insalubres por necesidad. Y, además, favorecerá que participe tan activamente como desee en la vida política de su sociedad, permitiéndole ser parte de esta estructura, más allá de sólo emitir su voto. Al mismo tiempo, le ofrecería la capacidad de escapar de la jerarquía y subordinación que impera en los espacios laborales.

Al garantizar la satisfacción de las necesidades materiales básicas, la renta permitiría a las personas contar con el tiempo, pero también con mayores oportunidades para desarrollar sus habilidades políticas a través de su involucramiento en distintas actividades y prácticas. Y, en este sentido, facilitaría la realización una variedad de trabajos que no han sido retribuidos y valorados social y políticamente, como son los voluntariados, así como las tareas domésticas y de cuidados.

A las mujeres que se dedican al trabajo doméstico, la RBU les permitiría obtener una base material para romper su subor-

dinación en el hogar. Su independencia económica ampliaría las posibilidades de negociar los términos de su relación. Para ello, tendría que transformarse la valoración de los aportes y contribuciones, que suponen la base de la ciudadanía (influidas por la participación en el empleo), para concebir el trabajo doméstico como una contribución relevante al bienestar general y fuente de ciudadanía. Estas modificaciones materiales y simbólicas, en opinión de Pateman, podrían incentivar cambios en las formas en las que se organiza el trabajo doméstico y fomentar un mayor involucramiento de los varones en él, que es uno de los temas que la autora considera pendientes de resolución.

En todo caso, la interdependencia, la responsabilidad colectiva y el bienestar común tendrían que impulsarse como principios clave. Transformando la noción de individuo aislado y en relación con el mercado, para concebirlo desde la solidaridad. Este conjunto de valores, nota Pateman, no descansan en los modos en los que se ha comprendido la independencia y responsabilidad masculinas; más bien, abrevia de las experiencias y contribuciones de las mujeres al trabajo de bienestar, largamente devaluado e invisibilizado (Pateman, 1987: 40-41).

Una función central del RBU es socavar las bases de la relación entre empleo, ciudadanía y matrimonio. Esta percepción económica permitiría a las mujeres ser vistas y negociar fuera de las categorías de familia y hogar para ser reconocidas como individuos autónomos. Para ello, Pateman rechaza que este ingreso deba otorgarse a los hogares o a las mujeres como madres y trabajadoras. Ya que lo que impulsaría la reorganización de las actividades domésticas y de cuidado, así como la erosión de las jerarquías dentro y fuera del hogar, es que este ingreso tenga un carácter universal, que incluya a la ciudadanía por completo. Los principales argumentos que la autora esgrime para impulsar esta medida son el modo en el que ésta contribuiría a reconocer la ciudadanía de las mujeres al garantizarles un ingreso y que ayudaría a percibir el trabajo doméstico como una contribución. Esta medida apunta a una reorganización del Estado al socavar las raíces del patriarcado, tanto como de otras formas de dominación.

Mediante esta propuesta, Pateman (1987) ofrece una salida a lo que ella denominó el “dilema Wollstonecraft”, que se refiere a la paradoja que comporta el reconocimiento del estatus de ciudadanía plena para las mujeres. Apoyándose en la vindicación de esta filósofa del siglo XVIII, plasma el conflicto que implica para las mujeres demandar el reconocimiento de sus derechos políticos exigiendo su inclusión en un modelo de ciudadanía que se construyó con base en su subordinación. En este sentido, algunas posiciones feministas demandan el reconocimiento de un individuo neutral, al género como base, para universalizar el reconocimiento de los derechos reconocidos a los varones. Mientras que, por otro lado, las mujeres como colectivo comparten capacidades, talentos, necesidades y preocupaciones distintas a las de los hombres, por lo que su ciudadanía requeriría expresiones distintas.

A mi parecer, el feminismo liberal ha logrado reconciliar estas dos posiciones por la vía legal, jurídica y teórica alegando que los mismos principios y derechos tienen manifestaciones diferentes para mujeres y para hombres. En ese sentido, la demanda por la seguridad y a la vida, por ejemplo, ha exigido el reconocimiento de un conjunto de delitos y derechos que conciernen particularmente a las mujeres, como el acoso en medios digitales, el reconocimiento a la violación dentro del matrimonio, el delito de feminicidio, el derecho al aborto gratuito, entre muchos otros. Además, han conseguido avances importantes en el reconocimiento a una serie de derechos que deben garantizarse a la diversidad sexoafectiva e identitaria bajo los principios de igualdad y no discriminación.

A pesar de estas victorias legales y jurídicas, persiste un nudo importante que no ha sido posible romper: la necesidad de visibilizar, reconocer, retribuir y reorganizar las enormes cantidades de trabajo de cuidados que las mujeres realizan en los hogares y que constituyen un aporte sustancial al bienestar general y, al sistema capitalista en particular. Este trabajo presenta una serie de características que lo diferencian de otras labores. Es el espacio de reproducción material, social, cultural y afectivo que se realiza a través de una serie de labores cotidianas indispensables para asegurar la vida. En su realización se construyen otros modos de subjetividad que tienden hacia el cuidado, la interdependencia, la

cooperación y la reciprocidad que encierran formas de retribución que van más allá de la ganancia económica y las relaciones individualistas (Pateman, 2007: 3).

Como han reflexionado largamente las feministas (Davis, 2004; Pérez, 2017), el trabajo de reproducción no puede ser automatizado ni sencillamente delegado o monetarizado, se requiere la construcción de una relación afectiva porque tiene como centro la construcción de vínculos. Pensar otros modos de ciudadanía y garantizar la democracia implica colocar este tema en el centro. No para que continúe siendo tarea y responsabilidad exclusiva de las mujeres, sino para impulsar una reorganización profunda de los modos de vida y del modo cómo se han entendido conceptos como individuo, sociedad e incluso otros como el mercado y la economía. Implica revisar las formas de articulación e interdependencia entre los llamados espacios públicos y privados. El esquema tradicional de familia y el modo en el que se concibe el empleo y la ciudadanía carga a las mujeres —e incluso a las familias de manera individual— con el peso desproporcionado de asegurar la continuidad de la vida en condiciones de mayor precarización económica y violencia social. Me parece pues, que la propuesta de Pateman tiene potencial transformador al proponer una vía para resolver estas múltiples contradicciones que no se agotan en garantizar derechos individuales ni espacios en el mercado de trabajo o en la representación política, sino que apunta a una reestructuración social que abarca los ámbitos políticos, económicos e incluso, la construcción de subjetividades. La demanda por la RBU tiene potencial para modificar las bases materiales y simbólicas que sostienen al patriarcado, así como otras formas de sujeción largamente reproducidas y legitimadas en las sociedades actuales.

Reflexiones finales

En este capítulo he buscado plasmar los aspectos centrales de Carole Pateman para pensar la sujeción de las mujeres a partir de una revisión crítica de la teoría y práctica contractualista. He querido mostrar cómo su trayectoria biográfica ha influido en su interés por evidenciar aspectos de la teoría política que fundamentan relaciones de desigualdad y de sujeción y en su búsqueda por impulsar

formas más justas de relación. Considero que su experiencia personal le ha proporcionado el impulso para orientar sus esfuerzos intelectuales a analizar cómo la teoría del contrato funciona para legitimar relaciones desiguales, donde una de las partes obtiene el control de la otra, asegurando su dominio y explotación. Los aportes teóricos de esta autora muestran el lado oculto de una teoría que supone basarse en los principios de igualdad y libertad, pero que llevan implícitos los intereses y necesidades de un sector de la población: europeo, blanco y burgués.

En *El contrato sexual* Pateman demuestra que los argumentos misóginos de los autores contractualistas no son un aspecto superficial de su discurso, sino que tienen implicaciones profundas en la forma en la que concibieron la ciudadanía y la política. Contrario a algunas posiciones que consideran que es posible neutralizar esta teoría para incorporar a las mujeres a los planteamientos originales, Pateman argumenta que el contrato sexual delineó una serie de instituciones y elaboraciones conceptuales que son altamente problemáticos para las mujeres y sus intereses, porque fueron pensadas desde y para los varones. La apuesta feminista por tomar la arena pública y extender las concepciones de individuo y ciudadanía para incorporar a las mujeres tiene efectos contradictorios para ellas.

Como hemos visto, en los últimos cincuenta años, las victorias feministas han conseguido, en la mayor parte de los países occidentales, derogar una serie de constructos legales que formaban parte del derecho conyugal y que negaban a las mujeres derechos políticos, económicos y sociales. Esto se ha traducido en avances importantes en el reconocimiento de los derechos de las mujeres y de su autonomía económica, pero persisten otros problemas importantes, como que la condición económica de las mujeres en la mayoría de los países sigue siendo menos favorable que la de los varones, ellas siguen llevando las mayores responsabilidades del trabajo doméstico y de cuidados y enfrentan niveles crecientes de violencia, entre otros. La lectura más extendida adjudica la causa de estas situaciones a la persistencia de estereotipos sexistas y misóginos.

El trabajo de Pateman no desconoce los aspectos culturales que refuerzan la dominación masculina, pero ofrece otras formas de leerlos a partir de su aspecto político. Así, entendemos que la identificación de las mujeres con la naturaleza, la devaluación de las tareas que realizan y su encapsulamiento en el ámbito familiar no es la razón de su exclusión de la ciudadanía sino, justamente, el discurso que esgrimieron los teóricos para justificar su sujeción. La dominación de las mujeres, legitimada mediante la teoría contractualista, era necesaria para esconder que las relaciones entre varones siguieron siendo desiguales, de sometimiento y explotación, al contrario de lo que supone garantizar y defender la perspectiva liberal.

El contrato sexual, como vimos, se erigió para cohesionar a los varones y para desplazar la mirada de la profunda desigualdad que surca también las relaciones entre ellos y que se materializa en la explotación laboral; es decir, los varones han sido explotados por el capitalismo a cambio del reconocimiento y protección, por parte del Estado, de su derecho de poseer legal y gratuitamente una mujer y obtener de ella servicios, satisfacción sexual y dependencia. De esta reflexión se infiere la necesidad de articular la lucha feminista con la de clase para romper el pacto patriarcal que ha conseguido el consentimiento masculino a cambio de la subordinación y explotación de las mujeres.

El análisis de Pateman muestra cómo la subordinación de las mujeres es un aspecto nodal del funcionamiento patriarcal por las razones que arriba se indican, pero es también un aspecto central del sistema capitalista. Ellas asumen las tareas de cuidados, que los varones están libres de estos, y pueden cumplir con los horarios, tareas y roles que el mercado laboral les asigna, y de este arreglo los capitalistas se benefician por partida doble; pueden pagar menos a las mujeres que trabajan fuera del hogar argumentando que ellas son dependientes del salario del marido, ya que sus tareas y responsabilidad fundamental se desenvuelven en el ámbito doméstico; pero también porque así mantienen un ejército de reserva del que echan mano cuando hay necesidad de realizar *ajustes* o relanzar formas renovadas de acumulación. Esto es lo que ha sucedido en las últimas décadas, cuando la incorporación masiva de

mujeres —en parte resultado de la lucha feminista— ha sido usada por el capitalismo para deprimir el salario y erosionar las conquistas laborales. Ello, a su vez, ha ocasionado que el empleo haya pasado de ser una demanda de las mujeres, a convertirse en una necesidad. La percepción de un solo salario no es suficiente para mantener una familia.

La incorporación creciente de mujeres al mercado de trabajo alimenta otro fenómeno complejo: la enorme crisis de cuidados que, en los países del norte se ha resuelto mediante el empleo masivo —en condiciones de precariedad— de mujeres de países empobrecidos. En el sur, por otro lado, niños, niñas, personas ancianas y con discapacidad enfrentan una mayor precariedad y pobreza; sin acceso a instituciones y redes que les permitan enfrentar el embate económico y resolver sus necesidades de atención y cuidados. Es evidente que el acceso de las mujeres al trabajo remunerado impacta en las formas de organizar y resolver el trabajo doméstico en los hogares. Esto genera fuertes tensiones para ellas, escindidas entre dobles y triples jornadas de trabajo.

La crisis de salud que ha originado la propagación a nivel mundial del COVID-19 evidencia las grandes contradicciones y dificultades que entraña conciliar las labores del ámbito doméstico, con las demandas del trabajo remunerado y la participación en la vida pública. Cada vez se vuelve más necesario abrir esa esfera configurada como apolítica —el espacio individual por excelencia— para resolver de manera colectiva, mediante políticas públicas y una reorganización social amplia, las tensiones y dificultades que obstaculizan la reproducción social. Las capacidades materiales, la energía, el tiempo y la disposición mental que se requieren para satisfacer cotidianamente las necesidades de reproducción han sido sistemáticamente drenadas a las familias —y a las mujeres, particularmente—, como resultado de las crisis económicas recurrentes y las maneras en los que se ha buscado subvertirlas.¹⁷ De

17 Las medidas de ajuste neoliberal han significado la erosión de los sistemas de provisión social, de por sí contruidos desde una óptica patriarcal (Pateman, 1987), en aras de favorecer a los grandes capitales, entre ellos el financiero, para garantizar la acumulación. Estas medidas implican ajustes que afectan a los sectores económicos bajos y medios, y aumentan la desigualdad (Pérez, 2017).

modo que se vuelve cada vez más complejo resolver la reproducción de manera aislada, haciendo uso de los recursos privados con los que se cuenta individual y familiarmente.

Estas dinámicas evidencian la íntima relación entre los ámbitos público y privado, y cómo el primero se ha constituido a costa del segundo. El trabajo de Pateman ilumina cómo el ocultamiento de esta interrelación y la dependencia del espacio público respecto al privado se mistificó, presentándolo justamente de manera inversa: asumiendo al espacio doméstico como dependiente del salario y a la mujer como dependiente del marido. Las transformaciones económicas, políticas y sociales actuales vuelven imposible continuar ocultado los aportes, las necesidades y tensiones que surcan *lo privado*, así como la creencia de que, de forma atomizada, se pueden resolver estas contradicciones.

Entre los debates actuales para responder a los desafíos económicos, políticos y sociales que ha instalado el Coronavirus a nivel internacional, la renta básica universal se posiciona como un mecanismo viable y necesario; sin embargo, no hay que olvidar —como sugiere Pateman— que no es suficiente con adoptar la medida, sino que es imprescindible plantear adecuadamente los argumentos que llevan a considerarla. Para ella es crucial que en la adopción de este mecanismo quede claro que uno de sus objetivos centrales es impulsar la ciudadanía de las mujeres, que se reconocen las contribuciones que ellas históricamente han realizado al bienestar general y que con la RBU se busca impulsar la democracia y reconocer la interacción entre lo público y lo privado.

Algunos de los méritos que contempla la propuesta de Pateman son los modos en los que reconceptualiza las nociones de autonomía, libertad, ciudadanía, así como algunos desplazamientos respecto a la categoría de individuo. Como se mencionó anteriormente, la autonomía, para ella, no se entiende desde una perspectiva atomista que refleja una pretendida autosuficiencia, sino que enfatiza su dimensión material con el fin de erosionar las bases de las relaciones asimétricas, particularmente de las mujeres y dentro del hogar y superar su concepción como dependientes. También reconoce el conflicto y las jerarquías que surcan el ámbito doméstico y busca sentar bases para establecer mayor equilibrio

en las negociaciones intrafamiliares. La libertad ya no se concibe en su dimensión *negativa* o *positiva*, tampoco como un atributo abstracto, sino que se ofrece un medio concreto para que mujeres y varones puedan decidir sobre su tiempo y actividad sin tener que *vender* su capacidad y corporalidad para asegurar su subsistencia. La libertad de no ser empleado constituye una condición que permitiría garantizar que las actividades prácticas y relaciones por las que se opta, sean resultado del deseo e interés de quienes las realizan. Se puede conjeturar sobre los efectos que esto tendría en la prostitución y en la subrogación, puesto que estas actividades se realizarían ahora sí libremente, o sólo mediante la violencia o, incluso, podrían desaparecer. Además de que, ni para estos casos ni para ninguna otra situación de empleo sería necesario continuar reproduciendo la ficción de la propiedad de la persona sobre sí para justificar el ingreso a un contrato, porque esto se tornaría irrelevante. Esta medida también tendría la virtud de desvincular la ciudadanía del trabajo, porque ésta ya no estaría condicionada a la *aportación* que la persona realice a la sociedad, también ofrecería la posibilidad de que ésta deje de percibirse desde la pasividad y la delegación de facultades para impulsar la representación y el involucramiento personal en la toma de decisiones y en las acciones que se realizan para el bienestar común. Por último, la noción de individuo también se ve trastocada a partir de pensar en las diferentes repercusiones, efectos y necesidades que tienen mujeres y varones; en lugar de percibirlo como una mera abstracción que, en realidad, recrea las necesidades y proyectos masculinos.

Por supuesto, hay toda una discusión pendiente sobre la viabilidad de esta medida y la forma en la que se implementaría, como ha señalado Pateman. Además, conviene recordar que plantea su reflexión desde los países angloamericanos, lo que desata una serie de preguntas, por ejemplo, si el concepto de ciudadanía y por tanto el de renta se ampliaría para reconocer también los aportes y necesidades de las poblaciones migrantes sin papeles y cuáles serían los efectos y necesidades para las poblaciones racializadas. Queda la duda de si estas medidas podrían ser replicables en nuestros países o en otros de la Commonwealth; incluso, es relevante poner en tensión la necesidad de seguir pensando proyectos a

partir del ámbito nacional, en lugar de plantearlos regional y mundialmente, para buscar disminuir también las diferencias de poder y recursos y desigualdades entre los países del norte y del sur, en reconocimiento del saqueo histórico de trabajo y recursos que los primeros han obtenido de los segundos y de su responsabilidad en la prevalencia de la pobreza, la violencia y otras afectaciones producto de la colonización.

Me gustaría cerrar reconociendo que, aunque el movimiento feminista ha logrado cambios trascendentales en las últimas cinco décadas, todavía seguimos luchando para desmontar supuestos, relaciones y estructuras que reproducen el patriarcado, pues éste también ha evolucionado. Esto nos habla de la necesidad de comprender su configuración histórica, su desarrollo, pero también el modo en el que visualizamos las vías de emancipación y nuestra capacidad para trastocar, deconstruir y proponer conceptos, perspectivas y mecanismos más democráticos y justos. En este sentido, es imprescindible recuperar las voces feministas que pugnan por articular la lucha feminista con la lucha contra el capitalismo. En ese sentido, Pateman hace un aporte importante para pensar los modos en los que se vinculan ambos sistemas de dominación, concretamente, desde la teoría política. Pero se aprecia también la falta de un análisis integrador que ayude a dar cuenta de las experiencias y necesidades de las mujeres obreras, jornaleras y desde sujetos no binarios de la clase trabajadora, entre otros, pues su estudio está centrado en las relaciones familiares, heterosexuales y desde la perspectiva de las amas de casa. Otro enfoque ausente es la búsqueda por conocer cómo se asienta la dominación racial en las mujeres, porque si bien su trabajo muestra que la raza nace y se embraga con el patriarcado moderno y el capitalismo, falta reconocer los modos en los que las mujeres indígenas, latinas y negras experimentan este entronque de patriarcados; por tanto, los aportes y experiencias desde la interseccionalidad, del feminismo chicano, decolonial y comunitario aún pueden seguirnos develando aspectos no plenamente revelados del contrato y de la teoría liberal.

Referencias

- Agra, M.X. (1995). Introducción. En: C. Pateman, *El contrato sexual* (pp. VII-XVI). México - Barcelona, España: Anthropos-UAM Iztapalapa.
- Cyfer, I. (2010). Liberalismo e feminismo: Igualdade de gênero em Carole Pateman e Martha Nussbaum. *Revista de Sociologia e Política*, 18(36): 135-146. Consultado el 12 de septiembre de 2020. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-44782010000200009>.
- Dahlerup, D. (1986). De una pequeña a una gran minoría: Una teoría de la masa crítica aplicada al caso de las mujeres en la política escandinava. Ponencia presentada en el XI Congreso Mundial de Sociología, Nueva Delhi, 18 al 22 de agosto. Consultada el 16 de septiembre de 2020. Recuperado de http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/008_11.pdf.
- Davis, A. (2017). *Mujeres, raza y clase*. España: Akal.
- Facio, A. (2011). Viena (1993) cuando las mujeres nos hicimos humanas. *Pensamiento Iberoamericano*, 9: 3-20. Consultado el 7 de marzo de 2019. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3710875>.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid, España: Traficantes de sueños.
- Federici, S. (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Madrid, España: Traficantes de sueños.
- Foucault, M. (1984) *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*. Consultado el 2 de enero de 2019. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/viewFile/2276/1217>.
- González, A.C y Sáez, B. (2013). El cuerpo en la diferencia sexual. En: A.C. González y B. Sáez (eds.), *Ser-para-el sexo. Diálogo entre filosofía y psicoanálisis* (pp. 9-22). Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Gullon, J. (2018). Why Feminists Need to Take up a Basic Income in their Fight for Women's Liberation: An Interview with Carole Pateman. *Feminist Current*. Consultado el 12 de septiembre de 2020. Recuperado de <https://www.feministcurrent.com/2018/08/15/feminists-need-take-basic-income-fight-womens-liberation-interview-carole-pateman/>
- Mies, M. (2019). *Patriarcado y acumulación a escala mundial*. Madrid, España: Traficantes de Sueños.
- Murray, M. y Pateman, C. (2012). Basic Income Worldwide. Horizons of Reform. Estados Unidos: Palgrave Macmillan.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT) (2019). *Informe mundial sobre salarios 2018*. Consultado el 5 de septiembre de 2020. Recuperado de https://www.ilo.org/global/about-the-ilo/multimedia/maps-and-charts/enhanced/WCMS_650872/lang-es/index.htm

- Organización Internacional del Trabajo (OIT) (s.f). *El trabajo de cuidados y los trabajadores del cuidado. Para un futuro con trabajo decente. Resumen ejecutivo*. Consultado el 5 de septiembre de 2020. Recuperado de https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms_633168.pdf.
- O'Neill, D.; Shanley, M.L y Young, I.M. (2008). *Introduction*. En: D. O'Neill, M.L. Shanley e I.M. Young (Eds.), *Illusion of Consent: Engaging with Carole Pateman* (pp. 1-12). Pennsylvania, Estados Unidos: Pennsylvania State University Press.
- Pateman, C. (2008). Afterword. Carole Pateman. En: D. O'Neill, M.L. Shanley e I.M. Young (Eds.), *Illusion of Consent: Engaging with Carole Pateman* (pp. 231-243). Pennsylvania, Estados Unidos: Pennsylvania State University Press.
- Pateman, C. (2007). Why Republicanism? *Basic Income Studies*, 2(2): 6 pp. Consultado 15 de septiembre de 2020. Recuperado de doi: 10.2202/1932-0183.1087
- Pateman, C. (2004). Democratizing Citizenship: Some Advantages of Basic Income. *Politics and Society*, 32(1): 89-105. Consultado el 10 de septiembre de 2020. Recuperado de <https://doi.org/10.1177/0032329203261100>.
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. México - Barcelona, España: Anthropos-UAM Iztapalapa.
- Pateman, C. (1988). *The Sexual Contract*. Standford, Estados Unidos: Standford University Press.
- Pateman, C. (1987). The Patriarchal Welfare State: Women and Democracy. Ponencia presentada en el seminario *Estado y Capitalismo*, el 13 de marzo. Consultado el 11 de septiembre de 2020. Recuperado de <http://bev.berkeley.edu/ipe/Pateman%20the%20Patriarchal%20Welfare%20State.pdf>
- Pateman, C. y Mills, C. (2007). *Contract and Domination*. Estados Unidos: Polity Press.
- Pérez, A. (2017). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital vida*. España: Traficantes de Sueños.
- Phillips, A.; Medearis, J. y O'Neill, D. (2010). Profile: The Political Theory of Carole Pateman. *PS: Political Science & Politics*, 43(4): 813-819. doi:10.1017/S1049096510001629.
- Schugurensky, D. (2003). 1963 Carole Pateman Goes to Ruskin College. En: *History of Education. Selected Moments of the 20th Century*. Consultado el 15 de noviembre de 2018. Recuperado de <http://schugurensky.faculty.asu.edu/moments/1963pateman.html>
- Serret, E. (2016). Igualdad y diferencia: La falsa dicotomía de la teoría y la política feministas. *Debate feminista*, 52: 18-33. Consultado el 11 de septiembre de 2020. Disponible en <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.001>.

- Smiraglia, R. (2017). Feminismo y liberalismo: Una revisión crítica sobre *El contrato sexual* de Carole Pateman. *Leviathan (São Paulo)*, 11: 33-55. Consultado el 21 de febrero de 2019. Disponible en <https://doi.org/10.11606/issn.2237-4485.lev.2015.132379>
- Thompson, S.; Hayes, L.; Newman, D. y Pateman, C. (2018). The Sexual Contract 30 Years on: A Conversation with Carole Pateman. *Feminist Legal Studies*, 26: 93-104. Consultado el 12 de enero de 2019. Disponible en <https://link.springer.com/article/10.1007/s10691-018-9368-1>



Título: "Identidades"
Autora: Josefina Silva Fariás
Medidas: 50 cm x 40 cm
Año: 2019
Técnica: Acrílico/tela imprimada

CAPÍTULO 5

Judith Butler: La contradicción performativa como fundamento de la política radical

Patricia Nolasco Clemente

Introducción

Judith Butler constituye uno de los referentes mundiales más importantes del feminismo en la actualidad, su trabajo intelectual es imprescindible para comprender el desarrollo de los estudios de género. Dentro del campo de los estudios feministas, su teoría de la performatividad de género cuestionó y revolucionó las concepciones tradicionales que se tenían sobre el sexo, el género, el cuerpo, la sexualidad y la identidad, obligando así a la perspectiva de género a reconcebir algunos de sus supuestos teóricos. La teoría performativa de Butler parte de una preocupación ética por los grupos excluidos, por ello busca ampliar las posibilidades del género para extender los límites del reconocimiento social a los seres humanos a los que sistemáticamente se les ha estigmatizado y negado el libre acceso a sus derechos.

Como filósofa, Butler está comprometida con la inclusión, la marginación social y los mecanismos para enfrentar la opresión y la desigualdad, lo cual la ha llevado a participar activa y pública-

mente en movimientos por la defensa de los derechos de grupos vulnerables. Como intelectual, esto la ha impulsado a pensar y repensar en sus escritos temas como la violencia, los conflictos de guerra, la precariedad, el poder, la migración, el judaísmo, los feminicidios, entre otros. En tal sentido, sus obras resultan fundamentales para comprender nuestra realidad.

Frente a la crisis política, social, económica y de derechos que enfrentamos como país, el feminismo se vuelve aún más necesario y urgente. El presente capítulo explora desde una perspectiva feminista la propuesta de Butler de una teoría performativa de la ciudadanía, con la finalidad de mostrar lo que abona en términos de acceso a los derechos humanos y al ejercicio de la libertad. En la primera sección del texto presento una breve semblanza de la vida y obra de esta autora; luego analizo el vínculo entre performatividad y precariedad para comprender cómo se da la producción de sujetos precarios o *sujetos sin-Estado*¹ situados al margen del derecho; en la tercera sección, puntualizo algunas cuestiones sobre la concepción butleriana del Estado y, posteriormente, reflexiono en torno a la teoría de la ciudadanía enunciada por Butler con algunos ejemplos de cómo las mujeres desde el feminismo ejercen o han ejercido performativamente su ciudadanía. Finalmente, a modo de conclusión, destaco las contribuciones de dicha propuesta.

Judith Butler: filósofa en todo género²

Judith Butler constituye en el siglo XXI y a nivel mundial uno de los referentes más importantes dentro de los estudios feministas y de género. Nació en Cleveland, Ohio, el 24 de febrero de 1956, en el seno de una familia judía con ascendencia húngara y rusa. Su trabajo intelectual parte de una preocupación ética por los grupos excluidos y de la necesidad de transformación social. A través de sus obras ha buscado promover la inclusión de las minorías sexuales a la sociedad y contribuir a hacer de este mundo un lugar que todas las personas podamos habitar a plenitud. En tal sentido,

1 Las cursivas son mías. Este es un término que Butler utiliza para referirse a aquellos individuos situados al margen del reconocimiento como sujetos de derecho.

2 El título de este apartado hace referencia al documental realizado por Paule Zadgermann en 2006 sobre la vida y obra de Judith Butler.

Butler ha logrado convertirse en el estandarte de los movimientos por los derechos de la comunidad lesbiana, gay, bisexual, transgénero, transexual, travesti, intersexual y queer (LGBTTIQ), lo cual la ha impulsado a participar activamente en la política y a ocupar cargos como el de directora de la Comisión Internacional de Derechos Humanos de Gays y Lesbianas (1994-1997). Como filósofa es difícil catalogar a Butler, ya que en su pensamiento aborda temas tan variados que van desde la teoría feminista, la filosofía política, el lenguaje, la guerra, la identidad judía, la democracia, etcétera; como feminista no resulta menos complicado, debido a la complejidad que encarna su teoría sobre el género. Butler es una filósofa que no se adapta a las categorías establecidas y su obra resulta hoy más que nunca imprescindible frente a la crisis política, social, económica y de derechos que enfrentan la mayoría de los países.

Desde pequeña, Butler aprendió a cuestionarlo todo, hasta el punto en que sus maestros llegaron a considerarla un problema. A la edad de seis años y debido a su constante indisciplina, la directora de la escuela donde estudiaba le advirtió a su madre que Judith estaba en camino de convertirse en una delincuente, sin imaginar que décadas después se convertiría en una de las pensadoras más influyentes de la actualidad. Butler se licenció como filósofa en la Universidad de Yale, posteriormente continuó sus estudios filosóficos en Alemania. Mientras cursaba el doctorado se involucró en el movimiento político por los derechos de la comunidad lésbico-gay y se vinculó con colectivos que buscaban ayudar a los migrantes de Pakistán para que adquirieran la ciudadanía alemana. En 1984 obtuvo el doctorado con una tesis sobre la recepción del pensamiento de Hegel en Francia durante el siglo XX.

A su regreso a Estados Unidos, Butler comenzó a presentarse en su vida cotidiana abiertamente como parte de una minoría sexual y a involucrarse en movimientos por la diversidad sexual. No obstante, su activismo repercutió en su vida profesional cuando por esta razón le negaron su primera plaza académica. A partir de 1988, encontró empleo como profesora en la Universidad de Wesleyan en Connecticut, posteriormente laboró en la Universidad George Washington y en la Universidad Johns Hopkins. Durante su estancia en Washington se involucró más activamente en el traba-

jo político dentro del movimiento lésbico-gay. En aquel momento su foco de interés seguía siendo la filosofía política. En 1993, Butler ingresó como profesora a la Universidad de California, donde actualmente ocupa la cátedra Maxine Elliot de retórica, literatura comparada y estudios de la mujer.

Judith Butler expresó en un documental, realizado por Paule Zadjermann en 2006, que su incursión en los estudios feministas fue un hecho casi accidental, cuando una amiga suya le propuso impartir una conferencia sobre feminismo. Aunque Butler todavía no se dedicaba a ese tema de manera profesional, había leído a Simone de Beauvoir, a quien reconocía como una figura importante dentro del feminismo, y también a Gloria Steinem, a quien respetaba sobremanera. Estaba involucrada en los debates feministas, pero esta era la primera vez que se dirigía a un público feminista y universitario. Por tal razón se sentía nerviosa y, según confesó, no sabía muy bien qué decir, fue entonces cuando tomó *El segundo sexo* (1999) de Simone de Beauvoir y buscó la célebre cita: “No se nace mujer, se llega a serlo”. Butler comenzó a reflexionar si este devenir del género tiene un fin o no, luego pensó que se nace hombre o mujer pero quizá no se llega a ser después ni uno ni otro género. Es decir, para ella este devenir podía dispararse en múltiples direcciones. Esta reflexión reveladora fue lo que le permitió a Butler más tarde desarrollar el argumento central de su obra más conocida: *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad* (1990).

Las obras de Butler se han traducido a más de veinte idiomas, entre sus publicaciones más destacadas en español se encuentran: *Sujetos del deseo: Reflexiones en la Francia del siglo XX* (1987); *El género en disputa: Feminismo y subversión de la identidad* (1990); *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del sexo* (1993); *Mecanismos psíquicos del poder* (1997); *Lenguaje, poder e identidad* (1997); *El grito de Antígona* (2000); *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia* (2004); *Deshacer el género* (2004); *Marcos de guerra: Las vidas lloradas* (2009); *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea* (2015).

Por último, me interesa mencionar la influencia que la obra de Butler ha tenido en el campo académico y social en México.

Tanto el Centro de Estudios de Género del Colegio de México, la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad de Guadalajara, fueron pioneras en integrar en sus programas de estudio las obras de esta filósofa. Asimismo, académicas de diferentes universidades de la república mexicana han desarrollado diversos trabajos de investigación y artículos en torno a la reflexión de su pensamiento filosófico. En cuanto a la dimensión social, las obras de Butler han influido de manera directa en varios colectivos LGTTTIQ y sobre todo han servido para visibilizar las biografías de aquellos sujetos que permanecen en la marginalidad.

Reflexiones en torno a la performatividad y la precariedad

El término *performatividad* surge dentro de la filosofía del lenguaje de la mano del pensador John L. Austin, quien en su libro *Cómo hacer cosas con las palabras* (1955) enuncia su teoría de los actos del habla que más tarde dio lugar a la lingüística pragmática contemporánea. De acuerdo con este filósofo del lenguaje, existen dos tipos de enunciados: los constatativos y los performativos. Los primeros sirven para describir hechos o estados de cosas y pueden ser verdaderos o falsos; un ejemplo es el enunciado: *El cielo es azul*, cuya veracidad o falsedad puede ser constatada al menos de manera inmediata por cualquiera que observe el cielo. Por otro lado, los enunciados performativos constituyen un acto del habla autorreferencial en la medida en que realizan la acción que describen y pueden ser afortunados o desafortunados. En otras palabras, a diferencia de los enunciados constatativos, que sólo refieren o describen la realidad, los enunciados performativos producen la realidad de la que se está hablando. Pensemos en la oración: *Te prometo estudiar para el examen*, la cual no describe ningún tipo de acto espiritual interno, sino que es la acción que el sujeto realiza al decir esas palabras; es decir, al pronunciarlas éste construye una nueva realidad. Para que este acto del habla pueda ser calificado como afortunado, debe cumplir con ciertas condiciones que podemos resumir de la siguiente manera: 1) debe ocurrir dentro de un contexto adecuado; 2) el emisor debe estar autorizado a llevarlo a cabo; 3) los actos performativos del habla participan de las con-

venciones sociales, por tanto, constituyen un proceso compartido que involucra siempre la participación conjunta de sujetos. Así, el enunciado: “Por el poder que me confiere la ley los declaro marido y mujer”, sólo podrá ser calificado como afortunado si es emitido por un juez civil, en una instancia legal y siempre que los sujetos participen de común acuerdo.

Casi tres décadas más tarde, la filósofa norteamericana Judith Butler retoma el concepto de performatividad desarrollado por Austin y lo aplica en la formulación de una teoría revolucionaria de género. En su libro *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*, originalmente publicado en 1990, la autora enuncia por primera vez su teoría, la cual marcó dentro del feminismo un parteaguas al cuestionar las concepciones tradicionales que se tenían del género, el sexo, el cuerpo, la sexualidad y la identidad. De acuerdo con esta filósofa, el género es un acto performativo; es decir, una realidad producida a través del comportamiento y del discurso. De manera más amplia, Butler (1990) afirma que la forma en la que actuamos, caminamos, hablamos, etcétera, consolidan la impresión de ser hombre o ser mujer. En tal sentido, para ella el género no es algo que refleje una realidad o esencia interna, sino que se trata de un fenómeno producido y reproducido todo el tiempo. Esta filósofa sostiene que las actuaciones que podemos realizar en torno al género están siempre signadas por un sistema de recompensas y castigos. De ello se desprende que *actuar mal* el género, supondrá para el individuo una serie de castigos, mismos que pueden traducirse en términos de discriminación, exclusión social e incluso violencia física.

La noción de performatividad indudablemente ocupa un lugar central en cada una de las obras de Butler, su discusión ha favorecido no sólo a la ampliación de sentido de este término filosófico, sino también a la posibilidad de establecer interrelaciones con otras categorías y conceptos. En su libro *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia* (2006), la autora establece una relación interesante entre los conceptos de performatividad y precariedad. De acuerdo con ella, esta noción determina por un lado: “Una condición en la que cierta parte de las poblaciones sufren de la carencia de redes de soporte social y económico, quedando marginalmente

expuestas al daño, la violencia y la muerte” (Butler, 2009a: 322-323). Este es el caso de las poblaciones expuestas a la pobreza, la hambruna, las enfermedades, etcétera. Por otro lado, la precariedad también caracteriza un estado de vulnerabilidad maximizada: “que sufren las poblaciones que están arbitrariamente sujetas a la violencia del estado, así como a otras formas de agresión no provocadas por los estados pero contra las cuales no ofrecen una protección adecuada” (Butler, 2009a: 323). Como ejemplo de lo anterior podríamos mencionar la violencia feminicida a la que estamos expuestas las mujeres y frente a la cual el Estado resulta incapaz de proveernos una protección adecuada como ciudadanas. De este modo, Butler intenta mostrar cómo la noción de precariedad puede englobar a diversas poblaciones.

Frente a las condiciones de precariedad, el Estado ha diseñado instituciones sociales y políticas para garantizar la pervivencia y salvaguardar las vidas de las y los ciudadanos. Al respecto Butler menciona:

Los órdenes políticos, incluyendo a las instituciones económicas y sociales, están hasta cierto punto diseñados para encargarse de estas necesidades, no sólo para asegurarse de que la vivienda y la comida están garantizadas, sino para que las poblaciones dispongan de medios a través de los cuales la vida también los pueda estar (Butler, 2009a: 322).

No obstante, esta filósofa señala que el Estado está estructuralmente vinculado con la producción de personas en condición precaria, lo cual plantea una paradoja interesante pues al mismo tiempo que intenta garantizar a ciertos individuos su pervivencia, sitúa a otros en condiciones de vulnerabilidad extrema. En el siguiente apartado volveré sobre esta cuestión.

Por último, cabe aclarar cómo la precariedad está directamente relacionada con la performatividad del género. Como mencioné anteriormente, Butler (1999) establece que el género es una actuación reiterada y obligatoria que se encuentra en función de normas sociales que establecen cuáles expresiones pueden ser consideradas como válidas y dignas de reconocimiento y cuáles no. De lo que se sigue que que *actuar mal* el género puede implicar para el individuo una serie de castigos, como sostiene la autora:

Las normas de género tienen mucho que ver con cómo y de qué manera podemos aparecer en el espacio público: cómo y de qué manera se distingue lo público de lo privado y cómo esta distinción se instrumentaliza al servicio de políticas sexuales; quién estará criminalizado según la apariencia pública; quién no será protegido por la ley o, de manera específica, por la policía, en la calle, o en el trabajo o en la casa (Butler, 2009a: 323).

Dicho de otro modo, las normas de género determinan y califican quienes podrán ser considerados como sujetos plenos, qué vidas merecen ser salvaguardadas y quiénes tendrán pleno acceso a sus derechos. Mediante esta diferenciación simbólica la performatividad se vincula con la precariedad. Con base en lo anteriormente expuesto, me surgen los siguientes interrogantes: ante la precariedad como una condición políticamente inducida ¿qué estrategias implementan los individuos para hacer frente a la violencia del Estado? ¿Cómo pueden estos individuos acceder al reconocimiento como sujetos plenos? Sobre todo, ¿cómo pueden reclamar y ejercer los derechos de los que continuamente se les despoja?

Butler frente al Estado

La filósofa Magdalena Marisa Napoli, en su artículo *Judith Butler y la tradición judía. Elementos teóricos para repensar el Estado-nación* (2015), reflexiona en torno a la concepción butleriana del Estado a partir de dos de sus obras: *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism* (2012) y *Excitable Speech: A Politics of the Performative* (1997). Si bien Napoli concluye que la concepción de Butler es todavía difusa, menciona que sus escritos aportan ciertas claves para comprender la forma en la que construye el concepto moderno de estado-nación y de estado en general. En el presente apartado recuperaré algunas de estas pautas expuestas por Napoli (2015) con la finalidad de aclarar de qué forma el estado se vincula con la producción de personas en condición precaria o, dicho de otro modo, cómo el Estado produce lo que Butler llama *sujetos sin-Estado*.

Como señala Napoli (2015), el trabajo de Hannah Arendt ha influenciado la manera en la que Butler concibe al Estado; en tal

sentido, es importante —en un primer momento— detenernos a analizar algunas de las ideas planteadas por Arendt, para quien los estados-nación construyen su idea de pertenencia y de acceso a la ciudadanía sobre la base de la identidad nacional, lo cual origina irremediablemente gente sin Estado. De manera más amplia, el estado-nación reconoce como ciudadanos sólo a aquellos individuos que comparten una misma identidad nacional, homogénea y estable; por el contrario, aquellos que no la comparten son situados al margen del estado-nación y constituyen su alteridad. A estas figuras Arendt (1997) los denomina como apátridas (*stateless*) y refugiados (*refugee*). Posteriormente, siguiendo las ideas de Hannah Arendt, Butler hablará de *sujetos sin-Estado*, cuya categoría comprenderá ampliamente el espectro de las personas en condición precaria.

Desde la perspectiva de Butler, el Estado, sus leyes y sus instituciones originan ciudadanos plenos de derechos y *sujetos sin-Estado*. Haciendo uso del concepto de performatividad esta filósofa afirma que el Estado constituye una instancia enunciativa que posee el poder de producir “a los sujetos a los que, ulteriormente, reconocerá o no derechos en virtud de esa misma producción” (Napoli, 2015: 227). De tal modo, en Butler el Estado aparece como un sujeto performativamente soberano, productor privilegiado de ciudadanos y sujetos con derechos. No obstante, a diferencia de Arendt, que establece la identidad nacional como criterio de exclusión del reconocimiento estatal, Butler no parece ser clara acerca de cuáles son los criterios de producción o de exclusión del estado.

Por otro lado, como hemos observado, para Arendt (1997) el estado-nación origina irremediablemente gente sin estado. En tal sentido, a lo largo de su obra se interesó por buscar modos de pertenencia (*belonging*) y formas de gobierno (*polity*) alternos a los desarrollados por el estado-nación. Frente a ello, Butler (2012) se pregunta cómo es que podría pensarse en una nación sin nacionalismo y sin estado-nación; es decir, cómo podríamos concebir un estado desvinculado de la idea de nación. La respuesta que Arendt formula a esta problemática —desde la interpretación de Butler— es la de un estado federado: “En el cual la soberanía no se distribuye según la nación sino que se dispersa en una pluralidad

irreductible a las nacionalidades múltiples” (Napoli, 2015: 222). Por tanto, su soberanía descansa en preservar el interés común antes que el interés nacional. Como señala Butler (2012), en el estado federado los individuos se comprometen “con una forma de vida política que demandaría un poder compartido, acción concertada, la disolución de la soberanía en un poder plural, y el compromiso de igualdad a lo largo de los lazos nacionales” (p.146). Así, la autora parecería ir en búsqueda de otras formas de pensar el Estado teniendo como base los principios de igualdad y pluralidad.

En Butler, el Estado aparece como un performativo soberano que posee el poder de producir sujetos de derecho. En tal sentido, sus leyes y sus instituciones se configuran como espacios de disputa de los significados sociales. Es decir, dado que el Estado funge como garante de derechos y fuente de reconocimiento, este se construye como un sitio capaz de producir una reconfiguración en el espacio público. Esta disputa por los significados, como señala Butler (2012), se da entre diferentes ideologías: políticas, religiosas y sociales, entre otras. En el siguiente apartado, a través de los ejemplos planteados veremos cómo se da esta lucha por los significados sociales en términos de igualdad de derechos.

