



Olagaray, Soledad

La inscripción falogocéntrica en la racionalidad moderna : un análisis de la emergencia del sujeto en la modernidad a partir de los aportes del feminismo francés de la diferencia



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Olagaray, S. (2025). *La inscripción falogocéntrica en la racionalidad moderna: un análisis de la emergencia del sujeto en la modernidad a partir de los aportes del feminismo francés de la diferencia. (Tesis de posgrado).* Bernal, Argentina : Universidad Nacional de Quilmes. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes
<http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/5337>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

La inscripción falocéntrica en la racionalidad moderna: un análisis de la emergencia del sujeto en la modernidad a partir de los aportes del feminismo francés de la diferencia.

TESIS DE MAESTRÍA

Soledad Olagaray

soleolagaray@gmail.com

Resumen

El discurso filosófico canónico ubica la emergencia del sujeto en la modernidad. Según este discurso, el sujeto racional se emplaza desde un particular modo de concebir la tarea científica que hace posible el ideario político autonomista, determinante para el posterior movimiento ilustrado. En la presente Tesis, revisamos la emergencia del sujeto moderno desde los aportes de la filosofía de la diferencia, en particular, desde la filosofía feminista de la diferencia, atendiendo al propósito de dar con el sesgo falocéntrico inscripto en la racionalidad moderna. Para lograr tal objetivo, nos basamos principalmente en los argumentos de Luce Irigaray que, desde el psicoanálisis y la lingüística, permiten problematizar la emergencia y el emplazamiento del sujeto desde la modernidad. Consideramos en este trabajo derivas y discusiones que desde distintos enclaves enunciativos consideraron la particular obra y apuesta crítica de Luce Irigaray para luego revisar aquellas consideraciones que desde el Sur Global existen y resisten a las persistentes formas del silenciamiento filosófico que se repiten inclusive en sus exponentes más críticas.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
TESIS

La inscripción falocéntrica en la racionalidad moderna: un análisis de la emergencia del sujeto en la modernidad a partir de los aportes del feminismo francés de la diferencia.

Soledad Olagaray

Dirección: Dra. Luisina Bolla

2024

Agradecimientos

Sin duda esta Tesis no hubiera sido posible sin el acompañamiento, orientación y escucha de Luisina Bolla, quien me brindó una mirada amorosa y generosa que me permitió encontrar caminos en este particular recorrido de formación.

A mi mamá, por enseñarme que el silencio es una posibilidad más no un destino; a mi compañero Nicolás por su cariño y complicidad para articular el estudio y el inmenso mundo de la crianza de nuestros hijxs.

Índice

Introducción	5
Capítulo 1	
1. La emergencia del sujeto en el discurso filosófico de la modernidad	8
1.1. Claves histórico-epocales	8
1. a. Quiebres y continuidades metafísicas y ontológicas con la pre-modernidad: influencias en la demarcación de la epistemología moderna	8
1. b. El Humanismo y el Escepticismo: su impacto en la redefinición sujeto en la modernidad	15
1. c. “Naturaleza, cultura y política”: redefiniciones modernas	16
1.2. El pensamiento filosófico racionalista: su influencia en la constitución del sujeto moderno	19
2. a. El proyecto racionalista cartesiano	19
2. b. El racionalismo como vector del proyecto ilustrado	23
2. c. Redefinición del sujeto desde la analítica trascendental	26
1.3. La Ilustración como movimiento en situación	31
3. a. Debates y definiciones de la Ilustración como proyecto político	31
Capítulo 2	
2. Una revisión crítica del sujeto moderno desde los aportes de Luce Irigaray en el marco del feminismo francés de la diferencia	39
2. 1. Inscripción feminista en la filosofía y la pregunta/problematización del sujeto moderno	41
1. a. Feminismo de la Igualdad / Feminismo de la diferencia: tensiones, recorridos y herencias	44
1. b. La «diferencia sexual» en Irigaray: principio de inteligibilidad de occidente	48
2. 2. Aportes de Luce Irigaray para revisar el sesgo falocéntrico en la racionalidad moderna	52
2. 3. Epílogo: Breve repaso por la noción de diferencia en filosofía	66
Capítulo 3	
3. Relecturas filosóficas, críticas y superaciones y debates en torno a la diferencia	71
3. 1. Feministas francesas: Escrituras consonantes con Irigaray –Françoise Collin, Hélène Cixous y Julia Kristeva–	72
3. 2. Recepción de Irigaray en el feminismo italiano de la diferencia:	