Resistencia y movilización política

La obra *¿Quién le canta al estado-nación? Lenguaje, política y pertenencia* (2009b) publicada por Judith Butler en conjunto con la feminista Gayatri Spivak, plantea una teoría performativa de la ciudadanía muy interesante que nos permite dar respuesta a los interrogantes planteados en el segundo apartado. De acuerdo con Butler (2009b), es posible que los *sujetos precarios* o situados en condiciones de vulnerabilidad extrema, emerjan en el espacio público a través de ciertos ejercicios performativos. Asimismo, esta teoría de la ciudadanía posibilita pensar en la resistencia fuera del poder estatal y en el ejercicio de la libertad de una forma más amplia. Como ejemplo, Butler cita la marcha de inmigrantes realizada en mayo de 2006 en California, la cual surge en el marco del debate legal sobre otorgar la ciudadanía o la residencia legal a inmigrantes. Los asistentes a esta concurrida marcha recorrieron las calles de Los Ángeles entonando en español y en inglés el himno nacio-

nal de Estados Unidos. A través de esta acción que Butler califica como performativa, los inmigrantes reclamaron y ejercieron un derecho que no poseen. Si bien regularmente estos sujetos en su condición de ilegales temen exponerse con libertad en el espacio público por el riesgo a ser detenidos, deportados o encarcelados, al tomar las calles los inmigrantes ejercieron un derecho que pertenece a los ciudadanos: el de la libre asociación. Por otro lado, esta protesta constituye al mismo tiempo una acción subversiva en la medida en que desestabiliza y cuestiona de manera directa al Estado y su conformación. Al cantar el himno nacional en español, los inmigrantes evidencian que la comunidad hispanohablante es también parte de Estados Unidos, así como su realidad multilingüe y multicultural. Como lo expresa Butler (2009a: 327):

Cantar en español en la calle [es un acto] que da voz y visibilidad a aquellas poblaciones a las que normalmente se ignora como parte de una nación, y en este sentido, cantar pone de manifiesto las maneras en que han sido ignoradas a través de lo que es la propia nación.

En tal sentido, cantar constituye un acto performativo que posibilita el ejercicio de la libertad y expone los mecanismos de exclusión a través de los cuales la nación se construye de manera homogénea.

Siguiendo las ideas de Hannah Arendt planteadas en *Los orígenes del totalitarismo* (1998), Butler (2009a) afirmará que la libertad no es algo que se posea individualmente por naturaleza, sino que es algo que se ejerce a través de actos colectivos. En el caso de los sujetos precarios, el ejercicio de la libertad comprende algo que Butler (2009b) denomina *contradicción performativa* y que puede ser pensada como: “una movilización del discurso con un cierto grado de libertad, sin legitimación legal, basada en la demanda de igualdad y libertad” (p. 89). Retomando el ejemplo previamente citado, entonar el himno nacional norteamericano en español es una acción performativa a través de la cual los migrantes exigen su reconocimiento como ciudadanos plenos. A su vez, dicha acción produce una alteración en el lenguaje de la nación, que es el mismo que determina quiénes pueden ser considerados como ciudadanos y ciudadanas. Por otro lado, como menciona Paula Bedin

(2015), la contradicción performativa no es algo que perjudique a quien la comete:

En Butler la contradicción performativa no es pensada como aquello que atenta contra una fundamentación universal de la ética o de la comunidad ideal de comunicación sino todo lo contrario, la entiende, más bien, como una acción ciudadana que va de la mano con la construcción de un “nosotros”, de un nuevo tipo de comunidad, en términos radicales (Bedin, 2015: 65).

En otras palabras, la contradicción performativa es una acción ciudadana cuyo propósito es exponer los límites del lenguaje universal y del reconocimiento con para ampliar sus márgenes.

Butler (2009b) establece que la condición de la política radical es la contradicción performativa. No obstante, como señala la autora, es importante diferenciar aquellas políticas radicales de las que no lo son. De acuerdo con ella, existen demandas que surgen al interior de movimientos sociales y que pueden conducir a la creación de nuevas formas de apoyar y extender el poder del Estado, esto es algo que, por ejemplo, se ha argumentado dentro del debate por la legalización del matrimonio igualitario.³ Por otro lado, existen demandas políticas de carácter crítico que cuestionan de manera directa al Estado y que conducen a la inteligibilidad y reconocimiento pleno de los sujetos. En tal caso, entonar el himno nacional en español constituye una demanda política radical en la medida en que cuestiona y subvierte las leyes impuestas por el Estado.

Con base en lo anteriormente expuesto, es posible afirmar que el feminismo es un movimiento político que ha engendrado en su interior múltiples demandas radicales, pensemos en el reclamo por los derechos sexuales y reproductivos, la despenalización y legalización del aborto y las protestas por el alto a la violencia feminicida. Cabe mencionar que la primera de estas demandas ocupó un lugar central dentro de la agenda feminista de los años

3 Véase Butler, Judith (2006). ¿El parentesco es siempre heterosexual de antemano? En: *El género en disputa* (pp. 149-187). Barcelona: Paidós.

sesenta,⁴ en tanto las demás constituyen algunas de las reivindicaciones más urgentes para el feminismo de este siglo. En conjunto, estas exigencias interpelan de manera directa al Estado, cuestionan sus leyes y evidencian sus mecanismos de regulación.

Siguiendo las ideas plateadas por Butler (2009b), me pregunto: ¿de qué manera ejerce el sujeto feminista esta contradicción performativa con relación a las anteriores demandas? ¿Cómo puede reclamar y ejercer un derecho que no posee? Frente a la violencia del Estado y la ausencia del reconocimiento de nuestros derechos plenos como ciudadanas, el feminismo ha desarrollado mecanismos para que las mujeres podamos acceder a los derechos de salud reproductiva, interrupción segura del embarazo y seguridad. Durante la época de los sesenta, las feministas implementaron formas de distribución libres de los anticonceptivos, así como de distribución de la información sobre su uso entre, todo esto ante la negativa del Estado a garantizar el acceso a la salud reproductiva.

Por otro lado, actualmente existen redes de contención feministas que brindan acompañamiento psicológico y distribuyen información sobre el uso del Misoprostol,⁵ para aquellas mujeres que deciden llevar a cabo la interrupción del embarazo. Asimismo, colectivos feministas se han organizado para facilitar el acceso a clínicas seguras a mujeres residentes en provincia que no cuentan con dicho servicio. A través de estos actos, las mujeres ejercen un derecho que no poseen y que el Estado les ha negado sistemáticamente. Por último, ante la demanda por el alto a la violencia contra las mujeres, han surgido los grupos de autodefensa feminista; igualmente, diferentes colectivos han desarrollado estrategias de seguridad en los espacios públicos, el transporte y las calles para salvaguardar la vida de las mujeres. Así, mediante estas accio-

4 No obstante, no quiere decir que esta lucha haya concluido en los años sesenta. Para muchas mujeres, sobre todo indígenas, sigue siendo imposible lograr el acceso a la salud reproductiva.

5 El misoprostol es un fármaco que se utiliza por sus propiedades antiulcerosas en el tratamiento de las úlceras, tanto del duodeno como del estómago. Es una prostaglandina de síntesis que tiene el efecto de reducir y limitar la secreción de los ácidos gástricos. En ginecología, el misoprostol se asocia a la administración de mifepristona en caso de una interrupción voluntaria del embarazo o por razones médicas.

nes, ejercemos radical y performativamente la ciudadanía, sin que esto signifique abandonar la reivindicación de nuestros derechos ante la ley. De manera simultánea, estas acciones nos permiten emerger en el espacio público y así cuestionar, subvertir y desestabilizar el poder estatal.

Consideraciones finales

A lo largo de este capítulo me he propuesto destacar las contribuciones de Judith Butler en torno al tema de la ciudadanía, el acceso a los derechos humanos y el ejercicio de la libertad. En tal sentido, cabe señalar en primer lugar las aportaciones conceptuales que realiza, las cuales nos permiten nombrar y explicar diversos fenómenos y procesos sociales. Como mencionamos anteriormente, el término *performatividad* ha ocupado un lugar central en el pensamiento de Butler, particularmente dentro de su teoría de la ciudadanía podemos observar cómo este concepto se interrelaciona con fenómenos y/o procesos que originan en su conjunto *sujetos sin-Estado*. Otro aspecto que cabe destacar es el análisis que realiza la autora del concepto de *precariedad*, el cual amplía no sólo su sentido, sino que lo dota también de un carácter filosófico. Me atrevo a afirmar que la precariedad entendida como una categoría filosófica tendría mucho que aportar a los estudios sociológicos, en la medida en que permite poner de manifiesto sus diferentes dimensiones. Por último, es importante señalar la introducción del concepto de *contradicción performativa*, que sin duda nos ayuda comprender la complejidad de las acciones por medio de las cuales ejercemos nuestra ciudadanía y libertad.

Ahora bien, a nivel crítico, Butler realiza también contribuciones significativas. En este aspecto es importante resaltar sus reflexiones en torno al Estado, la manera en la que está conformado, sus mecanismos de regulación y la violencia que ejerce sobre los sujetos. Así, en las diferentes obras que hemos citado a lo largo de este capítulo, la autora evidencia el papel del Estado en la producción de sujetos en condición precaria, su incapacidad de brindar protección adecuada y salvaguarda de vidas, y cómo éste ha negado sistemáticamente el acceso a los derechos a ciertos grupos de individuos. Finalmente, me gustaría hacer mención de

cómo la teoría performativa de la ciudadanía posibilita definir al feminismo como un movimiento político radical y reivindicar su lucha. A través de los ejemplos planteados he puesto de manifiesto su importancia y necesidad, hoy más que nunca, frente a la crisis de violencia machista y estatal que enfrentamos las mujeres, evidenciando cómo este movimiento político y social ha posibilitado nuestro acceso a los derechos de salud reproductiva, interrupción del embarazo y seguridad. En síntesis, la teoría de Butler nos permite pensar en el feminismo como un movimiento combatiente que se preocupa por la inclusión, la marginación social y los mecanismos para enfrentar la opresión y la desigualdad.

Referencias

- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Austin, J.L. (1982). *Cómo hacer cosas con las palabras*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- De Beauvoir, Simone. (1999). *El segundo sexo* (Juan García, trad.). Buenos Aires: Sudamericana.
- Bedin: (2015). El ejercicio performativo de la ciudadanía a partir de la teoría de Judith Butler. *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía*, 4(6): 47-76.
- Butler, J. (1997). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge.
- Butler, J. (1999). *El género en disputa. Feminismo y la subversión de la identidad*. España: Paidós.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2009a). Performatividad, precariedad y políticas sexuales. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 4(3): 321-336.
- Butler, J. y Spivak, G.C. (2009b) ¿Quién le canta al estado-nación? *Lenguaje, política, pertenencia*. Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós.
- Butler, J. (2012). *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*. New York: Columbia University Press.
- Napoli, M.M. (2015). Judith Butler y la tradición judía: Elementos teóricos para repensar el estado-nación. En: M.L. Femenías y A. Martínez (coords.), *Judith Butler: Las identidades del sujeto opaco* (pp. 217-235). Buenos Aires: Universidad Nacional de la Plata.
- Zadjermann: (director) (2006). *Judith Butler: Filósofa en todo género*. Francia: Arte France.



Título: "Guarida del perro"
Autora: Josefina Silva Fariás
Medidas: 50 cm x 40 cm
Año: 2019
Técnica: Acrílico/tela imprimada

CAPÍTULO 6

Perros/as y humanos/as como especies compañeras: La otredad significativa de Donna Haraway

Nancy Elizabeth Molina Rodríguez

Introducción

En este capítulo reflexiono acerca de la vida compartida entre canes y humanas/os, basada en la otredad significativa que propone Donna J. Haraway en su libro *Manifiesto de las especies de compañía: Perros, gentes y otredad significativa* (2017). Retomo, como unidad de análisis, lo que ella misma propone: la relación que se establece entre ambas especies. Narro historias generadas a partir de los vínculos con los perros el *Amigo* (un perro mestizo) y el *Holly* (un weimaraner), donde ellos son los principales protagonistas de los vínculos que construimos en diversos contextos, en contacto con otros animales humanos y no humanos, así como las preguntas, conflictos y satisfacciones que se derivan de ello. También, doy cuenta de cómo, a partir de estas interacciones, formamos parentescos por voluntad y no por consanguinidad entre la animal humana (que soy) y ellos como perros, concibiéndonos como animales en compañía dotados de agentividad.

Primero, presento una breve semblanza de Donna J. Haraway; después una descripción de la figura del *cyborg* y las

especies compañeras, dos aportaciones que considero importantes para la comprensión de la obra *Manifiesto de las especies de compañía...* (2017); finalmente, el apartado acerca de perros y personas humanas como especies compañeras: otredad significativa.

Donna Haraway: feminismo, ciencia ficción, monstruos y especies en compañía

Donna J. Haraway es una de las teóricas más relevantes y en activo del feminismo crítico anglosajón de la tercera ola, de corte posestructuralista. De acuerdo con la filósofa Esther Díaz (s.f.), la autora se presenta a sí misma como “epistemóloga feminista y socialista”.

Haraway nace el 6 de septiembre de 1944, en Denver Colorado, Estados Unidos. Como lo describe en su libro *Manifiesto de las especies de compañía* (2017), a lo largo de su vida ha convivido con diferentes animales, como los perros, así como con entrenadores, amantes de los perros y también perrofóbicos. En su vida cotidiana ha compartido hogar con la gata *Moses*, la perra *Cayenne*, el perro *Roland* y Rusten, su compañero humano.

En cuanto a su formación académica, Haraway se graduó en zoología y filosofía en 1966 en el Colorado College, obteniendo la beca de la fundación Boettcher; estudió un año filosofía de la evolución en París con la beca Fulbright y realizó su doctorado en Biología en el Departamento de Biología de la Universidad de Yale en 1972.

Con respecto a su trayectoria laboral, fue docente de posgrado en el Departamento de Historia de la Conciencia en la University of California (Santa Cruz, California) donde formó equipo al lado de Hayden White, Teresa de Lauretis, Angela Davis y James Clifford. Impartió la materia Estudios de la mujer y ciencia general en la Universidad de Hawái (1971-1974) y en el Departamento de Historia de la Ciencia en la Universidad Johns Hopkins (1974-1980). Es profesora emérita distinguida del programa de Historia de la Conciencia en la Universidad de California, siendo la primera mujer en ocupar una plaza académica de teoría feminista en una universidad norteamericana. Es profesora de Teoría feminista y tecnociencia en la European Graduate Schoolen Saas-Fee, Suiza, donde dirige un seminario intensivo de verano.

En el año 2000 fue premiada por la Society for Social Studies of Science, distinción que se otorga a quienes de manera destacada han dedicado sus carreras a articular las dimensiones sociales de la ciencia y la tecnología. Dicho premio está avalado con las contribuciones a estudios de ciencia y tecnología que, a lo largo de su carrera, ha hecho y sigue haciendo. Aquí presento solo algunas de sus producciones:

A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature (1991); *Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles, en Política y sociedad* (1999); *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness* (2003); *When Species Meet* (2008); *Manifiesto de las especies de compañía* (2017); *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (2016); *Las promesas de los monstruos. Ensayos sobre ciencia, naturaleza y otros inadaptables* (2019).

La figura del *cyborg* y las especies compañeras

El *cyborg* es una criatura híbrida entre entidades que tradicionalmente se creían separadas e irreconciliables, pero que ahora se presentan entremezcladas entre lo natural y lo artificial, entre lo vivo y lo muerto, entre sujeto y objeto. Para ejemplificar la teoría del *cyborg*, Haraway (1997) toma como base el análisis del caso *OncoMouse* un ratón modificado genéticamente con el fin de volverlo propenso al crecimiento de tumores. Esta nueva criatura creada con manipulación genética es un híbrido entre la intervención humana y la reproducción biológica; por lo tanto, el *OncoMouse* es un *cyborg*, con esta figura Haraway deconstruye las fronteras del dualismo sexo/género y su intersección con el dualismo naturaleza/cultura, que derivan en explicaciones y prácticas de dominación y control de un polo sobre otro.

Me enfoco aquí en la construcción del dualismo naturaleza/ciencia, que se basa en una lógica androcéntrica según la cual se concibe a la ciencia como derivada de una visión objetiva, estable y metódica, debida al poder del raciocinio que tienen los humanos que la construyen. En tanto que la naturaleza tiene un carácter inestable, es caótica, carente de agentividad y hay que controlar-

la y dominarla; por lo tanto, es en mero recurso para vivir bien la vida humana.

Dentro de este concepto de naturaleza se encuentran tanto los animales humanos como los animales no humanos. A través de este dualismo, la ciencia hegemónica insiste en establecer líneas divisorias, donde los animales humanos están caracterizados por la razón y los animales no humanos por el instinto; es decir, los animales humanos tienen la capacidad de raciocinio y pueden hacer ciencia, y los animales no humanos son seres irracionales a los que hay que controlar y que, al ser clasificados en la categoría de naturaleza, quedan reducidos a ser *los otros*, objetos de la manipulación de la ciencia androcéntrica, considerados como recurso para el bienestar humano, destinados para la experimentación, el trabajo, el consumo alimenticio y la vestimenta. Otra consecuencia de esta visión antropocéntrica es que a pesar de que en la vida cotidiana establecemos múltiples interacciones interespecie, éstas son invisibilizadas, silenciadas y cosificadas, debido a que sólo se consideran valiosas las relaciones que establecemos con otros humanos, como si los *otros*, los animales no humanos, no existieran. Es tal la invisibilización que, en nuestro acontecer diario, no reconocemos que los otros animales están presentes en el contacto con ciertos materiales, en escuchar los sonidos que emiten, en ver perras y perros abandonados sedientos caminando largas horas o las referencias que se realizan en los medios de comunicación con falsas imágenes de animales felices en granjas, cuando en realidad están siendo explotados. Entonces, debemos reconocer que los animales no humanos están presentes siempre y en cada lugar de nuestras vidas porque:

Tanto los *cyborgs* como las especies de compañía aportan lo humano y lo no humano, lo orgánico y lo tecnológico, el carbono y la silicón, la libertad y la estructura, la historia y el mito, lo rico y lo pobre, el estado y el sujeto, la diversidad y el reduccionismo, la modernidad y la postmodernidad, y la naturaleza y la cultura de formas inesperadas (Haraway, 2017: 4).

En este sentido, las *especies de compañía* son “una categoría grande y heterogénea” que abarca a todos los seres orgánicos

como animales, animales no humanos, plantas y bacterias con quienes convivimos en el mundo: “Somos, constitutivamente, especies de compañía. Nos constituimos la una a la otra, en carne y hueso” (Haraway, 2017: 2 y 3). Todas las especies estamos dotadas de agencia, por ello nos producimos unas a otras aportando tanto naturaleza como cultura para poder vivir juntas. Parte de estas especies compañeras son los *animales de compañía*, llamados así precisamente porque nos proporcionan compañía en los espacios cotidianos, como el hogar y el trabajo principalmente, y con quienes establecemos a través de procesos de socialización vínculos afectivos muy cercanos. Nótese que “el concepto de *especies en compañía* confronta esta significación general del animal como mascota y aún su particularización en ‘animal de compañía’” (Ramírez, 2009: 13). De esta manera, el objetivo del citado *Manifiesto* es demandar los parentescos entre especies, poniendo como ejemplo las conversaciones que ella realiza con los perros.

Por lo anterior, retomo el planteamiento de Haraway acerca de la forma en cómo nos miramos, nos entendemos y nos tratamos entre especies, en devolver la agentividad y la otredad a todas y cada una de las vidas compartidas en este planeta.

Perras/os y humanas/os como especies compañeras: Otredad significativa

En este apartado me centro en la experiencia de convivencia con animales no humanos: los perros, y de cómo se relacionan conmigo y con otras especies, de tal manera que nuestras vidas se convierten en un entramado de vínculos interespecies. Reflexiono sobre algunas de las anécdotas que sucedieron entre los años 2001 a 2006 con el *Amigo*, un perro que estuvo en situación de calle y nos adoptó como su familia. Él ya tenía una historia previa de convivencia con humanos y otras especies, la cual desconozco, pero logro inferir algunas cosas reflejadas en sus hábitos, en su manera de gestionar su espacio físico y emocional, en la convivencia con la familia, en su relación con el alimento, en su libertad y hasta en sus sueños.

El *Amigo* era un perro mestizo que vivía en condición de calle, llegó a mi vida gracias a *Holly* que, como buen *weimaraner*, era bastante inquieto, juguetón, cariñoso y sociable. Juntos hacíamos

equipo para ir a correr por la mañana, salir a caminar en la noche y siempre aprovechar para hacer amistades, pues tenía él la capacidad de establecer vínculos amistosos casi con cada ser vivo que veía, hasta con las cucarachas. Antes de conocer al *Amigo*, el *Holly* conoció al *Güero*. Un día llegamos a una cancha y estaba el señor Salvador hablándole al *Güero*: “¡Apúrate *Güero*!”. *Holly*, en cuanto lo vio, se dirigió hacia ambos corriendo, pero se detuvo sorprendido ante ese nuevo ser que no conocía ni identificaba; estaban del mismo tamaño, pero sus características no coincidían con lo que había visto en otros perros, se le quedó viendo mientras se acercaba con precaución, caminó alrededor de él olfateándolo y explorándolo, volteaba y me veía y yo le decía “¿quién es?” El *Güero* se movía mucho pero se dejaba explorar. Rápidamente, *Holly* comenzó a invitarlo a jugar y, así, empezaron a correr y hacerse amigos. Fue una amistad auténtica entre un perro y un chivo.

Recordemos que para Haraway son *especies de compañía* todos los seres que habitamos este planeta, que vivimos gracias a la constante interacción entre especies vegetales, minerales, animales no humanos, microorganismos; los cuales afectan y a su vez son afectados a través de diversas, múltiples y complejas relaciones y contribuciones para facilitar u obstaculizar procesos de vida o muerte, que se caracterizan por la finitud, la co-constitución, la impureza, la complejidad y la historicidad.

Y dentro de esta gama de infinitas posibilidades de interacción entre *especies compañeras*, nombra los *animales de compañía* tanto a un grupo de animales no humanos que tienen la capacidad de biosociabilidad con los animales humanos, como a estos últimos dado que en ambas direcciones nos proporcionamos cuidados mutuos, tiempos y espacios de convivencia, comunicaciones y alianzas buscadas, donde “uno no se come a sus animales de compañía” *ni es comido por ellos* (Haraway, 2017: 13). Esta última idea, sin que yo la conociera en aquel tiempo, fue la que me impidió aceptar que me podía comer al *Güero*, cuando el señor Salvador me dijo en mi cumpleaños: “Le regalo al *Güero* para que lo haga birria en su fiesta”, sólo atiné a decirle: “No gracias, no puedo comerme al compañero de juegos de *Holly*, es como si me comiera a un pariente mío”.

Seguramente, como dice Haraway, el *Güero* como muchos animales no humanos aspiró a tener el estatus de animal de compañía como son los perros, los gatos, los conejos, las tortugas y algunas aves. Pero, sin duda, los perros son los animales de compañía históricamente más populares, como lo describe en su libro en cuestión.

Cuando pienso en la agentividad que tenía el *Amigo* me pregunto: ¿él sabía de nuestra existencia y lo planeó todo para acercarse? ¿Cómo se asignaron los roles para el juego entre él y el *Holly*? ¿Quiénes éramos para el *Amigo*, el *Holly* y yo? *Holly* y yo íbamos todos los días a correr a una unidad deportiva cerca de mi casa, cierto día el *Amigo* nos encontró y nosotros a él. *Holly* se acercó moviendo su cola para oler al *Amigo*, y el *Amigo* a él. Después de reconocerse comenzaron a jugar. De ahí en adelante, cada vez que llegábamos a la unidad deportiva, el *Amigo* nos recibía moviendo su cola, ya nos esperaba para jugar. Mientras yo corría en la cancha, ellos corrían por toda la unidad. A *Holly* le gustaba ser perseguido, así que el *Amigo* lo hacía, excepto cuando había que brincar una barda, este último se detenía, nunca se atrevió a saltar. Cuando yo platicaba con la gente de esa nueva amistad, comencé a referirme a él como “el amigo del *Holly*”, hasta que se le quedó *Amigo*, de cariño a veces le decía *miguís* u *hormiguís*. Era curioso que cuando íbamos por la calle y le gritaba “¡Amigo!”, a veces la gente volteaba.

Si yo lo nombraba en otros espacios, probablemente el *Holly* y el *Amigo* también tenían la referencia de nuestras presencias y de nuestro vínculo; es decir, posiblemente ahí comenzamos a ver la co-construcción de una relación interespecie, un mundo perro-humano o humano-perro, intentando no tener preponderancia una especie sobre otra. Y esto, debido a la agentividad de las especies no humanas que también son “compañeros socialmente activos” (Haraway, 2017: 8). Lo anterior tomando como referencia el concepto de *naturocultura* que Haraway desarrolla a lo largo de su libro para evidenciar las conexiones, más que los límites, que se establecen entre cultura y naturaleza, más que entidades separadas dicotómicas y excluyentes entre sí; resalta la articulación relacional de la naturaleza y la cultura a través de intercambios

mutuos de información donde se influyen en múltiples y variadas direcciones para entretener procesos de coevolución.

Un día, *Holly* y yo veníamos a la casa y ya era costumbre que el *Amigo* nos acompañara un par de calles. Ambos iban corriendo y mordiéndose mutuamente, el *Amigo* perseguía a *Holly* cuando, de pronto, apareció un *vocho* (Volkswagen) que venía a toda velocidad y, a pesar de haber visto al perro, el chofer le aventó el carro al *Amigo* y lo golpeó sin compasión, éste se alejó aullando y llorando de dolor. Esperé un poco a que se calmara, sabía que si me le acercaba inmediatamente no se dejaría tocar. Como pude me lo llevé a casa, ya que era talla mediana y desnutrido, pensé que si podía la carga del *Holly* también podría cargarlo a él. Me tuve que ir a trabajar, pero en cuanto salí lo llevé al veterinario y por fortuna sólo fueron golpes sin mayores consecuencias. Se quedó una semana en mi casa recuperándose. Tuvo su primer baño, sus croquetas y un espacio en el patio para dormir sin temor. Él eligió a la entrada. Después de una semana, comenzamos a salir a pasear poco a poco para que se recuperara. Cuando se sintió mejor, comenzó a rascar la puerta para que le abriéramos, se quiso ir de la casa y se fue. Yo me puse triste, ya me había encariñado con él. Pero a diario lo veíamos en la cancha y nos acompañaba a casa, comía, tomaba agua, mucha, mucha agua y se regresaba. Y después orinaba mucho rato. Más tarde, supimos que estaban dañados sus riñones, pienso que por la falta de acceso a tomar agua durante su estancia en la calle.

Esa decisión del *Amigo* de regresar a la calle, me hizo descubrir que, como lo plantea Haraway (2017): “El otro no es yo”, que las especies compañeras tienen capacidad de agencia sobre ellos y sobre el medio, lo que en el caso de los animales no humanos, esta idea brinda la posibilidad de restituirles la voz, el ladrido, el rugido, el canto, el mugido, el gruñido y todas las formas de comunicación que ellos tienen, para mostrar sus necesidades y ejecutar un plan para cubrirlas. Tal vez el *Amigo* siempre tuvo como plan pertenecer a una manada y, al verse encerrado, entró en el conflicto de “¿debo seguir en libertad y satisfacer mis necesidades como pueda o continuar en la manada a costa de mi libertad?”

Aunque yo quería que el *Amigo* se quedara conmigo, tuve que comprender que “los perros no son nosotros mismos” (Haraway, 2017: 11), no son nuestras proyecciones, ellos tienen su propia especificidad, genética, historia y agentividad que les dota su especie y las múltiples interacciones que generan en diversos contextos con contactos inter y transespecie. El *Amigo* tenía su propia historia de especie compañera, como raza de perro mestizo, como ser que pertenecía a una manada, como ser que convive con otras especies, en contextos y momentos que le fueron marcando su propia constitución, con la cual nos marca: al *Holly*, a mi familia, a mí y a otros animales humanos y no humanos.

Después de una semana en que dormía y, prácticamente, supongo que vivía en la cancha, como a eso de las tres de la madrugada lo escuchamos aullar, abrimos la puerta y era el *Amigo* que quería entrar. Lo dejé pasar, se arrinconó donde era su espacio de recuperación y se durmió. A partir de esa noche se quedó a vivir en la casa. Poco a poco, el *Amigo* se fue incorporando a la vida cotidiana de la familia y viceversa. De dormir en el patio se acomodó en el pasillo, del pasillo a la sala, hasta que finalmente se instaló debajo de mi cama. El *Holly* fue el más feliz, porque se quedaba todo el día solo y ahora ya tenía un hermano, y la casa entera para ellos.

¿Cómo pudo el *Amigo* finalmente decidirse a vivir en casa? Fue gracias a esa capacidad que tienen de modificarse y modificar su ambiente. En ese sentido, coincido con Haraway cuando afirma que el origen de los perros y perras como animales domésticos se fundamenta en la capacidad para inventarse a sí mismos, y no que fueron creados para adaptarse a la especie humana. “Somos los animales humanos también nos inventamos y nos apropiamos de otras especies [...]. Somos tanto sujetos como objetos en todo momento” (Haraway, 2017: 76), así como *Holly*, mi familia y yo fuimos conquistados por la presencia del *Amigo* hasta adoptarlo como un miembro más en la manada.

Canes y humanos/as hemos coevolucionado, los primeros no fueron seres pasivos domesticados por la humanidad, sino que la interacción actual sienta la base de que, en algún momento, la capacidad oportunista de los lobos hizo que se acercaran a los des-

perdicios de comida que dejaba la gente y eso les presentaba una opción fácil de comida, así se fueron acostumbrando a la presencia y convivencia; los humanos, por su parte, fueron acercándose a estos lobos para obtener ventajas de su presencia dentro de los grupos humanos, es decir, como vigilantes del territorio de la vida. “La flexibilidad y el oportunismo son el *quid* de la cuestión para ambas especies, que se dan forma la una a la otra a través del, todavía en curso, relato de la coevolución” (Haraway, 2017: 29).

Como deducción de la clásica idea de que los lobos fueron domesticados por la humanidad, atribuyéndole además a dicha especie todas las conductas que realizan a su constitución genética. Para Haraway (2017: 30): “Es un error ver los cambios mentales y corporales de los perros como biológicos y los de las vidas y los cuerpos de los humanos como culturales” y no como coevolución, pues se perpetúa el dualismo naturaleza/cultura.

El *Amigo* era buen cazador, mataba rápido y sin piedad a cualquier ser vivo que pasara por su vista: conejos, iguanas, ratas y su especialidad eran las gallinas, tal vez debido a su genética y su historia de perro en la calle, o porque le gustaba hacerlo, o todo junto: cultura y naturaleza. Por las mañanas, íbamos a la cancha y, mientras yo corría, el *Holly* y el *Amigo* jugaban, pero con frecuencia yo escuchaba primero el aullido de guerra del *Amigo*, y luego cacarear gallinas, después llegaba el *Amigo* con una gallina en el hocico y me la ofrecía. Y yo le decía con mucha autoridad: “*Amigo* deja esa gallina, pobrecita, no lo hagas. ¡No!” Y él me miraba y doblaba su oreja izquierda. Así varias veces, mató gallinas, y yo con el mismo procedimiento, hasta que un día escuché el aullido, enseguida el cacareo y luego apareció corriendo el *Amigo* muy contento, se puso enfrente de mí, me miró a los ojos, diría que hasta sonreía, como diciendo: mírame he aprendido. No traía la gallina, pero en su hocico traía sangre y plumas. Lo miré con ternura, lo abracé y le dije: “bien *Amigo*, mi maestro, he aprendido la lección. Te enseñé a no traer las gallinas, pero, no a dejar de matarlas”. Cabe mencionar que tuve que pagarle a una señora varias gallinas antes de que el *Amigo* me enseñara como condicionarlo.

¿Quién es ese perro que me confronta con su obsesión con las gallinas? ¿Quién soy yo en la relación con el perro que mata

gallinas? ¿En qué nos convertimos cuando él mata las gallinas y yo intento que pare de hacerlo? ¿Cómo puedo dialogar con ese perro y comprender lo que hace? ¿Qué son para él las gallinas? Para Haraway, los animales también pueden generar pautas de conducta y sistemas de organización complejos que no dependen de su naturaleza. Los trabajos de Frans de Vaal y de Mark Bekoff (citado en Cragolini, 2017), muestran evidencias de cómo los animales no humanos forman parte de sociedades complejas, con pautas morales y nociones que pueden interpretarse en términos de justicia, empatía y equidad. Esta moralidad de los animales está pensada básicamente desde las ideas de inteligencia y sociabilidad, dos características que durante mucho tiempo se consideraron propiedades estrictamente humanas.

Una parte de la convivencia con el *Amigo* no fue nada fácil, planteó muchos retos, el principal tenía que ver con sus comportamientos fuera de casa. De vez en cuando pedía salir a la calle, rasgaba la puerta y aullaba; entonces, lo dejaba salir, “pobrecito” —pensaba yo—, acostumbrado a andar libre y de pronto estar encerrado debe de ser difícil. Pero luego de andar en la calle, volvía todo revolcado, mordido, ensangrentado pero orondo, nunca cabizbajo. Me dijeron que lo vieron peleando con un pitbull en el jardín, así que la próxima vez que pidió salir, lo seguí. Llegando al jardín vi como buscó a uno de los pitbulls, que sus dueños tenían para peleas clandestinas; en cuestión de instantes, el *Amigo* paró su oreja izquierda y emitió un aullido, los perros se miraron mutuamente, mostraron sus dientes, se les erizaron los pelos del lomo y se lanzaron al combate. No pude ni siquiera gritar del miedo que tuve, no pude pararlo, no hubo manera. Uno de los muchachos se acercó a querer separarlos con un palo, pero fue inútil. Corrió sangre de ambos perros, mucha adrenalina de ellos y de quienes presenciábamos la lucha, hasta que el *Amigo* le encajó los colmillos en el cuello, lo sometió, el perro ladeo su cabeza, se dejó caer en el piso y se puso patas arriba en señal de derrota, el *Amigo* paró, dio la vuelta y se fue a la casa. Nunca más lo dejé salir solo.

Este fue un momento clave en el que vi cómo la dinámica de la relación es la que nos construye a los seres, y a través de las interacciones intercambiamos signos, material orgánico e inorgá-

nico, cogniciones, emociones, inteligencias y más; porque como dice Haraway, más que fronteras entre perros, perras y personas humanas somos continuidades de seres que nos desarrollamos a través de las interacciones que establecemos; sin embargo, aún no entendía qué pasaba con el *Amigo*, debido a que en casa era un ángel sumiso y obediente, se dejaba corretear y hasta aventar por el *Holly* que lo trataba como perro de peluche. Era un perro astuto e inteligente, siempre ganó las batallas; y como buen guerrero, tenía sus heridas, la más representativa era un agujero en el lomo, algo así como un espiráculo que, como era peludo al igual que un lobo, no se le veía. Era tal el impacto de esas peleas que, en la noche, mientras dormía debajo de mi cama, de pronto escuchaba sus aullidos, sus gritos de guerra y las corretizas que en sueños tenía. Al principio me asustaba, después me acostumbré.

A partir de este evento me cuestioné como humana ¿cómo puedo ver la otredad del *Amigo* como perro?, ¿cómo hago para comprender a este ser con quien convivo?, y ¿cómo soluciono este pleito con otros perros, que para mí se ha vuelto un conflicto, sin cosificarlo, sin demeritar su inteligencia, sin dominarlo o imponerle hábitos? Puedo inferir que, siendo un perro abandonado en la calle, ha tenido que resolver un sinnúmero de carencias y sortear múltiples violencias, que derivaron en aprendizajes defensivos para no dejar acercarse a otros seres a él, tal vez por temor a ser dañado nuevamente. Desde mi experiencia comunicativa, puedo usar signos que sólo pertenece a la humanidad y que los caninos no comprenden por más que lo intenten, pues siguen otros órdenes como diría (Haraway, 2017), pero tener cuidado porque no quiero nulificar al perro, generarle violencia y mucho menos abandonarlo o sacrificarlo. Por ello, para conocer al *Amigo* como *otredad significativa*, debo de ser capaz de admitir la imposibilidad comprenderlo en su totalidad.

La convivencia entre especies compañeras que han coevolucionado requiere una interacción de cuidados mutuos: ser compañera de un perro es proporcionar no sólo alimento y un lugar seguro donde habitar, también necesita brindar cuidados propios de la especie como demostraciones de afecto, salidas a pasear, vigilar su salud, enseñar los hábitos y las reglas de la familia y per-

manecer con él hasta la muerte, por mencionar algunos; para un canino, ser compañero de un humano o de otro perro, como lo fue el *Amigo* para el *Holly*, implica ser un socio que alegre el día, invite a pasear, escucharle, defender el territorio donde cohabitan, jugar juntos, entre otras funciones.

A un perro se le exige mucha observación del entorno y de con quienes convive, tiene que potenciar y desarrollar habilidades de comunicación, autocontrol de emociones, disciplina, gestión; es decir, habilidades cognitivas como la percepción, la atención, la memoria, el lenguaje, las emociones, el pensamiento, el aprendizaje y la inteligencia.

Un perro o perra es capaz de interpretar los signos humanos para predecir qué acciones llevará a cabo y ver qué gestiones puede hacer para ser o no ser incluido en determinada actividad, por ejemplo, si toca baño y no le gusta o toca paseo y le encanta, ladrará, hará piruetas o aullará, o levantará la oreja como el *Amigo*, eso dependerá de los aprendizajes previos perro-humano y de la *personalidad* o *perronalidad* de cada animal. Y es que como dice Haraway (2017: 50): “La supervivencia de los perros como especie y como individuos normalmente depende de su capacidad de leer bien a los humanos”, y el *Amigo* era hábil para ello, como el astuto coyote que expone Haraway (2017: 6): “Los perros no están supliendo una teoría; no están aquí sólo para pensar con ellos. Están aquí para vivir con ellos. Cómplices en el crimen de la evolución humana, están en el jardín desde el principio, astutos como el Coyote”.

Ante los cuestionamientos realizados en párrafos anteriores, encuentro en Haraway varias opciones que muestro enseguida, pues este tipo de sucesos nos obliga a voltear la mirada con mayor compasión, paciencia e inteligencia para desmenuzar los signos que nos muestran los caninos y cuidarles para que vuelvan a tener la confianza en los seres humanos, y generar vínculos basados en responsabilidades, cuidados y respeto mutuo.

Uno de los caminos para lograrlo es practicar el antropomorfismo necesario, como lo propone Hearne, que consistente en hablarle a los compañeros caninos en el lenguaje que utilizamos cotidianamente, porque esto nos lleva a considerarles como

seres con conciencia e intencionalidad: “Todo este lenguaje filosóficamente sospechoso es necesario para mantener a los humanos alerta ante el hecho de que hay alguien ahí, en los animales” (Hearne, s.f., citado en Haraway, 2017: 50).

Otra vía es el amor, pero no el amor romántico sino “la permanente búsqueda del conocimiento de la intimidad del otro, y los errores cómicos y trágicos inevitables en esa misión” (Haraway, 2017: 35). Para ello se requiere “ver lo que los perros son y escuchar lo que nos están diciendo, no en una descarnada abstracción, sino en una relación de uno a uno, en conexión con la otredad” (Haraway, 2017: 46).

Por otra parte, podemos también replantear las formas de parentesco con las que nombramos a esta interacción tan cercana e íntima entre especies compañeras, en estas familias multiespecies “necesitamos otros nombres y pronombres para los géneros de parentesco de las especies de compañía” (Haraway, 2017: 96), porque aunque los lazos afectivos se sientan como tener un hijo o parentesco fraterno, no lo son, no debemos imponer nuestra visión humana a otra especie porque dejamos de ver su otredad; en este caso, son especies que se integran a la familia humana, cuya función es acompañarse mutuamente, interactuar, cohabitar para construir juntos vínculos afectivos interespecie.

La propuesta de Haraway (2016b: 20) es: “¡Haga parientes, no bebés!”, se trata de no convertir a los compañeros perrunos en niñas y niños peludos, pero además en que seamos parientes por el hecho de construir lazos buscados, no basados en la genealogía; sí por adopciones mutuas, por afinidad, por afecto, por empatía, por compasión, por solidaridad; y porque ser concebidos como animales de compañía nos obliga a replantearnos relaciones de propiedad: “Yo tengo al perro, pero el perro también me tiene a mí” (Haraway, 2017: 54).

Por último, podemos problematizar la pureza de la humanidad y de la animalidad, cuestionar las fronteras que las dividen a través de la figura de hibridación del *cyborg*. Oponernos a lo puro y prístino, ser conscientes de que somos entidades mixtas generadas a través de la manipulación, la intervención, la irrupción, la mezcla de diferentes piezas, tecnologías, interacciones, prótesis, implantes con modificaciones tecnológicas.

Hablar de articulaciones a partir de las relaciones que establecemos, más que de seres con esencia fija. Ser articulado es ser impuro, ser un conjunto heterogéneo; implica ser inestable, siempre en cambio, sin esencia o identidad terminada o fija. “Los articulados están ensamblados de manera precaria. Es la condición misma de ser articulado” (Haraway, 1999: 150). Canes y personas humanas somos seres articulados como cuando en nuestra familia y casa ya compartimos hábitos, mañas, olores, juguetes, alimentos, ansiedades, pelos, emociones, expectativas, etcétera. Debemos pensarnos y articularnos en tanto vidas que se entrelazan, que se cuidan y viven en comunidad con otras vidas, seres diferentes que pueden unirse a través de incalculables modos y localizaciones, donde la pregunta clave para articularnos es ¿quiénes somos perros, perras y persomas humanas en esta relación?

Reflexiones finales

La tarea que me ha dejado mi relación con los perros y específicamente con el *Amigo*, como ha sostenido Haraway, es “llegar a ser suficientemente coherente en un mundo incoherente para involucrarnos en un baile articulado del ser que engendre respeto y respuesta encarnados en la carrera, en el recorrido. Y después recordar cómo vivir así en cada escala, con todas las especies compañeras” (2017: 62).

Para conversar con canes, desde la otredad significativa propuesta por la filósofa, debemos reconocerles su agentividad, su capacidad de modificarse a sí mismos y de modificar con quien interactúan para adaptarse al medio y sobrevivir. Los perros y las perras, como otros animales, se crean como especies compañeras a través del acto de relacionarse, ninguna de las dos partes preexiste antes ni hay fronteras previas, todo se crea en el momento mismo de la relación, que se genera a partir de la flexibilidad y el oportunismo derivando en la coevolución de ambas especies (Haraway, 2017).

Por ejemplo, cohabitamos a través de la domesticación, donde las agencias perrunas emergen de manera variada para generar vínculos interespecie en un proceso de conocimiento y crecimiento mutuo. Para lograrlo, tenemos que estar constantemente preguntándonos ¿quiénes están presentes y quienes están

emergiendo en la relación? Es decir, nos conocemos a través de la relación mediada por una precaución continua con la otredad, ¿quién es el otro/a?, ¿cuáles son sus intenciones?, ¿qué haremos juntos/as?, son cuestionamientos cotidianos cuya finalidad es llevarse bien. La propuesta de Haraway (2017) es que la posesión entendida como propiedad debe ser recíproca, en igualdad a acceso a derechos, como dice: “Si yo tengo un perro, mi perro tiene un humano” (p. 54).

Yo experimento a diario algo que afirma Haraway: el mayor reto para quien convive con una especie compañera es aprender a obedecerle honestamente, ello implica observar, escuchar y descifrar los mensajes que en su lenguaje —en este caso perruno— transmite, no ser vistos como objetos lejanos de estudio sino como otro ser significativo que devuelve mi mirada y permite que se involucren en su vida.

No se requiere amarles para reconocer la otredad significativa, la base de las buenas relaciones son el respeto y la confianza mutuos. Puede pasar que en la romantificación del amor se tienda a tratar como pequeños humanos a los perros, y eso va en contra de su naturaleza y el respeto que les debemos tener. Si vamos a amar tendrá que ser desde la creación de una relación basada en el respeto a la diferencia, desde la preocupación y ocupación de brindarse cuidados mutuos, como parte de identificarse como seres interdependientes, con todo lo que ello implica: los vómitos, los excrementos, los orines, las garrapatas, los pelos, los olores. Es meterse en la guarida para ser una especie compañera.

Entender también que los vínculos que se establecen suelen parecerse a los que se generan con los hijos, hijas; hermanos, hermanas; pareja, etcétera; pero debe de quedar claro que no es lo mismo, que debemos de crear nuevas formas de llamar, de nombrar, estas diferentes formas de relacionarnos con las especies compañeras.