María Luisa Muraro, Adriana Cavarero y Rosi Braidotti	77
2. a. El sujeto en la lectura de Cavarero: monstruosidad y parábola	78
2. b. Irigaray, hacia ambos lados: las reelaboraciones de Muraro y de Braidotti	81
3. 3. Lecturas (renovadas) de la diferencia sexual en Irigaray a partir de las críticas de los 90	87
Capítulo 4	
4. Un diálogo posible con Luce Irigaray desde los feminismos pos y descoloniales.	
Una revisión de la (im)posibilidad del sujeto para los feminismos	96
4. 1. Breve referencia al pensamiento decolonial como antecedente de la revisión crítica de los feminismos del Sur global	98
4. 2. Problematización del sujeto desde los estudios feministas de la subalternidad	103
4. 3. Feminismos descoloniales o la posibilidad de reconocimiento de discursos/sujetos/filosofía en/de/desde el Sur global	107
3. a. Voces en tensión: derivas <i>otras</i> de los planteos críticos del feminismo de Irigaray en/desde la mirada de los feminismos descentrados del Sur global	108
3. b. “La diferencia de la diferencia”	111
4. 4. Sur global (en)clave para un sujeto en/de/para los feminismos.	114
4. 5. Abrir la escucha: epistemologías descoloniales/fronterizas/plebeyas o la presencia del sujeto en los feminismos contemporáneos	117
Conclusiones	123
Bibliografía	127

Introducción

El discurso filosófico canónico ubica la emergencia del sujeto en la modernidad. Según este discurso, el sujeto racional se emplaza desde un particular modo de concebir la tarea científica que hace posible el ideario político autonomista, determinante para el posterior movimiento ilustrado. En la presente Tesis, revisamos la emergencia del sujeto moderno desde los aportes de la filosofía de la diferencia, en particular, desde la filosofía feminista de la diferencia, atendiendo al propósito de dar con el sesgo *falo-logocéntrico* inscripto en la racionalidad moderna. Para lograr tal objetivo, nos basamos principalmente en los argumentos de Luce Irigaray que, desde el psicoanálisis y la lingüística, permiten problematizar la emergencia y el emplazamiento del sujeto desde la modernidad.

La mirada del feminismo francés de la diferencia descubre e invita a revisar la postulación del sujeto epistémico pretendidamente «universal», «único» y «neutro». Al denunciar la identificación occidental de la conciencia con la racionalidad y la masculinidad, el feminismo de la diferencia logra problematizar la “masculinización del pensamiento” (Cavarero, 1995), en términos de la universalización del sujeto masculino, modo paradigmático de ocultamiento de la sexualización originaria del ser humano. En este sentido, se comprende aquello que sostiene Irigaray (2007) respecto a la filosofía occidental como efecto y condición de la apropiación del cuerpo de las mujeres y de sus funciones; una inversión del signo valorativo, una jerarquización, un en-cubrimiento del verdadero origen y su substitución por un «falso origen», en el plano inteligible, definido como el lugar de «lo verdadero» (Femenías, 2017).

La filosofía de la diferencia, propia de la segunda mitad del siglo XX, surge como una reacción a Hegel para dar lugar a aquello que sería una “Diferencia” originaria. Desde el pensamiento de la diferencia resulta posible inaugurar un nuevo modo de interpretar a la razón y de explorar «lo irracional» mediante un concepto ampliado de racionalidad. Esta ampliación conforma una “metamorfosis” del pensamiento en tanto se afirma en un discurrir que se pretende dialéctico e intenta iniciar un movimiento de la razón hacia lo que le es fundamentalmente ajeno: «lo Otro» (Femenías y Herrera, 2008). El enclave interpretativo del feminismo francés de la diferencia permite reconocer las formas en las que se hace patente el *falo-logocentrismo* occidental y, fundamentalmente, habilita estrategias para dar lugar a aquello que queda ocluido, perimido, negado por las formas de la racionalidad del sujeto moderno.

En particular, destacamos el enclave interpretativo de la «diferencia sexual» como fundante, no sólo de toda diferencia, sino como principio de inteligibilidad de la razón: posibilidad de simbolización y producción de referencia en un nuevo sentido de producción onto-epistémica.

Así, desde la diferencia sexual se abre la búsqueda de un *logos otro*, es decir, se abre aquel *logos* que resulta oscurecido, reducido, negado por la razón patriarcal. Consideramos que la apuesta teórica irigarayana permite revisar el modo en que el sesgo de origen del sujeto moderno, como sujeto masculino, instaura no sólo el dominio sobre todo aquello que deviene/convierte en objeto, sino que además le auto-atribuye especulativamente la capacidad de conocimiento, la cualidad de altura, valor y claridad; atribución que obtura y clausura formas de conocimiento-experiencias *otras* (Irigaray, 2007).

El recorrido de la presente Tesis se desarrolla en cuatro capítulos. En el **primer capítulo** se analiza la configuración del sujeto en la modernidad desde los desarrollos filosóficos de dos de sus principales exponentes: René Descartes e Immanuel Kant¹. El objetivo de este primer capítulo es presentar al sujeto moderno occidental desde lo que se comprende como el discurso de su autorrepresentación. Este discurso resulta central para entender cómo se emplaza como sujeto epistémico y cómo se inscribe en el movimiento de la Ilustración. Según mostraremos, un abordaje crítico del sujeto permite dar cuenta de las operatorias que condicionan su aspecto racional y, desde allí, da lugar a una lectura que problematiza las exclusiones que resultan condición de tal emergencia.

En el **segundo capítulo**, se problematiza el sesgo *falo-logocéntrico* del sujeto, que se vuelve visible desde los elementos crítico-interpretativos del feminismo francés de la diferencia, especialmente, a partir de la obra de Luce Irigaray. Comenzamos por situar la obra de la pensadora francesa para recuperar los argumentos presentes en la crítica al racionalismo del sujeto y al discurso de la autorrepresentación moderna -que abordamos previamente en la letra de Descartes y Kant-. Ahora bien, la apuesta interpretativa de Irigaray a propósito del sujeto habilita múltiples derivas e interpretaciones. A raíz de ello, dedicamos un capítulo específico al análisis de las diversas líneas que abordaron y disputaron sentidos de la obra de Irigaray.

Precisamente, el **tercer capítulo** tiene como objetivo dar lugar a las lecturas que se derivan de la obra de Irigaray, al tiempo que pretende dar cuenta de la riqueza y potencia de la obra considerada. Ordenamos estas lecturas según los respectivos emplazamientos y lugares de enunciación. Estas consideraciones nos permiten abordar críticamente aquellas interpretaciones que obturaron o dispusieron en caminos aporéticos a la obra de Irigaray, al tiempo que abrimos la pregunta por el sujeto para los feminismos. Algunas de las derivas analizadas resultan continuidades desde su articulación con otras líneas filosóficas -feminismo italiano de la diferencia- mientras que otras, desde emplazamientos más recientes -neo-materialismos, teoría *queer*-, responden a las

¹ Las revisiones de los feminismos de la diferencia francés (entre otras lecturas críticas) hacen particular énfasis en el aspecto racionalista del sujeto como así también en el modo en que se emplaza el sujeto en la modernidad. Por esta razón es que se seleccionaron estos autores para reconsiderar como tuvo lugar la emergencia del sujeto.

críticas y recuperan la potencia política de los desarrollos irigarayanos. Estas diversas relecturas Irigaray nos permiten dar lugar a otra lectura, una lectura recursiva, que da cuenta de aquello que resulta negado/silenciado/forcluido por su propio emplazamiento/enunciación.

Es así como, al final del recorrido, habilitamos un diálogo con aquellas voces que, desde fuera de las marcaciones de la filosofía occidental, disputan las derivas silenciadoras de la filosofía tradicional hegemónica y canónica, pero también de las líneas feministas críticas a tal canon que (re)producen silenciamientos consecuentes con aquel. Por ello, resulta pertinente retomar lecturas y debates de la obra de Irigaray que nos permiten reconsiderar su potencia crítica, al tiempo que damos lugar a la pregunta por aquello que quedó perimido por las formas canónicas no sólo del sujeto sino también por los feminismos contemporáneos. Esta última pregunta resulta de un (posible) diálogo con líneas y desarrollos presentes en los feminismos pos y descoloniales del Sur global.

En este sentido, en el cuarto y **último capítulo**, proponemos una enunciación situada en/desde el Sur global para dialogar con la crítica irigarayana y disputar aquella deriva que dificulta dar con lo que resulta negado por el emplazamiento eurocentrado de los feminismos hegemónicos. A partir de allí, consideramos la posibilidad de un sujeto para la política a partir de la incorporación de aquellas voces y existencias del Sur global que resultan negadas e invisibilizadas por/en las formaciones filosóficas eurocentradas.

Este recorrido parte de considerar a la filosofía como diálogo, como un enclave que disputa sentidos de los saberes que disponen el canon, en este caso, la noción de sujeto, para que, desde allí, resulte posible reconocer diversos niveles de sujeto y subjetividad y, con ello, romper con los efectos del monolítico constructo de sujeto heredado. Vale la pena advertir que esta disputa tiene sentido en tanto se ordene en el objetivo de facilitar a nuevas formas de experiencia que, tal vez, lleven a nuevas comprensiones de la teoría y de la realidad (Femenías, 2000).