Haraway nos ayuda a preguntarnos ¿cómo podemos hacer para vivir en armonía con otras especies?, ¿cómo convivir sin dejar de ser la especie humana y sin que éste deje de ser su propia especie? Mediante el intercambio de información y aprendiendo a observarnos mutuamente. Perras y perros son grandes observa-

dores y eso les ayuda a incorporarse muy bien a la cotidianidad humana, por eso parece que adivinan, porque nos conocen muy bien. En cambio, a una buena parte de quienes conforman la especie humana les falta aprender a observar a las especies compañeras para comunicarse en su lenguaje. Hasta que convives con un perro o perra de esta manera, se entiende ese vínculo que se genera de coevolución constante.

Finalmente, como animalista que soy, hago un exhorto a que aceptemos la invitación de Haraway de llevar la filosofía hasta la guarida del perro para una conversación entre especies, donde éste “simbolice a todas las especies de plantas y animales domésticas, sometidas a los objetivos humanos en los relatos de progreso ascendente o de destrucción, según el gusto” (p. 27). Y estemos ahí con escucha, respeto y paciencia.

Referencias

- Cragno lini, Mónica B. (2017). Políticas de la otredad: La cuestión animal. En: H.D.L Dei y M.G. Divenosa (edit.), *La cuestión del otro en la filosofía, la política, la sociedad y la cultura* (pp. 108-114). Argentina: Universidad Nacional de Lanús.
- Díaz, Esther (s/f). *La epistemología feminista y socialista en la era de los cyborgs*. Consultado el 15 de abril 2019. Recuperado de: <https://www.estherdiaz.com.ar/textos/socialista.htm>
- Foucault, Michel (2007). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI editores.
- Haraway, Donna J. (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres la reinención de la naturaleza*. España: Cátedra.
- Haraway, Donna J. (1997). Modest_witness@second_millennium.Female-man@_meets_OncoMouseTM.Feminism and technoscience. Nueva York: Routled.
- Haraway, Donna J. (1999). Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles. *Política y Sociedad*, 30: 121-163.
- Haraway, Donna J. (2016a). *Manifiesto para cyborgs: Ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*. Argentina: Puente Aéreo.
- Haraway, Donna J. (2016b). Antropoceno, capitaloceno, plantacionoceno, chthuluceno: Generando relaciones de parentesco. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 3(1): 15-26.
- Haraway, Donna J. (2017). *Manifiesto de las especies de compañía: Perros, gentes y la otredad significativa*. Argentina: Bocavulvaria ediciones.
- Ramírez Barreto, Ana Cristina (2009). *De humanos y otros animales*. México: Driada.



Título: "Somos tierra"
Autora: Josefina Silva Fariás
Medidas: 50 cm x 40 cm
Año: 2019
Técnica: Acrílico/tela imprimada

CAPÍTULO 7

Vandana Shiva: Saberes ambientales de las mujeres del sur y crítica al mal desarrollo

Walkiria Torres Soto

Introducción

Las aportaciones de Vandana Shiva son imprescindibles ante la crisis socioambiental que se enfrenta a nivel planetario y cuya causa principal es la voracidad del sistema global capitalista. Las violencias que se ejercen contra la naturaleza son análogas a las que padecen los pueblos que fueron colonizados y a la situación que viven las mujeres del sur, especialmente aquellas que son campesinas empobrecidas. Este estado de injusticia responde a un sistema de creencias gestado en Europa, el cual está en las bases de la expansión colonial de Occidente y ha derivado en la imposición de prácticas y creencias de la modernidad hegemónica. En este sentido, el trabajo reflexivo de Shiva ofrece una perspectiva radical porque es un fuerte cuestionamiento a las ideas que han sostenido el desarrollo moderno industrial. Asimismo, reivindica las voces de las mujeres y el campesinado que resiste a la dominación y a la explotación de este sistema depredador, a la vez que presenta una alternativa civilizatoria que respeta a la naturaleza y promueve la no violencia.

En este trabajo se abordan los aportes de Shiva desde una perspectiva filosófica, a través de los siguientes apartados: el primero presenta la biografía de la autora y su vínculo con la filosofía; en el segundo, se revisa la crítica al patriarcado occidental, a la colonización y su continuación con la imposición de las políticas económicas del desarrollo; en el tercero, se muestran las ideas que gestaron la ciencia moderna, su carácter androcéntrico y reduccionista, además se establece un diálogo entre el análisis de Shiva, las críticas que hace Norma Blazquez Graf al proceder científico y las experiencias de las comunidades tojolabales que habitan en Chiapas (México) y que contrastan con las prácticas agroindustriales que responden al paradigma cientificista; el último apartado, versa sobre la reivindicación de la sabiduría de las mujeres campesinas y aborda los principios para una *democracia de la tierra* propuestos por Shiva. Esta autora analiza algunos de los movimientos en defensa de la tierra que se han suscitado en distintas regiones y ve en ellos alternativas para detener el impacto ambiental y conformar una cultura que abogue por una ética más allá de nuestra especie.

La valoración que se puede hacer de la pensadora ecofeminista es que su pensamiento es imprescindible para enriquecer y comprender la realidad contemporánea, específicamente que los problemas que se enfrentan a nivel planetario están interrelacionados con la explotación y la violencia capitalista que se impone desde Occidente y que se sustentan en una visión ecocida, androcéntrica y etnocéntrica. Shiva ofrece una mirada fuertemente cuestionadora del sistema de creencias del mundo moderno que se ha naturalizado. Sus planteamientos parten de una realidad vivida. Su voz es de una científica que hace filosofía de la ciencia, pero sobre todo, de una activista ambiental y feminista que creció en contacto con el bosque y la sabiduría de las mujeres y los hombres del campo. Desde ahí configura su reflexión que parte de una singularidad concreta y situada, pero que tiene resonancia global. Existen afinidades entre sus ideas y las de los pueblos originarios de Latinoamérica, lo que devela que hay una matriz filosófica semejante en las culturas que han sido descalificadas desde la hegemonía occidental y que hasta ahora siguen padeciendo las consecuencias de la colonización y la explotación. Si hay

que señalar algunas limitaciones o críticas a las ideas de esta pensadora, la principal sería que su postura descalifica en bloque y sin matices la tradición occidental y reivindica las cosmovisiones nativas de las comunidades no occidentales, sin incluir una perspectiva crítica respecto a la posición de las mujeres. No obstante, su pensamiento tiene valía desde que se sitúa fuera de la ortodoxia filosófica, pues no asume un coloniaje disfrazado de academicismo y, sobre todo, porque muestra la relevancia de los saberes desarrollados por las mujeres empobrecidas del sur.

Vandana Shiva: Activismo y filosofía

Vandana Shiva es originaria de Dehradun, India. Filósofa ecofeminista y activista ambiental que reivindica las prácticas y saberes indígenas de la India, especialmente de las mujeres rurales. Pensadora que lleva a cabo una fuerte crítica a los fundamentos de la ciencia moderna y al desarrollo de la industrialización occidental y el capitalismo. Su propuesta filosófica es genuina, puesto que en ella se conjunta la acción y el pensamiento, porque el filosofar auténtico es aquel que cuestiona y hace cimbrar los fundamentos de nuestras creencias y, sobre todo, el que se hace acompañar de acciones comprometidas con tales cuestionamientos.

En el caso de Shiva, es posible afirmar que la filosofía ecofeminista que propone se enraíza en sus circunstancias vitales: vivió su infancia en contacto con el bosque y las tareas agrícolas, su madre era agricultora y su padre guardabosques. Más tarde, un notable deseo por el conocimiento la llevó a migrar a Canadá para formarse en física, donde alcanzó el grado de doctora¹ (Hernández, 2012). Su acercamiento con el movimiento Chipko, que buscaba impedir la tala de los bosques del Himalaya, definió su camino hacia el ecofeminismo y el activismo ambiental. Transitó de una niñez cercana al cuidado de la naturaleza a una fuerte formación científica y, posteriormente, desembocó en el cuestionamiento de los fundamentos de la ciencia moderna y la hegemonía de la civilización occidental. Ariel Salleh señala sobre esta filósofa india: “madre jo-

1 Sus grados académicos son maestra en Filosofía de la Ciencia y doctora en Física por la Universidad de Guelph y la Universidad de Ontario Occidental en Canadá, respectivamente.

ven preocupada por la amenaza nuclear a la vida en la Tierra, dejó su empleo y creó una Fundación Investigadora para Políticas Científicas, Tecnológicas y de Recursos de la Naturaleza en Dehradun, su ciudad natal” (Mies y Shiva, 2015: 7). Posteriormente, impulsó la creación de la Universidad de la Semilla, espacio donde se generan conocimientos y aprendizajes para la agricultura ecológica y el mantenimiento de la biodiversidad. Otros proyectos relevantes impulsados por Shiva son los movimientos *Democracia Viva* y *Mujeres Diversas por la Diversidad*, así como la publicación de múltiples obras relacionadas con la crítica al desarrollo industrial capitalista, las repercusiones de este sistema económico en los ecosistemas y las poblaciones rurales, la reivindicación del saber de las mujeres indígenas como paradigma de sustentabilidad, la protección de las semillas frente a las corporaciones que buscan patentarlas y la defensa de la autosuficiencia agraria y alimentaria.

Shiva ha hecho filosofía cuestionando las bases mismas de esta disciplina, que desde la tradición hegemónica ha privilegiado la voz de los varones blancos en detrimento de las mujeres y los pueblos no occidentales. De acuerdo con su obra, filosofar no es seguir cómodamente los lugares comunes, sino insubordinarse del coloniaje cultural y voltear a ver a quienes han sido violentados/as, silenciados/as o subvalorados/as desde Occidente. En su pensamiento no se encontrarán especulaciones abstractas, sus argumentos son potentes porque visibilizan las repercusiones del modelo industrial y económico impuesto desde los centros del poder, a la vez que muestran que algunas de las prácticas y saberes de las mujeres de los pueblos autóctonos son sustentables porque satisfacen sus necesidades sin implicar el expolio de la naturaleza, y además se fundamentan en una ética del cuidado.²

2 Es necesario aclarar que la noción de la ética del cuidado no es utilizada expresamente por Vandana Shiva, pero es aplicable al actuar de las mujeres campesinas de la India, porque las prácticas que las rigen se fundamentan en la protección de la vida en todas sus formas: cuidar, preservar y proteger bosques, manantiales, animales y seres humanos.

Los estragos del patriarcado capitalista

Como ya se mencionó, el trabajo intelectual de Shiva desarrolla una crítica profunda al modelo social, científico y económico impuesto por el Occidente sobre otras culturas; pero, sobre todo, explica los vínculos históricos entre la colonización, el patriarcado y el actual sistema de explotación capitalista, globalizado y neoliberal. Esta pensadora argumenta que existe una continuidad ideológica que se sostiene en una misma base de pensamiento. Por ello, cuestiona la idea de desarrollo económico y muestra que es una estrategia para seguir extrayendo recursos naturales y continuar explotando a las personas de los pueblos que antes fueron colonias. Asimismo, revisa los principios que gestaron la ciencia moderna señalando la desvinculación del ser humano con la naturaleza, la cual queda reducida a materia prima para ser explotada. Shiva denuncia el patriarcado que se esconde detrás de estos supuestos: el desarrollo afecta más a las mujeres porque, aún frente a los varones pobres, ellas son más vulnerables por las desigualdades de género preexistentes; también evidencia las formas en que la ciencia moderna ha violentado a la naturaleza a la par que lo ha hecho con los cuerpos de las mujeres a las que ha invalidado como sujetos epistémicos.

La colonización de los territorios más allá de Europa se justificó con la supuesta superioridad de la civilización occidental frente al resto de los pueblos. Detrás de esta empresa hubo genocidios, violaciones, esclavitud y extracción de las riquezas naturales de las tierras subyugadas. Al ser juzgadas estas culturas como incivilizadas, salvajes o atrasadas, se les impusieron los modelos sociopolíticos de Occidente; aunque hay notables diferencias entre los diversos proyectos de expansión europea, una vez consolidada la modernidad dominante, ésta se va imponer de forma unilateral para destruir la diferencia cultural bajo su supuesta universalidad y, con el surgimiento de la Revolución Industrial, la colonización será el medio para extraer de estos territorios las materias primas para la industria. La empresa colonizadora inició a finales del siglo XVI y los movimientos de independencia se concluyeron en la segunda mitad del siglo XX. Pero esto no significó la emancipación de los pueblos colonizados y sus tierras, pues surgieron otras

formas de ejercer el control de estos lugares, principalmente presiones de carácter político y económico. Si a ello le sumamos que los gobiernos de los países independizados —como en el caso de Latinoamérica— asumieron que el progreso estaba en imitar los modelos socioculturales de Europa, la dependencia y subordinación se fortalecieron en lugar de desaparecer (Villoro, 2001).

La noción de desarrollo económico se introdujo como un proyecto poscolonial que traería *progreso* al mundo entero (Shiva, 1995); sin embargo, no ha sido así, porque después de las independencias de las colonias, la industria y el capitalismo gestado en el Norte global requería la permanencia velada, el tutelaje y la destrucción de la economía de estos países para seguir obteniendo materias primas a bajo costo, producir mercancías y tener mejores ganancias. En palabras de Shiva:

El desarrollo como mejoramiento del bienestar de todos, se equiparó con la occidentalización de las categorías económicas (necesidades, productividad y crecimiento). Los conceptos y categorías referidos al desarrollo económico y la utilización de los recursos naturales que habían surgido en el contexto específico de la industrialización y el crecimiento capitalista en un centro de poder colonial, fueron elevados al nivel de postulados y aplicabilidad universales en el contexto totalmente diferente de la satisfacción de las necesidades básicas de las poblaciones de los recientemente independizados países del Tercer Mundo (Shiva, 1995: 29).

La continuidad de la colonización fue a través de la imposición de la política del desarrollo, cuyo supuesto es que el crecimiento económico continuo mejora las condiciones de vida de los países subdesarrollados. Desde esta perspectiva, resulta ineludible la implementación de sistemas de producción industrializados, así como los ajustes legales e institucionales para incentivar a la iniciativa privada y fomentar inversiones extranjeras. Shiva denomina acertadamente como *mal desarrollo*³ a esta propuesta que se ofrecía como la solución frente al rezago y la pobreza para los países del llamado *tercer mundo*, pero que en realidad impuso la

3 “Desarrollo equivale a mal desarrollo, un desarrollo despojado del principio femenino, principio de conservación, principio ecológico” (Shiva, 1995: 33).

comercialización a bajo costo de sus recursos naturales. Empresas e industrias foráneas se instalaron en estas naciones para destruir los ecosistemas, las economías y formas de producción locales. Los gobiernos contrajeron deudas para abrir paso al supuesto progreso y, al buscar asimilarse a las formas de vida de las *grandes potencias*, facilitaron la llegada del capital extranjero y buscaron aniquilar todo aquello que era autóctono:

Así, el desarrollo se redujo a ser la continuación del proceso de colonización; se convirtió en la extensión del proyecto de creación de riqueza en la visión económica del patriarcado occidental moderno, que se basaba en la explotación o exclusión de la mujer (occidental y no occidental), en la explotación y degradación de la naturaleza, y en la explotación y degradación gradual de otras culturas. El desarrollo sólo podría entrañar la destrucción de la mujer, la naturaleza y las culturas oprimidas, razón por la cual, en todo el Tercer Mundo, las mujeres, campesinado y pueblos tribales están luchando por liberarse del “desarrollo”, así como antes lucharon por liberarse del colonialismo (Shiva, 1995: 30).

El enriquecimiento del autodenominado *primer mundo* ha sido a costa de los países empobrecidos y a través de la extracción de sus recursos naturales y la explotación humana, ya sea a través de la esclavitud o la mano de obra barata. Las políticas del desarrollo hacen a las naciones dependientes de la inversión extranjera y de la tecnología venida de Occidente. La productividad y el crecimiento económico no se traducen en una distribución equitativa de la riqueza; el extractivismo y las industrias provocan devastación ecológica, desplazan a los pueblos campesinos de sus territorios y los dejan sin sus medios de subsistencia.

El denominado desarrollo económico ha significado la prolongación de la violencia hacia las mujeres y la visión impuesta desde Occidente al resto de los pueblos ha implicado prácticas jurídicas, políticas y económicas que desplaza a las mujeres rurales junto con sus economías de subsistencia así como pauperiza sus condiciones de vida. En diálogo crítico con la posición de Shiva, se destaca que “la opresión de género no constituye únicamente el resultado de la colonización occidental, sino que en las culturas precoloniales existían a su vez desigualdades de género”

(Tapia, 2018: 208). Es relevante destacar la existencia de prácticas patriarcales en las culturas indígenas y, aunque la condición de subordinación de las mujeres de los pueblos colonizados no se explica exclusivamente por las creencias que prevalecen al interior de sus comunidades de pertenencia, tampoco es consecuencia exclusiva de la cultura colonizadora, sino que constituye la mezcla de ambas.

Una de las críticas que se le han hecho a Shiva es que su argumento de la inequidad de género ha sido causada exclusivamente por el colonialismo occidental; aunque esta filósofa ecofeminista no profundiza en las expresiones patriarcales nativas de la India, sí las reconoce: “El sometimiento de la mujer y el patriarcado son antiguos, adoptaron nuevas y más violentas formas a través del proyecto de desarrollo” (Shiva, 1995: 32) ; sin embargo, hay que destacar que la condición de las mujeres se agravó en tanto que padecieron la subyugación de los colonizadores junto con la de los hombres de sus propios pueblos. El patriarcado se fortalece en tanto atraviesa a las diversas culturas y se combinan las distintas creencias sobre la inferioridad femenina. La expansión occidental trajo consigo un patriarcado que usufructúa los cuerpos femeninos, se apropia de sus territorios y rechaza sus tradiciones. Entre las consecuencias más palpables de este *mal desarrollo* están la pobreza, la exclusión y el despojo, junto con la deslegitimación de los saberes y la desvalorización de las tareas que desempeñan las mujeres en el ámbito doméstico. A continuación se analizan con mayor detenimiento.

Los derechos tradicionales a la tenencia de la tierra desaparecieron ante la figura de la propiedad privada. Primero, la colonización despojó a las culturas autóctonas de sus territorios y, una vez impuestas sus estructuras políticas, se excluyó a las mujeres y a los más pobres de la posesión legal de la tierra, pues la primeras no tenían poder jurídico para tener propiedad y las personas empobrecidas no contaban con el recurso económico para adquirirla o preservarla. Ya con la política del desarrollo, la apropiación de los territorios de las comunidades campesinas se justificó al señalar que el uso de la tecnología y los procesos industriales optimizarían la obtención de recursos y darían mayor

riqueza a las naciones. Grandes extensiones de tierras fueron convertidas en campo de cultivo agroindustrial; en tanto que otras fueron acaparadas por las industrias para hacerse de materia prima, lo que implicó modificar y afectar los ecosistemas. La tala de árboles, los monocultivos y la edificación de represas ecocidas ejemplifican la voracidad del capitalismo globalizado (Shiva, 1995).

Al construir una hidroeléctrica, una presa, explotar una mina o deforestar para la producción agroindustrial, se daña el ecosistema de los habitantes de esas zonas, por lo tanto, el acceso al agua potable es escaso; se erosiona el suelo haciendo difíciles las prácticas agrícolas de temporal y obligando al campesinado a endeudarse para comprar fertilizantes, semillas y maquinaria para las siembras de monocultivos. La contaminación causa enfermedades y no se cuenta con la atención médica necesaria ni con recursos económicos. Los medios de subsistencia se han precarizado y si antes las mujeres subsistían de sus cosechas, huertos y animales domésticos, con el *mal desarrollo* esto se ve imposibilitado. Una vez minadas sus formas autogestivas de sustento, las condiciones de vida de las mujeres empeoran porque esta situación las hace más dependientes de sus compañeros, quienes acceden con mayor facilidad al trabajo remunerado. Se dan migraciones, primero de los hombres, dejándolas solas con la responsabilidad de los hijos e hijas, personas enfermas o en vejez. Cuando ya no se puede vivir del campo, estas poblaciones se convierten en mano de obra barata. Las condiciones laborales son paupérrimas, con bajos salarios y exposición a sustancias que dañan la salud. Cabe resaltar que la desigualdad de género conlleva mayores abusos para las mujeres trabajadoras, como son la doble jornada, los sueldos más bajos y el hostigamiento sexual, entre otros.

Lo anterior agudiza la desvalorización de las tareas domésticas y aquéllas relacionadas con los cuidados a personas dependientes. La división del trabajo ha situado tradicionalmente a las mujeres en el ámbito doméstico, lo que significa que ellas desempeñan las actividades al interior de los hogares, como la preparación de alimentos, limpieza y brindar de atención a los integrantes de su familia. En el espacio rural, además, se encargan de ir al bosque por alimento, cuidar el huerto, asistir a los animales de la granja,

ordeñar y preparar productos derivados de la leche, pisar, separar las semillas para las próximas cosechas, entre otras actividades que son el eje rector de una economía orgánica, en conformidad con el ciclo de la naturaleza. La contribución de las mujeres al sustento familiar carece de visibilidad desde la perspectiva capitalista porque no es monetaria y los bienes que produce no han pasado por un proceso de industrialización ni participan del mercado. Por el contrario, lo que el patriarcado capitalista supone como trabajo productivo es un proceso de producción que tiene un alto costo en términos ecológicos: “En la economía de mercado, el principio que rige la utilización de recursos naturales es la obtención del máximo de ganancia y acumulación del capital” (Shiva, 1995: 39).

Sin validez como sujetos de derechos, despojadas de sus medios naturales para satisfacer sus necesidades, nulificada la relevancia de su quehacer en el ámbito familiar y descalificados sus saberes como supercherías, las mujeres rurales se convierten en una supuesta carga para los esposos, padres e incluso para el Estado. Cabe mencionar que, desde la perspectiva desarrollista, no se reconoce que la condición de marginación de las mujeres se deba a este *mal desarrollo* y al deterioro ambiental que deja a su paso.

Son las políticas del desarrollo a la occidental las que han generado miseria. Antes de su implementación, las comunidades tradicionales satisfacían sus necesidades sin desgastar desmedidamente los recursos naturales; asimismo, existía una división del trabajo entre varones y mujeres que aseguraba el sustento. Vandana Shiva no revisa si existían relaciones asimétricas entre los sexos, sino que se concentra en señalar que “las economías tradicionales con una ecología estable han tenido la misma capacidad de utilizar recursos naturales para satisfacer las necesidades vitales básicas que las opulentas economías industriales adelantadas” (Shiva, 1995: 42). Asimismo señala que con el *mal desarrollo* se devastan grandes extensiones de tierra con fines extractivistas; la industria extrae grandes cantidades de agua y contamina ríos; los monocultivos erosionan los suelos, que a su vez afectan a la flora y fauna endémica; algo similar sucede con la construcción de represas al cortar el ciclo natural del agua, ésta deja de proveer su vital líquido a los seres vivientes del cual se sustrajo y afecta enormemente

el ambiente (Shiva, 2013). El resultado es que esta tecnología ecocida va dejando devastación y haciendo difícil la restauración de la naturaleza y las formas de convivencia de los pueblos.

La ciencia moderna: patriarcado, violencia y reducción epistémica

El desarrollo industrial y capitalista ha contado con la ciencia moderna hegemónica para legitimar sus prácticas. De acuerdo con Shiva, esa clase de conocimiento representa una fuente de violencia hacia las mujeres, los pueblos no occidentales y la naturaleza, debido a que excluye los saberes holísticos y ecológicos, además de que no respeta los procesos regenerativos de los ecosistemas ni reconoce la interconexión de todos los elementos naturales. Todo ser vivo es comprendido bajo un paradigma mecanicista, por lo que la vida es segmentada para convertirse en un medio, un recurso explotable para generar riqueza económica y no para mantener el ciclo de la vida. El análisis crítico que hace la filósofa hindú, denuncia que el conocimiento científico hegemónico no es objetivo ni imparcial, sino que responde al mismo sistema de creencias que legitimó la colonización, excluyó a las mujeres y es responsable de la crisis ambiental.

Desde sus inicios, el conocimiento científico impulsado por la modernidad occidental fue un proyecto masculino que benefició al empresario europeo e hizo coincidir el saber con el ejercicio del poder. La figura de Francis Bacon es relevante en la conformación de este pensamiento, debido a que es el creador del concepto de ciencia industrial. Al respecto, Shiva (1995: 47) señala que:

En el método experimental de Bacon, que fue primordial para este proyecto masculino, había una dicotomía entre macho y hembra, espíritu y materia, lo objetivo y lo subjetivo, lo racional y lo emocional, y una reunión entre la dominación masculina y la científica sobre la naturaleza, la mujer y lo no occidental. No era un método “neutral”, “objetivo” y “científico”, era un modo masculino de agresión contra la naturaleza y de dominación de la mujer.

Esto significó separar al varón de la naturaleza, y por lo tanto de las mujeres y los otros seres vivos, para situarlo en una posi-

ción de superioridad. Desde esta perspectiva, la comprensión de la realidad se divide entre el principio masculino, que es dominante porque posee el conocimiento objetivo, la razón y somete al principio femenino, que representa lo natural, lo irracional y lo emotivo. La práctica científica se justificó con metáforas sexistas; por ejemplo, al señalar que es necesario someter o forzar a la naturaleza para que satisfaga los deseos de los hombres, se puede observar que se hace una analogía con la violación y la violencia hacia las mujeres. Shiva cita las palabras de Bacon sobre la relación entre la naturaleza y el conocimiento científico, donde este último “tiene el poder de conquistarla y subyugarla, de sacudirla en sus cimientos” (Bacon, citado por Shiva, 1995: 48).

La exclusión de las mujeres del conocimiento cobró fuerza en el Renacimiento, justo en el momento en que rivalizaron dos formas de entender el saber y el proceder científico. Una que era una visión holística y de acercamiento sensible con la naturaleza, la cual partía de la tradición hermética en la que no había división entre materia y espíritu. La otra perspectiva era la mecanicista, que legitima la dicotomía jerarquizada entre naturaleza y cultura, materia y espíritu (Villoro, 1992). El hermetismo sostenía que lo femenino y lo masculino se complementan, conocer la naturaleza no significaba dominarla, ésta era comprendida como un entramado, una red, en la que todos los seres están interconectados y el conocimiento se deriva de participar en esta interconexión (Shiva, 1995). Sin embargo, el enfoque mecanicista que corresponde a la ciencia moderna hegemónica triunfa y excluye la visión holística. Tanto Vandana Shiva (1995) como Norma Blazquez Graf (2008) sostienen que la cacería de brujas responde a la confrontación de estas visiones.

El patriarcado expulsa a las mujeres del quehacer científico, aquellas que se desempeñaban como parteras y sanadoras bajo el cientificismo moderno son consideradas brujas supersticiosas y malignas. Ciencia y misoginia se unen para someter a la naturaleza y a las mujeres. La tortura mediante artefactos mecánicos constituye uno de los golpes asestados a las mujeres para excluirlas como agentes epistémicos. La instauración de la visión mecanicista también es la ruptura de una relación empática y afectiva con

la naturaleza, ya que para explotarla era necesario verla como materia inerte, ajena a lo humano. A través de la capacidad racional junto con la observación empírica fue posible conocer las leyes de la naturaleza para manipularla de acuerdo a los intereses humanos, mejor dicho, a los caprichos del varón occidental capitalista y su empresa colonizadora.

Shiva (1995) señala que con el paradigma mecanicista se da una desmaternización de la naturaleza, debido a que para muchas culturas la tierra es considerada como una madre que da vida y alimento y se establece una relación sagrada con ella. En cambio, desde la visión moderna hegemónica, esta idea deja de tener vigencia para instaurarse en su lugar la concepción de la naturaleza como un conjunto de piezas inertes que, a través de la observación objetiva y su traducción a un lenguaje matemático, puede ser sometida al cálculo utilitario y mercantilista.

Shiva (1995) denuncia que este conocimiento científico responde al proyecto social y político del hombre occidental moderno cuyo interés primordial es justificar su superioridad, saciar su sed de dominio y proteger los intereses de la economía capitalista. La ciencia moderna no es objetiva ni imparcial, más bien se autolegitima desprestigiando otros saberes, califica de precientíficas a las formas de pensamiento que privilegian la perspectiva holística, asumen una relación anímica con todos los seres vivos y conciben relaciones de continuidad entre seres humanos y naturaleza. Gran parte de la obra de Vandana Shiva busca mostrar que el saber de las mujeres y el campesinado de la India representan conocimiento al servicio y conservación de la vida.

Desde un punto de partida distinto, Norma Blazquez, en *El retorno de las brujas* (2008), lleva a cabo una investigación que devela los prejuicios sexistas de la ciencia, muestra la relevancia del contexto ideológico para determinar lo que es válido y señala los avances en la ciencia cuando las mujeres lograron incorporarse a esta labor. Para ejemplificar las formas en que el saber científico se sostiene sobre supuestos y creencias sesgadas, se exponen dos casos que analiza Blazquez. El primero es la teoría de Lawrence Kohlberg, quien refiere seis etapas en el desarrollo del juicio moral, donde asegura que el ascenso hacia la madurez parte de

la subordinación a las reglas para culminar en la autonomía y la asunción de principios universales de justicia; sin embargo, la escala planteada por este autor señala que las mujeres se quedan justo a la mitad de la madurez moral, porque su comportamiento se caracteriza por ayudar a otras personas y buscar complacerlas. Si bien el planteamiento de Kohlberg no apela a la burda violencia del sometimiento, sí señala que hay una falta de madurez o deficiencia moral en el colectivo femenino, por lo que su teorización es acorde con las interpretaciones androcéntricas de los fundadores de la ciencia moderna. Carol Gilligan cuestionó y visibilizó el carácter sesgado de tales supuestos, pues a pesar de contar con evidencia empírica, los datos recabados fueron solamente de niños varones y las conclusiones del estudio se universalizaron dejando de lado las experiencias de las mujeres: “Por esta razón, las mujeres, que no fueron incluidas, aparecen como deficientes en el desarrollo moral” (Blázquez, 2008: 106).

Gilligan realizó tres estudios más de carácter empírico y reveló que las mujeres realizan sus juicios morales entendiendo que la vida constituye una red de relaciones y no un tránsito que va del apego a la autonomía. Según esta investigadora, lo femenino y lo masculino hacen referencia a distintas verdades, el primero refiere el continuo proceso de afecto que crea y mantiene a la comunidad humana; el segundo, trata sobre el papel de la separación que genera independencia y da poder al yo. Estas verdades no se contraponen, más bien se complementan en el proceso hacia la madurez (Blázquez, 2008). En cambio, en la teoría del desarrollo moral propuesta por Kohlberg, se privilegia la ética de los derechos, a la que sitúa en el nivel más alto y da preferencia a los valores de igualdad ante la ley, imparcialidad y autonomía, pero niega el valor de la ética del cuidado que suscribe la compasión, la bondad y el reconocimiento de las diferencias; además, no toma en cuenta que hay una educación diferenciada para hombres y mujeres. De ahí que la forma en la que dicha teoría estableció los criterios del desarrollo moral dista de ser adecuada y objetiva, puesto que privilegia la perspectiva masculina.

Blázquez (2008) muestra que los roles socioculturales que se asignan a hombres y mujeres se trasladan al momento de ob-

servar las formas de convivencia de los animales no humanos, como es el caso de los estudios de los primates. Los científicos varones enfatizaban que las hembras se encargaban del cuidado de las crías y eran sometidas por los machos más fuertes, grandes y feroces. Esta interpretación fue vigente hasta que las etólogas Jane Goodall, Dian Fossey y Birute Galdikas, pioneras en el estudio de primates, cuestionaron el paradigma de que la agresividad, la dominación y el éxito reproductivos van de la mano, así con una metodología más crítica, observaron algo diferente: si existían jerarquías éstas no lo eran en función del sexo y en algunos casos eran mixtas; la fuerza, la agresividad y la reproducción no estaban correlacionadas, las hembras elegían con quien aparearse y estabilizaban al grupo, además de que ambos sexos participaban del cuidado de las crías.

Blázquez y Shiva concuerdan en denunciar la existencia de supuestos androcéntricos tanto en las prácticas como en los conocimientos científicos, coinciden también en concebir a la ciencia como un producto social determinado —en gran medida— por las ideas de cada época. La diferencia entre estas pensadoras radica en que para Blázquez (2008) es posible corregir los prejuicios sexistas a través de la participación de las mujeres dentro del campo de la ciencia, evidenciando las fallas y los prejuicios que operan tras la supuesta objetividad científica. En cambio, en Shiva el cuestionamiento es más radical, debido a que considera que es necesario cambiar el paradigma que gestó y que sostiene a la ciencia dominante.

Otra perspectiva que se relaciona con el planteamiento de la pensadora ecofeminista india es la de Carlos Lenkersdorf, filósofo y lingüista, quien a través del estudio de la lengua tojolabal y de la convivencia con comunidades de los Altos de Chiapas, dio testimonio de la sabiduría de los pueblos indígenas de México, sus libros: *Filosofía en clave tojolabal* (2005) y *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales* (2012) son relevantes para comprender que el buen vivir no se encuentra en el estilo de vida que prescribe el capitalismo, hoy globalizado, que encubre la explotación y la devastación con la promesa de lujo y consumo desmedido. Los aportes de Lenkersdorf exponen otras formas de interrelación del

ser humano con su entorno, las cuales no implican sometimiento ni destrucción. La cosmovisión tojolabal complementa lo que señala Shiva con respecto a que la ciencia moderna dominante, el mal desarrollo y el patriarcado, empobrecen y reducen nuestras alternativas de un mundo mejor.

Una de las principales características de la cultura tojolabal es que es *nosótrica*, que significa que todos los seres —sean animados o inanimados— son parte de una misma comunidad cósmica. No existe una jerarquía, sino una dependencia mutua (Lenkersdorf, 2012). La cooperación es base fundamental de la organización social y el respeto a la naturaleza se comprende como un deber sagrado, por lo que hay que cuidarla y pedirle permiso para obtener de ella alimento. La agricultura que llevan a cabo las comunidades tojolabales es autosustentable y mejor en varios aspectos que las prácticas agroindustriales impuestas por el desarrollo científico e industrial de Occidente, muestra de ello es la experiencia que tuvo Lenkersdorf (2005) en una comunidad indígena tojolabal cuando fue a cuidar la milpa junto con unos campesinos: desde su perspectiva occidental comenzó a arrancar la vegetación que crecía junto a la del maíz y fue reprendido por sus compañeros, quienes le explicaron que las diversas plantas que crecen juntas se ayudan entre sí proporcionándose nutrientes unas a otras. En estas comunidades, la siembra de maíz se hace acompañar de frijol, calabazas, quelites, de esta forma se nutre la tierra y se mejora la dieta del campesinado sin deterioro ambiental. Otra anécdota de Lenkersdorf remite a una comunidad tojolabal que recibió la propuesta de dedicarse exclusivamente al cultivo del café; al principio, recibían un pago adecuado por su producto, pero después vino una sobreproducción y no fue fácil vender los excedentes. El aprendizaje de esta experiencia fue que el monocultivo los hizo dependientes del dinero y que antes de dedicarse a dicho monocultivo, satisfacían sus necesidades de forma autónoma sin endeudarse y sin depender de la economía global.

La forma de vida de las comunidades tojolabales se caracteriza por mantener el equilibrio ambiental, producir alimento saludable y sostenible; sin embargo, estas prácticas son desestimadas desde la óptica occidental dominante y por ende las políticas

gubernamentales han favorecido la agroindustria e incluso comunidades indígenas han dejado sus costumbres milenarias. Muchas veces hay violencia, amenazas y despojo en contra de los pueblos indígenas para imponerles la occidentalización y explotar la riqueza natural que guardan sus territorios.

En la sabiduría mesoamericana se encuentran fuertes coincidencias con el pensamiento de Vandana Shiva. Lenkersdorf, al igual que Shiva, denuncia las inconsistencias del sistema económico capitalista, la dominación ejercida por Occidente desde la colonización y que continúa en la actualidad bajo diversas formas; también coinciden en la recuperación de la sabiduría de los pueblos campesinos como alternativa a la presunción de progreso que ha impuesto el Occidente. En el caso de Lenkersdorf, sus esfuerzos dan cuenta de la riqueza y peculiaridades de la cultura tojolabal en México. En cambio, Shiva toma como referente a la India y los movimientos encabezados principalmente por mujeres, no obstante, su mirada es más global, al dar cuenta de los estragos del capitalismo a nivel planetario y denunciar el patriarcado detrás de la empresa colonizadora de la ciencia moderna y del *mal desarrollo*.

Ecosaberes: *El principio femenino y la Democracia de la Tierra*

Vandana Shiva ha asumido la tarea de dar testimonio de algunas luchas de resistencia llevadas a cabo por las comunidades campesinas para defender sus territorios ante los embates de la voracidad capitalista. En ese sentido, son emblemáticas sus descripciones de los movimientos Chipko y del poblado Plachimada, las cuales sucedieron en la India y fueron encabezadas por mujeres en contra de grandes corporaciones empresariales a las que lograron vencer.

La filósofa analiza la relación de las mujeres con la naturaleza desde la perspectiva de la cosmología de la India; de acuerdo con ella, el mundo es el resultado de un juego dialéctico de creación y destrucción: “La naturaleza animada e inanimada es así una expresión de *Shakti*, el principio femenino y creador del cosmos; juntamente con el principio masculino (*Purusha*), *Prakriti* crea el mundo” (Shiva, 1995: 77). El sostén de la vida es la renovación que implica la desintegración y la integración; por lo tanto, *Prakri-*

ti es comprendida como actividad constante y diversa. Esta visión no genera una dicotomía, debido a que “cada forma de la creación lleva el signo de un principio unificador, y esta armonía dialéctica entre los principios masculino y femenino y entre naturaleza y hombre se convierte en la base del pensamiento y la acción ecológicos de la India” (Shiva, 1995: 79), por lo que hay una continuidad ontológica entre todos los seres vivos, perspectiva contraria a la occidental que jerarquiza y domina.

Para Shiva el que la mujer se encuentre ligada a la naturaleza no es sólo una cuestión biológica, pues lo histórico y cultural han incidido al determinar los roles de género. Al retomar la cosmovisión de la India, no se asume un esencialismo, más bien se destaca que *Prakriti* es la confluencia de la diversidad, de los principios masculino y femenino para generar la vida natural. Asimismo, a diferencia de la óptica de la ciencia moderna dominante, las mujeres y la naturaleza no son pasivas ni necesitan ser sometidas por la fuerza del hombre para ser fructíferas. Al contrario, ambas son creadoras y las labores femeninas que se realizan en los bosques o en los campos son productoras de vida, generan medios ecológicos de subsistencias: “La mujer lleva la fertilidad de los bosques a los campos y a los animales. Lleva los excrementos de los animales como fertilizante para las cosechas y los subproductos de las cosechas como pienso a los animales. Trabaja con el bosque para llevar agua a su campo y su familia” (Shiva, 1995: 86).

La labor de las mujeres emula al de las de plantas, cuya tarea silenciosa parece insignificante; sin embargo, crean cambios importantes para el equilibrio ecológico. El principio femenino es reconocer la productividad de la mujer al renovar sus campos, bosques y ríos; lo que significa que el sustento se construye en concordancia con la capacidad de la naturaleza y que a través de ello se articula una cultura que crea y conserva la vida, gestionando la integridad de los ciclos ecológicos tanto en la silvicultura como en la agricultura. Reivindicar el principio femenino es fundamental para liberar a las mujeres, a la naturaleza y a la humanidad entera de las categorías patriarcales que son reduccionistas y que originan el *mal desarrollo*. Las campesinas del tercer mundo dejan de ser sólo vistas como víctimas para ser ejemplo y fuente de cono-

cimiento, porque conservan un saber holístico de la naturaleza y saben enfrentar y resistir a la imposición de la modernidad capitalista.

Las categorías de lo femenino y masculino establecidas por el Occidente colonizador son asimétricas y dualistas. El concepto de masculinidad está asociado a la actividad productiva a través de la violencia, por lo que ha dominado el desarrollo científico marginando lo femenino, que se asume como lo pasivo y que debe ser sometido. La crítica de Shiva (1995) a la dicotomía de género es que mantiene una división inconciliable y jerárquica. En cambio, desde la cosmovisión india, no hay una diferencia real entre lo masculino y lo femenino, permanecen en unidad dialéctica, son dos aspectos de un mismo ser. La defensa de la importante labor de las mujeres rurales proporciona una perspectiva diferente a la noción de productividad que se redujo a la violencia y a la dominación. La reivindicación del principio femenino implica dejar de asociar a las mujeres con la inactividad, pues los ejemplos que retoma Shiva expresan una capacidad creativa cuya característica principal es que se ejerce sin violentar a la naturaleza ni a otros seres humanos, capacidad que se puede cultivar tanto en las mujeres como en los hombres.

Junto con la reivindicación del principio femenino, Shiva (2006) propone la *Democracia de la Tierra*, comprendida como un manifiesto que propugna una serie de principios en busca de justicia, paz y sostenibilidad. Su propósito es integrar lo común, respetando las diferencias del conjunto de movimientos que se dan en distintas localidades en defensa de sus territorios que luchan por la preservación de su hábitat y sus medios de sustento ante la voracidad de la globalización capitalista. De esta manera, la filósofa india vincula e integra lo local con lo global, lo particular con lo universal, lo diverso con lo común. No obstante las diferencias y especificidades, los diversos movimientos de resistencia comparten un sentir y un saber fundamental: todos los seres vivos formamos parte de una misma familia, necesitamos de la naturaleza y somos parte de ella.

La lógica de la globalización capitalista reduce la riqueza de la vida a la ganancia económica: se patentan las semillas y el co-

nocimiento; se privatiza el agua, la biodiversidad, la sanidad, la educación; todo está en venta. Por el contrario, el ideario de la *Democracia de la Tierra* propuesto por Shiva (2006) defiende el valor intrínseco de todas las especies, pueblos y culturas, donde ningún ser humano puede ser dueño ni estar por encima de los demás. Los seres que habitan la Tierra son parte de una misma comunidad y las prácticas democráticas se extienden a todas las formas de vida: los derechos y el bienestar aplica a todos. Se debe resguardar la diversidad biológica, fuente de riqueza, junto con la diversidad cultural que genera condiciones para la paz. El reconocimiento y respeto a la diferencia se nutre del diálogo, del pluralismo, la colaboración y la participación solidaria. Al reconocer la capacidad de autoorganización de cada colectividad humana se empodera a los grupos, se fortalecen las identidades y se abren al intercambio contribuyendo a una cultura de paz. La *Democracia de la Tierra* se manifiesta al articular que la economía, la política y la cultura son prácticas vivas; es decir, ejercidas por las personas concretas que intercambian de forma horizontal bienes, servicios, valores, conocimientos, opiniones. Las decisiones públicas se toman desde el diálogo y el consenso comunitario, no hay expertos que puedan suplantar la voz de las personas afectadas o dinero que se sobreponga al beneficio y el bienestar de los seres vivos. Aunque existe un arraigo local, también se reconoce una conexión con el mundo en su conjunto, un sentido de pertenencia a la tierra. La propuesta de Shiva (2006) devela la relación entre las acciones locales en favor de un mundo mejor, mostrando lo que de global hay en la vida diaria. Todos los que forman parte de la tierra están interconectados, lo que hagan o dejen de hacer para preservar la vida repercute en los demás.