Capítulo 1

La emergencia del sujeto en el discurso filosófico de la modernidad

1. Claves histórico-epocales: la emergencia del sujeto en la modernidad

El discurso filosófico de la modernidad pivotea sobre la constitución del sujeto racional, clave fundamental dentro de la tradición filosófica canónica de occidente. Así, desde el sujeto, el discurso filosófico establece directrices vectoriales que demarcan, no sólo el gesto y la gesta inaugural de la modernidad, sino también proyecciones onto-epistémicas que resultan determinantes en el devenir político de occidente. En este capítulo, indagamos los discursos de la modernidad filosófica para reconocer las operatorias que inscriben a la racionalidad como rasgo definitivo del sujeto. Retomamos los quiebres con la tradición pre-moderna para, desde allí, recuperar los elementos del pensar racionalista cartesiano cuando define la actividad epistémica del sujeto. Luego, revisamos los aportes de la filosofía kantiana en el marco del movimiento ilustrado.

La emergencia del sujeto en la modernidad, desde los desarrollos onto-epistémicos cartesianos, resulta clave para el desarrollo de la Ilustración, período que tiene a Kant como figura central de la filosofía. Es en la Ilustración cuando cobran relevancia las implicancias ético-políticas que derivan o resultan de la particular definición del sujeto como «ser racional». A modo de anticipo, advertimos que estas implicancias, que identificamos y analizamos en el presente capítulo, serán luego puestas en tensión en el segundo capítulo del presente escrito, a partir de los elementos de la filosofía francesa de la diferencia que darán lugar a la hipótesis/problema del presente escrito.

1. a. Quiebres y continuidades metafísicas y ontológicas con la pre-modernidad: influencias en la demarcación de la epistemología moderna.

La actitud tipificada como propia del pensar moderno se ubica en el gesto inaugural y fundacional de desprenderse de las enseñanzas de la tradición; gesto que se traduce en una invitación a pensar sin ninguna deuda ni relación con el pasado filosófico. Esta marca de reconocimiento de la actitud moderna del pensar filosófico se presenta como condición para dar con una *nueva ciencia*, un nuevo método o un nuevo sistema.

Steven Shapin considera que, en la modernidad, se inaugura la *Revolución científica*; es decir, se produce una reordenación conceptual que se tradujo en una reordenación del modo de pensar lo natural. En el siglo XVII, la ciencia, como noción, abarcaba a una diversidad de prácticas

culturales que se proponían comprender, explicar y controlar el mundo natural. En este momento, las transformaciones epistémicas modifican las maneras en las que se asume cómo es y cómo está conformado el mundo natural. Estas consideraciones abren debates a propósito de las metodologías pertinentes para su estudio. Por un lado, la mecanización de la naturaleza implicó el uso creciente de metáforas mecánicas para interpretar fenómenos y procesos naturales; por otro lado, tiene lugar la despersonalización del conocimiento de la naturaleza. Esta despersonalización resulta de la separación creciente entre sujetos humanos y objetos naturales; separación que equivale a la distinción entre experiencia humana y concepción de lo que la naturaleza “realmente” es. Por último, cobra relevancia el intento de mecanizar la construcción del conocimiento mediante el uso de reglas de método explícitamente formuladas (Shapin, 1996).

En las lecturas canónicas de aquello que se reconoce como modernidad, se consideran como tendencias propias del desarrollo moderno a la Reforma Luterana del cristianismo, al Humanismo y al escepticismo renacentista. Todos ellos se comprenden como “hitos”, instancias y momentos epocales claves que habilitan, orientan y alientan una nueva función de la conciencia ahora individualizada en *el* sujeto. La función específica de la conciencia moderna es pasible de ser identificada con la actividad propia de un “juez” competente que orienta y sostiene su quehacer en el establecimiento de la verdad. Este emplazamiento particular de la conciencia moderna resultó posible a condición de abandonar las doctrinas que estipulaban la subordinación de la conciencia a autoridades externas y, a su vez, implicó discontinuidades y rupturas con lo que se ordenaba desde la tradición y desde la metafísica antigua.

Así, el pensar moderno se va a constituir en un diálogo polémico con las versiones ontológicas y metafísicas propias de la teleológica clásica, donde resultaban naturalizadas las diferencias jerarquizantes entre seres humanos –en consonancia con miradas organicistas de la comunidad tradicional– que implicaban y conllevan exclusiones como condición necesaria para la conformación y constitución de la *polis* (Santa Cruz, M. I., Bach, A. M., Femenías, M. L., et al., 1994). Esta particular lectura polémica que los modernos realizan de la herencia filosófica no deja de ser usufructuada, dado que, al tiempo que se polemiza con la visión política clásica, ese tono de rechazo general se constituye en un medio necesario para abrir un esquema alternativo (Dotti, 1994).

En este sentido, Dotti revisa las características de la emergencia del sujeto en la modernidad atendiendo a las continuidades y discontinuidades en relación con la tradición en general, y en particular, con la tradición clásica. El autor postula que el modelo filosófico-político pre-moderno se asienta en lineamientos ontológicos propios de la metafísica antigua (Dotti, 1994); lineamientos que, si bien no disponen de su potencia vectora para las emergentes concepciones modernas,

presentan continuidades en lo relativo a la jerarquización del concepto de razón. Es allí, precisamente, donde se hallan trazas de la antigua concepción de razón: *logos*².

En la Antigua Grecia, la centralidad de la razón, en su carácter superior, implicaba ética y prescriptivamente la tendencia de los seres a orientarse mediante ella dado que “[C]uanto más se aleja un ser de la racionalidad, más aumenta su imperfección, su inestabilidad, su movilidad” (Damiani, 2016: 3). La racionalidad se constituye en un aspecto determinante para la concepción del orden político antiguo, al tiempo que implica la minorización del aspecto animal del hombre en tanto resulta inconsecuente con el ordenamiento superior de la *polis*. Ya desde la antigüedad, se conforma a la animalidad como obstáculo, es decir, como rasgo que dificulta la realización plena y el ordenamiento superior que el aspecto racional esencial del ser humano implica.

A partir de este particular ordenamiento andro-antropológico³ y político se traducen y reinterpretan, en la política clásica, las tensiones entre pasión y razón. Los hombres, en tanto partícipes de la *polis*, evitan y ocuyen aquello que consideran causa de su corrupción –su animalidad– para realizar y jerarquizar aquello que consideran esencial: la razón –aspecto que los distingue de los demás seres vivientes–. En la filosofía política antigua,

La *polis* refleja la estructura jerárquica del cosmos. El orden político representa, por un lado, el punto más alto de la realización de la naturaleza racional del hombre y, por otro, el modo en que se realiza en la naturaleza humana el orden racional de la naturaleza física, del universo o cosmos natural, que reposa sobre el *logos* abstracto, inmóvil y eterno de la divinidad (Damiani, 2016: 3).

En el pensamiento moderno tienen lugar rupturas con este modelo ontológico que sostiene la metafísica y la política en la antigüedad. Con la modernidad, el pensamiento político resulta consonante con la metafísica del cambio. En la modernidad, lo natural ya no se ordena siguiendo aquello que se ubica en el plano de la permanencia sino que ahora se hace foco en el movimiento continuo de las partes independientes. Esta modificación clave en el punto de la mirada introduce el aspecto volitivo como rasgo fundamental del ser humano.

En la filosofía política moderna, la relevancia de dicho aspecto volitivo se expresa paradigmáticamente en el pacto contractual, mediante el cual se abandona el estado de naturaleza, se conforman órdenes políticos y se dictan leyes que resultan de la voluntad de los individuos que pactan a tal fin. Este aspecto volitivo deviene un elemento inseparable del cálculo racional de

² En la antigüedad, se comprendía que la razón –*logos*– “es lo más perfecto porque logra satisfacerse plenamente a sí misma, no en cuanto contempla intelectualmente objetos externos, sino en cuanto se contempla a sí misma” (Damiani, 2016:3). El *logos* resulta un elemento clave de la metafísica clásica al tiempo que arbitra y define el modelo filosófico político antiguo. El *logos* hace patente un modelo de racionalidad fija y autosatisfecha que resulta fundamento ontológico de todos los seres naturales.

³ Celia Amorós (1991) reconstruye el modo en que se imprime el sesgo androcéntrico en la tradición filosófica de occidente, desde una lectura feminista.

beneficios que implica el contrato social. El voluntarismo del sujeto político moderno introduce entonces una diferencia en la figura antigua del hombre. Ya en la antigüedad, el entendimiento, la facultad de conocer, resultaba clave para dar con el orden político, mientras que, en la modernidad, si bien la razón resulta una figura decisiva, se encuentra ahora atravesada y reconfigurada por incidencia de la voluntad.

A pesar de las modificaciones introducidas en el pensar moderno, las líneas onto-epistémicas racionalistas⁴ presentan continuidades con el pensar clásico en lo relativo a la centralidad del *logos* para la delimitación de lo humano y de lo no humano. Además, el *logos* se presenta, ya desde la antigüedad, como base fundante para las conformaciones políticas *polis*/estado.

Por otro lado, en la modernidad se imprime una inversión al paradigma tradicional. En este momento, aquellas distinciones, prerrogativas y obligaciones que eran inevitables en toda convivencia e inherentes a los esquemas organizadores clásicos, se asumen ahora como artificiales y secundarias frente a la renovada postulación de principios y valores políticos de «libertad e igualdad». En la modernidad, tanto la libertad como la igualdad son previas a la pertenencia del hombre a tal o cual rango dentro de un orden político. Esta inversión se debe, según Dotti, a que ciertos aspectos del orden ontológico y metafísico clásico, como la estabilidad e inmutabilidad, resultan caducos en la modernidad. Para Dotti, en la concepción de la racionalidad premoderna se asumía un nexo inmediato entre el hombre y su ciudad en razón del ser mismo de las cosas y, con ello, se consideraba que las estructuras sociales resultaban establecidas con arreglo al inmutable esquema ontológico frente al cual sus miembros tenían escaso margen de movilidad. A diferencia de ello, en la modernidad se produce un quiebre con la jerarquía natural de los hombres y, con ello, devienen caducos los ordenamientos políticos que pretendían validarse por remitir o ser consonantes con estructuraciones macrocósmicas⁵.