Ahora bien, una de las principales críticas de Vandana Shiva es la economista de desarrollo Bina Agarwal, cuyos cuestionamientos se pueden sintetizar en los siguientes puntos (Tapia 2018): el primero es que Shiva asume que las mujeres del tercer mundo se encuentran en la misma condición, sin tomar en cuenta las diferencias culturales, regionales y de zonas ecológicas ni esclarecer en qué se basa la relación de las mujeres con el medio ambiente. El segundo señalamiento es que omite el pluralismo dentro del

hinduismo, enfatizando y generalizando el principio femenino sin tomar en cuenta los cambios y diferencias de esta noción en distintos momentos históricos. Por último, se le cuestiona el dejar de lado una reflexión crítica de la India prebritánica y, por ende, culpar de los problemas ecológicos y de la inequidad de género sólo a las prácticas de dominación de Occidente. Al respecto, Tapia (2018) señala que las críticas que se le hacen a la filósofa no eliminan la fuerza de sus argumentos, aunque develen algunas de sus limitaciones; es decir, las consecuencias de la hegemonía occidental, la violencia ejercida a los pueblos, a las mujeres y al medio ambiente son innegables. Al revisar los planteamientos de Shiva, habrá que tomar en cuenta que hay diferencias entre las distintas culturas, la forma en que comprenden el vínculo que tienen con la naturaleza y el valor que le dan a las actividades realizadas por las mujeres, así como los efectos diferenciados de la occidentalización en estas mismas comunidades. El estudio de las culturas conlleva a entenderlas como colectividades vivas, lo que significa que no son estructuras monolíticas, sino que están en constante cambio y dependen de sus circunstancias históricas para renovar, mezclar o conservar sus tradiciones y creencias. A la vez, no se puede descalificar acríticamente y en bloque lo que es y ha sido el pensamiento europeo, pues no es reducible al origen de todo mal, y en él coexisten otras visiones de la realidad que han sido silenciadas por las versiones hegemónicas, los cuales habrá que visualizar y reflexionar. La *Democracia de la Tierra* incluye e invita a todos los pueblos a crear una respuesta civilizatoria distinta a la globalización del capitalismo. Debido a que “en diferentes geografías, la resistencia se despliega con características propias. Sus armas son la sabiduría de los pueblos originarios, la palabra que se intercambia entre las culturas, la comunidad autoorganizada y las redes de apoyo internacionales” (Tapia, 2018: 190).

Conclusiones

La principal contribución de Vandana Shiva a la filosofía ecofeminista ha sido su crítica radical al *mal desarrollo*, evidenciando su carácter patriarcal, ecocida y colonizador. Desde este punto de partida se articulan sus cuestionamientos a la jerarquización, en la

que el varón occidental está por encima de la mujer, de los pueblos colonizados y del resto de las especies y de la naturaleza. Shiva argumenta que la ciencia moderna hegemónica ha sido el instrumento para monopolizar la verdad, reducir nuestra comprensión del mundo al paradigma mecanicista y anular los saberes de las mujeres. Salir del rezago político y económico ha implicado depender de la tecnología que ha permitido que se sigan minando los recursos naturales y que, además, endeuda y hace dependientes a las naciones empobrecidas de las empresas globales.

Otro de los aportes más potentes de Shiva es su denuncia de los estragos del patriarcado capitalista sobre las mujeres del sur y la desvalorización de sus saberes y de las tareas realizadas por ellas. Bajo condiciones de pobreza y marginación, las mujeres son más vulnerables que los varones porque acceden a menos oportunidades de recibir educación, de obtener un trabajo remunerado y tienen a su cuidado hijos, enfermos y personas ancianas. No obstante, las campesinas empobrecidas del denominado tercer mundo han pasado de ser víctimas a portadoras de esperanza. Ante la jerarquía entre los géneros que establece el patriarcado occidental, Shiva reivindica el *principio femenino*, que se opone a la visión occidental que determina, de acuerdo al sexo y a la pertenencia étnica, el valor y las capacidades de cada ser humano. Para Shiva, la productividad y la creatividad sin violencia no son exclusivas de las mujeres sino que están abiertas también a los varones.

Junto con la reivindicación del *principio femenino*, la filósofa ecofeminista propone la *Democracia de la Tierra* como un movimiento global que agrupa a las movilizaciones que se oponen a la devastación de territorios y culturas. Lo que significa que, frente a la globalización del capitalismo, se han levantado hombres y mujeres para decir “ya basta de destruir nuestra casa”, pues no está en venta la vida ni la dignidad de las personas; por lo que, su lucha es por lograr la paz, la justicia y la sostenibilidad. La reivindicación del *principio femenino* y la *Democracia de la Tierra* representan importantes contribuciones de esta pensadora ante la crisis humanitaria y ambiental de nuestro tiempo. Vandana Shiva nos plantea la urgencia de escuchar las voces de quienes están luchando por un mundo mejor y aportan su sabiduría ecológica, la cual provee

“esperanza en un momento de desesperanza, suscita paz en un momento de guerras sin fin y nos anima amar la vida apasionadamente en un momento en el que los dirigentes mundiales y los medios de comunicación engendran tanto odio” (Shiva, 2006: 17).

Referencias

- Blazquez Graf, N. (2008). *El retorno de las brujas*. México: UNAM-CIICH.
- Hernández, Piñero A. (2012). La apuesta política de Vandana Shiva: Los saberes de las mujeres y la sostenibilidad de la vida. *Dilemata*, 10: 329-355. Recuperado de: file:///C:/Users/Wali/Downloads/Dialnet-LaApuestaPoliticaDeVandanaShivaLosSaberDeLasMuje-4032216.pdf
- Lenkersdorf, Carlos (2005). *Filosofía en clave tojolabal*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Lenkersdorf, Carlos (2012). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. México: Siglo XXI.
- Mies, Mies y Shiva, Vandana (2015). *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*. Barcelona: Icaria.
- Shiva, Vandana (2006). *Manifiesto para una democracia de la tierra. Justicia, sostenibilidad y paz*. Traducción de Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Shiva, Vandana (1995). *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*. Traducción de Ana Elena Guyer y Beatriz Sosa Martínez. Madrid: Horas y Horas.
- Shiva, Vandana (2013). *La guerra del agua: Privatización, contaminación y lucro*. Traducción de Susana Guardado. México: Siglo XXI.
- Tapia González, A. (2018). *Mujeres indígenas en defensa de la tierra*. Cátedra: Madrid.
- Villoro, L. (1992). *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México: FCE y Colegio de México.
- Villoro, L. (2001). La búsqueda de identidad en la cultura latinoamericana. *Devenires*, 4: 132-146. Recuperado de: <http://devenires.umich.mx/wp-content/uploads/2017/03/Luis-Villoro.pdf>



Título: "bell hooks"

Autora: Josefina Silva Fariás

Medidas: 50 cm x 40 cm

Año: 2019

Técnica: Acrílico/tela imprimada

CAPÍTULO 8

La filosofía de la educación de bell hooks

Karla Kae Kral
Sonia Magdalena Solano Castillo

Introducción

La filosofía de la educación es un campo de la filosofía aplicada con enfoque tanto teórico como práctico para contemplar la naturaleza, los objetivos, los principios, los ideales y los fines de la educación. Es una disciplina con *una cara de Jano*, o bien, con una perspectiva dual por la visión hacia el interior (la naturaleza del conocimiento) y el exterior (los temas que surgen desde la práctica educativa). El imaginario social evoca personajes como Sócrates, Platón, Rousseau y Dewey, como pensadores principales en cuestiones de la filosofía de la educación y la imagen estereotipada del filósofo es de un varón, blanco y occidental; las mujeres en general, más aún las mujeres indígenas o afrodescendientes, no están consideradas como sujetas epistémicas (Tapia, 2018).

En parte, el imaginario social de la filosofía refleja las brechas de género y raza que existen en las disciplinas y en la formación profesional; por ejemplo, fue hasta 1965 que la primera mujer africana-americana se tituló con un doctorado en Filosofía: Joyce Mitchell Cook (Yale University), y hasta los ochenta cuan-

do una mujer afroamericana logró la permanencia definitiva como profesora universitaria en la disciplina: Adrian Piper (Harvard University). Estas brechas también se manifiestan de manera histórica en la producción del conocimiento en filosofía. Thayer-Bacon y Turner (2007) mencionan que antes de 1970 ninguna mujer estuvo presente en los programas de los congresos de la Sociedad de Filosofía de la Educación; además, de 716 artículos publicados entre 1951 y 1982 en la revista de la misma Sociedad, *Educational Theory*, únicamente 52 están escritos por mujeres.

En Estados Unidos las mujeres conforman 30% del estudiantado en la carrera de filosofía (Thompson, 2017). En 2011 había menos de 30 mujeres afroamericanas con un doctorado en Filosofía y laborando en el ámbito de la educación superior (Gines, 2011). Los movimientos feministas de la segunda y tercera ola tuvieron impacto significativo en la educación superior y transformaron los espacios académicos en cuanto al género y la diversidad sociocultural; por ende, diversificaron la epistemología científica. Thayer-Bacon y Turner (2007) señalan que la indagación feminista en filosofía, filosofía de la educación y la introducción de la epistemología del punto de vista (*standpoint epistemology*) —de autoras como Nancy Hartsock, Sandra Harding y Patricia Hill Collins—, ha contribuido a la construcción de conocimientos plurales y al reconocimiento de los *límites de quienes conocen*, situadas e imbricadas dentro de contextos específicos, asimismo ha hecho visible el poder en la construcción de las teorías del conocimiento.

Pese a la participación activa de las filósofas en la producción de conocimiento, sigue existiendo un ambiente hostil para el reconocimiento y la legitimización de la teorización feminista/femenina (Rogers, 2009). El lugar o posicionamiento de la epistemología feminista dentro de la filosofía de la educación aún está en los márgenes de la disciplina; por ejemplo, en la *Routledge/Falmer Reader in Philosophy of Education* (Carr, 2005), únicamente se incluyen dos artículos (de 18) escritos por mujeres y desde una perspectiva feminista (Wain, 2006). De igual manera, Chambliss (2009) revisa cuatro diferentes compilaciones sobre la filosofía de la educación y se encuentran pocas (aunque muy valiosas) contribuciones feministas. Asimismo, los editores no sitúan las

contribuciones feministas en un contexto más amplio de los estudios feministas filosóficos de la educación (de hecho las organizan dentro de las compilaciones según ejes analíticos más generales). Es decir, las mujeres y el punto de vista feminista siguen ausentes del canon filosófico considerado legítimo. Por lo tanto, sigue vigente el propósito de rectificar la injusticia epistémica (Schumann, 2016) al incorporar más diversidad epistémica en la filosofía de la educación (Galea, 2019; Smeyers, 2013).

En este contexto, nos parece importante hacer visible la filosofía de la educación de la pensadora, escritora y educadora feminista africana-americana, bell hooks (escrito en minúsculas). Rogers (2009) argumenta que hay dos criterios principales para la inclusión en el canon filosófico: el significado (*significance*) y la influencia (*influence*). El significado de su obra debe ser sustantivo, oportuno y perdurable. En términos de la influencia, debe tener un impacto en sus pares dentro de la disciplina, incluso haber contribuido a un cambio de pensamiento de manera transdisciplinaria. Inequívocamente, el pensamiento de bell hooks cumple con estos dos criterios. Su propia producción prodigiosa, además de las entrevistas que diferentes medios le han hecho y las múltiples publicaciones referentes a su trabajo, hablan de su significado e influencia.

Ahora bien, en este capítulo, primero presentamos información biográfica de la autora y su trayectoria intelectual; después analizamos los elementos más relevantes de su filosofía de la educación, tomando como referencias principales los tres libros publicados entre 1994 y 2010, que forman parte de su *trilogía de enseñanza* (*teaching trilogy*) y, finalmente, terminamos con unas reflexiones sobre los aportes que bell hooks hace al canon de la filosofía de la educación.

Intelectual disidente y crítica social: bell hooks

El nombre asignado a bell hooks al nacer fue Gloria Jean Watkins. Nació el 25 de septiembre de 1952, en Hopkinsville, Kentucky, una comunidad rural en la región este-centro-sur de Estados Unidos. Su padre, Veodis Watkins, hacía la limpieza de las oficinas del Servicio Postal; mientras que su madre, Rosa Bell Watkins, trabajaba como empleada doméstica en casas de familias caucásicas (blancas); tu-

vieron seis hijas y un hijo. Durante su infancia, la comunidad de Hopkinsville fue segregada según la raza debido a una política federal, así que Gloria asistía a una escuela exclusiva para personas negras. Mayormente fueron docentes mujeres negras, solteras, quienes fomentaron la autoestima en el estudiantado, además de instilar un sentido de justicia social. Al respecto dice lo siguiente: “Aprendimos a una temprana edad nuestra devoción al aprendizaje, a una vida de la mente, fue un acto contra-hegemónico, una manera fundamental para resistir todas las estrategias de la colonización blanca, racista” (hooks, 1994: 2).

Al final de los años sesenta las escuelas en Kentucky fueron desagregadas, a Gloria le tocó la experiencia de trasladarse a una nueva escuela que antes era exclusivamente para blancos; fue una época turbulenta en su vida debido a que experimentaba discriminación por parte de sus docentes y pares. En su autobiografía, *Bone Black*, narra su sentir al vivir el cambio de la escuela segregada a la escuela integrada:

Ya nos sentíamos como el ganado en el corral, cerca de nuestra casa, reunidos en manada, pinchados, empujados. Nos preparábamos para ir de manera voluntaria a un tipo de matanza, porque tienen que cortar una parte de nosotras/os mismos para hacer que esta integración de las escuelas funcione. Iniciamos con dejar atrás el placer que sentimos al asistir a nuestra escuela negra, en ver amistades, en ser parte de una comunidad escolar. Nuestro placer está reemplazado por miedo. Tenemos que levantarnos temprano para alcanzar los autobuses que nos van a llevar a las escuelas blancas. Tan temprano que debemos ir al gimnasio y esperar a que lleguen los/as otras estudiantes, los/as estudiantes blancas. De nuevo nos reúnen en manada, pinchados, empujados, y nos dicen que no debemos causar problemas durante este periodo que esperamos tan temprano en la mañana (hooks, 1996: 82).

Desde niña le encantaba leer, también escribía y recitaba poesía. Ella supo tempranamente que quería ser escritora; aunque fue educada para ser *bien portada y callada*, su personalidad era retadora y siempre cuestionaba (*talk back*) las situaciones que no le parecían justas. Al terminar sus estudios de bachillerato, le otorgaron una beca para estudiar letras en la Universidad de Stanford. Se

graduó en 1973 y continuó con estudios de posgrado en la Universidad de Wisconsin (maestría, 1976) y la Universidad de California, Santa Cruz (doctorado en Letras, 1983). En su tesis doctoral, analizó la obra de la escritora africana-americana Toni Morrison. Inició su carrera docente durante sus estudios de posgrado, continuando como profesora en estudios africanos/afro-americanos en la Universidad de Yale, estudios de la mujer en Oberlin College y profesora de letras inglesas en City College de Nueva York. Desde 2004 ha sido profesora residente en Berea College en Kentucky (Britannica Encyclopedia Online, s.f.; Encyclopedia of World Biography, s.f.).

Durante sus estudios de licenciatura escribía en su tiempo libre y publicó un primer libro de poemas bajo el seudónimo “bell hooks”, el nombre de su bisabuela materna; decidió utilizar letras minúsculas en el nombre para dar énfasis en la obra y no en el nombre de la autora:

Cuando el movimiento feminista llegó a su apogeo durante el fin de los años 60 e inicios de los años 70, había un movimiento para alejarse de la idea de la persona. Fue así: hay que hablar de las ideas detrás de la obra, y la gente importa menos. Fue un poco una cosa truculenta, pero muchas mujeres feministas lo hacían. Muchas de nosotras tomamos los nombres de nuestros ancestros femeninos —bell hooks es mi bisabuela materna— para honrarla y desenmascarar la noción que éramos mujeres únicas y excepcionales. Lo que realmente queríamos decir es que fuimos producto de las mujeres que habían ido antes que nosotras (Entrevista con Lowens, 2011: 2).

En esta misma época empezó a escribir su primer libro, intitulado *Ain't I a Woman? Black Women and Feminism*, haciendo hincapié en el título de un discurso de una exesclava llamada Sojourner Truth, quien lo presentó en una convención de mujeres en Akron, Ohio, el 21 de junio de 1851. Dicho discurso reclama al movimiento feminista por no tomar en cuenta las condiciones y necesidades de las mujeres afroamericanas. Por consiguiente, el libro de hooks analiza la realidad de este sector de mujeres en la sociedad estadounidense y cómo las construcciones de raza y género interactúan dentro de una cultura patriarcal, sexista y capitalista. También hace una crítica al movimiento feminista y la

utilización de la categoría *mujer* como una generalización para todas, cuando realmente se refería a las mujeres blancas de la clase media. Después de seis años y la elaboración de varias versiones, el libro fue publicado en 1981 por el colectivo South End Press. En 1992 *Ain't I a Woman* fue nombrado como uno de los libros escritos por mujeres más influyentes durante los últimos 20 años (Encyclopedia of World Biography, s.f.).

En el transcurso de su vida ha escrito 45 libros, varios de ellos tratan del feminismo interseccional, incluyendo *Feminist Theory from Margin to Center* (1984), *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black* (1989) y *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics* (1990). También ha escrito sobre asuntos relacionados con clase social y raza/racismo en EU en libros como *Black Looks: Race and Representation* (1992), *Killing Rage: Ending Racism* (1995), *Reel to Real: Race, Sex, and Class at the Movies* (1996) y *Where We Stand: Class Matters* (2000). Ha publicado escritos autobiográficos como *Bone Black: Memories of Girlhood* (1996) y *Wounds of Passion: A Writing Life* (1997); además, ha escrito algunos libros para niños/as tratando temas como la identidad de género, raza y autoestima: *Happy to be Nappy* (1999), *Be Boy Buzz* (2001) y *Homemade Love* (2002).

Su pensamiento ha influido en disciplinas como estudios de la mujer y de género, estudios culturales y literarios, estudios americanos, estudios afroamericanos, pedagogía y filosofía. Por ejemplo, en 2011, en la revista de la Asociación Caribeña de Filosofía, *CLR James Journal*, se publicó una edición especial sobre el pensamiento emancipador de bell hooks. En 2015, la Universidad de Oxford organizó un simposio para conmemorar 20 años de estudios de la mujer en dicha institución y se nombró el título del evento en honor de bell hooks, específicamente retomando el título de su libro *Teaching to Transgress* (1994) (De Val y Watson, 2015). Existe un grupo de lectura de la obra de bell hooks en *Facebook* (*bell hooks Reading group*) y el *bell hooks Institute* en Berea, Kentucky, es un centro que documenta su vida y obra (<http://www.bellhooksinstitute.com>).

En una entrevista, hooks caracteriza a su obra como “eclectica” y cubriendo “un amplio espectro” (Lowens, 2011: 3). En otra

entrevista reconoce que su pensamiento es recibido por “muchas audiencias” y reflexiona:

Eso significa que si quieres hablar con una audiencia blanca, tienes que tener múltiples ubicaciones. Significa para mí que la naturaleza del trabajo cambia. Algunas personas tienen tanta resistencia al repensar la práctica intelectual de sus hábitos cotidianos. Sí, cambia tu vida, porque no hay condiciones para que yo simplemente pueda decir: muy bien, nada más voy a dar una plática en una ubicación. Para mantener distintas audiencias una tiene que hablar desde muchas maneras diferentes (Lutz, 1993: 423).

Resaltan dos aspectos de su quehacer intelectual: la unión de la teoría con una aplicación práctica en las vidas de las personas y la interseccionalidad, o bien la contextualización de las experiencias vividas según género, raza, clase social, orientación sexual, etcétera. Según Bauer (2000: 268): “Una de las maneras en que [hooks] hace un esfuerzo para hacer la teoría más aplicable, es la incorporación de testimonios y anécdotas en sus ensayos, lecciones en el aula [...] el acto de ‘testificar’, o el compartir nuestras experiencias, ayuda a facilitar un diálogo y a compartir información importante para poder avanzar en el movimiento feminista”.

En cuanto a la interseccionalidad, hooks menciona que “nos permite enfocarnos en lo que es más importante en un momento dado en el tiempo”, ya que según la situación y el contexto, ciertas dimensiones estructurales y culturales prevalecen más que otras e insiste en fomentar el pensamiento holístico e interseccional, y dice que debemos:

[...] alejarnos de un pensamiento binario, y si pensamos, muy bien, todos los días de mi vida que salgo de mi casa soy una combinación de raza, género, clase social, orientación sexual y religión o lo que sea, ¿qué es lo que se pone en primer plano? [...] Para personas como yo, lo que es importante y vital es mantener una educación para la conciencia crítica alrededor de las interseccionalidades, para que las personas puedan [...] mirar de una manera holística en cómo la interseccionalidad informa a cada una de nosotras [...]. Solo así podremos tener un control realista del mundo político y cultural en el que vivimos (entrevista con Lowens, 2011:6).

Algo recurrente en su obra es la importancia de sostener una resistencia colectiva a las diferentes formas de dominación, pero también la necesidad de realizar una constante autoreflexión personal para cuestionar nuestros propios valores, pensamientos y acciones. En una entrevista con Lutz (1993: 420-421) nos comenta:

Las estructuras no pueden ser cambiadas por el individuo; tiene que existir una resistencia colectiva, porque tú sola no puedes cambiar la naturaleza de las estructuras. Yo creo que ese es el riesgo de tener un estilo de vida basado en el feminismo, porque empezamos a pensar, si estoy cambiando mi vida individual, entonces el feminismo realmente funciona. De hecho, la dificultad es que cuanto más privilegiadas somos, más opciones tenemos de todos modos. Y el feminismo puede empoderarnos aún más para utilizar estas opciones. Pero esto no significa que necesariamente tendrá este tipo de efecto en las masas de hombres y mujeres en la vida cotidiana [...]. Así que siento que todos/as tenemos que estar alertas. Uno de los riesgos es que cuando tenemos identificado un perfil del enemigo que siempre está allí: “hombres”, “gente blanca”, etcétera, entonces dejamos de percibir nuestra propia práctica hacia otras personas. Siento que tengo que trabajar constantemente en contra de los valores de dominación y jerarquía, porque están ahí en cada parte de nuestra mente.

Bell hooks (2003: 187) se considera a sí misma como una “intelectual disidente”, en el sentido que define Noam Chomsky, pues son intelectuales que “defienden a la libertad [...] critican al *status quo* y se atreven a hacer oír sus voces en nombre de la justicia”. La educación en la libertad es una acción primordial para hooks en su quehacer intelectual. A continuación examinamos su filosofía de la educación.

Educación democrática y liberadora, pedagogía comprometida y construcción de comunidades docentes

A partir del análisis de *la trilogía de enseñanza*, además de la revisión de otros estudios sobre la trilogía, construimos su visión de los objetivos y propósitos de la educación y su significado para la práctica educativa, entre ellos: *Teaching to Transgress. Education as*

the Practice of Freedom, publicado en 1994 con 14 ensayos; *Teaching Community. A Pedagogy of Hope*, publicado en 2003 con 16 ensayos, y *Teaching Critical Thinking. Practical Wisdom*, publicado en 2010 con 32 lecciones.

En la introducción al *Teaching to Transgress. Education as the Practice of Freedom*, la autora menciona que “hay una crisis seria en educación. El estudiantado muchas veces no quiere aprender y el profesorado no quiere enseñar” (1994: 12), por tal razón, a través de los artículos pretende agregar su “voz a la convocatoria colectiva de renovación y rejuvenecimiento en nuestras prácticas de enseñanza” (*ibid.*). Del *Teaching Community. A Pedagogy of Hope*, hooks menciona que el éxito de la primera publicación abrió espacios para estar en diálogo con docentes y estudiantes en todos los niveles educativos, así que tiene la intención de ofrecer sabiduría práctica “sobre lo que hacemos y lo que podemos continuar haciendo para hacer del aula un lugar que sostiene la vida y expande la mente, un lugar de liberación mutua en donde docente y estudiante trabajan de manera colaborativa” (2003: xv). En *Teaching Critical Thinking. Practical Wisdom*, el último libro de la trilogía, presenta una amplia gama de temas y preocupaciones que surgieron en sus pláticas con docentes y estudiantes, desde el pensamiento crítico y la educación democrática hasta la imaginación, el sentido de humor y la espiritualidad en el aula; y presenta el tema y luego un comentario, por eso le llaman lecciones (*teachings*), del que comenta que: “Todos los temas discutidos en este libro emergen de mis conversaciones con docentes y estudiantes. Aunque los temas no están conectados por un tema central, todos emergen de nuestro deseo colectivo para comprender cómo hacer el aula un lugar de compromiso firme y aprendizaje intenso” (2010: 5).

En general, la filosofía de la educación de bell hooks tiene sus bases en la educación liberadora de Paulo Freire, la educación democrática de John Dewey, la pedagogía crítica de Henry Giroux y Peter McLaren especialmente, y la epistemología y pedagogía feminista. En particular está influida por escritoras/pensadoras feministas como Audre Lorde y Adrienne Rich. Otra influencia importante en su pensamiento es el monje budista vietnamita Thich Nhat Hanh. Hooks parte de la idea de que la educación no es po-

líticamente neutral y posiciona el aula como el sitio principal de transformación y resistencia a la cultura conservadora dominante. Promueve la colaboración entre docente y estudiante en una relación mutua, en donde el compartir de la experiencia —usar y escuchar nuestras voces— es una dimensión esencial del aprendizaje. Presenta su filosofía para lograr una pedagogía comprometida, transformadora y apasionada a través de la autoactualización y *apertura radical* (*radical openness*) del profesorado.

Evidentemente, la obra de Paulo Freire influye profundamente en la filosofía de la educación de bell hooks y se percibe desde los títulos de su trilogía, iniciada en cada libro con una cita textual de Freire; además dedica un ensayo completo a Freire en *Teaching to Transgress*. Según hooks, el ensayo es “un diálogo juaguetón conmigo misma” (1994: 45), ya que presenta el texto como una conversación entre Gloria Watkins y bell hooks. Una de las preguntas que se hace es “¿por qué su obra ha tocado a tu vida tan profundamente?” Al respecto, hooks contesta que: “Paulo fue uno de los pensadores cuyo trabajo me proporcionó un lenguaje para hablar de las políticas de dominación y la colonización doméstica” (p. 46). Dice que se identificaba “de manera profunda” con los campesinos marginalizados de quienes Freire hablaba, pues ya empezaba a cuestionar el impacto del racismo, sexismo y la explotación clasista. En palabras de hooks: “Yo llegué a Freire con sed, muriendo de sed [...]. Y encontré en su obra [...] una manera de aplacar aquella sed [...]. El trabajo de Freire ha sido agua viva para mí” (p. 50).

Desde una visión feminista de la pedagogía, hooks interpreta la pedagogía liberadora de Freire como: “He tejido hilos del trabajo de Paulo dentro de una versión de pedagogía feminista que yo creo que mi propio trabajo como escritora y docente personifica” (p. 52). En particular, hooks retoma el concepto de la “educación bancaria” de Freire para caracterizar y criticar el sistema de educación en EU. La educación bancaria es un sistema depositario, en donde hay una relación pasiva entre docente y estudiante, pues, el o la docente *deposita* conocimientos en un alumnado pasivo que aprende a adaptarse a la sociedad. En contraste, la educación liberadora

promueve el protagonismo del profesorado y alumnado en el proceso de enseñanza-aprendizaje a través de un diálogo constante.

Como Freire y otros pensadores y pensadoras de distintas corrientes de la pedagogía crítica, hooks parte de la suposición de que la educación, como institución sociocultural, tiene una función central en reproducir y reforzar el *status quo*, o bien la desigualdad en términos de género, raza, etnicidad, clase social, orientación sexual, etcétera, puesto que la escuela “moldea valores, actitudes, relaciones sociales y sesgos que informan la manera en que el conocimiento es transmitido y recibido” (1994: 178); por lo tanto, hooks aboga por emplear estrategias pedagógicas “que crean rupturas en el orden establecido, que promueven modos de aprendizaje que desafían la hegemonía” patriarcal, burguesa, racista y heteronormativa (1994: 185). Para la autora, la pedagogía feminista y crítica son dos “paradigmas alternativos para la enseñanza que realmente han enfatizado el tema de llegar a la voz”, pues es evidente que “el privilegio de la raza, el sexo y la clase social empodera a algunas/os estudiantes más que a otros, otorgando ‘autoridad’ a algunas voces más que a otras” (*ibid.*). Propone una pedagogía comprometida (*engaged pedagogy*) para educar en la libertad y promover el bienestar del estudiantado.

Hay un ensayo sobre la pedagogía comprometida tanto en *Teaching to Transgress* como en *Teaching Critical Thinking*, aunque se tocan varios elementos del mismo concepto en distintos ensayos en los tres libros. De nuevo menciona que las ideas de Freire le inspiraron para pensar en la pedagogía comprometida:

Al principio fue la insistencia de Freire, en que la educación podría ser la práctica de la libertad, lo que me animó a crear estrategias para lo que él llamó “concientización” en el aula. Tras traducir ese término a conciencia crítica y compromiso (*engagement*), ingresé al aula con la convicción de que era crucial para mí y para todos/as las demás estudiantes ser participantes activos/as, no consumidores/as pasivas (hooks, 1994: 14).

En general, hooks sitúa la pedagogía comprometida en la tradición de la educación progresista y holística que enfatiza el bienestar: “El profesorado debe comprometerse activamente con

un proceso de autorrealización que promueva su propio bienestar para que pueda enseñar de una manera que empodere al estudiantado” (1994: 15). De esa manera, el profesorado puede proporcionar a sus estudiantes maneras de saber que mejoren su capacidad “de vivir plena y profundamente” (p. 22). Una pedagogía comprometida “necesariamente valora la expresión del estudiantado” (p. 20).

La pedagogía comprometida parte del supuesto de que se aprende mejor cuando existe una relación interactiva entre el estudiantado y el profesorado. La autora argumenta que: “Al elegir y fomentar el diálogo, nos involucramos mutuamente en una asociación de aprendizaje (*learning partnership*)” (hooks, 2010: 43). El primer paso es conocer al alumnado más allá de un nivel superficial para descubrir “lo que saben y lo que necesitan saber” (p. 19). Incluye también una conciencia e inteligencia emocional para evaluar a quienes estamos enseñando. En una expresión poética, dice: “Cuando vemos el aula como un lugar donde el profesorado y el alumnado pueden compartir su ‘luz interior’, tenemos una manera de vislumbrar quiénes somos y cómo podemos aprender juntos/as” (p. 20).

La pedagogía comprometida busca crear una comunidad de aprendizaje en donde el aula sea un espacio democrático que permita una autoridad compartida a través de prácticas pedagógicas que ratifican el uso de la voz de cada participante, hooks se refiere a este proceso como “llegando a la voz” (*coming to voice*); también es imprescindible enseñar al estudiantado cómo escuchar, cómo oír a la otra persona. La autora reconoce la contribución del feminismo contemporáneo en cambiar las aulas académicas debido a su “insistencia en ‘lo personal es político’, que la experiencia debe valorarse tanto como la información factual, y que de hecho hay un lugar en el proceso de aprendizaje para contar la historia personal” (2010: 55).

El profesorado tiene que implementar estrategias para facilitar este proceso. Por ejemplo, menciona el uso de ejercicios simples, como pedir al grupo completar una frase o escribir pequeños párrafos sobre distintos temas, para después leer en voz alta su respuesta. Ella insiste que el profesorado debe elaborar y compartir la misma tarea que pide a su grupo, dado que la participación mutua fomenta “una relación de trabajo significativo entre todos/

as en el aula” (hooks, 2010: 21). De esta manera, se crea un ambiente en donde los y las estudiantes pueden ser honestos/as, “incluso radicalmente abiertos/as. Pueden nombrar sus miedos, expresar su resistencia a pensar, hablar claro” (*ibid.*).

Hace la distinción entre un énfasis superficial y “un reconocimiento más complejo de la singularidad de cada voz y la voluntad de crear espacios en el aula donde todas las voces se puedan escuchar, porque todo el estudiantado es libre de hablar, sabiendo que su presencia será reconocida y valorada” (1994: 186). En estos momentos narrativos hay una ruptura en la suposición de que se comparte un bagaje cultural/clasista/racista/de género común entre todos/as las participantes en el aula. Así que al hablar, descubrir la voz, cada persona puede reclamar su *posición como sujeto* (*subject position*) (2010: 45).

Otra dimensión importante es el diálogo entre el profesorado, pues debemos conversar sobre “cómo nos vemos como docentes” (hooks, 1994: 135). Este proceso de autoreflexión compartida incluye el reconocimiento de nuestros cuerpos e identidades, puesto que la academia ha hecho una división entre la mente y el cuerpo, y argumenta que “al borrar el cuerpo nos fomenta la idea que el o la docente es neutral, objetivo”, pero en realidad “todos/as somos sujetos en la historia” (p. 139). En *Teaching to Transgress* y *Teaching Critical Thinking*, hooks incluye ensayos ejemplificando esta idea al ponerse en diálogo con el filósofo (blanco) Ron Scapp, sobre la construcción de comunidades de docentes y la colaboración. La autora insiste que “es crucial que pensadores/as críticas, quienes quieren cambiar nuestras prácticas docentes, hablen entre sí, colaboren en una discusión que cruza fronteras y creen un espacio para la intervención” (hooks, 1994: 129).

El *corazón* de la pedagogía comprometida, según hooks, es el pensamiento crítico, porque es el elemento primario que permite la posibilidad de cambio: “Sin la capacidad de pensar críticamente sobre nosotras mismas y nuestras vidas, ninguna de nosotras sería capaz de avanzar, cambiar, crecer. En nuestra sociedad, que es tan fundamentalmente antiintelectual, no se alienta el pensamiento crítico” (1994: 202), por lo que dedica el último libro de la trilogía a este tema.

En el primer ensayo o lección del libro, *Critical Thinking*, define la noción de pensar como una acción y caracteriza el anhelo de saber y entender cómo funciona la vida como el *latido* del pensamiento crítico (hooks, 2010: 7). Para la autora, primero los y las estudiantes tienen que aceptar “la alegría y el poder del pensamiento” para lograr ser pensadores/as críticas, por lo tanto, la pedagogía comprometida es una estrategia de enseñanza que restaura la voluntad de pensar en el estudiantado, donde “el enfoque central de la pedagogía comprometida es permitir que el estudiantado piense críticamente” (p. 8).

Para entender en qué consiste el pensamiento crítico, hooks retoma autores/as de diferentes disciplinas; por ejemplo, el psicólogo cognitivo estadounidense Daniel Willingham (2008; citado en hooks, 2010: 8-9) lo define como la capacidad de “ver los dos lados de un tema, estar abierto a nuevas evidencias [...] exigir que las afirmaciones estén respaldadas por evidencias, deducir e inferir conclusiones a partir de hechos disponibles, resolver problemas, etcétera”; mientras el educador estadounidense Dennis Rader (2010) enfatiza la capacidad de determinar lo que es significativo como un elemento esencial. Richard Paul y Linda Elder (2006), de la Fundación para el Pensamiento Crítico, lo definen como “el arte de analizar y evaluar el pensamiento con miras a mejorarlo [...] Es pensar debajo de la superficie” (citado en hooks, 2010: 9).

Hooks recalca la idea de que el pensamiento crítico es un proceso interactivo que requiere la participación del profesorado y el alumnado. Hace hincapié en el hecho de que el profesorado debe mantener una mente abierta y practicar una *apertura radical*; es decir: “estar abierto/a en todo momento, reconocer lo que no sabemos [...] El compromiso radical con la apertura mantiene la integridad del proceso de pensamiento crítico y su papel central en la educación” (2010: 10). Por ende, exige que el profesorado demuestre con el ejemplo que “no todos/as podemos estar en lo cierto todo el tiempo y la forma del conocimiento cambia constantemente” (*ibid.*). De esta manera se reconoce la responsabilidad de quien actúa en la construcción de la comunidad de aprendizaje.

En su análisis de la trilogía de hooks, Sewell (2013: 29) menciona que en los tres libros la autora vincula el pensamiento crítico

con la sabiduría práctica. En cuanto al propósito del pensamiento crítico, hooks enfatiza que debe empoderar a las personas; es un elemento primario para permitir el cambio social democrático. El diálogo crítico, especialmente el que promueve la diversidad, debe ayudar a asegurar un vínculo fuerte entre la teoría y la práctica y es necesario para humanizar los entornos de aprendizaje. En cuanto a los requisitos del pensamiento crítico, hooks (según Sewell, 2013: 30-31), destaca que “se requiere discernimiento; quienes participan en el aula deben tener el compromiso y la apertura radical, es un intento para deshacernos de nuestros apegos a nuestros propios puntos de vista”. Finalmente, el proceso del pensamiento crítico involucra estrategias de intercambio dialéctico en donde se considera y repiensa la posición propia; enseñar a través del ejemplo y la narrativa son poderosas estrategias para desarrollar las habilidades del pensamiento crítico en el alumnado.

En síntesis, el pensamiento crítico para hooks es:

Una reflexión intencional, creativa, responsable, interdependiente y cuidadosa (y autoreflexiva) que, en la medida de lo posible, estaría libre de supuestos patriarcales, coloniales, de supremacía blanca, homofóbicos y capitalistas y (es un comienzo) para considerar los efectos de una creencia [...] en las experiencias de la vida real de (otras) personas [...] con la intención de promover valores democráticos (Sewell, 2013: 35).

Hay muchos matices de la pedagogía comprometida. Cabe señalar la dimensión amorosa, emocional y espiritual presente en los tres libros. En *Teaching to Transgress*, hay un ensayo sobre “Eros, Eroticism, and the Pedagogical Process”; en *Teaching Community* hay un ensayo intitulado “Heart to Heart. Teaching with Love” y dos ensayos sobre espiritualidad en educación/en el aula; finalmente, en *Teaching Critical Thinking* hay cuatro ensayos relativos a estos temas. En parte, hooks rescata estas temáticas para cuestionar y desafiar la cultura dominante que promueve un objetivismo calculador que es deshumanizante (hooks, 2010: 131). El amor lo define como “una combinación de cuidado, compromiso, conocimiento, responsabilidad, respeto y confianza” (*ibid.*), y considera que estos elementos forman la base fundamental del amor en cualquier contexto relacional, incluyendo la relación docente-estudiante. A partir

del amor, el profesorado puede apoyar en el desarrollo emocional de sus estudiantes, así como lidiar con las emociones que surgen en la discusión de temáticas difíciles o sensibles.

Toma en cuenta la definición de espiritualidad del Dalai Lama (2001, citado en hooks, 2010: 148) como un asunto “preocupado por las cualidades del espíritu humano —como el amor y la compasión, la paciencia, la tolerancia, el perdón, la satisfacción, el sentido de responsabilidad, el sentido de armonía— que traen felicidad tanto a una misma como a los/as demás”. Viendo la espiritualidad de esta manera, hooks dice que son cualidades que podemos traer al aula para establecer un ambiente de confianza que permita un acercamiento más auténtico entre estudiantes y docentes. Incluso, las cualidades de la espiritualidad pueden sentar las bases para la autodeterminación, donde el estudiantado —que es autodeterminado— asume la responsabilidad de su aprendizaje y es capaz de realmente involucrar a sus docentes como facilitadoras y facilitadores. De manera incuestionable, plantea que la espiritualidad “pertenecer al aula [porque] es la fuerza aparentemente mágica que permite la apertura radical que se necesita para un verdadero crecimiento académico y/o intelectual” (hooks, 2010: 150).

Reflexiones finales

Regresamos al doble propósito de nuestro análisis para cerrar este capítulo. En primer lugar, creemos que es pertinente incluir el pensamiento de bell hooks en el canon de la filosofía de la educación debido al profundo significado e influencia que tiene su obra y que la defiende, como señala Broaddus (2009), con una filosofía de la educación *humanista*; una filósofa que se preocupa por cultivar el bienestar integral del estudiantado y no meramente enfocado en los aspectos instrumentales de la educación. Hooks supone que la enseñanza y el aprendizaje son actos revolucionarios que pueden transformar no nada más a los individuos, sino también a la cultura hegemónica en las instituciones educativas a través del pensamiento crítico y la conformación de comunidades de aprendizaje. Su conceptualización de la pedagogía comprometida es compleja y contempla distintos matices para lograr la participación mutua, el reconocimiento de diferentes formas culturales de

saber y la autorealización del profesorado y estudiantado. En este proceso de *transformación extática*, la experiencia de aprender debe ser disfrutable y alegre (Lanier, 2001), aunque habrá momentos difíciles al descubrir y dialogar sobre nuestra propia posición sujeta.

El segundo propósito de nuestro estudio es vindicar el lugar de la epistemología y pedagogía feminista dentro de la filosofía de la educación, puesto que “el proyecto de bell hooks reside en las intersecciones del pensamiento crítico, pedagogía, democracia y las teorías feministas del punto de vista” (Sewell, 2013: 7). En este sentido, el pensamiento de hooks, especialmente las nociones de *llegar a la voz* y la *apertura radical*, hace una contribución significativa a la diversidad epistémica del campo de la filosofía de la educación. Desde su perspectiva, como una mujer afroamericana del sur de EU, quien vivió la experiencia de segregación racial, plantea preguntas únicas y aporta categorías conceptuales distintas para cuestionar el androcentrismo, clasismo y racismo en las instituciones educativas, y proponer una práctica docente democrática, intercultural, interseccional y transformadora. Al incorporar el pensamiento de hooks en la filosofía de la educación, se hace justicia al considerarla como una sujeta epistémica.

Finalmente, la filosofía educativa humanista y feminista de bell hooks reivindica la vocación docente como algo *profético*, dado que “nos exige lealtad a la integridad de la visión y la creencia frente a aquellos que buscan silenciar, censurar o desacreditar nuestras palabras” (hooks, 2010: 181). Encontramos inspiración en su visión porque nos permite imaginar nuevas posibilidades para nuestro propio quehacer educativo a través de la autoreflexión, la apertura radical, el pensamiento crítico y el compartir nuestras experiencias en comunidades docentes.

Referencias

- Bauer, M. (2000). Implementing a Liberatory Feminist Pedagogy: bell hooks's Strategies for Transforming the Classroom. *Melus*, 24(3-4): 265-274.
- bell hooks Institute (s.f.). Consultado el 25 de junio de 2019. Disponible en <http://www.bellhooksinstitute.com>.
- Britannica Encyclopedia Online (s.f.). *bell hooks*. American Scholar. Consultado el 15 de mayo de 2019. Disponible en <https://www.britannica.com/biography/bell-hooks>.

- Broaddus, G. (2009). The Rules of Engagement: bell hooks on 'Engaged Pedagogy'. En: *Docere Est Discere Musings on Language and Teaching*. Consultado el 30 de junio de 2019. Disponible en <https://docereestdiscere.wordpress.com/2009/04/13/the-rules-of-engagement-bell-hooks-on-engaged-pedagogy/>.
- Carr, W. (coord.) (2005). *The Routledge/Falmer Reader in Philosophy of Education*. New York: Routledge.
- Caribbean Association of Philosophy (2011). On the Emancipatory Thought of bell hooks. En: *CLR James Journal*, 17(1): 1-183.
- Chambliss, J.J. (2009). Philosophy of Education Today. *Educational Theory*, 59(2): 233-251.
- Dalai Lama (2001). *Ethics for the New Millenium*. New York: Riverhead Books.
- De Val, C. y Watson, E.A. (2015). This Is Education as the Practice of Freedom: Twenty Years of Women's Studies at the University of Oxford. *Exchanges: The Warwick Research Journal*, 3(1): 113-127.
- Encyclopedia of World Biography (s.f.). Bell hooks Biography. Consultado el 25 de mayo de 2019. Disponible en <https://www.notablebiographies.com/He-Ho/Hooks-Bell.html>.
- Galea, S. (2019). A Place Called Home. Women and Philosophy of Education. *Educational Philosophy and Theory*, 51(7): 702-708.
- Gines, K.T. (2011). Being a Black Woman Philosopher: Reflections on Founding the Collegium of Black Women Philosophers. *Hypatia*, 26(2): 429-437.
- hooks, bell (1981). *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. Boston, Mass.: South End Press.
- hooks, bell (1984). *Feminist Theory from Margin to Center*. Boston, Mass.: South End Press.
- hooks, bell (1989). *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*. Boston, Mass.: South End Press.
- hooks, bell (1990). *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*. Boston, Mass.: South End Press.
- hooks, bell (1992). *Black Looks: Race and Representation*. New York: Routledge.
- hooks, bell (1994). *Teaching to Transgress. Education as the Practice of Freedom*. New York: Routledge.
- hooks, bell (1995). *Killing Rage: Ending Racism*. New York: Henry Holt & Company.
- hooks, bell (1996). *Reel to Real: Race, Sex, and Class at the Movies*. New York: Routledge.
- hooks, bell (1996). *Bone Black: Memories of Girlhood*. New York: Henry Holt & Company.
- hooks, bell (1997). *Wounds of Passion: A Writing Life*. New York: Henry Holt & Company.
- hooks, bell (1999). *Happy to be Nappy*. New York: Jump at the Sun Publishers.