En términos epistémicos, los corrimientos de sentido ontológico implican una ruptura con la concepción animista de la naturaleza. Según la concepción animista, la naturaleza se encuentra

⁴ El racionalismo tiene su origen en Descartes, quien inaugura un nuevo estilo de pensar, pero cabe destacar que los sistemas de Malebranche, Spinoza y Leibniz realizan importantes aportes a esta particular corriente moderna. Para todos ellos, la razón era el lugar de las verdades eternas y ese lugar era común al entendimiento humano y divino. Además, de la razón todo podía ser deducido. Esta corriente considera a la razón como un principio de donde se siguen otras cosas, de donde pueden derivarse todas las verdades de todas las ciencias, de modo tal que en el fondo no hay muchas ciencias sino una sola ciencia universal, la matemática universal. El racionalismo como corriente entiende que la razón acepta sólo lo que su propia luz ilumina y aclara. La ilustración reconoce dos fuentes: el racionalismo del S. XVII y la ciencia de la naturaleza que, con su prestigio, pretende invadir todos los órdenes del saber (García Astrada, 1986).

⁵ Este quiebre en la modernidad es abordado por Celia Amorós cuando aborda las contradicciones del lenguaje ilustrado que, en términos formales, habilitaba la inclusión de las mujeres –y otros grupos excluidos– pero materialmente las excluía. Sin embargo, el discurso ilustrado, en sus pretensiones universalistas, se tradujo en cierta potencia reivindicativa que interpeló a diferentes grupos excluidos de ese período (1994).

animada por fuerzas ocultas que se explican con analogías relativas a comportamientos humanos o mediante recursos afines a instancias psicológicas cósmicas. Estas explicaciones resultan caducas dada la secularización o desencantamiento de la naturaleza.

Estas modificaciones en el pensar moderno implican, para el sujeto, otro emplazamiento. El sujeto habilita la crítica de aquello que entendía eran sus legados y saberes heredados. En el pensamiento moderno, la crítica hacia los clásicos resulta por el hecho de “haber elevado a verdad absoluta los rasgos situacionales que tenían ante sus ojos, consagrado pautas de vida contingentes como si fueran la enseñanza indiscutible de la razón” (Dotti, 1994: 3). El *elán* crítico moderno de revisar y reconsiderar aquello que se asumía como natural resultó un momento metodológico clave a los fines de refundar una nueva ciencia dado que implicó, para sostenerse, la naturalización del aspecto racional y político del sujeto. La naturalización del aspecto racional del hombre moderno se hace patente en la postulación de dos premisas centrales, a saber,

la politicidad innata del hombre y la preeminencia organicista del todo sobre las partes, pues ambas conllevan que las diferencias socioculturales y las conexas discriminaciones en el cumplimiento de deberes y usufructo de derechos sean aceptadas como reflejo de este mundo del orden metafísico y universal (Dotti, 1994: 10).

Este esquema moderno alternativo al clásico implicó con ello tanto una reformulación de la concepción racional como de lo natural en el iusnaturalismo de los siglos XVII y XVIII.

Estos desplazamientos propios de la modernidad tienen lugar en el marco de una revalorización epistemológica de los abordajes matemáticos de aquello que se asumía como objeto: la naturaleza. En este momento, las cuantificaciones desplazan a las consideraciones epistémicas cualitativas⁶. Si bien encontramos pugnas que se traducen en vehementes contiendas filosóficas sobre los modos pertinentes de producir saber, tanto racionalistas como empiristas compartían la valorización y la importancia de la matematización de todo aquello que se conformaba como naturaleza.

La entronización de los saberes matemáticos responde, en la modernidad, al ideal epistémico que alcanza y atraviesa no solo al ámbito de lo denominado como *nueva ciencia* sino fundamentalmente al de la filosofía. En particular, son las líneas racionalistas las que encuentran en la matemática un modelo de conocimiento que se asume “a priori”, es decir, universal, necesario e

⁶ Shapin advierte que, si bien no toda la filosofía natural del siglo XVII era mecánica o experimental, el alcance y papel de las versiones mecanicistas y empiristas fueron discutidas, los intentos de “mecanizar” la naturaleza como los medios de conocerla como los conflictos de la convivencia de las versiones mecanicistas y experimentales de la filosofía natural tuvieron lugar en debates determinantes en este período (1996: 30).

independiente de la experiencia⁷. Estas modificaciones en el desarrollo de las ciencias implican reasignaciones de funciones a la racionalidad. La ciencia ordenada metodológicamente implica acciones discrecionales, pautadas, ordenadas y secuenciadas; acciones que, además de ordenar las actividades científicas, otorgan relevancia a las funciones de la conciencia que resultan consonantes con esta nueva representación de la ciencia.

En el siglo XVII, los físicos aplican la matemática al estudio de la naturaleza dando lugar a una antigua disputa entre el aristotelismo escolástico y el platonismo. Los nuevos platónicos, partidarios de la matematización del universo, concebían a la naturaleza mediante el “método geométrico” y mediante la recuperación de la extensión; no se la comprenderá, como sostenían los aristotélicos, como un accidente de la sustancia⁸.

En el marco de estas disputas, se asume que la explicación de los fenómenos concebidos como naturales van a resultar pertinentes en tanto se encuentren sostenidos en el lenguaje de las matemáticas. La preeminencia de las matemáticas tiene su fundamento ontológico ya que se sostiene en la consideración metafísica de que es la estructura del mundo la que determina su consideración y abordaje epistémico pertinente.

Fueron Galileo y Descartes quienes asumieron una estructura matemática de la naturaleza y, desde allí, fundamentaron abordajes epistémicos cuantitativos. Ambos coinciden en que la matemática es el conocimiento por excelencia ya que no solo es asequible a la razón, sino que permite el desarrollo de la geometría en el seno de la ciencia natural. De hecho, se ubican los desarrollos de Descartes como un intento de fundamentación filosófica de la cuantificación del objeto de la física. Para Descartes, “[D]emostrar geoméricamente las leyes físicas consiste [...] en deducirlas como consecuencias necesarias de ciertas verdades metafísicas” (Damiani, 2016: 2). Si bien el autor considera que la experiencia no conduce al descubrimiento de las causas (objeto de la ciencia), asume

⁷ La concepción de verdad cartesiana se sostiene en el “apriorismo metodológico”. Este apriorismo implica la posibilidad de calcular las verdades y manipular todas las realidades de manera *a priori*, ya que es en las causas donde se halla contenido el saber. Así, el apriorismo metodológico estipula la posibilidad de conocer a partir de las causas de “todas las cosas que pueden caer bajo el conocimiento de los hombres”. Este apriorismo es inferido mediante la analogía con las demostraciones formales. Desde ellas se asume que es en los principios del sistema dónde están implicadas todas las inferencias posibles. El formalismo de las ideas cartesianas determina la legitimidad y objetividad del saber válido. La preeminencia de la causa, ahora puesta encima de lo que ofrece la experiencia, resulta de la consideración de la causa, como saber primero, contiene al saber ya que es en la causa donde se encuentran contenidos los efectos. Así, desde el apriorismo metodológico, se ordena una tradición filosófica donde el pensar “válido” se ordena en el Uno, ya como *Logos*, como razón, y se emplaza como pensamiento jerarquizado que ordena, homogeneiza la diferencia, y con ello la convierte en “controlable” (Marquinez Argote, 1977).

⁸ En particular, podemos mencionar los desarrollos de la mecánica moderna que “explica el movimiento de los cuerpos reales en el espacio físico partiendo del movimiento (imaginario) de los cuerpos geométricos en el espacio vacío y homogéneo. La eliminación abstractiva de lo cualitativo, atribuida por Aristóteles [...] a los matemáticos, pero no a los físicos, es ejecutada en el siglo XVII por los físicos que pretenden aplicar el método geométrico en la investigación de la naturaleza. Para determinar su objeto de estudio, hacen abstracción de todo elemento natural no cuantificable” (Damiani, 2016: 2).

que la experiencia, corolario de la ciencia, resulta ser un indicio de la verdad, ya que la ciencia deduce los efectos partiendo de las causas que se encuentran contenidas en principios racionales a priori.

Estos lineamientos, que orientaron las actividades epistemológicas modernas, conllevan quiebres con las formas ontológicas clásicas, en particular, “el descentramiento de la tierra y la destrucción del cosmos teleológico llevan consigo la liberación del conocimiento frente a los deberes prácticos” (Dotti, 1994: 3). Para que esta liberación fuera posible, se llevaron a cabo procesos de secularización y desencantamiento de la naturaleza⁹; procesos que implicaron el abandono de las implicancias morales y consideraciones valorativas en el trabajo de la *nueva ciencia*. En el caso específico del sujeto, estos quiebres epistemológicos implicaron la posibilidad de desentenderse de las trazas morales de la época; así, se abre paso un modelo de saber que se sostiene en la imagen de un sujeto que dispone y se define por una voluntad libre asumida por un individuo que “decide”. Este emplazamiento resulta clave para que el sujeto en términos políticos dé lugar a ordenamientos de corte republicano, ya que al tiempo que consiente en ser gobernado, asume que el soberano es quien vela por su seguridad dentro de sus muros (Dotti, 1994); con ello, es posible comprender cómo el sujeto que implica tanto *cogito* como *voluntad libre*, se conforma como condición tanto del modelo epistémico moderno como de los nuevos ordenamientos políticos.