- hooks, bell (2000). *Where We Stand: Class Matters*. New York: Routledge.
- hooks, bell (2001). *Be Boy Buzz*. New York: Jump at the Sun Publishers.
- hooks, bell (2002). *Homemade Love*. New York: Jump at the Sun Publishers.
- hooks, bell (2003). *Teaching Community. A Pedagogy of Hope*. New York: Routledge.
- hooks, bell (2010). *Teaching Critical Thinking. Practical Wisdom*. New York: Routledge.
- Lang, J.C. (2011). Epistemologies of Situated Knowledges: Troubling Knowledge in Philosophy of Education. *Educational Theory*, 61(1): 75-96.
- Lanier, K.O. (2001). The Teaching Philosophy of bell hooks: The Classroom as a Site for Passionate Interrogation. Ponencia presentada en el Congreso Anual de la Asociación Americana de Investigación Educativa, Seattle, Washington.
- Lowens, R. (2011). How Do You Practice Intersectionalism? An Interview with bell hooks. *Northeastern Anarchist*, 15: 1-8.
- Lutz, H. (1993). Feminist Theory in Practice: An Interview with bell hooks. *Women's Studies International Forum*, 16(4): 419-425.
- Paul, R. y Elder, L. (2006). *The Miniature Guide to Critical Thinking. Concepts and Tools*. Tomales, CA: Foundation for Critical Thinking.
- Rader, D. (2010). *Learning Redefined. Changing the Images that Guide the Process*. Building Democracy Press.
- Rogers, D. (2009). The Other Philosophy Club: America's First Academic Women Philosophers. *Hypatia*, 24(2): 164-184.
- Schumann, C. (2016). Knowledge for a Common World? On the Place of Feminist Epistemology in Philosophy of Education. *Educational Science*, 6(19): 1-13.
- Sewell, Jamie (2013). *bell hooks on Critical Thinking: The Successes and Limitations of Practical Wisdom*. Tesis de maestría, University of Windsor, Ontario, Canadá.
- Smeyers: (2013). Making Sense of the Legacy of Epistemology in Education and Educational Research. *Journal of Philosophy of Education*, 47(2): 311-321.
- Tapia González, A. (2018). *Mujeres indígenas en defensa de la tierra*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Thayer-Bacon, B.J. y Turner, G.M. (2007). What Feminist Inquiry Contributes to Philosophy and The Philosophy of Education: A Symposium. *Educational Theory*, 57(3): 297-306.
- Thompson, M. (2017). Explanations of the Gender Gap in Philosophy. *Philosophy Compass*, 12: 1-12.
- Wain, K. (2006). This Thing Called 'The Philosophy of Education'. *Journal of Philosophy of Education*, 40(3): 391-403.
- Willingham, D.T. (2008). Critical Thinking. Why Is It So Hard to Teach? *Arts Education Policy Review*, 109(4): 21-29.



Título: "Paradigmas"
Autora: Josefina Silva Fariás
Medidas: 50 cm x 40 cm
Año: 2019
Técnica: Acrílico/tela imprimada

CAPÍTULO 9

Juliana González: Ética ontológica como horizonte para las ciencias de la vida

Adriana Elizabeth Mancilla Margalli

Introducción

Los problemas que desde antiguo enfrenta la humanidad no sólo persisten sino que se vuelven más complejos a partir de la constante interacción entre los grupos humanos y la globalización de los fenómenos sociales. Los rápidos avances científicos y tecnológicos contrastan con la parsimonia con la que sus beneficios alcanzan a las capas más pobres de la población en todo el mundo, y los diseños políticos y económicos no han alcanzado para acortar las brechas entre estratos sociales. Además, la crisis medioambiental representa una amenaza real a la supervivencia de todas las especies y a la humanidad entera, pero impacta de manera drástica e inmediata a las comunidades más empobrecidas. Es por eso que al ocuparse de reflexionar sobre la situación que viven los más pobres y desaventajados, en los tiempos recientes las teorías de la justicia —éticas y políticas— se han ocupado sobre todo de diseñar posibles acuerdos sociales para la eliminación o al menos la paliación de las desigualdades, desistiendo del recurso a lo abstracto, universal y estable, en busca de alternativas de solución a los problemas concretos que viven las personas y grupos en sus pe-

culiars contextos, abandonando lo que Amartya Sen (2015: 38) denomina “institucionalismo trascendental”, caracterizado en primer lugar por centrar su atención en la identificación de la justicia perfecta para, a partir de ahí, procurar hacer justas las instituciones. Así, con el kantiano decir de Christine Korsgaard, el propio Sen afirma que “traer la razón al mundo es la tarea de la moralidad y no de la metafísica” (p. 21).

Una manera diferente de pensar la encontramos en Juliana González, quien ha dedicado su carrera filosófica a sustentar una ética que renueve la asociación entre la razón y la verdad sobre las cosas, y entre ésta y la vida humana; es decir, que a partir del buen entendimiento del ser de lo real, se genere una praxis acorde con la naturaleza digna del ser humano. Y para lograrlo resulta crucial el recurso a los fundamentos que lo explican, a los que nos informan nada menos que sobre el *ser* del ser humano.

Dedicado a la ética y la bioética, el trabajo de Juliana González se distingue de la ingente producción académica que en esta última se produce en nuestros días, ya no digamos del que se genera desde la medicina, el derecho, la psicología y otras disciplinas confluientes, sino del que desarrollan los propios filósofos. Mientras el grueso de la reflexión se dirige a cuestiones del día a día como el ejercicio de la autonomía, los alcances y límites de la expresión de la voluntad o la justicia en la distribución de beneficios y riesgos de la investigación biomédica y en la medicina clínica, González defiende que la bioética deriva de la ética, pero no es su mera aplicación práctica, sino que comparte con aquella su dimensión teórica y de fundamento, “una dimensión metafísica incluso” (Ochoa, 2014) que no resta importancia, sino que debe dar sustento reflexivo a las prácticas clínica, jurídica e incluso moral. “Para mí, por simple ‘deformación profesional’ —dice jocosa— importa la bioética fundada en *bíos*, y *bíos* transcendido en *ethos*” (Ochoa, 2014).

Mas no significa ello que la realidad concreta de los acontecimientos bioéticos no interese a la filósofa; por el contrario, se ocupa de la bioética porque ve en ella “el lugar privilegiado y modelico donde se reencuentran, de forma señalada, las ciencias de la vida y la filosofía, particularmente como filosofía moral; don-

de confluyen de hecho ciencias naturales y ciencias humanas y sociales” (González, 2009: 124). Una filosofía relevante debe hacerse cargo de la realidad sobre aquello que las ciencias y tecnologías nos van mostrando y permitiendo hacer. Sobre eso hay que reflexionar con la profundidad y vastedad que otorga la perspectiva filosófica; más aún, a la filosofía moral le importa la apertura y expansión de los ámbitos de la responsabilidad ética, que ha puesto sus ojos en la vida animal y en el cuidado del planeta, así como ha destacado los valores de la autonomía, la igualdad y, sobre todo, “la justicia en sus varias direcciones [...] Por ejemplo, el valor ‘salud’, base prioritaria del valor ‘vida’, se torna inconcebible sin el valor de la justicia distributiva” (González, 2013: 11).

Este trabajo explora en el pensamiento de la filósofa mexicana, aventurado en los ásperos caminos de la ontología, para tratar de responder a la pretendida inutilidad —asumida por los teóricos de nuestra época como imposibilidad de concreción— de los fundamentos metafísicos de una teoría ética o de justicia. Para ello, en la primera parte se presentan aspectos biográficos de Juliana González, especialmente aquellos que explican su vocación filosófica y, dentro de ella, su abocamiento a la ontología, la ética y la bioética. En el siguiente apartado se explican los rasgos más prominentes de su propuesta ético-ontológica del ser humano y la libertad, atendidos con algún detalle en su relación con los avances de la genómica y las neurociencias, y la responsabilidad que abre el futuro ante la capacidad humana cada vez más potenciada. Al final, el trabajo concluye sobre el valor de la aportación que hace la autora y las posibilidades que tiene su teoría en cuanto a orientar las prácticas biomédicas para garantizar que sean justas y respetuosas de la dignidad humana.

Vivir filosofando

“Vivir filosofando” es el título que Juliana González Valenzuela da al apartado de su libro *Ética y libertad*, dedicado a la figura de Sócrates y que —me parece— cabe aplicar a la propia biografía de la autora. En efecto, rastrear los datos biográficos de Juliana González es prácticamente lo mismo que dar seguimiento a su vida académica en el campo de la filosofía, tan enteramente ha sido en-

tregada a esa labor que, como el ateniense, la vuelve “el motivo único de su vida” (González, 2007: 58).

Nacida el 19 de septiembre de 1936 en Ciudad de México, su padre falleció sin que ella llegara a conocerlo, se trataba de un escritor que, a decir de sus allegados, había sido también un filósofo, y la huella de esos dos rasgos paternos la influyó definitivamente, cultivando el gusto por una y otra actividad hasta el momento en que debe tomar una decisión vocacional. Para el tiempo en que cursa el bachillerato, ha sucedido el fenómeno conocido como exilio español, y aprende filosofía con Carmen Rovira, exiliada y discípula cercana a José Gaos —uno de los más destacados *trasterrados*—, siendo éste quien la entrevista y orienta en su ingreso a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ya ahí, pervive su gusto simultáneo por la filosofía, la literatura y el arte: llegó a actuar, pintar y hacer crítica de artes plásticas en un ambiente escolar que facilitaba la formación humanística integral. Gusta de las clases de José Gaos y del aprendizaje del griego para la comprensión de los textos clásicos, pero es la cátedra de Eduardo Nicol lo que la determina a estudiar filosofía, reconociendo que es el *llamado filosófico* lo que ha estado subyaciendo a sus distintas inquietudes (Dieterlen y Pereda, 1997: 105).

Cuando le solicita a Nicol asesoría para realizar una tesis sobre Nietzsche, éste la conmina a primero aprender alemán y después aspirar a hacer esa tesis (Del Río, 2016). Entonces estudia el idioma durante dos años y avanza en su trabajo, así como en la gestión para ir becada a Alemania, pero en 1957 se publica *Metafísica de la expresión* de Nicol, obra que la joven Juliana lee para hacer una reseña y que nuevamente significa una determinación en su vida intelectual: la decisión de dedicarse al campo de la metafísica. Es así como abandona su proyecto de estudiar en el extranjero y se incorpora al seminario de metafísica que dirige Nicol, y ahí permanece veinte años, primero como alumna y posteriormente como profesora.

No debe pasarse por alto el contexto en que se da su opción por la metafísica; por un lado, se genera una polémica entre dos de sus admirados profesores: Gaos y el propio Nicol. Discípulo de Ortega y Gasset —exponente del perspectivismo y de la razón vital e

histórica—, para Gaos la filosofía debe ser situada, ocuparse de la realidad que circunda y determina a quien la produce y con lo cual adquiere un perfil subjetivo e histórico, contrastante con la objetividad y sistematicidad que se le había atribuido en la tradición occidental dominante. De esta línea de pensamiento surgieron algunas de las propuestas filosóficas más representativas de la filosofía vernácula, especialmente el llamado grupo Hiperión, al que pertenecieron filósofos de la talla de Emilio Uranga, Luis Villoro y Leopoldo Zea, cuyo trabajo se destacó por enfatizar la importancia de pensar la propia realidad, la circunstancia histórica. Eduardo Nicol, por su parte, no renunció nunca al carácter sistemático de la filosofía europea en la que había abrevado; la suya es una auténtica metafísica, ocupada de la explicación del ser en cuanto tal, si bien en una perspectiva crítica. Nicol se opuso duramente al perspectivismo orteguiano. La filosofía no puede ser subjetiva, debe ser un esfuerzo serio y riguroso por alcanzar el conocimiento objetivo y universal sobre el ser. Así, a pesar de que hay una aceptación casi general en el sentido de que del grupo Hiperión alentado por Gaos surgió una filosofía de lo mexicano (Estrella, 2016: 147), haberse inclinado por la línea nicoliana explica el escepticismo de Juliana González respecto a la existencia de tal filosofía. Cuando en entrevista se le cuestionó si hay una filosofía mexicana, su respuesta fue: “¿Escuchas mi mutis?, ¿oyes el silencio? Hay búsquedas filosóficas, pero no se ha configurado nunca una comunidad, ya no digamos escuela” (Del Río, 2016, párr. 11).

Por otro lado, la dedicación a la metafísica aisló el trabajo de Nicol en el contexto de los intereses prevalecientes de los filósofos de la época, quienes se habían aglutinado en dos grupos: uno en torno al Instituto de Investigaciones Filosóficas, que desarrolló una filosofía analítica de estilo anglosajón, escéptico respecto a la metafísica; mientras que el otro se arropó en la Facultad de Filosofía y Letras bajo la bandera del marxismo, también renuente a las especulaciones de la filosofía tradicional. En ese sentido, optar y permanecer durante dos décadas en un grupo de trabajo en torno a la metafísica constituyó un acto de verdadera valentía y coherencia intelectual de González.

Cuando estuvimos cerca de Nicol y de eso tan desacreditado y ‘obsoleto’ como la metafísica, hemos atravesado por caminos muy difíciles y hemos tenido que hacer un gran esfuerzo sobre todo para mantener una lealtad a las propias creencias y valores filosóficos (Dieterlen y Pereda, 1997: 108).

A la par que en el seminario de metafísica profundizaba en el conocimiento de los filósofos, tanto de la antigua Grecia como de los modernos, y era exigida en la formación de un pensamiento propio, Juliana González enriquecía su perspectiva con la lectura de Joyce y Dostoievski; de ahí nacieron sus inquietudes éticas y la realización de una tesis de maestría sobre Sartre, de quien queda desencantada por sus conclusiones aporéticas. Más adelante, habiendo realizado una tesis doctoral sobre la metafísica de Nicol, crea su propio seminario de ética, un crisol en el que conjuntó su saber sobre metafísica y una ética con pretensiones de superar la crítica de los más acérrimos: Nietzsche, Marx, Freud. ¿Hay cabida para el pesimismo en la metafísica? No para Juliana González. La metafísica le proveyó una perspectiva que pondría a las órdenes de configurar una ética en sentido afirmativo de lo humano, la libertad, la dignidad y la responsabilidad: “Mi mayor pecado es el optimismo”, ha dicho, “una especie de tendencia a encontrar lo luminoso” (Del Río, 2016, párr. 8).

La aproximación a Freud la condujo paulatinamente al ámbito de la biología y la medicina, y con ellas a lo que se volvería el tema central de su reflexión: la bioética. De este ámbito ha reflexionado sobre dos líneas en particular: la genómica y las neurociencias, pues son las que han revelado nuevos y asombrosos datos sobre el humano, obligando a la filosofía a plantear nuevas respuestas a la antigua pregunta sobre lo que es ser humano pero, sobre todo, exigiendo a la ética reflexionar sobre las posibilidades inquietantes que se abren para la manipulación y modificación del modo de ser humano, tal como lo hemos conocido hasta ahora.

Ya desde su incursión en la ética, venía produciéndose un cierto deslinde —parcial en todo caso— respecto a su maestro Nicol, que se ve más claramente cuando se ocupa del humano, su ser y su *ethos* a partir de los datos reveladores sobre el ácido desoxirribonucleico (ADN) y el funcionamiento cerebral. Com-

prende el intento nicoliano de revitalizar el concepto de metafísica, pero ella misma no comparte el entusiasmo por la noción, que le parece escolástica: “La metafísica me importa, pero me importa mucho más el hombre” (Del Río, 2016, párr. 6). Así pues, se decanta por una ontología¹ que dé luz sobre los retos que enfrenta el ser humano ante los avances tecnológicos y científicos, si bien, manteniendo siempre el vínculo teórico con su mentor, al afirmar que “la filosofía de Nicol sigue teniendo sentido para mí” (Dieterlen y Pereda, 1997: 108).

Esta constante independencia en la manera de pensar y la coherencia de sus actos con ella es sin duda la misma que la ha llevado a denunciar con toda claridad crítica la ausencia de una filosofía mexicana, la falta de auténtica escucha y crecimiento de comunidad entre los filósofos, la escasez de miras en la ya histórica división en la manera de hacer filosofía en México, el dogmatismo que entrañan esas insuperables divisiones; aunque reconoce que en la pluralidad y la diversidad hay un reto verdaderamente difícil de afrontar. De sí misma afirma: “Yo nunca podría ser dogmática” (Del Río, 2016, párr. 10). Y es seguramente esa manera de entender las cosas lo que la ha determinado recientemente a renunciar a la Junta Directiva del Fondo de Cultura Económica (sello editorial en el que ha publicado algunas de sus más importantes obras), al parecer por no coincidir con los nuevos criterios de conducción.

Juliana González ha recibido innumerables reconocimientos por su trabajo, es profesora emérita de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en la que ha permanecido a lo largo de toda su carrera académica. Esa misma universidad la distinguió con el Doctorado *Honoris Causa*, que en el ámbito de la filosofía ha

1 Mientras la metafísica se ocupa del ser en cuanto ser, y en ese sentido su objeto de estudio es abstracto, la ontología dirige su mirada a los seres ónticos, a aquello que tiene existencia efectiva, pero sin abandonar el intento de encontrar de ellos su fundamento último. En este punto de la biografía de Juliana González importa la distinción, pero cabe señalar que ella misma emplea los términos indistintamente y sólo en pasajes muy puntuales de su trabajo presenta su oposición al uso del concepto *metafísica*. Asimismo, hay que precisar que Nicol también exige una ciencia del ser de lo que aparece, de lo que tiene existencia, pero persiste en llamar *metafísica* a ese estudio. En general, en este trabajo también se usan estos términos como sinónimos.

sido también entregado a figuras como Henri Bergson, Antonio Caso, José Gaos, Leopoldo Zea, Adolfo Sánchez Vázquez, Alejandro Rossi, Noam Chomsky y Ramón Xirau, por mencionar algunos. Es también investigadora emérita del Sistema Nacional de Investigadores y pertenece al Consejo Consultivo de Ciencias y al de la Academia Mexicana de la Lengua. Su obra publicada es vasta e incluye ocho libros de autoría única y quince más en los que ha participado como editora y autora, y más de ciento cincuenta artículos especializados.

Aunque a Juliana González no se le identifica con el movimiento feminista, en sus distintas obras y participaciones se ha pronunciado por la equidad de género, sosteniendo la igualdad de hombres y mujeres desde la base biológica sobre la que ha reflexionado por años. La naturaleza no dota de capacidades según género, “ha sido lo sociohistórico lo que ha partido el mundo en dos” (Del Río, 2016, párr. 13). Destaca su posición respecto al tratamiento legal que ha de darse al aborto, abogando en espacios académicos y legales por su despenalización, dadas las condiciones de marginación y pobreza que viven muchas mujeres. No obstante, no se hace eco de algunas reivindicaciones feministas, como el empleo del lenguaje incluyente, y en su obra es posible ver reiteradamente el uso del genérico hombre para referirse al ser humano.

Considera que en materia de entendimiento y apertura a la diversidad y pluralidad hace falta andar un largo trecho. La crítica no escapa a su propia situación y trabajo. Lamenta que en México el Sistema Nacional de Investigadores promueva la publicación compulsiva de trabajos y no valore suficientemente los espacios de creación de comunidad, como lo es por ejemplo la docencia. “No hacemos comunidad y me incluyo: yo misma no me he preocupado por hacer de mi seminario —que es donde se hace la comunidad filosófica— una verdadera reunión de diferentes que puedan dialogar entre sí” (Del Río, 2016, párr. 11). Sin embargo, y como muestra de sus esfuerzos en ese sentido, varios de sus libros coordinados presentan enfoques diversos sobre la problemática bioética, esfuerzo de comunicación interdisciplinar que se aprecia ya desde sus títulos: *Dilemas de bioética* (2007), *Perspectivas de bioética* (2008), *Filosofía y ciencias de la vida* (2009), *Diálogos de bioética*

(2013). Así también, algunos libros de autoría única son auténticos diálogos que entabla con pensadores de diverso espectro, desde los griegos Heráclito, Sócrates y Platón, hasta el contemporáneo Amartya Sen; desde los más rigurosos filósofos, como Kant y Nicol, hasta consagrados literatos como Dostoievski, Kafka y Octavio Paz. Y es que para Juliana González el diálogo no es una opción, sino la expresión esencial de lo humano, y a sustentar el carácter ético de la palabra, “el logos que habla del ser” (Nicol, 1989: 28), ha dedicado sus mejores esfuerzos a lo largo de los años.

Lo humano de lo humano

En el entorno académico creado por Nicol, Juliana González adquirió el entusiasmo por la filosofía generada en sus orígenes, al menos en los que han sido reconocidos como tales por la tradición occidental: la filosofía elaborada por los antiguos griegos. Pero no se trata sólo de la asunción que hace la alumna de los intereses propios del mentor. Hay para González una razón que justifica volver a los griegos y la explica en estos términos:

Lo originario, las experiencias primeras de un problema, la forma de enfrentar una pregunta, de tener una preocupación o de mirar el mundo en su primer momento, tiene una cualidad, una validez, una significación y una profundidad que quizá se pierde después, cuando ya volvemos sobre lo mismo, [cuando] volvemos históricamente, y vienen ya todas las corrientes y vienen todas las explicaciones [...]. En la tradición occidental que se inicia en Grecia [...] los primeros encuentros con los hechos, y con las preguntas que surgen de los hechos, tienen un alcance indeleble. Todo lo que venga después no volverá a tener nunca esta autenticidad que tiene el pensamiento en sus orígenes (González, 2015).

De esta virginidad filosófica que caracteriza al pensamiento griego, de esta mirada por primera vez posada con asombro en la realidad circundante, Juliana González recupera el elemento que, a mi juicio, constituye la médula de toda su reflexión: la dialéctica de Heráclito que, aunada a la sabiduría ética de Sócrates, muestra con claridad los intereses filosóficos de nuestra autora: el ser y el bien, los cuales, conjugados en una misma reflexión, conducen a pensar el *ser* del ser humano; esto es, a fundar ontológicamente lo

relativo a la libertad humana. Armada con estas poderosas nociones, de las que espera le proporcionen “alguna luz sobre el hombre de ahora” (González, 2007: 41), sortea los escepticismos más ilustres del pensamiento y la literatura, en aras de construir una nueva idea del ser humano, una que no desfallezca ante los aplastantes datos que nos informan sobre el mal de origen humano y las múltiples formas de opresión; una que armonice con esa certeza suya de que hay una vocación humana última para el bien y la paz, de que es posible fundamentar “la excelencia y dignidad humanas” (González, 2007: 20).

Pero esa idea del ser humano no puede ser ingenua. Ha de tomar en cuenta los múltiples hallazgos científicos que revelan al ser humano como una especie más entre especies, sometido a los avatares de la lucha por la supervivencia como lo están los demás seres vivos, sin el referente de una divinidad de la cual sea imagen y semejanza para sustentar en ello su dignidad y privilegio. De ahí la pregunta: “¿tiene todavía el hombre alguna ‘grandeza’, algún motivo de orgullo y distinción en este planeta?” (González, 2017: 47). Pues no sólo la teoría de la evolución de Darwin propone que el humano es tan terrenal y evolutivo como cualquier otro de los seres vivos, sino que desde los trabajos de Freud se ha aceptado que está sujeto a fuerzas inconscientes que comprometen su libertad. Y no digamos ya las conclusiones pesimistas que, aun afirmando la libertad humana, la consideran una carga, sea por la enorme dificultad que implica para hombres y mujeres optar por el bien (Dostoievski), porque impide el encuentro auténtico con el otro (Sartre), o por el sinsentido y desolación que entraña la vida en sociedad (Kafka). ¿En qué consiste, entonces, *el puesto del hombre en el cosmos*?, se cuestiona González, haciendo suya la pregunta que hace décadas planteó Max Scheler.

Explicar hoy al ser humano tiene como punto de partida el conocimiento e interpretación de su carácter y desarrollo evolutivo, porque no podemos llegar a entender cuál es su puesto en el concierto de los seres si no sabemos qué es lo humano de lo humano: “lo *humanus* del *Homo sapiens*” (González, 2017: 59). Las ciencias de la vida han ido desentrañando el proceso evolutivo para dar cuenta de los dos grandes saltos cualitativos: el paso de la ma-

teria a la vida y, de especial interés, el de la vida a la capacidad de razón simbólica, típica del ser humano. Juliana González enfatiza el fenómeno del error evolutivo y de la *emergencia*. El achicamiento de la mandíbula y crecimiento del cráneo, que permitió alojar un cerebro más grande, complejo y activo, y dio lugar a la postura bípeda completa, es resultado de un defecto, de una pérdida de genes que favoreció la separación del linaje humano respecto del chimpancé. Y así, el ser humano es resultado de una paradoja, pues estos “errores evolutivos son determinantes biológicos, nada menos que de la humana libertad” (González, 2017: 60). Para ella, el proceso evolutivo es claramente dialéctico, un tránsito de estados en el que el anterior se supera, pero es condición necesaria para la existencia del posterior, de manera que, de algún modo, el pasado se conserva. El ser humano contiene en su material genético la historia de su pasado evolutivo que da cuenta de lo que ha sido y de lo que le ha especificado. Por ende, la capacidad de libertad que le ha dado la complejidad cerebral no puede ser bien entendida y valorada si no se toma en cuenta su anclaje somático, su pertenencia al mundo de la materia y la evolución que ha sufrido parejamente con el resto del mundo material.

Todo en el trabajo filosófico de Juliana González hace honor a la dialéctica como la concibió Heráclito: una explicación del ser tal como nos aparece, en su movimiento y en su proceso de cambio. Como Nicol, reprueba que la filosofía occidental desde Parménides haya centrado su atención en un ser esencial pretendidamente inmutable, permanente, que por hallarse oculto más allá de las apariencias, obliga a la inteligencia a hacer abstracción de la realidad inmediata y la experiencia. Necesitamos, por el contrario, reconocer que “el ser está a la vista” (Nicol, 1989: 79) y formular una filosofía del ser como se expresa en lo inmanente, como sucede en los hechos, aceptando su constante transformación como una nota esencial, y no como un dato lamentable que entorpece nuestra búsqueda de la verdad. Y en esa misma tónica ha de construirse una ontología del ser humano.

Hay que recordar que en Heráclito el principio que rige el cambio es el *logos*, principio de racionalidad de lo real: medida, regularidad y orden del mundo; pero es también *razón humana*,

pensamiento y mente, y finalmente *palabra*. De manera que cuando el logos humano (pensamiento) despierta para admirar el logos (racionalidad, orden) de la realidad, se produce una manera de hablar y también de actuar y obrar. Y es por eso “que el orden teórico constituye una unidad indestructible con el práctico”. De ahí la “significación ética de la verdad” (González, 2007: 54), idea nuclear en el pensamiento de la filósofa, pues es ahí donde radica la posibilidad de fundamentar una ética ontológica, esfuerzo al que ha renunciado el pensamiento filosófico en todo el período conocido como posmodernidad, y quizá antes, pues tengamos presente que el propio Kant deslindó la razón práctica de la teórica, haciendo a la ciencia y a la ética andar caminos diversos que no llegan nunca a tocarse.

Si como dijo Wittgenstein, la ética es trascendental y se halla más allá del lenguaje, fuera de cuanto puede ser expresado, y si como (mal)interpretó el positivismo: lo inefable es equivalente a lo irracional, ¿cómo explicar nuestra proclividad a la esperanza, nuestra “incapacidad de pensar que la injusticia que domina la historia sea definitiva”? (Muguerza, 2009: 75). Las respuestas a esta inquietud siguen apelando a las posibilidades de fundamentar racionalmente el bien, aunque varían, yendo desde el recurso al lenguaje y la argumentación moral, la formulación de acuerdos en comunidades de diálogo, hasta nuevos y audaces intentos de fundamentación ontológica, como lo es nada menos que el de Juliana González, pues es claro para ella que “la ética no se ‘auto-funda’: sus *principios* o fundamentos no están en un puro orden ‘deontológico’, ni siquiera axiológico, sino en el orden del ser” (González, 2007: 55). Pero como quedó dicho, este intento de fundamentación de la ética en el *ser* del ser humano no ha de construirse sobre un algo trascendente, incorpóreo, radicado en un hábitat de almas o en un paraíso ultraterrenal. Al contrario, ha de apegarse al modo real en que se expresa lo humano en la vida, ha de ser “literal *fenomeno-logía* en tanto que aprehensión directa del logos inherente a ‘lo que aparece’ o se manifiesta o es evidencia primaria” (González, 2007: 54).

La aproximación fenomenológica evidencia dos rasgos propios de la naturaleza humana: por un lado el ser histórica *en su ser*

mismo, lo que significa que no existe una esencia humana inmutable, intemporal e inespacial, al margen de su hacer temporal y social, tal como fue concebida el alma durante siglos de pensamiento; por el otro, su eticidad, su capacidad de configurar un *sí mismo*, una identidad, un carácter resultado de la acción (González, 2008: 25-29). El trabajo más decantado de Juliana González se ha dirigido a precisar las implicaciones de estos dos rasgos de la condición humana a la luz de los avances biocientíficos de la época.

En primer término, es necesario superar la tendencia de nuestra época científicista hacia un nuevo reduccionismo: si por siglos la vida anímica se consideró lo típicamente humano y hubo un sostenido desdén por el cuerpo, acusado de ser prisión del alma, ocasión de error y pecado, hoy la revolución biológica tiende a un reduccionismo a la inversa, retrotrayendo “a la esfera de la vida material y biológica todo cuanto comprende *psyché*” (González, 2017: 49). Se trata de un error que intenta simplificar nuevamente una realidad de suyo compleja. Una mirada dialéctica como la que propone González permite ver en la aparición de la conciencia humana un proceso de continuidad-discontinuidad: continuo porque no hay rupturas ni superación total de lo previo, y discontinuo por la aparición de rasgos y elementos que previamente no existían. Es así como la dimensión espiritual incorpora a la vida biológica, la integra, a la vez que afirma su propia especificidad. Recordemos que la conciencia es un dato *emergente*, una realidad que aparece en algún momento del proceso evolutivo, partiendo de lo previo, de la base material que es el cuerpo, pero dando lugar a una *mutación de alcance ontológico*; es el sobrevenir de una cosa que antes no existía: “el hecho nuevo es verdaderamente nuevo” (González, 2017: 55-62). Lo que desde la biología se explica como el agrandamiento del cerebro y su corticalización, la aparición del lóbulo frontal que permite controlar, inhibir y en general regular las emociones generadas en otras zonas cerebrales, así como crear nuevas formas de vivir la vida, en los términos filosóficos de Juliana González es un “insoslayable cambio ontológico, cuyo nombre ha sido, y considero que debe seguir siendo, *libertad*” (González, 2017: 68).

Viene bien enfatizar que la eticidad, la condición por la cual el ser humano posee autonomía, es constitutiva del ser humano

desde su misma base biológica pero sin circunscribirse a ella, pues por su libertad el humano se crea una *sobrevida* que trasciende lo natural sin romper con la naturaleza, “mostrando su capacidad de elevarse como se eleva el árbol: hundiendo sus raíces en la tierra, en las fuerzas de la vida misma, a la vez que se alza por encima de ellas” (González, 2008: 29). En el ser humano se da la más asombrosa de las paradojas: estar biológicamente determinado para la libertad. Eso se aprecia desde la acción misma de los genes, que sólo hasta cierto punto actúan de forma programada, pues en su interacción con el ambiente suelen ocurrir desviaciones, modificaciones en su actividad que dan lugar a resultados diferentes a los esperables según su contenido informativo; también en la plasticidad y espontaneidad, *características prodigiosas* del cerebro que dan lugar al producto inmaterial que es la vida psíquica. Se observa destacadamente en el hecho de que nada sustituye la acción voluntaria del ser humano en su autoconfiguración: no hay artificio genético, neurológico o farmacológico que logre constituir una identidad como sí lo hacen el hábito, “la actividad vital, día a día re-creada”, y el “libre esfuerzo de *autopoiesis*, autocreación” (González, 2018: 27).

Así pues, en su integridad, tanto en su dimensión biológica como en la histórica, el humano es un ser que dialécticamente cambia y a la vez conserva. Con base en ello, es necesaria “una ontología de la temporalidad y del *ser en proceso*” (González, 2008: 25) que dé cuenta del humano como ser de la naturaleza pero también irreductible a ella, al grado que desde la cultura ha generado los instrumentos tecnológicos útiles tanto para maximizar y expandir las fuerzas de la naturaleza, como para destruir gran parte del mundo en torno, e incluso lo acercan a la posibilidad de mutar su propia naturaleza ontológica y alterar su condición humana, todo lo cual, por cierto, constituye una de las grandes preocupaciones en el trabajo de nuestra autora y motiva su propuesta para la construcción de un nuevo humanismo. Si durante el renacimiento el movimiento humanista se alzó contra el oscurantismo medieval que maniataba las ansias del saber, el nuevo humanismo ha de servir como prudente contención de esa misma avidez que ha llevado a la civilización al borde del abismo.

Cuando Nietzsche dio por muerto a Dios, nos dice Juliana González, en realidad lo que moría era “lo más humano del *Homo sapiens* que es esa ‘línea’ que define el horizonte del sentido, del valor y el valorar” (González, 2017: 185). El bien y el mal tienen basamento biológico; están contenidas en el cerebro las estructuras que dan pie al egoísmo y la agresión, y están también, y son de nivel superior, las que permiten su control, su inhibición a favor de comportamientos cooperativos y compasivos. Además, están los factores culturales, detonantes o disuasivos de lo peor y lo mejor que hay en la naturaleza humana. De manera que el humano puede decantarse por el bien y el mal, pues está determinado biológicamente tanto para uno como para el otro, haciendo más contundente, ahora a la luz de los avances científicos, aquella aseveración kafkiana de que “el drama ético es opción” (González, 2017: 47).

La presencia biológica del mal en el ser humano corta de tajo la esperanza de *paz perpetua* que vaticinaba el racionalismo de Kant: extinguir la violencia no es posible; sin embargo, tampoco es deseable, pues significaría el sacrificio de la libertad para valorar, y con ello la muerte de Dios, que en realidad lo sería de lo más humano en lo humano, como dice Juliana González a propósito de la celeberrima expresión de Nietzsche. Como todo en la naturaleza y en lo humano, el mal y el bien no son absolutos, sino relativos uno al otro. Se aprecia el bien porque existe el mal; el mal lo es a partir del referente que es el bien. Es con el trasfondo de las modalidades negativas de la libertad como brillan más y destacan las modalidades positivas. Por la existencia histórica de la esclavitud apreciamos la autonomía; por la vida impersonal valoramos la autenticidad; por la soledad anhelamos la comunicación genuina y por la inercia, la innovación.

Dado lo anterior, Juliana González se planta contundente frente a los relativismos, los escepticismos, las dudas, el pensamiento débil y todas las renunciadas de nuestros tiempos: *sí hay criterios de valoración*. No todo es igual ni tampoco toda preferencia es arbitraria, externa o convencional. Lo cual no quiere decir que existan tablas de valor ahistóricas, sino que el criterio fundamental es la libertad misma (González, 2007: 318). Puesto que la

naturaleza humana se entiende —dialécticamente— como la relatividad en el humano de la armonía y el conflicto, la naturaleza y la conciencia, lo individual y lo comunitario, la necesidad y la indeterminación, las orientaciones axiológicas que corresponden a esa manera de entender al ser humano deben incorporar la magnitud de su complejidad y evitar criterios que repriman alguna de las dimensiones de la vida humana. Los criterios de valoración no son mandatos absolutos, sino *grandes cauces*, *puntos cardinales* que ubican las posibilidades de la libre acción; pero sin ser totalmente determinados, tampoco son indiferentes, sino que distinguen *cualitativamente* los posibles rumbos de esa libre acción. Estas pautas generales están basadas en la constitución originaria del humano (su dialéctica eticidad) y también en sus concreciones: los consensos y las tradiciones, que para ser auténticamente éticos, deben permanecer abiertos y no con presunción de estar ya definitivamente acabados.

Por su naturaleza dialéctica, el ser humano no encontrará su felicidad y realización últimas en un estado individual o social capaz de superar definitivamente las contradicciones que le son consustanciales. De ahí que el parámetro de legitimidad es siempre la naturaleza humana abierta, indeterminada, libre. Si por los desarrollos imparable de la medicina genómica llegara a actualizarse la posibilidad de mejoramiento genético de la especie humana, “tendría que ser, sucintamente, mejoramiento para la libertad”. Un ser humano que trascienda su capacidad valorativa no es pensable: no hay un más allá del bien y del mal nietzscheano, y “ni el ‘súper’ ni el ‘post’ hombre tienen sentido” (González, 2017: 99).

El humanismo que la época demanda deberá entonces hacerse cargo del proceso evolutivo de hominización que ha tenido la especie, a la vez que refrendar y proteger la libertad por la que cada individuo humano se autoconstituye. Algo más: los nuevos saberes que los seres humanos poseen sobre sí mismos los obligan a un humanismo que entraña no sólo la ética, sino también la ecología. El mundo natural no debería ser más campo de dominio y explotación humanos; lejos de eso, es lugar de procedencia a la vez que hábitat compartido con los demás seres. El humanis-

mo del mundo posmoderno debe “convertir el afán de dominio y explotación del hombre por el hombre en justicia [y dar] un vuelco en la actitud radical del hombre frente a la naturaleza” (González, 2017: 77).

Ontología a ras de suelo

En este capítulo me he propuesto pensar las posibilidades que ofrece la ética ontológica de Juliana González para impactar benéficamente en la vida social. Con lo dicho hasta aquí, es posible asegurar que el trabajo de esta filósofa puede y debería tener un impacto en aspectos de la sociedad contemporánea, sobre todo en lo que tiene que ver con el futuro inmediato, la forma como las biociencias y biotecnologías influyen ahora mismo, y lo harán en adelante, sobre la vida humana y el mundo natural en su totalidad.

El rechazo a la metafísica ha sobrevivido a los cambios de época. Desde la Ilustración se le vio con resquemor ante el sorprendente auge de la física y otras ciencias. No obstante, no se negaba la posibilidad humana de acceso a la verdad. La posmodernidad ha pretendido dar la puntilla a los esfuerzos metafísicos, rechazando incluso la existencia misma de algo entendido como la verdad. Un conjunto de elementos inmutables que trascienden lo inmediato y nos hablan de algo común a todo cuanto es (que eso es la metafísica tradicional) se antoja irreal y con una injustificada pretensión de univocidad. Y Juliana González está de acuerdo con ello. Una de las razones por las que reniega del uso del término metafísica, aunque sin abandonarlo del todo en su propia disertación, es precisamente porque “el significado histórico universal que adquiere la metafísica en toda la tradición es el de una filosofía que se ocupa de lo que está ‘más allá’ de esta realidad”, pero ya he explicado cómo para ella, tanto como para su maestro Nicol, “no hay más ser que la realidad, esta realidad, patente y cambiante” (González, 2017: 280), que por ello mismo es diversa y plural. No es baladí el esfuerzo que han realizado Nicol y González para reformular la metafísica como una ciencia del ser, pero de un ser presente y cambiante. Esta tarea se pretende nada menos que el nuevo giro copernicano de la filosofía primera.

Entendida la metafísica como una ontología universal implícitamente heracliteana, es imposible seguir creyendo que *toda* metafísica pretenda dar respuestas únicas además de irreales. Ya se dijo que la humana es *naturaleza histórica*, y la paradoja da cuenta de la complejidad humana, cuya esencia es precisamente lo in-esencial: la posibilidad, el cambio, la apertura y la diversidad. No resulta raro que después de largas disquisiciones sobre la evolución biológica del ser humano y los retos y riesgos que le representan los avances en investigación genómica, el trabajo de Juliana González no delimite un estado ideal de cosas al que debería de dirigir la humanidad sus pasos. Sólo una apuesta por la libertad, para asegurarla o ensancharla, y ninguna otra ruta o recomendación. Lo cual no es decir mucho pero es decirlo todo, si lo específicamente humano es la indeterminación: “Todo podría cambiar menos la capacidad humana de cambiar” (González, 2009: 132). Y de este poco que puede ser dicho, resultan importantes implicaciones prácticas.

Aunque ontológicamente el ser humano es indeterminado, su carácter dialéctico lo lleva a no permanecer en estado de indefinición sino a concretarse en una identidad, una configuración que le da mismidad a su continuo devenir; y ello nos conduce al tema de la libertad frente a lo bueno y justo, porque de la metafísica se dice que está de más si plantea formas ideales de ser humano y sociedad, cuando en verdad lo que se requiere es optar entre alternativas reales, determinar cómo podemos proceder hacia la construcción de sociedades más benéficas para los seres humanos. Aquí el problema radica en dar por sentado que podemos reconocer lo bueno y justo y distinguirlo de lo injusto sin más necesidad que la de estar inmersos en la vida social y en la historia. Pero hay que hacer dos observaciones al respecto: por un lado, siendo cierto que los seres humanos comparan y eligen, esto no lo hacen sin alguna noción referencial; hay algo que hace preferible una conducta a otra, un tipo de sociedad a otro tipo y, aun cuando ese carácter de preferible podría no ser obvio ni claro, y habría que discutirlo, es cierto que nos conduce siempre a una especie de naturaleza humana que tenemos que respetar y proteger, y que se

vuelve el criterio para preferir unos órdenes sociales o unas rutas de acción en comparación con otras.

Pero no sólo eso. Hay que agregar que tanto individual como colectivamente los seres humanos son capaces de reconocer nociones de bien y de justicia más allá de su real efectividad en el mundo de los hechos. Es verdad que las personas en su mayoría suelen carecer de una idea de bien y de justicia totales y perfectos, y en gran medida lo que mueve a los humanos es algo aún no realizado, algo que no existe pero que se vislumbra como preferible en comparación con lo que se vive. Ese algo se sustenta en el horizonte del valor y de la capacidad humana para reconocer lo valioso, aunque no esté dada su concreción en el mundo. Esto es lo que lleva a Juliana González a afirmar que “el del no-ser es un problema central de la ontología del hombre, particularmente decisivo para la ética” (González, 2007: 301). O, dicho en otros términos, el hecho de poder comparar entre opciones para elegir la más cercana al bien y a la justicia nos refiere inevitablemente a una naturaleza humana que oscila entre la realidad de su ser ya actualizado y la aspiración a algo mejor, acorde a su propia naturaleza libre y abierta, pero que se mantiene apenas latente en calidad de potencia, aspirando a volverse acto.

Así pues, esa ética ontológica que sustenta Juliana González no se halla en el mundo ideal platónico, sino que se refiere a la realidad social en la que están inmersos los seres humanos, apuntando aquello que es moralmente aceptable en las investigaciones científicas, en la legislación y en las políticas públicas. Por poner un ejemplo en el que se puede ver la concreción de su visión ontológica, recupero aquí sucintamente su abordaje del estatuto moral del embrión humano, asunto en el que se evidencia “la correlación existente entre los aspectos biológicos, éticos y ontológicos” (González, 2017: 110). Recordemos que este tópico opone a quienes ven en la esencia del embrión una persona, con sus mismos derechos y significación moral, y a quienes, por el contrario, lo consideran como cualquier otro tejido vivo, como una simple masa de células. Los primeros abogan por la sacralidad de la vida y condenan cualquier clase de investigación en embriones; los otros la aprueban irrestrictamente. Los esencialistas consideran que la persona

humana existe desde el momento mismo de la concepción; los utilitaristas dicen que no hay persona humana en un primer estadio del desarrollo embrionario, y que es hasta un momento posterior cuando aparecen los caracteres propios de lo humano.

Juliana González adopta una posición intermedia, pero no por fácil eclecticismo, sino como resultado de su percepción de la realidad como esencialmente cambiante. Sucede que el embrión, como todo en la naturaleza, es un ser en proceso que se va constituyendo mediante el proceso mismo. “El patrimonio genético originario de un ser humano no es una realidad estática, sino en devenir [...] los genes son lo que son en tanto que se ‘encienden’ o se ‘apagan’, se activan o se desactivan, se estimulan o se inhiben y reprimen, se expresan o no se expresan” (González, 2017: 115). Hay, según sus palabras, un *ser* o *no ser* genético, que depende de un programa ya establecido, pero también de los errores y las emergencias dentro del propio programa biológico, así como de la información que los genes reciben del medio exterior. De manera que no existe un momento privilegiado del que pueda decirse que a partir de él hay suficiencia constitucional de un ser humano. En el fondo, enfrentamos un problema de *esencialismo* que está igualmente presente en las dos posturas extremas: los que ven un humano desde el primer instante de existencia del embrión consideran que ya en ese momento hay esencia humana; los oponentes ven esa esencia humana hasta llegado un posterior momento, con la aparición de determinadas características, casi siempre vinculadas con el desarrollo del sistema nervioso central. Ella, por su parte, propone pensar:

No en términos de “esencia”, sino de un proceso en que se conjugan dialécticamente, desde el primer instante, ser y devenir. Es dentro de categorías dialécticas y no esencialistas, que puede comprenderse que el embrión (o feto) *sea y no sea hombre*; que *desde el inicio de la vida embrionaria*, esté en alguna forma presente la condición humana, pero que los distintos momentos o etapas del proceso de gestación *no sean ontológicamente indiferentes*, y de ahí que no lo sean tampoco éticamente (González, 2017: 116-117).

Así, el tratamiento que puede darse al embrión es diferenciado según su momento ontológico. Valiéndose de la noción aristotélica de potencia, que nos habla de la latencia del ser cuando no se ha actualizado en aquello a lo que está llamado a ser, considera que tal es el caso del embrión que, aun poseyendo enteramente el ADN que lo identifica como un ejemplar de la especie humana, no puede ser considerado como igual a un ser humano totalmente actualizado. Es por esta razón que Juliana González cree moralmente válida la investigación con embriones sobrantes e incluso la formación de embriones *ex profeso* para el desarrollo de proyectos científicos que alimentan la esperanza de tratamientos y curas para padecimientos de origen genético, mismos que asolan a gran cantidad de personas en el mundo y que normalmente afectan con mayor gravedad a quienes menos recursos tienen.

El interés tecnocientífico no debe llevarnos a olvidar que, siendo un *estado de la vida*, el embrión es en todo momento digno de *respeto especial*, de un trato distinto del concedido a otros tejidos. Con ello desmiente esa común idea de que el embrión es apenas un puñado de células sin mayor valor que el de la utilidad científica y económica. Ese respeto exige protegerlo en la medida de su desarrollo, reconociendo su estatus diferencial respecto a otras células que por sí mismas no están llamadas a constituir a un ser humano; se trata sobre todo de preservarlo de ser convertido en un mero objeto de comercialización.

Así pues, aunque el resultado de una consideración como la de Juliana González parece idéntico al de quienes sostienen una postura científicista, los distintos puntos de partida hacen mucha diferencia en la actitud frente al embrión. Ella recupera una frase que conmina a “respetar lo que destruimos” (2017: 114). No es aceptable la sacralización, pero tampoco la cosificación del embrión, y en cada disposición hay que tener presente que ese embrión del que se echa mano está en un esencial proceso vital que nos obliga a actuar con prudencia y contención; con permanente disposición de lucha contra la ignorancia a la vez que con incertidumbre y perplejidad.

El del estatus moral del embrión es una entre tantas situaciones que exigen de la bioética que “ ejerza la virtud de la *phrónesis*

o sapiencia, junto con las del *asombro* y la *esperanza*, virtudes fundamentales en estos tiempos de cambios tan cruciales para la humanidad" (González, 2017: 119). Desde la metafísica y su vinculación con los asuntos prácticos de la política y la economía, es necesario reconocer la enorme presencia y persistencia del mal causado por los seres humanos en el mundo: el hambre, la marginación, la violencia en todas sus formas. Aun así, en el ánimo de nuestra autora prevalece el optimismo. Al explorar aquello que Freud apenas si esbozó (ocupado como estaba en su crítica a la moralidad como imposición), se topa con la naturaleza erótica del ser humano. *Eros* tiene carácter de pulsión tanto como la tiene *tá-natos*. Por eso hay en lo humano propensión, lo mismo para al mal que para el bien, y por eso la moralidad no es imposición externa, sino una fuerza interna, natural, de la que surge la energía creadora de la cultura, de lo sublime en general. No está de más repetir: el humano no sólo es malo por instinto, también es bueno por instinto, y de los nuevos saberes sobre el cerebro humano, que revelan sus facultades para hacerse dueño de sí mismo y controlar sus emociones negativas y violentas, surge la posibilidad de una ética renovada y optimista respecto a las posibilidades de la bondad de hombres y mujeres, y su capacidad para actuar correctamente ante cada situación.

Toda esta reflexión adquiere relevancia ante la extendida idea de que el ser humano está jugando a ser Dios, la cual:

No es del todo gratuita [pues] el hombre *sapiens* se distingue, entre otras cosas, por su cerebro y por su mano.² La revolución genómica es obra de su cerebro tanto como de su mano, y en su mano tiene un nuevo e increíble poder de "recombinar" y rehacer al infinito la "creación". El desafío ético no podría ser mayor, y ante él se levanta una densa niebla de incertidumbre y desconcierto (González, 2005: 28).

Recurrir a la reflexión sobre la naturaleza humana, imprescindible para orientar el hacer humano. Hablando de dioses,

2 Muy probablemente en alusión al libro *Dos exclusivas del hombre*, de su maestro José Gaos, quien en esa obra sostiene que son la mano (con su capacidad de trabajar para generar cultura y civilización, y sobre todo para acariciar) y el tiempo (la conciencia de la propia temporalidad) las dos notas propias de lo humano.

recordemos que según Dostoievski: “Si Dios no existe, todo está permitido”, lo cual nuestra autora traduce en clave laica para advertir que “si no hay naturaleza, todo está permitido” (González, 2017: 96).

Conclusiones

No todo el pensamiento contemporáneo niega la existencia de una naturaleza humana, pero en general se ha minimizado la importancia de una filosofía que se ocupe de ella, sin notar que es con esa base como puede fundamentarse el rumbo de un posible bio-mejoramiento y, sobre todo, de establecer límites para ello. Esa es la razón más profunda de la dedicación de Juliana González a la bioética. Ve la pregunta por la naturaleza humana —es decir, la eterna pregunta ¿qué es el hombre?— como el elemento “subyacente en todos los desarrollos de la bioética y en general en la mayor parte de las interrogantes que plantean las ciencias y las técnicas de la vida” (González, 2009: 125). Y le preocupa que “al no haber una naturaleza, el diseño genético puede proyectarse libremente en cualquier dirección [...] podría manipular la evolución humana, llevándola incluso más allá de la biología misma y dando lugar al posthombre o al superhombre tecnológico” (González, 2017: 96).

No por nada enfatiza la libertad humana como el criterio básico que ha de regir las decisiones en la investigación científica, a la vez que en las políticas públicas garantes de un igual provecho, para todas las personas, de los nuevos saberes y herramientas relacionados con la vida. “El criterio fundamental es la libertad misma” (González, 2007: 318) y, por eso, lo propiamente humano es la vida ética, pues es ella la que da cuenta del carácter abierto, indeterminado y en vías de creación del ser humano; es el fundamento de su capacidad de generarse una segunda naturaleza, una existencia que es más que la vida puramente biológica, y es la ética también la única que puede salvarle. Resulta paradójico, pero en uso de su libertad, la humanidad puede comprometer su libertad misma, y así terminar con lo humano que hay en ella. Por eso la vía debe ser la opuesta: partiendo de la libertad, ensanchar en todo lo posible la libertad misma.

En suma, la invitación que hace Juliana González a mirar los nuevos hallazgos de la biología con actitud filosófica originaria, con las virtudes fundamentales de sapiencia, asombro y esperanza de los pensadores en los umbrales de la historia, en nada contradice; por el contrario, puede ser la base antropológica que oriente, dé sentido y establezca los necesarios límites al quehacer biocientífico para que “sean las verdades objetivas, tanto de la ciencia como de la sapiencia, las que, aun en su realidad e historicidad, proporcionen los criterios de valoración de la vida” (González, 2013: 8).

Para hacerse cargo del desarrollo del conocimiento sobre la naturaleza y el ser humano, la propia metafísica ha debido transformarse y dar cabida en su seno a la realidad permanentemente cambiante, abandonando la absurda pretensión de nociones puras, inmutables y eternas. En realidad, más que oponerse, la ética ontológica de Juliana González bien podría ser la fundamentación filosófica última de los hallazgos de las biociencias y de las tecnologías que impactan tremendamente en la forma, la calidad y la duración de la vida de los seres humanos y de todos los demás seres vivos en el planeta.

Referencias

- Del Río, F. (2016, 2 de julio). Nunca podría ser dogmática: Juliana González. *Milenio*. Consultado el 16 de enero de 2020. Disponible en: <https://www.milenio.com/cultura/nunca-podria-ser-dogmatica-juliana-gonzalez>
- Dieterlen, P. y Pereda, C. (1997). Entrevista a Juliana González. *Theoria. Revista del Colegio de Filosofía*, 5: 103-111. Consultado el 16 de enero de 2020. Disponible en: http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/2348/10_Theoria_05_1997_Dieterlen_Pereda_103-111.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Estrella, A. (2016). Aproximación al concepto de autonomía de Luis Villoro a través de la sociología de la filosofía. *Devenires*, 33: 137-156.
- González, J. (2005). *Genoma humano y dignidad humana*. Barcelona: Anthropos.
- González, J. (2007). *Ética y libertad*. 2ª ed. México: FCE.
- González, J. (2008). Introducción. En: J. González (coord.), *Perspectivas de bioética* (pp. 9-50). México: FCE.
- González, J. (2009). Ontología y ciencias de la vida. En: J. González (coord.), *Filosofía y ciencias de la vida* (pp. 123-133). México: FCE.

- González, J. (2013). Introducción. En: J. González y J.E. Linares (coords.), *Diálogos de bioética. Nuevos saberes y valores de la vida* (pp. 7-11). México: FCE.
- González, J. (2015). *Ética y naturaleza humana*. Primera sesión. México: Grandes Maestros - UNAM. Consultado el 16 de enero de 2020. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=3yMlkOeuJlg&t=190s>
- González, J. (2017). *Bíos. El cuerpo del alma y el alma del cuerpo*. México: FCE.
- Muguerza, J. (2009). *La razón sin esperanza*. 3ª ed. Madrid: Plaza y Valdés.
- Nicol, E. (1957/1989). *Metafísica de la expresión*. 2ª ed., 1ª reimpresión. México: FCE.
- Ochoa, A. (2014). Diálogos de bioética, una conversación con la Dra. Juliana González. *Proyecto Grado Cero AEJ*. Consultado el 16 de enero de 2020. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=SEyS1kIDV2U>
- Sen, A. (2009). *La idea de la justicia*. México: Taurus.



Título: "Diálogo y diferencia"

Autora: Josefina Silva Fariás

Medidas: 50 cm x 40 cm

Año: 2019

Técnica: Acrílico/tela imprimada

CAPÍTULO 10

Pensar la diferencia desde una postura diferente: Un acercamiento al pensamiento de María Teresa De la Garza Camino

Andrea Georgina Castell Rodríguez

Introducción

La perspectiva filosófica que una pensadora o pensador adopta se encuentra trazada, en gran medida, por su experiencia de vida. En el caso de la filósofa que aquí nos ocupa, sus intereses giran en torno al cuestionamiento de diversas formas de relación interpersonal jerárquica —aquellas en donde el hombre se concibe como superior a la mujer, el europeo frente al indígena, la persona adulta sobre el infante, el ser humano sobre el animal no humano, entre otras—; es decir, las estratificaciones sociales, las desigualdades y los argumentos desde los que se fundan. El análisis crítico de estas relaciones sociales injustas ha incentivado la obra de María Teresa De la Garza Camino.

Ahora bien, la pregunta eje de este capítulo es: ¿cuál es la aportación de esta filósofa mexicana a la problemática de la diferencia? De la Garza parte desde una postura ético-política para llevar a cabo una crítica a la significación peyorativa que se ha ad-

judicado a la diferencia, así como para señalar un ámbito en el que se puede incidir y generar un cambio teórico-práctico de dicha perspectiva.

Al buscar los referentes significativos del concepto de *diferencia*, De la Garza encuentra que éstos se hacen explícitos en la modernidad; por ello, y pretendiendo dar respuesta a la pregunta se revisan una serie de términos que De la Garza relaciona en su comprensión de la diferencia. Posteriormente, se exponen los fundamentos filosóficos que la pensadora retoma para realizar una crítica a la ética ilustrada hegemónica, así como su propia postura al respecto. Asimismo, se presentan los temas centrales pensados por esta filósofa mexicana. El trayecto de la investigación se configura a través de una metodología documental basada en algunos de los textos de la pensadora y una entrevista realizada de manera especial para este capítulo.

El despertar de la vocación de una filósofa

María Teresa De la Garza Camino nació en San Rafael, municipio de Tlalmanalco, Estado de México, el 15 de octubre de 1945. Fue la tercera hija de Ignacio De la Garza y Carmen Camino, él era ingeniero químico y ella química farmacobióloga. Sus hermanas mayores, Carmen y Mercedes, estudiaron las carreras de química e historia, respectivamente. En el tiempo en que nació Teresa, su padre trabajaba en una fábrica de papel en las faldas del volcán Iztaccíhuatl junto con otros ingenieros alemanes, suecos y españoles.

En una entrevista que sostuvimos (el 4 de junio de 2019), la filósofa recordó con gozo que ella era la más pequeña entre los hijos e hijas de los ingenieros que provenientes de diversos países trabajaban en la Fábrica de Papel San Rafael. Recuerda que disfrutaba en las navidades al recibir obsequios procedentes de distintos países, al igual que las convivencias decembrinas en donde cada familia invitaba a degustar y ser partícipe de las celebraciones acostumbradas en sus respectivos lugares de origen, por lo que la piñata, el bacalao y los romeros eran ofrecidos en su hogar. De acuerdo con la narración de Teresa De la Garza, entre los ingenieros y sus familias se frecuentaban, mientras que en otra parte del

pueblo vivían los obreros junto con sus familias y, a mayor distancia, se encontraba la comunidad campesina, es decir, había una clara división de clases en la distribución de espacios. Éste fue un hecho que intrigó desde muy pequeña a la pensadora, quien en repetidas ocasiones logró observar con detenimiento las diferentes formas de vestir, de hablar y de jugar en el contexto obrero y campesino, del que se le sugería mantenerse a distancia, sin que ella pudiera entender el porqué.

Como anécdota, De la Garza narra: “Un día me quité los zapatos y calcetines y me acerqué a hablar con ellos [hijos e hijas de campesinos], muchos traían huaraches pero otros iban descalzos. Claro, me lastimé los pies y ellos se rieron de mí. Mi mamá me regañó mucho y estuve en casa varios días sin salir” (entrevista 4 de junio de 2019). Una niña intrépida que desconoce las razones de las diferencias establecidas y, como tal, muestra un actuar que incita a reflexionar lo que la sociedad ha normalizado y que pudiera no ser lo correcto. Una acción que analizada a profundidad podría permitir una reconceptualización de las relaciones interpersonales, de la niñez y, por supuesto, de las diferencias.

De la Garza aprendió a leer y escribir al igual que sus vecinos y vecinas, mediante una profesora que les visitaba a domicilio. Cuando tenía cinco años, su familia tuvo que mudarse a la ciudad para que sus hermanas pudieran continuar los estudios. El cambio fue para ella desagradable, porque estaba acostumbrada al colorido paisaje del campo, las montañas y volcanes, y pasó al gris y el estruendo de la ciudad. Esta es otra experiencia más en la que el cambio repercutió significativamente en la construcción de su pensamiento. La manera en que se entiende lo rural y lo urbano, cómo se jerarquiza uno sobre otro y la inevitabilidad de modificar el lugar de residencia genera, de alguna manera, un impacto en las inquietudes de la filósofa en germen.

Con el paso del tiempo y adecuándose a la vida citadina, De la Garza manifestó interés por estudiar biología, finalmente siguió la carrera de filosofía. La decisión la tomó por cuestiones circunstanciales; es decir, las reiteradas huelgas y disturbios en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) hicieron que sus padres le aconsejaran estudiar en la Universidad Iberoameri-

cana. No obstante, su inquietud por la biología no claudicó, por lo que inició estudiando ambas carreras a la par, pero aparentando ante su familia que sólo estudiaba filosofía. Así transitó el primer año, hasta que fue difícil mantener el ritmo. Ante tal situación, se acercó al “padre Héctor González Uribe, que era mi maestro de marxismo, y me aconsejó: ‘filosofía’. Su argumento era: ‘te interesa la vida y la vida más plena es la vida del espíritu’” (entrevista 4 de junio de 2019). Argumento potente para adentrarse en *la madre de todas las ciencias*.

Culminó la licenciatura en Filosofía en la Universidad Iberoamericana, donde más tarde comenzó a laborar. De la Garza cuenta que su acercamiento a la filosofía para niñas y niños se dio por su hija María Teresa, cuando la niña tenía 6 años y recibió algunas sesiones en su escuela que le parecieron absurdas, puesto que quien lo impartía carecía de la formación pertinente para llevarla a cabo (Tapia, 2017: 84). Más tarde, llegó al departamento de filosofía de la Universidad Iberoamericana una invitación para asistir al seminario de verano con Matthew Lipman y Ann Margaret Sharp, fundadores de Philosophy for Children.¹ De la Garza encontró en esta propuesta filosófica un mundo para desarrollarse en profundidad. La maestría en Filosofía para Niñas y Niños la hizo parte presencial y parte a distancia, obteniendo el título de maestra por la Universidad de Montclair; mientras que el doctorado lo realizó en la Universidad Iberoamericana, también en Filosofía. Cabe mencionar que su proceso de formación lo realizó a la par que se convertía en madre de José Antonio, María Teresa y Santiago José.

Otra experiencia de vida que marcó el trabajo de De la Garza fue el encuentro con Reyes Mate, quien la introdujo a los pensadores de la teoría crítica, donde encontró una perspectiva valiosa para analizar la diferencia. Dicho acercamiento tuvo lugar un año sabático en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) en Madrid, ahí surgió su libro titulado *Política de la memoria, una mirada sobre Occidente desde el margen* (2002), en donde presenta una crítica a la ética ilustrada hegemó-

1 Se traduce como filosofía para niñas, niños y jóvenes (FpN), no obstante, la idea del proyecto es enseñar filosofía a toda persona como una vía para desarrollar el pensamiento lógico, ético y estético.

nica, que construye una concepción de diferencia peyorativa de la cultura mexicana. Se puede afirmar que aquellas experiencias inquietantes de su vida, en donde las diferencias eran jerarquizadas y la alteridad relegada, son retomadas para establecer sus reflexiones en el plano abstracto al que lleva el filosofar.

El abordaje de la diferencia, así como su necesidad de cambiar paradigmáticamente la concepción negativa que de ella se tiene, son abordadas por De la Garza desde el plano de la educación, y señala que la perspectiva ético-política con la que analiza a la diferencia es abordable desde el ámbito educativo y más específicamente desde la filosofía para niñas y niños. En 1996 se convierte en parte del comité que funda la Federación Mexicana de Filosofía para Niños, en cuyo lugar que ha colaborado desde entonces.

Como precursora de dicho proyecto en nuestro país, se ha encargado de formar a docentes de educación básica y profesionales de la filosofía. Tiene el mérito de haber creado el primer programa de doctorado en Filosofía para Niñas y Niños junto con Ann M. Sharp en la Universidad Iberoamericana. Asimismo, es importante destacar su participación en la Secretaría de Educación Media Superior (SEMS), donde colaboró a través de la implementación de talleres de comunidad de diálogo filosófico y la creación de materiales para la enseñanza de la filosofía en bachillerato. En la actualidad, De la Garza forma parte de varias asociaciones internacionales de filosofía, como la North American Association for Communities of Inquiry (NAACI) y el International Council for Philosophical Inquiry With Children (ICPIC), por citar algunas.

De la Garza ha escrito varios libros y capítulos de libros, entre ellos: *Antología de filosofía social* (1992), *Democracia y educación* (1995), *Ética y valores I y II* (2003/2004), *Política de la memoria. Una mirada a Occidente desde el margen* (2002a); así como los capítulos de libros: *Ética del medio ambiente: ¿Un nuevo camino en la relación hombre-naturaleza?* (1994), *Ética del medio ambiente y calidad de vida* (1996), *Comunidad y educación moral* (1998), *El otro en la filosofía de la liberación* (1998), *Filosofía e literatura: Uma relacao estreita* (1999), *Comunidad, democracia y educación en el pensamiento de Matthew Lipman* (2002b), *Jean Amery: Resentimiento*

intelectual (2002d), *La pregunta por la humanidad del ser humano a partir de corporeidad sufriente* (2004), *Identidad, memoria y educación* (2006), *La alteridad en la ética y en la filosofía* (2006), *Tolerancia y respeto a la dignidad* (2006), *Tiempo y memoria en Walter Benjamin* (2007), *Consensos y disensos en bioética y biopolítica* (2007), *Bioética y biopolítica* (2008), *Hacia una ética de la compasión* (2010), *Estado y autonomía indígena: El caso tzeltal, Chiapas* (2012), *Cómo son los mundos de filosofía para niños*, con Eugenio Echeverría (2013), *Filosofía y vida en Hannah Arendt* (2013) y *Filosofía para niños: Educación para la democracia* (2013); además de numerosos artículos en revistas especializadas tanto en México como en el extranjero.

De la Garza fue profesora e investigadora en el Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana y en el Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Su trabajo docente y de investigación la llevaron a alcanzar el nivel II del Sistema Nacional de Investigadores (SNI). A lo largo de su carrera ha colaborado activamente en proyectos de investigación nacionales e internacionales con instituciones educativas de Estados Unidos, España, Canadá y Australia. Participó en el Programa Universitario de Bioética de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en donde logró vincular su amor por la filosofía y su gusto por la biología, y trabajar en colaboración de su hijo menor, Santiago José Outón De la Garza, quien siguió los pasos de su madre y se dedica a la filosofía.

Fue coordinadora del proyecto de incorporación de la filosofía a los bachilleratos tecnológicos en 2011-2012 y asesora en el programa de filosofía de los mismos adscritos a la Secretaría de Educación Pública (SEP). Actualmente es asesora académica de *Big Thinkers*, Centro de Filosofía para Niñas, Niños y Jóvenes en Querétaro, junto con su hija María Teresa Outón De la Garza, en cuyo centro, desde su establecimiento, se busca impulsar la perspectiva filosófica que ha surgido desde sus fundadores, manteniendo el rigor académico necesario para que en el Programa de Filosofía para Niñas, Niños y Jóvenes prevalezca la profundidad filosófica de Lipman y Sharp. La filósofa De la Garza continúa trabajando arduamente, comparte sus ideas y genera más interrogantes para dialogar en comunidad.

El concepto de diferencia desde la Ilustración hegemónica²

A lo largo de la historia la diferencia como inferioridad-superioridad ha estado presente, por lo que De la Garza considera al denominado *siglo de las luces* como el antecedente del cual se puede partir para analizar la significación peyorativa con la que ha sido pensado el concepto de *diferencia*. Esta época se caracterizó por su énfasis en la eliminación del pensamiento metafísico que predominó durante la Edad Media. La Ilustración hegemónica sostiene una confianza desmedida en la razón humana, así como la reducción de la naturaleza a materia explotable. Con estas concepciones se refuerza la pretensión de universalidad de ideas que en realidad ocultan tras de sí la continuidad del discurso colonial del varón blanco occidental en el marco del capitalismo naciente.

En la filosofía moderna se ubican varios filósofos que se ejercitaron en la labor de pretender universalizar conceptos como libertad, historia, igualdad y autonomía. Sus principales exponentes son Descartes, Rousseau, Hegel y Kant. Éste último explica la Ilustración en un ensayo titulado *Qué es la Ilustración* (1784), en donde aparece su famosa frase *¡sapere aude!* En otras palabras, se trata de responsabilizar a cada individuo de su condición racional y exigirle que haga uso de ella para alcanzar la libertad. En la Ilustración, a partir del pensamiento de Kant, tiene lugar un enfoque ético que aborda los conceptos de forma abstracta, por lo que cada persona se considera como representante de la humanidad en general. Esta concepción alejada del individuo concreto va a tener como consecuencia la justificación y la legitimación del rechazo de lo diferente, en tanto que de la generalización surge el desconocimiento de las diferencias y la negación de la alteridad; es decir, se piensa la diferencia como inferioridad.

Por otro lado, la historia hegemónica en la Ilustración se configura en gran medida a partir de la perspectiva hegeliana, la cual

2 Hago explícita referencia a una Ilustración hegemónica, porque como ha mostrado Alicia Puleo (1993), también existió una Ilustración olvidada, que reivindica la igualdad entre mujeres y hombres, cuestiona el colonialismo y la esclavitud y propone la extensión de las consideraciones morales más allá de los seres humanos.

posee una intrínseca relación con la Europa cristiana al comprenderse como una serie de eventos lineales que se ubican desde los sucesos destacados dentro de una comunidad. Esta concepción de la historia excluye las otras formas de pensar el tiempo y su trayectoria; los pueblos que no comulgan con esta visión son persuadidos a acotarse a ella, al mismo tiempo que se desestiman otras cosmovisiones. La diferencia, concebida como incompletud, es una idea que parte de Hegel (De la Garza, 2006: 59). Los eventos que únicamente tienen un lugar dentro de la historia son aquellos que representan el triunfo de unos sobre otros, son los vencedores quienes tienen el derecho de narrar los hechos siendo su versión la que se legitima.

Dentro de la Ilustración dominante, el concepto de *progreso* es entendido como un fin al que se llega mediante el sacrificio de los derechos y la dignidad de algunos seres, y las diferencias desde especies hasta género o raza que son jerarquizadas. El progreso se va forjando a partir de excluir los fracasos de la memoria colectiva y con ello a quienes fueron vencidos. “El sufrimiento de los indios es el precio necesario del proceso civilizador. Así, la víctima se convierte en culpable de imperfección y el victimario en su liberador, en su salvador, ya que lo ayuda a mejorar” (De la Garza, 2002a: 447). Desde una postura maquiavélica, en donde el fin justifica los medios, hay quienes son desprovistos de su dignidad humana para verse como medios necesarios para el progreso de cierta parte de la humanidad.

De la Garza es consciente de que la problemática de la diferencia vinculada a la concepción de la historia y el progreso ha implicado consecuencias en la realidad vivida por millones de seres humanos desestimados bajo la categoría de *otros*. La filósofa mexicana enfatiza la necesidad de pensar la universalidad, pero desde el plano ético, lo que exige un replanteamiento en donde se contemple la diferencia de forma positiva. De acuerdo con ella, la diferencia debe ser considerada como un elemento de la dignidad humana desde un paradigma ético y político.

Crítica ético-política al concepto de diferencia

María Teresa De la Garza recurre al diálogo con pensadores que manifestaron cierto interés por la comprensión de la diferencia. Las denominadas filosofías de la sospecha: el existencialismo, el historicismo y el vitalismo, son algunas de las corrientes filosóficas que cuestionan el racionalismo ilustrado (De la Garza, 2010: 93). Franz Rosenzweig, Max Horkheimer y Walter Benjamin son los filósofos que representan el pilar de la crítica realizada por la filósofa mexicana; parte de ellos para denunciar el concepto de universalidad construido en la época de las luces como un elemento que justifica y promueve la desigualdad a través de una abstracción alejada del individuo (De la Garza, 2002a: 10). Asimismo, con Emmanuel Levinas sostiene la necesidad de descubrir la diferencia y dotarla del sentido del que ha sido despojado (De la Garza, 1999: 451).

De las reflexiones de Rosenzweig, De la Garza destaca la idea de la creación de una corriente filosófica denominada *Nuevo Pensamiento*.

La novedad de este pensamiento estriba en relacionar pensar con sufrimiento y marginalidad con universalidad. [...] Se trata de repensar la razón abriendo los ojos a su historia, de revisar la historia de la filosofía ilustrada desde una perspectiva crítica que tiene como guía la memoria, más no cualquier memoria, sino precisamente la memoria *passionis*, la memoria del sufrimiento (De la Garza, 2002a: 3).

De la Garza está de acuerdo con Rosenzweig en que la justicia tiene lugar a partir del reconocimiento de las personas olvidadas. En ese sentido, se prioriza la memoria de quien sufre, porque esta trae consigo la esperanza. El sufrimiento se concibe como un elemento desde el cual es posible generar un cambio paradigmático en la concepción histórica, al abogar por la inclusión de las personas marginadas, lo que repercute significativamente en la redefinición de los conceptos de universalidad y progreso.

La reflexión sobre la experiencia del Holocausto y sus consecuencias para la ética lleva a De la Garza a plantearse las siguientes preguntas: “¿En qué consiste la humanidad del ser humano? [...] ¿Será humano el indiferente?” (2004: 253-254). Al igual que Levi-

nas, De la Garza apuesta por la ética como la filosofía primera y lo expresa mediante un análisis centrado en el tema del sufrimiento, entendido como una categoría histórica que da la pauta para generar un cambio positivo. Somos responsables de restaurar la dignidad herida del otro, no somos culpables sino responsables, es decir, nos hacemos cargo del sufrimiento del otro y así llegamos a ser sujetos morales. De la Garza define al ser humano como “un ser compasivo” (2010: 102) y, en ese entendido, la pregunta por la humanidad del ser humano se enfoca ahora no en las capacidades cognitivas, sino en la realidad ético-política que surge a partir del sufrimiento.

La *ética de la compasión* propuesta por Horkheimer es retomada por la pensadora mexicana: “La compasión implica a los dos sujetos, pues el que percibe que el otro ha sido privado de su dignidad, se percibe a sí mismo también como un sujeto privado de su dignidad y dependiente del otro para acceder a ella” (De la Garza, 2010: 99). En virtud de necesitar un carácter universal para el establecimiento de la ética, propone partir de los márgenes de la alteridad como una responsabilidad. La construcción de la persona moral es a través de la alteridad, propuesta que permite un cambio paradigmático en la concepción de la diferencia en tanto que, concebida como el centro, resignifica este término y repercute en las concepciones de progreso e historia. *Progreso* ya no implica el soslayo de la dignidad humana de algunas personas para el beneficio de otras, idea que retoma de los planteamientos de Benjamin, así como la *historia* se ve en la necesidad de contemplar los discursos periféricos para conocer la realidad histórica.

En el segundo momento del Nuevo Pensamiento, Rosenzweig instaaura el lenguaje como el punto de partida de su propuesta, una idea que surge de su maestro Cohen, quien entiende al lenguaje desde la concepción judía. De la Garza (2002a) rescata este elemento y lo pone en diálogo con el trabajo de Villoro, Ramos y Castellanos en la búsqueda de la construcción de la identidad mexicana. En diálogo con dichos intelectuales, analiza la historia de México y la divide en cuatro momentos: Conquista, Colonia, Independencia y Revolución; cuyos momentos repercuten en la concepción de la diferencia. La mexicanidad, según Villoro y Ra-

mos, implica la construcción de una identidad auténtica. Mientras que en Castellanos se profundiza en denunciar la marginalidad por cuestiones de género.

Para De la Garza, la pregunta acerca de la humanidad del ser humano “es imprescindible en estos tiempos en los que la claridad moderna sobre dicha humanidad tiende a desdibujarse por la fuerza de la experiencia de la crueldad de algunos seres humanos sobre otros” (2004: 257). Plantear a las personas su responsabilidad ante el sufrimiento de otros/as es un ejercicio que persuade a desarrollar ciertas cualidades humanas como son la empatía, el cuidado desde una consideración ética, así como la capacidad de indignarse por la situación de injusticia que las demás personas padecen. La indiferencia es un padecimiento que se ha propagado a partir de una concepción negativa de la diferencia, y constituye una enfermedad que se ha de curar mediante la educación.

Enseñar una concepción diferente de *diferencia*

Las reflexiones de nuestra filósofa son aterrizadas en el plano educativo. El acercamiento que tuvo con quienes iniciaron el proyecto filosófico-educativo denominado *Philosophy for children* ha sido fundamental en su carrera académica, y la educación la presenta como el ámbito más fecundo para el florecimiento de sus ideas filosóficas: el progreso de la humanidad mediante el establecimiento de una ética de la compasión, en donde la diversidad se conciba como un elemento enriquecedor y, como tal, el concepto de diferencia sufra una transformación conceptual desde un paradigma ético-político. Entiéndase esto desde el planteamiento de una ética materialista según Horkheimer,³ en donde el punto central es la compasión que motiva a trabajar para tratar de impedir más injusticias.

Matthew Lipman y Ann M. Sharp son quienes inspiran e impulsan el trabajo que realiza De la Garza, pues a partir de este proyecto educativo, se dedica a profundizar su perspectiva tanto como a aplicarla. El Programa de Filosofía para Niñas, Niños y Jó-

3 Horkheimer toma la compasión como punto de partida para la ética, en donde la experiencia del sufrimiento y las necesidades son vistas de forma positiva; es decir, impulsan la compasión y generan acercamiento social (De la Garza, 2010: 96).

venes (FpN) da las pautas para hacer propicia la resignificación de la diferencia, principalmente a través de los siguientes puntos: primero, se trata de una propuesta educativa que concibe a la niñez con las capacidades suficientes —quizá será mejor decir que con las idóneas— para filosofar; aunado a lo anterior, cuestiona el sesgo adultocéntrico desde el que se ha edificado la filosofía hegemónica. En FpN se entiende que la filosofía puede hacerse llegar a niños y niñas, quizá no desde los abultados libros del *corpus filosófico* en donde se recurre a un lenguaje abstracto y complejo, sino mediante otro tipo de expresión, como es la literatura.

En un segundo momento, Matthew Lipman habla del desarrollo del pensamiento complejo mediante la filosofía. Este pensamiento de orden superior está conformado por tres esferas: la crítica, la creativa y la cuidante, que hacen referencia a los tres ámbitos de interés desde los orígenes de *la madre de todas las ciencias*: la verdad, la belleza y la bondad. Para el abordaje de dichas esferas se recurre a la lógica y la epistemología, la estética, la ética y la filosofía moral, respectivamente. La lógica y la ética, que se entienden como dos disciplinas filosóficas en estrecho vínculo, denuncian los prejuicios que parten de un carácter peyorativo de la diferencia como razonamientos infundados.

En un tercer momento, Matthew Lipman⁴ introduce en la esfera cuidante, un elemento político que consiste en enfatizar el escuchar con atención, puesto que implica dotar de relevancia la voz de la otra persona, empatizar con su perspectiva y pensar la temática desde su punto de vista. Se trata de reconocer las voces de quienes históricamente han sido silenciadas y silenciados (Miranda, 2007). Por su parte, Sharp profundiza en dicha esfera de pensamiento al buscar darle voz a la niñez y a las mujeres, quienes se han entendido como lo *otro* desde el pensamiento androcéntrico (Sharp, 1989). De la Garza retoma dichas pautas y señala que:

Las caras de mujeres, niñas y niños excluidos son preguntas: cuestionan una historia común que se ha construido con las victorias de algunos y las derrotas de otros; el problema es que los últimos han sido olvidados. Cuando las preguntas de los excluidos ponen de manifiesto sus derechos

4 En la sexta conferencia internacional de pensamiento en Boston, 1994.

violados, podemos ver la herencia olvidada; podemos escuchar las voces de quienes expresan el sufrimiento causado por la injusticia. Desde esta perspectiva, la tarea de vincular la educación con la ética y la política se define por la necesidad de hacer justicia a los excluidos, de asumir responsabilidad por la injusticia. La perspectiva especial de los excluidos, los oprimidos, los que sufren la injusticia, es la perspectiva crucial y, por lo tanto, la perspectiva de la esperanza (De la Garza, 2017: 134).

Para alcanzar dicha justicia, De la Garza recurre a la metodología creada por el programa de FpN, denominada comunidad de diálogo o también conocida como comunidad de investigación o indagación, en donde a partir de un rescate de la mayéutica socrática, se pretende desarrollar el pensamiento complejo. La comunidad de diálogo es la convergencia entre la comunidad de intérpretes de Charles Sanders Peirce y la comunidad democrática de John Dewey, mismas que fungen como el paradigma epistemológico y el paradigma político respectivamente. En la construcción de un pensamiento propio, FpN señala la necesidad de hacerlo mientras se dialoga con otras formas de pensar, una acción que fomenta valores como el respeto, la tolerancia, la confianza y la responsabilidad tanto como se prioriza la argumentación crítica.

En la comunidad de diálogo se valora la diversidad de formas de pensar en tanto que se enriquece de las diferencias, también se mejora el pensamiento crítico al cuestionar los prejuicios que se construyen desde una concepción negativa de la diferencia y se generan cambios en las relaciones interpersonales mediante la cooperación y el compañerismo. La comunidad de diálogo permite una educación moral en la que el alumnado se desarrolla de forma razonable al abordar cuestiones que le son socialmente cercanas y significativas.

La comunidad de diálogo está permeada por la idea de democracia de Dewey, la cual se entiende como un modelo normativo basado en la participación activa de la sociedad en la toma de decisiones, por lo que se le da la importancia a cada una de las voces que integran la comunidad, tanto como se les responsabiliza de su uso. El carácter democrático impreso en la comunidad de diálogo

go es una cualidad que propicia la resignificación de la diferencia que De la Garza plantea; además, facilita su aplicación puesto que en la comunidad de diálogo las individualidades distintas entre sí conforman una unidad que es fructífera por la diversidad que la comprende y que es tratada por igual.

De la Garza enfatiza la importancia de una educación que propicie la construcción de un pensamiento propio, aunado al establecimiento de los valores que configuran al sujeto moral. Mediante una actitud crítica ante el mundo, se pretende mejorar las condiciones de vida tanto como las formas de relación social en virtud de un crecimiento personal que apunte al progreso de la comunidad. La consideración de la otra persona no es únicamente un ejercicio que legitima la dignidad humana de quienes se involucran en el mismo, sino también es una práctica que genera buenos juicios desde un razonamiento moral. Una formación mediante la comunidad de diálogo persuade a resignificar la diferencia y la manera en que se concibe la historia y el progreso a través del desarrollo de las habilidades de pensamiento que pretenden la formación de niños y niñas razonables.

Conclusiones

En busca de responder a la pregunta planteada al inicio del presente capítulo y sin pretensión alguna de reducir la obra de esta filósofa mexicana a lo abordado aquí, puede comprenderse la línea que trazó para plantear la problemática que genera la concepción peyorativa de la diferencia. Exponentes que fungen como el antecedente de su trabajo marcan el sendero que la pensadora ha de construir para su propuesta filosófica; preocupada por una realidad particular y un pensamiento cuidante ampliamente desarrollado, presenta una crítica a la diferencia entendida desde la ética ilustrada hegemónica y sus consecuencias.

En primera instancia, el análisis llevado a cabo sobre los conceptos de *universalidad*, *historia* y *progreso* legitimados desde la época de las luces plasma la perspectiva conceptual que posteriormente se ha de problematizar, en tanto que genera consecuencias significativas en las relaciones interpersonales y específicamente en la concepción de la diferencia. En un segundo momento, se

emprende la labor crítica de cuestionar dichos referentes y presentar alternativas desde filósofos destacados como Rosenzweig, Benjamin y Horkheimer. Finalmente, la filósofa mexicana señala a la educación como el ámbito idóneo para llevar a cabo un cambio paradigmático en la concepción de la diferencia desde dos momentos: el teórico y el práctico.

Como fruto de un trabajo realizado mediante la comunidad de diálogo, De la Garza (2017: 133) comparte la siguiente anécdota:

Recuerdo a una niña pequeña de una escuela pública en la Ciudad de México. Cuando la conocí, ella era muy tímida y nunca hablaba. Poco a poco, llegué a saber que ella era la hija única de un padre muy autoritario y sexista y una madre tranquila y sumisa. En casa no le permitían participar en las conversaciones, así que aprendió a guardar silencio. Pero también aprendió a escuchar, y cuando finalmente habló, sorprendió al grupo, incluyéndome a mí, con sus comentarios sobre los argumentos de los demás. Con el tiempo, se convirtió en una parte muy importante del grupo, y cuando el curso terminó y tuvo que decir adiós, me dio un regalo que atesoro. Era el dibujo de una flor que se abría (¿ella misma?). Y en la parte inferior ella había escrito: “Gracias a todos por este espacio donde me sentí libre de ser yo misma”.

La filósofa mexicana profundiza en múltiples escritos sobre la importancia de resignificar la concepción de la diferencia en un sentido ético-político como una necesidad de preservar la humanidad, la cual no puede entenderse como indiferente al sufrimiento ajeno, ya sea desde un plano diferente de género, raza, posición socioeconómica o de especie. La humanidad necesariamente implica un sentido de compasión, por lo que su progreso consta de plantear la diversidad como una cuestión vital y esto debe hacerse en un primer momento desde la educación. De la Garza ha llevado a cabo una labor incesante en el campo educativo, implementando la comunidad de diálogo como una estrategia filosófica que atiende la problemática de la diferencia mediante una práctica social que concibe de forma fructífera la pluralidad de perspectivas que la componen. La comunidad de diálogo se señala como una alternativa viable para la configuración de un pensamiento abierto a contemplar la diversidad.

Referencias

- De la Garza, Ma.T. (julio-septiembre 1999). El proyecto ilustrado y la violencia social. *Metapolítica, revista trimestral de teoría y ciencia de la política*, 3(11): 443-454.
- De la Garza, Ma.T. (2002a). *Política de la memoria, una mirada sobre Occidente desde el margen*. México: Anthropos.
- De la Garza, Ma.T. (2002b). Comunidad democrática y educación en el pensamiento de Matthew Lipman. En: F. García (Coord.), *Matthew Lipman: Filosofía y educación* (pp. 205-222). Madrid: De la Torre.
- De la Garza, Ma.T., (2002c). *Celebrar la diferencia*. Recuperado el 17 de agosto de 2015, de: <http://humanidades.cosdac.sems.gob.mx/etica/materiales/multiculturalismo/celebrar-diferencia-3/>
- De la Garza, Ma.T. (2004). La pregunta por la humanidad del ser humano a partir del testimonio de la corporeidad sintiente. En: F. Galán, A. Xolocotzi y Ma.T. De la Garza, *El futuro de la filosofía* (pp. 253-263). México: Universidad Iberoamericana.
- De la Garza, Ma.T. (2004). La alteridad en la ética y la filosofía política. En: S. Rabinovich, A. Asada (Coords.), *Lo otro* (pp. 31-39). México: UNESCO.
- De la Garza, Ma.T. (2006). Identidad, memoria y educación. En: J. Lago y L. González (Coords.), *Los saberes de la experiencia: Un acercamiento crítico a la educación intercultural y bilingüe* (pp. 57-88). México: Universidad Autónoma de Chiapas.
- De la Garza, Ma.T. (2007). Tiempo y memoria en Walter Benjamin. En: D. Finkelde, E. Webels, Ma.T. De la Garza y F. Mancera (Coords.), *Tipografías de la modernidad. El pensamiento de Walter Benjamin* (pp. 173-183). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- De la Garza, Ma.T. (2010). Hacia una ética de la compasión. En: S. Goldsmit y Ma.T. De la Garza (Comps.), *Memoria y crítica de la modernidad* (pp. 93-107). México: Universidad Iberoamericana.
- De la Garza, Ma.T. y Echeverría, E. (2013). ¿Cómo son los mundos de filosofía para niños? En: R. Rezola (Ed.), *Otra educación es posible* (pp. 99-120). Barcelona: Lastres.
- De la Garza, Ma.T. (2013). Filosofía para niños: Educación para la democracia. En: V. Rojas (Ed.), *Filosofía para niños, práctica educativa y contexto social* (pp. 161-176). Colombia: Uniminuto.
- De la Garza, Ma.T. (2017). Education of liberation. En: M. Lavery y M. Rollins (Eds.), *In Community of Inquiry with Ann Margaret Sharp: Childhood, Philosophy and Education*. Londres: Routledge.
- Miranda, T. (2007). M. Lipman: Función de la filosofía en la educación de la persona razonable. En: A. Espinosa y J. Francisco (Ed.), *Ocho pensadores de hoy* (pp. 173-200). Septem: Oviedo.

- Puleo, Alicia (1993). *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Barcelona: Anthropos.
- Sharp, A. (1989). Unheard Voices: Women and Children and the Evolution of Philosophy. Keynote address delivered at the Philosophy for Children. Conferencia, San Antonio, Texas.
- Tapia, A. (2017). Hacia un encuentro entre filosofía para niños/as (FpN), estudios de género y ética ecológica: Entrevista a María Teresa De la Garza Camino. España, *Pensar Juntos. Revista Iberoamericana*, 1: 83-97.



Título: "Brujas"

Autora: Josefina Silva Fariás

Medidas: 50 cm x 40 cm

Año: 2019

Técnica: Acrílico/tela imprimada

CAPÍTULO 11

Norma Blazquez Graf: Una mirada feminista a la filosofía de la ciencia

Florentina Preciado Cortés

Introducción

El desarrollo de la ciencia desde la perspectiva feminista de la filósofa mexicana Norma Blazquez Graf deja ver su interés por los efectos de la ausencia de las mujeres en la producción científica reconocida, pero también muestra su pasión por el tema. Blazquez es una académica activamente comprometida con el feminismo, como coordinadora y fundadora de la Red Mexicana de Ciencia, Tecnología y Género (MEXCITEG),¹ en una entrevista para la Revista Forum, expresó: “Nos han invitado a congresos de física, matemáticas e ingeniería para hablar de género y ciencia, me gusta porque empieza a haber curiosidad y apertura de gente informada que quiere saber qué es lo que estamos haciendo. Me

1 La Red MEXCITEG se fundó en el año 2012, entre sus propósitos se encuentran: intercambiar y sistematizar experiencias de distintos grupos académicos y de investigación para realizar un análisis crítico de la ciencia y tecnología desde una perspectiva de género, que permita conocer y visibilizar la participación, promoción y reconocimiento de las mujeres en el sistema de ciencia y tecnología en México, entre otras cosas. Para mayor información consúltase <https://redmexciteg.wixsite.com/redmexciteg>

parece interesante porque quiere decir que aunque despacito, algo ya estamos moviendo” (citada en Inzunza, 2019: 27).

Algunas de las interrogantes que motivan su trabajo se vinculan con dar respuestas a: ¿cómo influye el género sobre los métodos, conceptos, teorías y estructuras de organización de la ciencia? ¿Cómo es que la ciencia reproduce los esquemas y prejuicios sociales de género? (Blazquez, 2010). Con estas cuestiones en mente, plantea el tema de la epistemología feminista como la teoría que “aborda la manera en que el género influye en las concepciones del conocimiento, en la persona que conoce y en las prácticas de investigar, preguntar y justificar” (p. 22).

Cabe mencionar que desde hace más de tres décadas, Blazquez se ha desarrollado dentro del campo de la ciencia, en sus trabajos destaca la perspectiva de género para hacer notar las condiciones de desigualdad entre mujeres y hombres en la incorporación y desarrollo del trabajo científico. Como pionera de este campo ha realizado aportaciones originales, al mismo tiempo que impulsa y promueve el desarrollo del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH-UNAM). Tiene una amplia trayectoria como docente, sobre todo en el nivel de posgrado, y como académica se inclina por desarrollar una pedagogía crítica e interdisciplinaria como la vía para generar el conocimiento y aprendizaje en sus estudiantes. Acorde con esta pedagogía crítica, participa de una práctica docente colectiva, por lo que trabaja de manera colaborativa con otras colegas para compartir sus saberes con el estudiantado. Algunas de sus estudiantes consideran que, efectivamente, Blazquez hace uso de sus *fórmulas mágicas* para contagiar a las jóvenes y lograr un efecto positivo en ellas y en sus trabajos. Ellas la definen como una maestra que acompaña y da confianza, pero que además se vuelve una cómplice feminista muy comprometida, que contagia su pasión por la investigación feminista, su generosidad y sororidad (Güereca, 2019).

Otra muestra de este trabajo colaborativo es el seminario de investigación sobre epistemología y metodología feminista, que tiene como uno de sus propósitos propiciar la reflexión y análisis en torno a “la crítica a la objetividad y la neutralidad valorativa, el

carácter androcéntrico de la ciencia y las disciplinas científicas, los sesgos de género que reproducen, las metáforas de género que se utilizan para transmitir los conocimientos, el desmontaje del sexismo en el lenguaje científico y académico” (Blazquez y Castañeda, 2016: 11). Una de las participantes al seminario la describe con las siguientes palabras:

Norma nos enseña que conocer es poder y también es un acto de amor, muy poderoso. Nos toma como semillas y encuentra los modos de hacernos florecer. Toda su experiencia y conocimiento se vuelve cálido. Nos salimos de los corsés científicos para transitar por formas dialógicas de conocer. Así, conocer el mundo, pensar-nos en el mundo se vuelve una práctica de sororidad [...] ha sido una bruja mentora. Las jóvenes académicas que hemos sido sus alumnas, conocimos el mundo científico acompañadas y orientadas por una feminista que nos devela los pasadizos de la carrea académica y que siempre está dispuesta a compartir y construir recursos con nosotras.

Sororidad, *affidamento* son conceptos de teorías feministas que tomaron forma en nuestra vida cuando Norma nos ha acompañado a dar el último y largo salto de nuestra formación académica (Güereca, 2019: 113).

Con el desarrollo de este tipo de vínculos académicos, Blazquez ha buscado potenciar el feminismo en nuevas generaciones, porque la dinámica del seminario permite “asistir en lo cotidiano a la comprensión del conjunto de hechos de la condición de género que marcan la vida de las estudiantes con mayores consecuencias que para los estudiantes varones” (Güereca, 2019: 15); sin duda, este diálogo entre el estudiantado y el profesorado les ha permitido enriquecerse de manera recíproca.

Ahora bien, este capítulo se divide en las siguientes partes: la primera muestra la biografía académica de esta filósofa para conocer los campos en los que se ha formado y cómo es que logra desarrollar una mirada interdisciplinaria y de género en el estudio de la ciencia. La situación de las mujeres en la ciencia se aborda en la segunda parte, a partir de una revisión de algunas de sus publicaciones que se consideran más significativas. En los apartados tres y cuatro se retoma el libro *El retorno de las brujas*. Incorpora-

ción, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia (2008), ya que analiza e ilustra de manera clara cómo históricamente se ha buscado dejar a las mujeres fuera del proceso de producción del conocimiento, además de mostrar la intersección del pensamiento epistémico, filosófico y de género.

Fuerza violeta, el color mágico de una trayectoria académica y profesional

Norma Blazquez Graf es una filósofa feminista mexicana nacida en Ciudad de México, obtuvo la licenciatura en Psicología en la Universidad Anáhuac; la maestría en Ciencias en el Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional; la especialidad en género en el Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer de El Colegio de México; y el doctorado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

Se ha desempeñado principalmente en el ámbito de la educación superior, al que ha aportado conocimiento sobre el análisis de la ciencia a partir de su línea de investigación principal: ciencia, tecnología y género. Esta formación interdisciplinaria ha enriquecido su visión para el estudio del desarrollo de la ciencia desde una mirada feminista. Blazquez se incorporó al CEIICH en 1996, donde continúa como investigadora titular C de tiempo completo. Ha ocupado puestos de dirección y gestión como secretaria académica (2000-2008) y directora de dicho centro (2008-2016). Además, es fundadora e integrante del Colegio del Personal Académico del CEIICH, del Colegio de Académicas Universitarias y del grupo Mujer y Ciencia de la UNAM (CEIICH, 2015).

A lo largo de este tiempo, Blazquez ha contribuido en la propuesta de iniciativas a favor de lograr la equidad entre hombres y mujeres en las universidades, así como de impulsar y promover acciones para la participación de las mujeres en actividades científicas y tecnológicas a través de la coordinación de grupos de investigación, participación en seminarios, conferencias y cursos. Su trayectoria muestra una amplia participación en grupos y redes vinculadas a la ciencia, la tecnología y el género. Actualmente

es Coordinadora del Grupo de México en la Red Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Género (Red CYTED) y Coordinadora fundadora de la Red Mexicana de Ciencia, Tecnología y Género (Red CONACYT), así como integrante de la Academia Mexicana de Ciencias (CEIICH, 2015). Su trayectoria ha sido reconocida con el Premio Sor Juana Inés de la Cruz que otorga la UNAM a académicas destacadas. Es una pensadora activa, estudiosa de las barreras que enfrentan las mujeres en ciencia, tecnología e innovación (CTI), entre las que destaca: “La falta de reconocimiento a sus capacidades, la discriminación, realizar trabajos de menor importancia, el acoso laboral sexual” (Inzunza, 2019: 26).

En palabras de Blazquez, durante su formación tuvo tres grandes maestras que le enseñaron sobre psicología y filosofía, la primera es la doctora María Corsi, una experta en estudios del sueño y quien le dirigió su tesis de licenciatura, quien le enseñó “la emoción y satisfacción de hacer investigación, pero sobre todo a cuestionar y plantear preguntas críticas como punto de partida inicial necesario para entender cualquier fenómeno” (Blazquez, comunicación personal, octubre 19, 2020).

Las otras dos grandes maestras fueron sus tutoras en el doctorado, ambas filósofas, de quienes habla en la introducción de su libro *El retorno de las brujas* (2008), una es la doctora Elia Nathan, con quien se inició en los estudios sobre la persecución europea de las brujas y desarrolló la mayor parte de su tesis doctoral:

Lamentablemente murió por un terrible cáncer con el que estuvo luchando, pero tuve la fortuna de acompañarla durante las sesiones de quimio, en las que aprendí de su energía vital y enfrentamiento con la muerte, de lo cual discutíamos y reflexionábamos intensamente (Blazquez, comunicación personal, octubre 19, 2020).

Así, la parte final de la tesis fue bajo la conducción de la doctora Graciela Hierro:

Con quien discutí sobre filosofía feminista y compartí estrategias para la defensa de proyectos personales y académicos feministas, así como a impulsar el reconocimiento y la necesidad de mayor participación de las mujeres en puestos de decisión dentro de la universidad, en la época en que estábamos abriendo espacios institucionales de estudios de

género con mucho esfuerzo (Blazquez, comunicación personal, octubre 19, 2020).

Este trabajo de investigación de doctorado representa un momento muy significativo para su desarrollo académico, ya que:

Con la investigación de doctorado inicié los estudios de filosofía y epistemología feminista que he desarrollado hasta la fecha y siempre he tenido la influencia de grandes autoras, colegas y amigas de estos campos, tanto en el ámbito anglosajón (Sandra Harding) como español (Eulalia Pérez Sedeño) y latinoamericano (Diana Maffia), con quienes no sólo he podido documentarme al leer la literatura que han producido, sino también hemos formado redes y grupos de investigación y estudios, intercambiando, colaborando y formando nuevas generaciones (Blazquez, comunicación personal, octubre 19, 2020).

Entre sus publicaciones más destacadas se encuentran *El retorno de las brujas. Incorporaciones, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia* (2008); *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales* (2010), en colaboración con Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo; *Evaluación académica: Sesgos de género* (2014); *Lecturas críticas en investigación feminista* con Patricia Castañeda Salgado (2016); *Equidad de género en educación superior y ciencia. Agendas para América Latina y el Caribe* (2017), en colaboración con Danay Quintana Nedelcu; *Inclusión del análisis de género en la ciencia* (2018) con Ana Celia Chapa Romero.

¿La ciencia tiene género?

Con la intención de conocer las ideas de Norma Blazquez, se han revisado algunos textos producidos en diferentes etapas de su trayectoria en los que se visualiza su interés por el conocimiento feminista. Cabe aclarar que, en este trabajo, el texto central es *El retorno de las brujas. Incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres en la ciencia* (2008), a partir del cual se generan vínculos con otros de sus escritos. La elección de este texto se debe a que en él se aborda la participación y desarrollo de las mujeres en la ciencia y en la academia desde la perspectiva de género, considerando al-

gunos elementos del contexto histórico hasta el momento en que se publica el libro.

A partir de la revisión bibliográfica de Blazquez, es posible identificar algunas de sus aproximaciones al campo de la filosofía de la ciencia desde una perspectiva feminista. Así, uno de sus primeros trabajos sobre la participación femenina en las diversas áreas de estudio en la educación superior es “Género y ciencia en América Latina. El caso de México” (2005)² en coautoría con Javier Flores, en cuyo trabajo muestran las características de la presencia femenina en la ciencia y señalan un elemento de partida que resulta determinante para la participación de las mujeres: es el hecho de que, desde su origen, la educación superior ha sido diseñada para los hombres, por lo tanto, hay una baja presencia femenina que es observable en la trayectoria de los estudios universitarios y disminuye en el paso hacia la investigación. Aunque las condiciones para las mujeres han cambiado en algunos aspectos, lo cierto es que hace quince años la situación era más difícil. Las posibilidades de que las mujeres optaran por el desarrollo de una carrera científica eran limitadas debido a las condiciones extremadamente desiguales. Una situación que persiste es el hecho de que la incorporación a la profesión de investigadora coincide con la edad reproductiva de las mujeres, en consecuencia “se vuelve una razón para abandonar o postergar los estudios de posgrado [...] no existen mecanismos sociales e institucionales para que puedan combinarse la maternidad y el cuidado de los hijos con el avance en la formación académica” (Blázquez y Flores, 2005: 327).

De igual forma, los autores destacan la existencia de obstáculos diferenciales asociados a los territorios o campos de estudio, para lo cual proponían como estrategia fomentar desde la educación básica la participación de las niñas en disciplinas de las que han sido excluidas de manera constante, como las relacionadas con

2 Cabe hacer mención que el capítulo de referencia forma parte del libro *Ciencia, tecnología y género en Iberoamérica* (2005), en el que Norma Blazquez participa como coeditora junto a Javier Flores; esta publicación se considera una referencia importante sobre el pensamiento latinoamericano en torno a las relaciones entre la ciencia, la tecnología y el género. El pensamiento de ambos muestra una mirada crítica hacia la ciencia tradicional, destacando la incorporación de las mujeres a las distintas áreas del conocimiento, permanencia y situación actual.

matemáticas y tecnologías. De igual forma, subrayan las enormes brechas que existían y existen entre mujeres y hombres en cuanto a estímulos, nombramientos y acceso a puestos de toma de decisiones:

No se admite aún que ellas definan el curso de la ciencia, en los territorios de las políticas, los mecanismos de evaluación y la distribución de los recursos. Se trata de territorios de mayor jerarquía y poder vedados a la participación femenina, con lo que se mantiene una orientación tradicional masculina en la estructura institucional y en la creación de nuevos conocimientos (Blazquez y Flores, 2005: 328).

El interés de Norma por profundizar en la investigación sobre las condiciones de las mujeres en el campo de la ciencia se muestra en el libro *El retorno de las brujas. Incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia*, en el que pone a discusión el hecho y las consecuencias de que en el desarrollo y estructura de la ciencia no se haya considerado a una parte de la humanidad: las mujeres. En este texto, aborda la idea de los estudios feministas de la ciencia, misma que define como una corriente muy importante que crece de manera significativa al incorporar la perspectiva de género para convertirse en un campo del conocimiento que permite “mostrar sus alcances y relevancia por el aporte de nuevos elementos para comprender mejor la realidad evidenciando las carencias conceptuales, los errores, confusiones e interpretaciones equívocas y sesgadas en diversas áreas del conocimiento” (Blázquez, 2008: 12).

Es precisamente en este libro que Norma Blazquez discute de manera amplia la temática de la ciencia, la tecnología y el género, pero también en donde manifiesta su admiración y agradecimiento a dos reconocidas filósofas por las contribuciones a su trabajo, mismas que, como se ha dicho antes, fueron sus mentoras:

La Dra. Elia Nathan Bravo, quien erudita y pacientemente me mostró su visión crítica y el rigor académico que caracterizó sus estudios, además de disfrutar su compañía, calidez y cariño. Sus enseñanzas sobre la historia de la idea de bruja fueron fundamentales como punto de partida de la investigación. Asimismo, la Dra. Graciela Hierro, querida amiga y colega, me brindó siempre su apoyo, sus sabios consejos y

valiosas observaciones. Sus comentarios ingeniosos e impulso feminista siempre me motivaron, así como sus enriquecedoras experiencias de vida y sentido del humor que compartía en nuestras discusiones (2008: 15).

Las múltiples referencias a Nathan Bravo (1952-2001)³ en la reconstrucción del fenómeno de la cacería de brujas, no dejan duda respecto de su importancia en el desarrollo de las ideas de Blazquez. Los comentarios a su trabajo aluden a la rigurosidad en el análisis y la crítica filosófica, pues para Nathan las brujas:

Fueron un invento conceptual en la estrategia del poder. A las que se persiguió fueron mujeres pobres, viejas solitarias [...] —etiqueta tan vaga que no significa nada más allá de ‘sujeta a la persecución’— precisamente porque eran débiles y no tenían con qué defenderse —no tenían dinero, credibilidad ni familiares que las apoyaran— (Nathan citada por Pilatowsky, 2003: 224).

En lo que se refiere a Graciela Hierro (1928-2003),⁴ quien también aportó conocimiento al campo de la filosofía de la educación y fue pionera en la filosofía feminista en México, Blazquez sigue su línea de pensamiento en cuanto a algunas ideas que Hierro plantea en su texto *La mujer y el mal* (1992: 168). En sus palabras:

Explicaciones míticas, religiosas, filosóficas y científicas, que pretenden justificar la opresión femenina, producto, en el caso analizado [la persecución de brujas], de la unión mujer y mal. En otras palabras, somos para los hombres las merecedoras de la opresión por nuestra perversidad anímica y física, las portadoras de la culpa, las incitadoras del deseo masculino, las castradoras del Edipo, en suma, las brujas y las feministas.

3 Cabe mencionar que Nathan fue una filósofa de la religión que realizó un magnífico análisis sobre la persecución de las brujas. Egresó de la licenciatura en Filosofía en la UNAM, la maestría en el Departamento de Filosofía de Brandeis University, Waltham, Mass, Estados Unidos y del doctorado en Filosofía en la UNAM (1995).

4 Graciela Hierro realizó sus estudios en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, obtuvo el título de doctora en Filosofía. Fue fundadora y directora del Programa Universitario de Estudios de Género por la misma universidad y dedicó la mayor parte de su vida académica al desarrollo de la investigación feminista. Sin duda es una referencia obligada en el campo del feminismo en México.

Y más adelante continúa: “En el mito y en la imaginación popular, las mujeres han estado unidas al mal como forma esencial de ser. En la mitología, en diversas tradiciones que se refieren al inicio del mal en el mundo humano, la mujer tiene una misión protagónica y se simboliza como la culpable de la maldad inicial” (Hierro, 1992: 168); también hace referencia a las brujas como las que “eligieron unirse al demonio para luchar contra el orden patriarcal [... terminando] en las hogueras aplastadas por *El martillo de las brujas* (*Malleus maleficarum*)” (p. 169). De este modo, devela el mal en la forma que se esconde y se desprende de la misoginia, pero también deja claro que “hombres y mujeres no somos iguales, en lo que creemos, en lo que deseamos, en lo que hacemos y en cómo lo hacemos. Pero diferencia no se lee como jerarquía” (p. 172).

En el *Retorno de las brujas. Incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia*, Norma Blazquez incorpora la perspectiva de género al análisis filosófico de la ciencia, de forma explícita muestra la condición de exclusión de las mujeres en el campo del conocimiento y la educación. En congruencia con los estudios feministas de la ciencia, plantea la necesidad de privilegiar un análisis filosófico con un fuerte compromiso sociopolítico “que se opone al sexismo y androcentrismo de la práctica científica, al mostrar que esta última reproduce, incorpora y legitima la discriminación social de las mujeres” (Blazquez, 2008: 12).

La perspectiva de género está presente en el marco teórico de su trabajo y, a partir de ello, hace una crítica feminista para evidenciar que muchas veces la ciencia no es neutra ni objetiva, sino que está permeada por quien la realiza, en incontables casos por la perspectiva masculina. De tal forma que plantea necesario:

Considerar el contexto social, histórico, político, cultural y de género, haciendo énfasis en la posibilidad de construir una ciencia menos jerárquica, con nuevos y numerosos temas de investigación, que reconozca y permita la diversidad de formas de pensamiento; la subjetividad de quienes investigan; el entendimiento desde distintas ópticas de los procesos naturales y sociales combinando técnicas cuantitativas y cualitativas; la parcialidad de las verdades y, finalmente, que se proponga formular teorías no reduccionistas (Blazquez, 2008: 13).

Desde el análisis de la cacería de brujas, la autora expone cómo es que las mujeres han creado y desarrollado conocimiento, pero también las formas en que dichos conocimientos han sido perseguidos y expropiados. Las brujas representan ese modelo de mujeres con conocimientos y saberes específicos que en su momento resultaron amenazantes y por lo tanto fueron destruidas, por lo que ella propone incluir en la explicación histórica de los procesos de brujería algo fundamental: “La intolerancia a los conocimientos que poseían, como una de las principales razones de su persecución” (Blazquez, 2008: 13), con lo cual se plantea otra interpretación de dicha historia.

En ese texto, Blazquez (2008) introduce el análisis de la *epistemología feminista*, definiéndola como “la manera en que el género influye en el conocimiento, en el sujeto cognoscente y en las prácticas de investigación, indagación y justificación. El concepto central es que quien conoce está situado y, por lo tanto, el conocimiento refleja las perspectivas particulares del sujeto cognoscente” (p. 15). El análisis de la epistemología feminista continúa desarrollándolo en un texto posterior, añadiendo que “el conocimiento es situado, es decir, refleja las perspectivas particulares de la persona que genera conocimiento, mostrando cómo es que el género sitúa a las personas que conocen” (p. 28). Estos planteamientos retoman la propuesta feminista de Donna Haraway (1995) en cuanto al conocimiento situado; de acuerdo con ella, todo conocimiento está ligado a un contexto, al lugar desde donde se mira la realidad, por lo tanto, el conocimiento es parcial, subjetivo y situado.

El desarrollo de las ideas de Norma Blazquez (2010) continúa en el capítulo “Epistemológica feminista: temas centrales”, en donde de manera particular muestra un amplio desarrollo en su pensamiento en lo referente a la epistemología feminista, pero también se debe señalar que expone sus ideas de manera muy clara. Expresa que “la epistemología es una teoría del conocimiento que considera lo que se puede conocer y cómo, o a través de qué pruebas las creencias son legitimadas como conocimiento verdadero” (p. 22). Así, la epistemología feminista estudia:

La manera en que el género influye en las concepciones del conocimiento, en la persona que conoce y en las

prácticas de investigar, preguntar y justificar. Identifica las concepciones dominantes y las prácticas de atribución, adquisición y justificación del conocimiento que sistemáticamente ponen en desventaja a las mujeres porque se les excluye de la investigación, se les niega que tengan autoridad epistémica, se denigran los estilos y modos cognitivos femeninos de conocimiento, se producen teorías de las mujeres que las representan como inferiores o desviadas con respecto al modelo masculino, se producen teorías de fenómenos sociales, que invisibilizan las actividades y los intereses de las mujeres o a las relaciones desiguales de poder genéricas, y se produce conocimiento científico y tecnológico que refuerza y reproduce jerarquías de género (p. 22).

Ante esta situación, la epistemología feminista vindica la importancia de las mujeres en la ciencia; por ejemplo, el hecho de que a partir de su incorporación en las diferentes áreas del conocimiento se han generado nuevas preguntas, teorías y métodos, lo cual:

Muestra cómo es que el género ha jugado un papel causal en estas transformaciones, y propone estos cambios como avances cognitivos y no sólo sociales, ya que la ciencia se ha distorsionado con supuestos sexistas en sus conceptos, teorías y aproximaciones metodológicas, por lo que es importante describir y considerar el contexto social, histórico, político y cultural en que se realiza la actividad científica (p. 22).

En un trabajo posterior, Blazquez, Bustos y Fernández (2012) analizan las vivencias de directoras universitarias en un estudio comparativo entre académicas de la UNAM y de la Universidad de La Habana. A través de las historias de vida, estudian el impacto de su experiencia como directivas en su proyecto de vida, tanto profesional como familiar. Considerando el bajo porcentaje de mujeres en puestos de poder en distintas esferas como la política, empresarial y educativa, entre otras; las autoras dejan ver que “saber y poder, [sic] dos prohibiciones históricas a las mujeres y dos de las transgresiones más fuertes que ellas protagonizan hoy” (p. 2). Sin duda, el acceso de las mujeres al liderazgo es muy difícil, por lo que las autoras señalan que no se puede hablar de equidad de gé-

nero si la opresión y la discriminación siguen presentes, al igual que la reproducción de jerarquías.

El análisis de los testimonios de las académicas, sus dificultades y obstáculos para acceder y también para ejercer el poder, permite comprobar y poner el acento en que si bien es cierto que son transgresoras, también es innegable que siguen asumiendo en cierto modo los estereotipos femeninos, como la subordinación y limitaciones en su autonomía, lo que evidencia que el campo académico sigue siendo altamente androcéntrico.

En los siguientes dos apartados se presenta el análisis que Norma Blazquez hace desde la epistemología feminista al fenómeno de la *persecución de brujas* como un hecho histórico, pero también como una metáfora que nos permite comprender las dificultades que siguen enfrentado las mujeres en las ciencias.

Entre conjuros, plegarias y ensalmos: Las mujeres como depositarias del conocimiento

Los estudios feministas analizan y discuten ampliamente las diversas formas recurridas para impedir el acceso e invisibilizar a las mujeres en los diferentes espacios de poder o conocimiento. En este sentido, los mecanismos para lograrlo se han vuelto más sutiles, casi imperceptibles, pero no siempre ha sido así, tal es el caso de la persecución de las brujas. Blazquez muestra la saña y crueldad con la que fueron perseguidas por realizar rituales, hechizos y pócimas para curar o atender ciertas peticiones respecto a la sexualidad, la vida y la muerte; en pocas palabras, por mostrar conocimiento y lograr el reconocimiento del mismo. Un tema central en el análisis feminista de Blazquez es la exclusión de las mujeres, particularmente del campo de las ciencias. A través de un estudio sobre el fenómeno de la aniquilación de las brujas, ejemplifica cómo es que se buscó acabar con muchas de las mujeres depositarias del conocimiento.

Si bien la práctica de la brujería requería de diversos conocimientos sobre el uso de plantas, animales y minerales para la elaboración de pócimas, también es cierto que algunas mujeres habían desarrollado un conjunto de saberes sobre la sexualidad y la reproducción. Aplicaban su conocimiento tanto a la curación como

al enamoramiento, la anticoncepción, la impotencia, la infertilidad, el aborto, el embarazo, el parto y la crianza de los niños y las niñas (Blazquez, 2008: 122). El que las brujas fueran poseedoras de este conocimiento no fue bien visto, por el contrario, representaban una amenaza para el control y el poder sobre el conocimiento relacionado con la vida, la sexualidad y la muerte, por tal razón es que les fue expropiado con violencia.

En el proceso de aparición y desarrollo de la ciencia, resulta de suma importancia señalar que durante “el espacio y el tiempo en los que se desarrolló la cacería de brujas, Europa en el final de la Edad Media, el Renacimiento y una parte del siglo XVII, son los mismos en los que se dan la bases para el surgimiento de la ciencia moderna” (Blazquez, 2008: 122). Tras la expropiación de los conocimientos a las brujas, que eran practicantes de la *magia baja*, el grupo de varones doctos que ejercía la *magia alta* —entre los que se encontraban los astrólogos y alquimistas— fueron quienes en ese momento resultaron ser los protagonistas de la revolución científica una vez aniquiladas las brujas.⁵ La interpretación de Blazquez (2008: 123) es que “en los procesos de brujería, no sólo se perseguía la magia o a las mujeres, sino la magia de las mujeres, y que una de las principales razones para perseguirla era el representar una amenaza para el desarrollo de las instituciones surgidas de los poderes político, religioso y científico, que no aceptaban la inclusión de las mujeres”.

Identificar esta ausencia de las mujeres en la construcción del pensamiento científico es posible a partir de la perspectiva de género, tal como lo señala la autora. Dicha perspectiva representa un marco teórico con el potencial de unir las concepciones históricas, sociales y filosóficas de la ciencia desde una posición en el mundo. Tal como lo ha documentado Blazquez, es con la llegada de las mujeres al trabajo científico que se han reconfigurado los esquemas y formas de hacer investigación, lentamente, pero se han

5 La llamada magia baja era practicada por gente del pueblo, dentro de la que se encontraban la hechicería, la curación y la adivinación; su respaldo era empírico. Mientras que en la magia alta se incluían la astrología, la alquimia y la nigromancia (magia culta); tenía un respaldo teórico-filosófico y quienes la practicaban eran las élites, como los clérigos y los médicos (Blazquez, 2008).

dado pasos a favor de reconocer a las mujeres como productoras de conocimiento (Blazquez, 2008: 2019). Algunas características presentes en la reconfiguración de los esquemas de investigación son las nuevas formas de hacer preguntas, las estrategias para buscar información y las relaciones entre personas (Blazquez, 2019).

Para reconstruir el proceso de exclusión de las mujeres de la ciencia, Blazquez se remonta al tiempo del surgimiento de las brujas. De acuerdo con los planteamientos que retoma de Nathan (2002), Blazquez (2008) sostiene que esta figura constituye un concepto difundido en Europa por las élites cultas durante los siglos XIV al XVII, a partir de la transformación del concepto de hechicera, principalmente al incorporar la idea teológica “de que los males que causaba se debían a la existencia de un pacto con el diablo, o por el poder que éste le otorgaba” (p. 18). Era el diablo quien enseñaba a las brujas las fórmulas y la manipulación de los productos para crear los maleficios. Esta idea fue permeando en las creencias populares y las brujas fueron vistas como enemigas de la fe.

Las brujas pertenecían al grupo de la *magia baja*, con fines prácticos, inmediatos y materiales; magia que fue condenada por la Iglesia al considerarla ligada al diablo. Sin duda, el papel del Estado fue fundamental en esta cacería de brujas, ya que en su propósito de lograr el control social impuso severas normas morales que regulaban distintas actividades sociales, como el trabajo y el matrimonio, al mismo tiempo que prohibía algunas prácticas como la brujería.

Por otro lado, algunos teólogos, con antecedentes como inquisidores, promovieron la creencia en el daño que ocasionaban las brujas, crearon y difundieron un sistema de normas y códigos para afrontar los actos de brujería, mismos que se plasman en los tratados demonológicos. Entre dichos tratados, el más famoso ha sido el *Malleus maleficarum* o *El martillo de las brujas*, escrito en 1486 por dos inquisidores dominicos: Heinrich Kramer y Jacob Sprenger. El propósito de este libro fue el “de legitimar y de ampliar la persecución de la brujería: define quiénes son las brujas, qué cosa hacen, y examina los procedimientos judiciales que han de seguirse para condenarlas” (Blazquez, 2008: 23). La justificación para la “persecución de las brujas es que éstas han cometido un cri-

men mixto: civil —al ocasionar daños a terceros en su persona o en sus bienes— y religioso —el de la herejía—, es decir, renegar de la fe cristiana y hacer un pacto con el diablo” (citado en Blazquez, 2008: 23).

El fenómeno de las brujas es bastante complejo, ya que en el mismo inciden diferentes situaciones históricas, legales, religiosas, económicas, intelectuales y sociales que terminan señalándolas como culpables de todos los males, pero también muestra la vulnerabilidad de estas mujeres, a quienes fue relativamente sencillo castigar por el uso de su conocimiento en cuestiones como la salud reproductiva. Tal como señala Hierro, históricamente el imaginario del binomio mujer-mal ha perseguido a las mujeres, el conocimiento de las brujas fue interpretado como una rebeldía, y “la desobediencia al patriarcado es el mal de la transgresión a la ley divina, a la ley del estado, a la del padre o el jefe” (Hierro, 1992: 172). De manera enfática, Blazquez señala que la cacería de brujas fue un fenómeno que afectó en su mayoría a las mujeres.⁶

La persecución de las brujas como un acto de misoginia

Norma Blazquez afirma que el fenómeno de la cacería de las brujas ha sido abordado en múltiples investigaciones, pero es hasta los setenta que empiezan a surgir estudios desde la perspectiva feminista. Además de los aspectos arriba señalados, la persecución de brujas involucra:

Elementos como la misoginia —presente tanto en el pueblo como en las élites—; el deseo de controlar a las mujeres independientes; el enfrentamiento y conflicto generacional entre mujeres; la lucha en el plano económico para apoderarse de sus propiedades; la violencia sexual contra las

6 De acuerdo con la investigación de Blazquez, se desconoce con exactitud el número de víctimas de la persecución, ya que al parecer muchas acusaciones y ejecuciones no fueron documentadas. Considerando dicha situación, “los datos más confiables en la literatura establecen alrededor de 110,00 acusaciones o procesos por brujería y 60 000 ejecuciones” (Levack, Brian, 1995; citado en Blazquez, 2008: 24). Sin embargo, uno de los datos mejor documentados de esos números es el hecho de que “las personas procesadas por brujería fueron predominantemente mujeres. Su número sobrepasó el 75% en la mayoría de las regiones de Europa [...] y en algunos lugares [...] fue superior al 90%” (Blazquez, 2008: 24).

mujeres por parte de los jueces y torturadores —todos en un contexto de supremacía de las relaciones sociales masculinas—; finalmente, la falta de comprensión del patriarcado como categoría histórica y como factor interventor en el desarrollo del fenómeno de la persecución (Blazquez, 2008: 25).

Es precisamente a partir de la introducción de la mirada de género que se revela la razón de la cacería de brujas con tanta saña y crueldad: la realidad es que eran mujeres que al tener conocimiento del uso de las plantas y la preparación de pócimas, empezaron a ganar la aceptación social y el reconocimiento a ese conjunto de conocimientos, por lo tanto, también podían tener peso en la voluntad social. Antes de que las mujeres avanzaran por ese camino, se puso en marcha la maquinaria del Estado y la Iglesia para frenarlas, la estrategia fue promover la idea de que las brujas tenían pacto con el diablo y, por tanto, representaban una amenaza para la sociedad (Blazquez, 2008). La consigna era clara: toda mujer que intentara salirse de las reglas estipuladas, revelarse contra lo establecido, mostrar independencia o introducirse en un campo masculino —como el científico— debía ser castigada.

El análisis de Blazquez resulta sumamente sugestivo, al re-interpretar la persecución y cacería de brujas desde la perspectiva de género para evidenciar las causas reales de la persecución de estas mujeres. A partir de la epistemología feminista, plantea nuevas interrogantes que permiten reflexionar sobre los hechos, pero también hacer visible que uno de los fines principales de la cacería fue excluir a las mujeres del conocimiento, detener su avance y de este modo mantenerlo en manos masculinas. Asimismo, Blazquez (2010) resalta que generalmente este tipo de dicotomías esconden relaciones sociales que permiten, a una categoría social, beneficiarse de otra; es a través de las dicotomías que se construyen relaciones sociales que facilitan la dominación social.

La preocupación de Blazquez es desenmascarar la persecución de las brujas a partir del estigma del mal que las convierte, ante la mirada social, en transgresoras merecedoras del castigo. Actualmente, si bien es cierto que las mujeres están presentes en el trabajo científico, también lo es que siguen existiendo barreras para la incorporación y desarrollo de una carrera científica de

más mujeres en los diferentes campos del conocimiento. Algunas de ellas tienen que enfrentar estigmas sobre su persona y denostación de su pensamiento, provocando en muchas ocasiones una interiorización de que realmente la ciencia no es para las mujeres. La línea de pensamiento de Blazquez (2008) es muy crítica, ya que denuncia la forma en que operan los mecanismos del sistema patriarcal para excluir, expulsar, aniquilar y expropiar los conocimientos de las mujeres. Es un hecho velado que el poder del estigma sobre las mujeres se mantiene y, por lo tanto, se justifica una represión y exclusión institucional.

Por ejemplo, para mostrar las diferencias en la carrera científica de mujeres y hombres se pueden consultar las cifras del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) sobre los porcentajes de investigadoras por nivel, el porcentaje más alto de mujeres corresponde al nivel de Candidatura con 42.0% y de 58% para los hombres; sin embargo, el número de mujeres va disminuyendo hasta llegar al nivel III con 21.2% y de 78.8% en hombres; lo que evidencia que existen mayores posibilidades de que los hombres logren consolidar una carrera científica (INMUJERES, 2018).

Consideraciones finales: Nuevas generaciones de brujas, nuevas pócimas

Con el análisis de algunas de las ideas de Norma Blazquez en torno a la filosofía de la ciencia, es claro que el concepto de ciencia evoluciona a lo largo de la historia, cada vez es más complejo, con múltiples dimensiones y nuevas formas de conocimiento, entre los que se destaca la epistemología feminista, así como el deseo de contribuir al desarrollo de una ciencia más abierta, que sea:

Menos elitista y jerárquica; una ciencia en la que predomine la cooperación más que la competencia, con una perspectiva social y responsable con el medio ambiente y los seres humanos, que reconozca diversas formas de pensamiento así como la subjetividad de quienes investigan; que se interesa en proporcionar explicaciones y en entender los procesos naturales y sociales; que combina las técnicas cuantitativas con las cualitativas que reconoce que las verdades son parciales (Blazquez, 2008: 111-112).

Sin duda, uno de los frutos del feminismo ha sido el retorno de las mujeres al campo de la ciencia. Las brujas están de regreso, poco a poco se incorporan a los distintos campos del conocimiento, se reconocen sus aportaciones pero es necesario seguir en la lucha feminista, continuar trabajando a favor del cambio social para lograr el reconocimiento a un número mayor de mujeres. Como pedagoga interesada en los estudios de género, coincido en la necesidad de impulsar a las jóvenes universitarias a desarrollarse como profesionales y motivarlas para su incursión en el posgrado y, de ser posible, sumarse a la carrera científica. El reto es inmenso, pero investigadoras como Blazquez orientan en el camino hacia la búsqueda de mejores oportunidades y condiciones para las mujeres en la academia y en la ciencia. El compromiso y sororidad se vuelven elementos esenciales para el desarrollo de una pedagogía crítica que, a través del diálogo, el acompañamiento y el reconocimiento de unas a otras, permita el avance de una comunidad científica con alta participación femenina.

Los textos de Norma Blazquez muestran este compromiso con el avance de las mujeres en el campo científico, por ello su interés de ir a la historia para traer al presente el fenómeno de las brujas, analizarlo desde la perspectiva de género y así traer de regreso a las mujeres, ponerlas en escena como generadoras de conocimiento.

En este acercamiento a sus ideas, fue posible descubrir su pasión por demostrar lo valioso de los saberes de las mujeres y también su pasión como profesora para construir conocimiento; sin duda, su visión debe resultar sumamente motivadora para sus estudiantes, quienes reconocen en ella la luminosidad de una bruja mentora:

En el 2009, Norma Blazquez dejó de ser una referencia bibliográfica y tomó con generosidad mi proyecto de investigación doctoral y, con ello, entró en mi vida como *semillas de luminosidad*. Quienes hemos sido sus alumnas, tenemos una enseñanza de vida legada por Norma: conocer es un acto de amor. Esas vendas dolorosas y cargadas de malestares que caen con el conocimiento encuentran espacios luminosos, donde lo más radical que aprendemos con ella es el derecho a la felicidad. Ser felices ante todo descubrimiento. Ser felices

como nuestro más noble acto de feminismo (Güereca, 2019: 113).

Finalmente, en mi interés por conocer un poco más sobre las ideas de Norma Blazquez, confirmo que es una pensadora sumamente comprometida con las causas de las mujeres, una académica que desarrolla una pedagogía feminista que construye y aborda el conocimiento desde el descubrimiento, el placer de conocer, el respeto, la comunicación, la discusión y la generosidad. Constató esta generosidad de Norma Blazquez, quien dando muestra de sororidad me compartió de forma casi inmediata información sobre sus mentoras para este capítulo, muchas gracias por ello, pero también por permitirnos imaginar nuevos proyectos de vida para las mujeres en el campo científico.

Referencias

- Blazquez, N. y Flores, J. (2005). Género y ciencia en América Latina. El caso de México. En: *Ciencia, tecnología y género en Iberoamérica* (pp. 305-328). México: UNAM/UNIFEM/Plaza y Valdés.
- Blazquez, N. (2008). *El retorno de las brujas. Incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia*. México: UNAM.
- Blazquez, N. (2010). Epistemología feminista: Temas centrales. En: N. Blázquez, F. Flores y M. Ríos (Coords.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 11-38), México: UNAM.
- Blazquez, N. (2020, octubre 19). Comunicación personal por correo electrónico. Información sobre formación académica.
- Blazquez, N.; Bustos, O. y Fernández, L. (2012). Saber y poder: Vivencias de mujeres académicas. Ponencia presentada en el IX Congreso Iberoamericano de Ciencia, Tecnología y Género. Sevilla, España. Recuperado de: https://www.oei.es/historico/congresoctg/memoria/pdf/Blazquez_Graf.pdf
- Blazquez, N. y Castañeda, M.P. (Coordinadoras) (2016). *Lecturas críticas en investigación feminista*. México: UNAM/ CEIICH/ Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, Red Mexicana de Ciencia, Tecnología y Género/ CONACYT.
- Cabrera, I. (1998). Brujas: La creación de un estigma. *Revista Diánoia*, 44: 219-223.
- Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (2015). Personal académico. Norma Blazquez Graf. México, CEIICH-

- UNAM. Recuperado de: https://www.ceiich.unam.mx/0/21Curri.php?tblPersonalAcademico_id=2
- Cimacnoticias. Periodismo con perspectiva de género (2012). Reeligen a Norma Blázquez Graf en dirección de CEIICH-UNAM. Recuperado de: [//www.cimacnoticias.com.mx/node/60479](http://www.cimacnoticias.com.mx/node/60479)
- Güereca, R. (2019). Norma Blazquez Graf: La luminosidad de una bruja mentora. *De este lado. Revista feminista de divulgación científica*, 4: 111-114.
- Haraway, D.J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Hierro, G. (1992). La mujer y el mal. *Isegoría*, 6: 167-173.
- Instituto Nacional de las Mujeres (INMUJERES) (2018). Desigualdad en cifras. Las mujeres en la ciencia. *Boletín*, 4: 1-2. Recuperado de: http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/BoletinN2_2018.pdf
- Inzunza, A. (2019). Necesaria la inclusión del análisis de género en la ciencia: Norma Blazquez Graf. *Forum. Noticias del Foro Consultivo*, 54: 22-27.
- Nathan, E. (2008). Acotaciones a territorios del mal: Respuesta a Isabel Cabrera. *Revista Diánoia. Anuario de Filosofía*, 44: 225-232.
- Nathan, E. (2000). La inquisición como generadora y transmisora de ideologías. En: N. Quezada, M.E. Rodríguez y M. Suarez, *Inquisición novohispana* (pp. 273-286). Volumen 3. México: UAM.
- Nathan, E. (2018). El diablo y las brujas: Una religiosidad del miedo. *Medievalia*, 50: 237-245.
- Pilatowsky, M. (2003). Reseña *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución europea de brujas* de Elia Nathan Bravo. *Diánoia*, 18(51): 222-226.



Título: "Portadoras de Mundos"

Autora: Josefina Silva Fariás

Medidas: 42.5 cm x 29 cm

Año: 2019

Técnica: Acrílico/tela imprimada

CAPÍTULO 12

Atocha Aliseda Llera: Razonamiento explicativo y conocimiento ampliativo

José Eduardo García-Mendiola

Introducción

Decía Bertrand Russell que si nuestra lógica pretende encontrar inteligible el mundo, no debía serle hostil, sino inspirarse en la genuina aceptación, actitud que no suele encontrarse entre quienes hacen metafísica. Esa aceptación partiría de la observación en sentido amplio; es decir, de lo que puede verse, oírse y aprehenderse. Pero esta actitud no es afín a la propiamente metafísico, una tendencia a una percepción omnicomprensiva de la realidad del mundo que se estructura con base en conceptos y categorías que no son necesariamente transparentes a la luz de lo que se manifiesta a la actitud natural. Por el contrario, es esta actitud natural la del empírico, para quien la observación es la única garantía de la verdad y cuyas raíces se pueden seguir en la filosofía occidental hasta Heráclito, como lo apunta Russell (2010: 7): “El sol es nuevo cada día”.

Esta novedad no es, sin embargo, inesperable; si bien el fuego solar se renueva tras el recorrido del sol por el mundo opuesto al día, durante la noche su movilidad se ajusta y se margina a lo

que la ley de la *dike*¹ dicta, de suerte que ese fuego no se acercará nunca demasiado a la Tierra. Así, una convicción metafísica acompaña y se induce de la observación que, atenta y reflexivamente, habrá incluso sugerido la doctrina central del fuego como única substancia permanente que todo lo inunda y en cuya esencia todo se comporta y manifiesta. El comportamiento estipulado por la ley universal diluye el peso de la novedad fenoménica observable, que se relativiza en tanto es de alguna forma explicable.

Por otra parte, convergiendo a las más universales de las creencias y convicciones metafísicas, la lógica parmenídea pretendía demostrar —aunque no mostrar— al universo como un *todo* indivisible: lo que se muestra, lo visible profanamente a la luz de la actitud natural, lo que pareciera ser las partes de ese *todo*, deviene mera ilusión, sin realidad substancial y arrojada a la temporalidad con todas sus contingencias. De la convicción lógica que Parménides tenía acerca de la imposibilidad del no-ser, se concibió una realidad, indivisible e invariable, muy distinta de la del mundo de lo *apareciente*, que sería sólo el de las apariencias. Y en esa esfera homogéneamente continua no cabe cambio ni novedad alguna.

Para estar en el mundo pensándolo y conociéndolo, se ha requerido entonces, como decíamos con Russell al comienzo, aceptarlo, observarlo, percibirlo: “nada hay en el intelecto que no haya entrado primeramente por los sentidos” reza aquella máxima aristotélica y pragmáticamente matizada por Peirce (CP 5.181). Materia sensible para construir juicios sobre el mundo pero sólo con el andamiaje de ideas generales que permiten inferir proposiciones lógicamente sólidas a tenor de cambios, novedades y anomalías que se rebelan ante el absolutismo del ser o no-ser.

A la construcción de un mundo lógicamente válido y epistemológicamente sólido se ha dado la filósofa que en este texto presentamos, con la fórmula audaz del pensamiento hipotético, abductivo que —como afirma Peirce— establece conclusiones verdaderas en su naturaleza problemática y conjetural (CP 5.188) y que, inspirándose en la riqueza sensible, aceptada, del mundo per-

1 Expresión de la regularidad, la proporción, la medida, en fin, la justicia, en la doctrina de Heráclito de Éfeso.

ceptible, se muestra con una forma lógica perfectamente definida que hace de él un instrumento epistemológico tanto para inteligir al mundo como para descubrirlo científicamente.

Una breve semblanza

Atocha Aliseda Llera nació en Ciudad de México el 22 de febrero de 1964. En 1988 obtuvo la licenciatura en Matemáticas en la Facultad de Ciencias de la UNAM, con una tesis referente al diseño de un sistema computarizado para la enseñanza de la lógica; nueve años más tarde se doctoró en Filosofía y Sistemas Simbólicos en la Universidad de Stanford. Se ha distinguido como docente con diversos cursos y seminarios en universidades como Stanford, Groningen y Sevilla, además de la propia UNAM, entre otras. En 2003 se hizo acreedora a dos reconocimientos: la Distinción Universidad Nacional para Jóvenes Académicos en el área de docencia en humanidades (UNAM), y el Premio de Investigación para Científicos Jóvenes de la Academia Mexicana de Ciencias en el área de investigación en humanidades, cuya ceremonia de entrega fue aprovechada por Aliseda para enfatizar en su discurso la presencia de las mujeres en las ciencias, así como el papel de las instituciones públicas en la investigación.

En la UNAM ha dirigido varias tesis de posgrado y participado en calidad de sinodal y revisora en numerosas asesorías. Es autora también de reseñas y artículos de divulgación. Ha publicado y compilado libros y artículos sobre lógica y filosofía de la ciencia. Si bien sus temas de investigación son el razonamiento abductivo y las lógicas del descubrimiento científico, dentro de su obra destaca el libro *Abductive Reasoning: Logical Investigations into Discovery*, donde expone el aparato formal de la lógica de la abducción y discute el ámbito de las lógicas del descubrimiento en la filosofía de la ciencia, así como la doctrina filosófica del pragmatismo. Por otra parte, su amplia perspectiva en la filosofía de la ciencia le permite vislumbrar una relación consistente entre lógica, metodología y medicina que se concreta en sus trabajos sobre causalidad y razonamiento clínico. Coordinó el proyecto de investigación “Lógicas del descubrimiento, heurística y creatividad en las ciencias”, cuya memoria se encuentra en la página del semina-

rio de Lógica y Heurística, así como el seminario de Epistemología de las Ciencias de la Salud.

El camino de la filósofa

Una vez concluido su programa doctoral de Filosofía y Sistemas Simbólicos en la Universidad de Stanford, Atocha Aliseda regresó a México en 1997, incorporándose a un selecto grupo de investigadores en el área de filosofía de la ciencia en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, desde entonces ha combinado su actividad docente en cuatro programas de estudio: filosofía, filosofía de la ciencia, matemáticas e ingeniería y ciencias de la computación. Dos años más tarde, en 1999, asistió al Congreso de lógica, metodología y filosofía de la ciencia que tuvo lugar en Cracovia, Polonia; donde conoció al renombrado investigador en el área quien posteriormente sería uno de sus principales canales para consolidar su profundo interés académico en la lógica de la abducción —un razonamiento dirigido a explicar fenómenos tratando de encontrar las posibles premisas que den cuenta del hecho (fenómeno) que aparece como conclusión— y sus vínculos con la filosofía de la ciencia, el Prof. Theo Kuipers, de la Universidad de Groningen, Holanda.

De no haber sido por el paro generalizado de labores en la UNAM que, por aquellos años, desde abril de 1999 y hasta principios de 2000 tenía lugar, Aliseda habría podido cumplir sin contratiempos con la invitación del Prof. Kuipers de una estancia posdoctoral de un año en la Universidad de Groningen. No obstante, la pensadora diseñó y propuso un flexible esquema de colaboración, que sometió a consideración tanto de la institución holandesa como de la mexicana para cumplir con la posición posdoctoral, no en uno sino en tres años con estancias de tres meses por año en Groningen. Ambas instituciones aprobaron dicha propuesta y se hizo realidad en 2000, 2001 y 2002. En el año 2001 se publicó el trabajo *Structures in Science. Heuristic Patterns Based on Cognitive Structures*, en el que Kuipers daba a conocer algunos elementos fundamentales que serían eco de las principales líneas de investigación de esta filósofa, tales como la explicación en la ciencia y el descubrimiento computacional, entre otros tópicos de filosofía de la ciencia.

Durante el tiempo de estudiante de doctorado en la Universidad de Stanford, Aliseda contó con la asesoría del Prof. Johan van Benthem, con quien cursó varios semestres de lógica. Este científico, director fundador del Institute for Logic, Language & Computation (ILLC) en Amsterdam, fue el conducto por el que Kuipers conoció la tesis doctoral de Aliseda, titulada: *Seeking Explanations: Abduction in Logic, Philosophy of Science and Artificial Intelligence*. En este trabajo, que entonces sería una de las primeras disertaciones doctorales sobre el tema de la abducción, se sentaban las bases lógicas y computacionales necesarias para poder explorar las propiedades formales que conceptualizarían a la lógica abductiva en su generación y en su evaluación. Posteriormente, la pensadora conectaría estos estudios con las teorías de la explicación en filosofía de la ciencia y con teorías computacionalmente orientadas al cambio de creencias en inteligencia artificial.

En el campo de la inteligencia artificial, las teorías sobre cambio de creencias se han dirigido a indagar cómo un agente racional puede mantener sus creencias al obtener o percibir nueva información sobre el medio en el que se desenvuelve. Esta información se refiere ya sea a ciertas propiedades del mundo real, a la ocurrencia de eventos o, en el caso de agentes múltiples, a acciones realizadas por unos agentes, así como a las creencias y preferencias de otros. Se trata de un área de investigación que ha sido de interés para la investigación desde diferentes disciplinas, tales como la filosofía, la lingüística, la psicología, la antropología, las neurociencias y las ciencias de la computación. Pero el interés de Aliseda en estos temas fue enraizándose en la lógica, de modo que ésta aportara los elementos formales para poder construir modelos computacionales que ayudaran a dilucidar el aparato cognitivo subyacente al descubrimiento y a la explicación científicos.

Sobre la abducción en el descubrimiento y la explicación en la ciencia

Si bien sus estudios en Stanford le permitieron descubrir la existencia de otras lógicas más allá de la clásica, el interés de Aliseda por la abducción —y su tratamiento lógico-formal— provino de la lingüística. En efecto, la lectura de *Interpretación como abducción* de

Jerry Hobbs —que intenta mostrar cómo la abducción es la explicación mínima por la que un texto puede considerarse verdadero—, motivó a Atocha hacia sus investigaciones sobre la abducción y, a tono con su formación profesional, a realizarlas desde una perspectiva lógica y computacional fundamentalmente:

The interpretation of a text is the minimal explanation of why the text would be true. More precisely, to interpret a text, one must prove the logical form of the text from what is already mutually known, allowing for coercions, merging redundancies where possible, and making assumptions where necessary (Hobbs, s.f.: 1).

En este sentido, interpretar un texto implica probar su coherencia, misma que se prueba abductivamente, del mismo modo que, ante una determinada situación, parte de lo que significa su coherencia consiste en explicar, por abducción, por qué se da tal situación. Aliseda expone estas ideas en su disertación doctoral, donde a la letra dice:

Interpreting a sentence in discourse is viewed as providing a best explanation of why the sentence would be true. For instance, a listener or reader abduces assumptions in order to resolve references for definite descriptions ('the cat is on the mat invites you to assume that there is a cat and a mat') and dynamically accommodates them as presupposed information for the sentence being heard or read (Aliseda, 1998: 23).

Más allá del ámbito de la lingüística, en el que puede ejemplificarse el papel de la abducción y que fue motivante en las investigaciones de la filósofa, este modo de inferencia es estudiado ampliamente para la elaboración de su disertación doctoral y expuesto en ella. En efecto, en el primer capítulo de su trabajo expone diversos enfoques y facetas para estudiar la abducción: si se trata de un proceso o de un producto; si es una construcción o es una selección; y, además, las relaciones que la abducción pueda tener con la inducción en tanto formas no deductivas de inferencia y que, en general, pueden categorizarse como formas de razonamiento explicativo. La autora se enfoca en el razonamiento explicativo a partir de hechos simples, distinguiendo dentro de

esta forma de razonamiento a la inducción como dirigida a la explicación de un conjunto de observaciones; y a la abducción como dirigida a explicar un determinado hecho singular. Además, a diferencia de la inducción, la abducción requiere alguna teoría o conjunto de conocimientos específico como base de su virtud inferencial (Aliseda, 1998: 9).

Existen diversas formas de abducción y, con miras a definir una taxonomía general de los procesos e inferencias abductivas, la autora explora sus variantes con base en tres parámetros: a) el tipo de razonamiento involucrado; b) el tipo de observación que motiva la disposición abductiva (como puede ser un fenómeno novedoso o uno anómalo); c) el tipo de explicación que se genera. En su obra, Aliseda (2006) investiga las propiedades lógicas de la abducción así considerada, pero ¿cuándo un fenómeno resulta novedoso o anómalo? Ya en el siglo XIX Peirce consideraba la abducción como la lógica del *razonamiento sintético*, un método para la generación de nuevas ideas, como la lógica aventurera que nos da hipótesis plausibles como el resultado de inferencias lógicas. El razonamiento abductivo es engendrado por cierto fenómeno sorpresivo. Ahora bien, como señala nuestra filósofa, lo sorpresivo que pueda resultar algún fenómeno o hecho observable es relativo, ya sea a una cierta teoría sobre la cual se da lo plausible, lo que se puede esperar; es decir, las expectativas. En todo caso, un hecho que nos parezca sorpresivo es que reclama una explicación que no aporta la base de conocimiento actual; o bien, puede resultar que la teoría explique la negación del hecho observado. En el primer caso estamos ante una novedad, y en el segundo, ante una anomalía. Un hecho novedoso ni es explicable mediante la base de conocimiento existente ni lo es su negación. Un hecho anómalo tampoco es explicable, pero su negación sí (Aliseda, 2006: 47).

El uso de la abducción es común en diversos ámbitos de la investigación, ya que posee cierta estructura, a modo de esquema general, que responde a una variedad de situaciones en que se busca una explicación. Es un razonamiento que no es inductivo ya que, mientras la inducción esencialmente pretende inferir, a partir de un cierto conjunto de hechos otro conjunto de hechos similares, en la abducción se establece una inferencia de hechos de cierta

clase a partir de hechos de otra clase. Es la hipótesis a la que Peirce se refiere con el término abducción o retroducción, y se trata del razonamiento; es decir, partiendo desde los hechos hacia la hipótesis que los explica. En este sentido, a diferencia de la deducción y de la inducción, es un razonamiento que introduce ideas nuevas, una inferencia que induce un conocimiento ampliativo además de explicativo. Lógicamente, si bien la inducción no posee la estructura estricta que da a la deducción su carácter de necesidad, tiene una forma lógica que permite obtener conclusiones hipotéticas, tentativas y probables.

Hay entonces tres formas lógicas de inferencia: deductiva, inductiva y abductiva y esta tipificación está basada en la estructura silogística según la establecieron los escolásticos: la deducción induce la conclusión; la inducción, la premisa mayor; y la abducción (o hipótesis), la premisa menor combinando en cada caso los dos elementos faltantes.

Un esquema deductivo

- Regla general: Todas las alubias del empaque X son blancas (premisa mayor)
- Caso: Estas alubias provienen del empaque X (premisa menor)
- Resultado: Estas alubias son blancas (conclusión)

Un esquema inductivo

- Caso: Estas alubias provienen del empaque X (premisa menor)
- Resultado: Estas alubias son blancas (conclusión)
- Regla general: Todas las alubias del empaque X son blancas (premisa mayor).

Un esquema abductivo

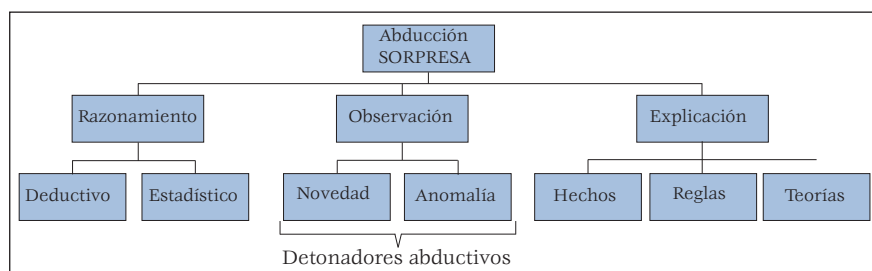
- Resultado: Estas alubias son blancas (conclusión)
- Regla general: Todas las alubias del empaque X son blancas (premisa mayor)
- Caso: Estas alubias provienen del empaque X (premisa menor).

Remitiéndonos nuevamente a Peirce, la noción de abducción es “el proceso de construir una hipótesis explicativa” (CP 5.171, 1903) y la forma silogística se complementa con la siguiente forma lógica:

Se observa un hecho sorprendente, *C*; pero si *A* fuera verdadera, *C* sería una cosa corriente. Por lo tanto, hay razón para sospechar que *A* es verdadera (CP 5.189, 1903).

Existen diversas formas de abducción y, con miras a definir una taxonomía general de los procesos e inferencias abductivas, Aliseda explora sus variantes con base en tres parámetros: el tipo de razonamiento involucrado, el tipo de observación que motiva la disposición abductiva y el tipo de explicación que se genera (figura 1). El tipo de razonamiento involucrado puede ser deductivo o estadístico. La observación del hecho provoca sorpresa en el agente cognitivo, dado que se trate de un hecho novedoso o de un hecho anómalo. La explicación que se busca al hecho observado puede estar basada en otros hechos, en ciertas reglas o, bien, en teorías existentes. Como se aprecia en la figura 1, lo sorpresivo que resulta la observación mueve al agente cognitivo en términos de confrontación con sus creencias, lo cual puede desembocar incluso en un rompimiento con ellas. En otras palabras, lo sorpresivo de la observación —debido a la novedad o anomalía de lo observado— se da en la medida en que ésta aparece fuera de las expectativas. En consecuencia, la sorpresa genera dudas acerca del estado de creencias prevaleciente, de forma tal que el agente cognitivo necesitará modificarlo y buscar alguna explicación con base en otros hechos, reglas o teorías.

Figura 1
Detonadores abductivos



El caso en el que haya que revisar el estado de creencias puede ilustrarse mediante el siguiente ejemplo. Supóngase que se consideran verdaderas las siguientes proposiciones p, q, r y s: p) Lucía nació en Isla Grande; q) Sofía nació en Isla Enorme; r) Dos personas son paisanas si son originarias de un mismo país y s) Lucía y Sofía son paisanas. Como se puede apreciar, los hechos que expresa este sistema de proposiciones, así como las creencias contenidas en él, son consistentes. Ahora bien, supóngase que en un momento dado se obtiene la sorpresiva información de que las islas en que nacieron Lucía y Sofía pertenecen a sendos países fronterizos. Entonces, aun cuando nuestro sistema de hechos permanece inalterado, la nueva información es contradictoria con la proposición s. Para conformar un sistema de creencias consistente con los hechos, se requiere modificar aseveraciones total o parcialmente, o bien encontrar alguna explicación basada en otros hechos, reglas o teorías. Esta búsqueda procede mediante juicios hipotéticos. La inferencia hipotética, como la inducción, no se distingue por su carácter de necesidad sino de mera probabilidad. Además, es un tipo de razonamiento sintético y ampliativo; es decir, sus inferencias son conocimientos nuevos que amplían un determinado sistema de creencias, originándose lo que se suele llamar como cambio epistémico.

La inferencia ampliativa

De particular interés en las investigaciones de Atocha Aliseda ha sido el referente a las inferencias ampliativas, es decir, de los medios que la lógica pone a nuestro alcance para conseguir la ampliación del conocimiento. Como lo establece nuestra autora, es posible dar cuenta de la generación de nuevos conocimientos a través del análisis lógico de los razonamientos que en ello desembocan. Para este análisis resulta muy útil el proceso abductivo “como un proceso epistémico de adquisición de conocimiento” (Aliseda, 2014: 54). Esta labor abductiva dentro de la actividad científica soporta los procesos de creación dentro de lo que se conoce, en la filosofía de la ciencia, como el contexto de descubrimiento. Justamente, nuestra autora se pregunta si existe una lógica del descubrimiento científico. La respuesta hay que buscarla en la po-

sibilidad de formalizar lógicamente los procesos de selección de hipótesis explicativas.

En la obra citada, la filósofa aborda en la última parte el problema de la demarcación lógica, el establecer un criterio que permita identificar los sistemas propiamente lógicos dentro del conjunto de sistemas formales. El marco racional dentro del que se discute esta cuestión está conformado por tres de las reglas estructurales básicas de la lógica clásica: reflexividad, monotonía y corte, que conforman el conjunto mínimo de propiedades requeridas en una relación de consecuencia lógica. De hecho, nuestra autora dota a la abducción con una versión de las reglas estructurales básicas para caracterizarla como un procedimiento formalmente lógico. Tales reglas significan que una premisa dada se implica a sí misma (reflexividad), que añadir nueva información no invalida las conclusiones previas (monotonicidad) y que las premisas pueden ser reemplazadas por sucesiones de premisas que las implican. Referirnos a una versión de las reglas estructurales quiere decir que tales reglas no se ajustan a otros tipos de lógicas no-clásicas sino con ciertos matices y condicionantes formales.

Una de las consecuencias de las investigaciones de Aliseda, entre otras, es la posibilidad de proveer a la inferencia abductiva, formal y lógicamente caracterizada, de una semántica y de una sintaxis. Una forma de ilustrar la importancia de esta investigación tiene que ver con la argumentación y el contexto en el que se da. Piénsese que, por ejemplo, una cadena de proposiciones de las que puede derivarse alguna otra constituye una entidad que no puede caracterizarse suficientemente en términos epistémicos, como una estructura lineal cuyas partes —las proposiciones— pueden ser intercambiables en sus posiciones. En efecto, como lo exponen Zaner y Embree, cada proposición puede ser considerada no solamente como una referencia hacia atrás y, por lo tanto, como *derivada de*, sino también como un punto de partida para un razonamiento adicional, como una señal de *hacia adelante*; es decir, hacia las consecuencias implicadas. Así sucede en el razonamiento ampliativo, en el que las conclusiones adicionales a las que conducirá la cadena de proposiciones aún son desconocidas y el agente cognitivo intenta descubrir.

De esta forma, la proposición que se derivaría se da bajo un horizonte de posibles y eventuales consecuencias, mas no en forma definitiva, sino que sólo se apunta a alguna conclusión que está determinada de alguna manera, mientras que las etapas a través de las cuales se conducirá el fluir del pensamiento no lo están. Considerar una proposición como derivada, inductora, compatible o incompatible con otras proposiciones, significa considerarla junto con sus caracteres contextuales. El fenómeno del contexto o pertinencia es una condición necesaria de las relaciones lógicas (Zaner y Embree, 2010: 317-323).

El razonamiento ampliativo y el modelo del cambio epistémico (AGM)²

La teoría de cambio epistémico (AGM) modela los cambios en los estados de conocimiento del agente cognitivo mediante operaciones, pretendiendo de este modo explicar cómo es que un agente puede desechar, corregir o añadir información a su conjunto de creencias mediante operaciones de expansión, revisión o contracción (figura 2).

Figura 2
Operaciones de cambio epistémico

T: Conjunto de creencias relevantes	El agente intenta cambiar el estado <i>novedoso</i> o <i>anómalo</i> al estado <i>normal</i> y esto lo hace mediante las operaciones de <i>expansión</i> , <i>revisión</i> o <i>contratación</i> de su conjunto de creencias “T”.
O: Información o evento ante el que se encuentra el agente	1. La <i>expansión</i> consiste en añadir un enunciado “e” a T que explique O, lo que resulta en la expansión de T con O y se denota: T + O 2. La <i>revisión</i> consiste en añadir un nuevo enunciado a T, sólo que ahora es la proposición de un hecho que antes se encontraba rechazado por la teoría T. La revisión de T por O se denota T × O 3. La <i>contracción</i> consiste en rechazar un enunciado O previamente aceptado en T sin añadir ningún nuevo enunciado. La contracción de T al rechazar O se simboliza T - O

2 El modelo del cambio epistémico (AGM) se denomina así en virtud de los trabajos sobre revisión de creencias que, en la década de los ochenta, realizaron Carlos Alchourrón, Peter Gärdenfors y David Makinson; por lo que es conocido como AGM en honor a sus autores.

El cambio en el estado de conocimiento puede describirse como sigue: una experiencia novedosa o anómala identifica un hecho sorprendente, el cual genera un estado de duda que rompe un hábito de creencia y, así, dispara el razonamiento abductivo, que consiste en intentar explicar el hecho sorprendente. La explicación abductiva es simplemente una sugerencia que debe ser puesta a prueba antes de convertirse en creencia.

El modelo de cambio epistémico puede caracterizarse como alguno de tres escenarios de conocimiento (creencias)³ posibles: uno de normalidad, en el que la información o el evento que se presenta es explicado apelando al conjunto de creencias previas que el agente sostiene en ese momento, sin resultar problemático para él; otro escenario es el de novedad, en el que la información a la que se enfrenta es nueva y que, del conjunto de creencias mantenidas hasta ese momento por el agente, no es posible explicar la información o evento ni tampoco explicar su negación; finalmente, un escenario de anomalía, en el que la información o evento es anormal, lo que significa que el conjunto de creencias previas y la información disponible, no explican el hecho observado pero sí la negación del hecho.

Aportaciones filosóficas de Atocha Aliseda Llera a las ciencias cognitivas

Las investigaciones de Aliseda acerca de la lógica del descubrimiento científico y el razonamiento abductivo tienen repercusiones en las teorías de la cognición, principalmente en cuanto a la representación y manipulación del conocimiento en el área de la inteligencia artificial, la cual incide en el entendimiento de los procesos de inferencia que permiten la generación de nuevos conocimientos. En este punto convergen sus investigaciones sobre el razonamiento abductivo y su desempeño en el contexto científico del descubrimiento, como se le conoce dentro de la filosofía de la ciencia —y como ya se vio en este capítulo—. Las ciencias cognitivas involucran enfoques y contenidos teóricos de distintas áreas

3 El estudio de las actitudes proposicionales es el examen de oraciones con verbos llamados de actitud proposicional, tales como saber, creer, desear, etcétera. Este estudio puede ser psicológico, lingüístico o lógico.

en un ámbito de investigación interdisciplinario, y dentro de él se encuentra el enfoque computacional.

Los investigadores pioneros en inteligencia artificial —John McCarthy, Marvin Minsky, Allen Newell y Herbert Simon— junto a Noam Chomsky, son pilares del campo de las ciencias cognitivas. La plataforma computacional que permite la modelación de los procesos de descubrimiento y explicación en la ciencia, hunde sus raíces en el eslogan que sostiene el trabajo de Herbert Simon: “El razonamiento científico es resolución de problemas” (Aliseda, 2005: 3). Esto se traduce en programas computacionales con herramientas propias para modelar el descubrimiento científico.

A partir de la imagen metafórica de la mente como computadora, surgida durante la década de los cincuenta, se ha constituido una disciplina que se interesa por la representación, generación y manipulación del conocimiento en términos computacionales sobre las bases conceptuales que aporta la filosofía desde sus afluentes de la lógica, la filosofía de la mente y del lenguaje, de la filosofía de la ciencia, así como desde la fenomenología. El desarrollo de la metáfora mente-computadora ha dado pautas para asumir que la representación y manipulación mental del conocimiento se da a imagen de estructuras de datos y de proceso algorítmicos, tal como se usan en el ámbito computacional, con miras a la modelación de los procesos del pensamiento mediante programas computacionales. A esta modelación subyace cierto aparato conceptual que puede clasificarse en tres grandes enfoques en la filosofía de la mente y, más generalmente, dentro de las ciencias cognitivas.

En cualquier caso, los programas computacionales son capaces de llevar a cabo procesos lógicos basados en esquemas no-monotónicos; es decir, en sistemas lógicos cuya relación de consecuencia lógica no es monotónica. En general, esto significa que un sistema lógico no-monotónico permite albergar formas de conocimiento basadas en la incertidumbre o en el razonamiento hipotético (como el abductivo) y permitir la revisión de creencias (como en el modelo AGM). Los sistemas lógicos que tienen una relación de consecuencia monotónica, en cambio, presentan una reducción de su conjunto de consecuencias al añadir una fórmula

a una teoría. El razonamiento abductivo es un procedimiento por el que se derivan las explicaciones más probables de los hechos conocidos. Una lógica abductiva no puede ser monotónica, ya que las explicaciones más probables no necesariamente son las adecuadas; por ejemplo, el hecho de que el césped esté mojado puede inducir a conjeturar —a falta de cualquier otra información— que la explicación más probable es que ha llovido; no obstante, la causa real de que el césped estuviese mojado era que fue regado. Además, conociendo la causa verdadera, la conjetura inicial debe poder ser desechada. La lógica abductiva es un tipo de lógica no-monotónica porque permite la ampliación del conocimiento, si bien sus inferencias son meramente probables.

La búsqueda de una lógica del descubrimiento estuvo motivada por las investigaciones en inteligencia artificial que, dentro del ámbito de las ciencias cognitivas tiene, hoy en día, especial auge. En este ámbito, la obra pionera de Herbert Simon y su equipo comparten el ideal sobre el cual se fundó inicialmente el proyecto de la inteligencia artificial como construcción de computadoras inteligentes que se comportaran como seres racionales. En efecto, la hipótesis de los sistemas de símbolos físicos (*PSSH*, por sus siglas en inglés), formulada por primera vez por Newell y Simon en 1976, establecía que un sistema de símbolos físicos (tal como una computadora digital) poseería los medios necesarios y suficientes para la actividad inteligente. Esta hipótesis implica que las computadoras, cuando son provistas con los programas de procesamiento simbólico adecuados, son capaces de operar inteligentemente; también implica que el comportamiento simbólico humano se da gracias a que el hombre posee las características de un sistema de símbolos físicos.

Para Aliseda, el concepto clave en lo anterior es el de heurística, y afirma que “los métodos heurísticos del descubrimiento se caracterizan por el uso de una búsqueda selectiva con resultados falibles” (Aliseda, 2007: 28). Los sistemas de símbolos físicos resuelven problemas mediante procesos de búsqueda heurística. La relación entre este tipo de procesos y la actividad inteligente se ha enunciado mediante la hipótesis de la búsqueda heurística; esto es, que las soluciones a problemas se representan como estructuras

de símbolos físicos que ejercen su inteligencia mediante la búsqueda, generando y modificando progresivamente las estructuras hasta producir una solución.

Para nuestra filósofa, estas indagaciones se caracterizan de la siguiente manera: "(1) El descubrimiento científico es resolución de problemas; (2) el estudio del descubrimiento es parte de la agenda metodológica de la filosofía de la ciencia; (3) los programas computacionales deben ser histórica, psicológica y filosóficamente adecuados" (Aliseda, 2007: 29).

Conclusiones

Los intereses filosóficos y científicos de Atocha Aliseda Llera se han dibujado desde antes de sus investigaciones doctorales. La búsqueda de explicaciones en la ciencia amalgama sus investigaciones en torno a la inferencia abductiva y su tratamiento lógico-formal con la lógica del descubrimiento científico. Desde el amplio panorama de la filosofía de Peirce y, a la vez, su profundidad y rigor de pensamiento, hasta el estudio de las escuelas más determinantes de la filosofía de la ciencia, se ha delineado el curso de sus indagaciones sobre el razonamiento explicativo y el conocimiento ampliativo que incide sustancialmente en la teorización sobre el cambio epistémico. Dentro de esto, pero también sobre sus intereses en el ámbito computacional fraguados desde sus estudios en matemáticas, las investigaciones de Aliseda repercuten en el ámbito de las ciencias cognitivas, particularmente en el de la inteligencia artificial y los esquemas filosóficos subyacentes que permiten instrumentar computacionalmente modelos de descubrimiento científico.

Lo sorprendente que puede resultar la observación de un fenómeno novedoso o anómalo como detonante de una búsqueda de explicaciones, es un generador de conocimiento que en sí mismo lleva su motivación con la misma naturalidad lógica con que se infiere la conclusión de una serie de proposiciones suficientemente formalizadas. Pero la implementación de programas computacionales que permiten inducir el descubrimiento de explicaciones exige —como lo establece nuestra autora— considerar condiciones y requerimientos de índole histórica, psicológica y filosófica.

La sorpresa inspira lógicamente a mantener las creencias actualizadas a medida que el mundo cambia, y cuyo cambio y su conexión con el razonamiento abductivo apuntan a un área interesante de investigación: el mundo cambiante podría estar lleno de nuevas sorpresas o las creencias existentes podrían haber perdido sus explicaciones; por lo tanto, tendrán que definirse las operaciones lógicas apropiadas para mantener nuestras teorías actualizadas con respecto a dichos cambios (Aliseda, 2006: 209).

Referencias

- Aliseda, A. (1998). *Seeking Explanations: Abduction in Logic, Philosophy of Science and Artificial Intelligence*. Doctoral Dissertation. Stanford, CA, USA: Stanford University.
- Aliseda, A. (2005). Sobre la Lógica del Descubrimiento Científico de Popper. *Signos Filosóficos*, 11 (VI): 115-130.
- Aliseda, A. (2006). *Abductive Reasoning: Logical Investigations into Discovery and Explanation*. Dordrecht, The Netherlands: Springer.
- Aliseda, A. (2007). Emerge una nueva disciplina: Las ciencias cognitivas. *Ciencias*, 88: 22-31. Octubre-diciembre. [En línea].
- Aliseda, A. (2014). *La lógica como herramienta de la razón. Razonamiento ampliativo en la creatividad, la cognición y la inferencia*. Cuadernos de Lógica, Epistemología y Lenguaje. Reino Unido: College Publications.
- Hobbs, J.R. (s.f.). *Interpretation as Abduction*. SRI International.
- Peirce, C.S. (s.f.). *Peirce, C.S. 1931-1958. Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Vols. 1-8. C. Hartshorne, P. Weiss y A.W. Burks (eds.). Cambridge, MA: Harvard University Press. B.71.030.
- Russell, B. (2010). *Mysticism and Logic and Other Essays*. Floating Press.
- Zaner, R. y Embree, L. (2010). *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973). Volume III: The Field of Consciousness: Phenomenology of Theme, Thematic Field, and Marginal Consciousness*. Springer.

Reseñas curriculares

Aimé Tapia González

Doctora en Filosofía por la Universidad de Valladolid y la Universidad de Salamanca, España. Es profesora-investigadora de tiempo completo de la Facultad de Pedagogía y directora de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Colima. Forma parte del comité editorial de la revista *GénEros*. Tiene nivel 1 en el Sistema Nacional de Investigadores. Ha publicado artículos en revistas especializadas, así como capítulos de libros en diversas editoriales académicas. Es autora del libro *Mujeres indígenas en defensa de la tierra*, de la colección Feminismos de la editorial Cátedra. Sus líneas de investigación son: filosofía y teoría feminista, feminismos indígenas y ecofeminismo. Contacto: georgina_tapia@ucol.mx

Josefina Silva Farías

Estudió la licenciatura en Artes Visuales por la Universidad de Colima. Desde muy temprana edad destacó con premios de dibujo y pintura en Colima (2000) y Michoacán (2004); fue acreedora en dos ocasiones al Premio “Vera Vázquez” (2005 y 2007) que otorga el Centro de Educación Artística (CEDART) “Juan Rulfo” al talento destacado; en 2013 fue reconocida con el tercer lugar en la categoría de ensayo en el Concurso Nacional Género y Justicia. Sus obras han ilustrado libros y revistas sobre violencia escolar, educación, feminismo y ecofeminismo. Ha sido ilustradora de la Revista *GénEros* de la Universidad de Colima. Se enfatiza su participación en diecisiete exposiciones colectivas y siete exposiciones individuales. En su propuesta artística destacan los discursos del material y el enfoque hacia los temas ecológicos, sociales y feministas. Contacto: josefinartes@hotmail.com

María Teresa De la Garza Camino

Doctora en Filosofía por la Universidad Iberoamericana. Profesora jubilada de la Universidad Iberoamericana y de la UNAM. Participó en el Programa Universitario de Bioética de la UNAM y en diversos proyectos de investigación con colegas de España, Canadá, Estados Unidos, Australia y Colombia. Cuenta con una gran cantidad de artículos y capítulos de libros sobre filosofía para niñas y niños. Es de las más destacadas representantes de la filosofía para niñas, niños y jóvenes en Latinoamérica, y ha colaborado con la Secretaría de Educación Pública de México en el diseño de materiales para la enseñanza de la filosofía y en la capacitación del profesorado de educación básica. Contacto: garzacamino@gmail.com.

Cristina Tapia Muro

Doctora en Ciencias Económico-Administrativas con orientación en Políticas Públicas por la Universidad de Guadalajara y especialista en Políticas Públicas y Justicia de Género por el Consejo Latinoamericano de las Ciencias Sociales y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Brasil). Es profesora-investigadora de tiempo completo de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad de Colima. Forma parte del comité editorial de la revista *GénEros*. Tiene nivel 1 en el Sistema Nacional de Investigadores. Ha publicado artículos en revistas de la especialidad, así como capítulos de libro en diversas editoriales académicas. Sus líneas de investigación son: clientelismo, participación política, sociedad civil y género. Contacto: ctapia@ucol.mx

Krishna Naranjo Zavala

Doctora en Estudios Mexicanos por el Centro de Estudios Superiores y de Investigación (CESI) que oferta el Archivo de Letras, Artes, Ciencias y Tecnologías (ALACYT) y el Archivo Histórico del Municipio de Colima (AHMC). Es profesora-investigadora de tiempo completo en la Facultad de Letras y Comunicación de la Universidad de Colima. Pertenece al Seminario de Cultura Mexicana, correspondencia Colima. Ha publicado artículos en diversas revistas de la especialidad, así como ensayos, entrevistas y colabo-

raciones literarias en sitios del área. Es autora de poemarios y de cuentos infantiles. Forma parte del cuerpo académico 49 “Rescate del Patrimonio Cultural y Literario”. Sus líneas de investigación son la poesía mexicana y las literaturas indígenas mexicanas contemporáneas. Contacto: Krish@ucol.mx

Elsa Ivette Jiménez Valdez

Doctorante en el Centro de Estudios del Desarrollo de la Universidad Autónoma de Puebla y tiene una especialización en Políticas Públicas y Justicia de Género por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Es docente en la Universidad Iberoamericana de Puebla. Ha publicado en diversas revistas de la especialidad y algunos libros colectivos de análisis de las condiciones de vida de las mujeres en el estado de Sonora. Sus líneas de investigación son derechos humanos de las mujeres, violencia contra mujeres, mujeres indígenas y resistencias. Contacto: elsai-vette@gmail.com

Patricia Nolasco Clemente

Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Colima. Realizó intercambio académico en la Universidad Nacional de Colombia (UNAL) y durante su estancia fue acreedora a una de las diez becas para jóvenes profesores-investigadores del Banco Santander. Fue seleccionada para participar en la primera Escuela Internacional de Posgrado “Géneros, Sexualidades y Derechos”, organizada por El Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), el Centro Nacional de Educación Sexual de La Habana (Cuba) y la Fundación Ford. Ha colaborado con la revista *GénEros* y participado en congresos nacionales e internacionales. Tiene diversas publicaciones. Sus líneas de investigación son la teoría feminista y los estudios de género y principalmente la teoría de la performatividad de género de Judith Butler y las identidades trans. Contacto: pnolasco0@ucol.mx

Nancy Elizabeth Molina Rodríguez

Doctora en Psicología por la Universidad de Guadalajara. Es profesora de tiempo completo de la Facultad de Psicología de la Universidad de Colima y directora de la Asociación Unidos para Proteger a los Animales (UPA), A.C. Es nivel 1 en el Sistema Nacional de Investigadores. Ha publicado diversos trabajos de investigación y es integrante del grupo interinstitucional y multidisciplinario para el seguimiento de la alerta de violencia de género en el estado de Colima. Sus líneas de investigación son los procesos de violencia y discriminación por identidad género y sexual, así como el vínculo de los animales humanos con los animales no humanos. Contacto: molinan@ucol.mx

Walkiria Torres Soto

Maestra en Filosofía de la Cultura por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Es docente en la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Ha publicado en diversas revistas de la especialidad. Es parte del comité editorial y escritora del Suplemento *Péndulo 21* del periódico *La Jornada Aguascalientes*, y Miembro fundador y presidenta de la Asociación de Estudios Éticos y Filosóficos de Aguascalientes, A.C. Sus líneas de investigación son el pensamiento indígena, la filosofía en México y la movilidad urbana, entre otros. Contacto: walkiria.torres@edu.uaa.mx

Karla Kae Kral

Doctora en Antropología Sociocultural. Es profesora-investigadora en la Facultad de Pedagogía de la Universidad de Colima, y asesora trabajos sobre género, migración, educación e inclusión. Su trabajo de investigación más reciente se enfoca en la cuarta ola del movimiento feminista en México. Ha publicado en revistas internacionales y nacionales arbitradas/indizadas, y coordinado dos libros colectivos y dos en coautoría. Tiene nivel 1 en el Sistema Nacional de Investigadores. Contacto: kkral@ucol.mx

Sonia Magdalena Solano Castillo

Maestra en Pedagogía por la Universidad de Colima y diplomada en Estudios de Género y en Liderazgo con perspectiva de género por la misma universidad, así como en prevención de las violencias y fortalecimiento de la seguridad ciudadana por la Fundación Carlos Slim y la Escuela Nacional de Trabajo Social de la UNAM. Es integrante de la Asociación Colimense de Universitarias, A.C. Actualmente está adscrita en el Centro Universitario de Estudios de Género (CUEG) y como profesora por horas en la Facultad de Pedagogía de la Universidad de Colima. Es autora y coautora de diversos artículos. Contacto: sonia_solano@ucol.mx

Adriana Elizabeth Mancilla Margalli

Maestra en Estudios Humanísticos por el Tecnológico de Monterrey. Es profesora investigadora de tiempo completo en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Colima e integrante del Círculo Mexicano de Profesores de Filosofía, así como del cuerpo académico *Filosofía de la convivencia* y de comités hospitalarios de bioética. Ha publicado diversos artículos en revistas y es coautora de libros. Actualmente cursa el doctorado interinstitucional en Derecho en la línea de Pensamiento Jurídico. Contacto: adrianamancilla@ucol.mx

Andrea Georgina Castell Rodríguez

Maestra en Filosofía Contemporánea aplicada por la Universidad Autónoma de Querétaro. Es formadora de formadores en filosofía para niños, niñas y jóvenes. Ha publicado varios artículos. Actualmente estudia el doctorado en Filosofía Contemporánea por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Sus líneas de investigación son la filosofía feminista; filosofía y estudios de género y filosofía para niños, niñas y jóvenes. Contacto: andrea.castell@alumno.buap.mx

Florentina Preciado Cortés

Doctora en Educación por la Universidad de Guadalajara. Es profesora-investigadora de tiempo completo en la Facultad de Pedagogía de la Universidad de Colima. Es nivel 1 en el Sistema Nacional de Investigadores; integrante del Consejo Mexicano de Investigación Educativa (COMIE); de la Red de Estudios de Género del Pacífico Mexicano y cofundadora del cuerpo académico *Estudios históricos y de género en educación*. Ha publicado en diversas revistas de la especialidad. Sus líneas de investigación son la educación y género; cultura y educación. Contacto: fpreciado@uacol.mx

José Eduardo García-Mendiola

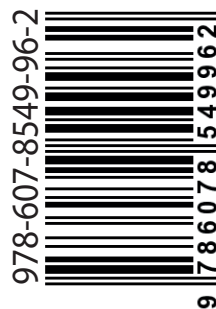
Maestro en Filosofía por la Universidad Autónoma de Querétaro. Es profesor y coordinador académico en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Colima. Ha colaborado en la Facultad de Ciencias de la misma institución, como directivo y docente, ya que cuenta también con licenciatura en Matemáticas. Asimismo, ha participado en diversos seminarios de investigación en la UNAM, particularmente en el seminario de lógica y heurística. Sus principales líneas de investigación son en el área de las ciencias cognitivas, desde la lógica y la fenomenología, particularmente sobre la modelación computacional de la analogía vista fenomenológicamente. Contacto: garcia_mendiola@uacol.mx

Tras las huellas de Antígona. Voces de filósofas más allá de las fronteras disciplinares, coordinado por Aimé Tapia González, fue editado en la Dirección General de Publicaciones de la Universidad de Colima, avenida Universidad 333, Colima, Colima, México, www.ucol.mx. La edición digital se terminó en junio de 2021. En la composición tipográfica se utilizó la familia ITC Veljovick Book. El tamaño del libro es de 22.5 cm de alto por 15 cm de ancho. Diseño de portada: Guillermo Campanur. Diseño de interiores y cuidado de la edición: Myriam Cruz Calvario.

Ante la escasez de trabajos que recuperen a las filósofas desde una mirada latinoamericana, este libro pretende contribuir con nuevas formas de concebir la historia y el sentido de la filosofía. La idea surgió a partir de un seminario de investigación dedicado al estudio de filósofas del siglo XX y parte del XXI, algunas de ellas mexicanas. De acuerdo con el espíritu colaborativo que ha hecho posible esta obra, se invita a las lectoras y lectores que buscan conocer las razones expuestas por las filósofas a transitar el camino trazado por las huellas de Antígona y, junto a ella, de diversas pensadoras que iluminan alternativas de conocimiento, justicia, sostenibilidad, belleza y comprensión para resignificar nuestro mundo.

AIMÉ TAPIA GONZÁLEZ. Doctora en Filosofía por la Universidad de Valladolid y la Universidad de Salamanca, España. Es profesora-investigadora de tiempo completo de la Facultad de Pedagogía y directora de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Colima. Forma parte del comité editorial de la revista *GénEros*. Tiene nivel 1 en el Sistema Nacional de Investigadores. Ha publicado artículos en revistas especializadas, así como capítulos de libros en diversas editoriales académicas. Es autora del libro *Mujeres indígenas en defensa de la tierra*, de la colección Feminismos de la editorial Cátedra. Sus líneas de investigación son: filosofía y teoría feminista, feminismos indígenas y ecofeminismo.

Contacto: georgina_tapia@ucol.mx



UNIVERSIDAD
DE COLIMA

oicu
ASOCIACIÓN COLIMENSE
DE UNIVERSITARIAS A.C.