El sujeto epistémico, en la modernidad, bajo epítome del “yo pienso” dilucida las condiciones que le permiten conocer algo gracias a que renuncia a conocerlo en sí mismo. La naturaleza, objeto del esfuerzo gnoseológico, está determinada ahora por las capacidades cognoscitivas del sujeto “sobre cuyo funcionamiento reposa la justificación primera de los distintos saberes” (Damiani, 2016: 3). Así, tanto en la esfera epistémica como en el ámbito político, se asume que tanto lo conocido como el lugar de la convivencia “son *constructa*”, es decir, resultado de la acción del sujeto: único punto firme sobre el cual asentar y sostener todo orden –teórico, moral y político–; punto fijo que resultó del derrumbe de la secularización del universo jerárquico presente y vector en la otrora rectora metafísica clásica. (Damiani, 2016) En este sentido, resulta ilustrativa la referencia de Descartes a la conocida frase de Arquímedes donde se solicita “un punto de apoyo para levantar la tierra y transportarla a otro lugar” (2010: 275); esta referencia le permite dar cuenta

⁹ La secularización de lo trascendente se va configurando, así, como un vasto movimiento de racionalización y “esclarecimiento” del espíritu individual y social. En él confluyen, junto a la centralización estatal, la gran revolución científica en el plano del conocimiento y de la tecnología, como dominio de la naturaleza externa; y, asimismo, el proceso de interiorización del nuevo orden mediante el sometimiento de los componentes más impulsivos y belicosos de la naturaleza interna del hombre, aquellas pasiones más fácilmente exacerbables por el adversario principal del iluminismo: el fanatismo de las iglesias “visibles”. La postulación del sujeto como punto fijo del orden epistémico y político moderno resultó necesario luego del derrumbe que implicó la secularización del universo jerárquico presente y vector en la otrora rectora metafísica clásica (Damiani, 2017).

del sujeto como ese punto de apoyo, “firme e inmóvil” que sostiene no sólo el andamiaje de su pensar, sino todo orden epistémico y político.

1. b. El Humanismo y el Escepticismo: su impacto en la redefinición sujeto en la modernidad.

En el apartado anterior, retomamos aquellas lecturas que consideran a la modernidad en términos de continuidades y rupturas respecto a lo premoderno. Entre otros estudios, se encuentran abordajes que reconocen tradiciones, movimientos epocales o líneas filosóficas que se presentan como puntos de anclajes interpretativos desde los cuales es posible reconocer la emergencia del sujeto moderno. Estos abordajes coinciden en considerar al humanismo y al escepticismo renacentista como movimientos que habilitan y dan lugar a la emergencia del sujeto.

El humanismo renacentista italiano introdujo elementos que rompen con las formas tradicionales en las que se ordenaban las sociedades estamentales regidas por los mandatos eclesiásticos. Damiani sostiene que frente “al sistema doctrinal medieval, que parecía subordinar todas las esferas de la vida humana al rango de mero medio administrado por la iglesia para la salvación del alma” (2016: 6), se afirma la autonomía de la cultura respecto a los fines trascendentales y a la autoridad eclesiástica. La autonomía, valor propio del sujeto moderno, presupone el reconocimiento de la dignidad del ser humano como un valor independiente, al tiempo que implica una novedosa apertura de horizontes en la investigación de la verdad histórica. Cabe aclarar que la autonomía del sujeto presente en el humanismo renacentista cobrará relevancia fundamental en el proyecto de la Ilustración.

El escepticismo renacentista resulta otro enclave insoslayable para la emergencia del sujeto moderno. Este escepticismo, si bien comparte la aversión hacia el sistema doctrinal eclesiástico, es rechazado, cuestionado y disputado por quienes lo entienden como un obstáculo para el desarrollo del proyecto de la *nueva ciencia*. En este sentido, se ubica el proyecto cartesiano de dar con las condiciones para el desarrollo de la nueva ciencia.

Descartes se propone dar con fundamentos que auguren un plan epistémico que soslaye el asedio del escepticismo, y con ello, ordenar sus desarrollos desde la noción de «razón» o «buen sentido». Es en el *Discurso del Método* (1637) donde se le otorga relevancia a la nueva función de la conciencia individual, punto nodal para la postulación del sujeto en la modernidad. Ya al inicio del mencionado escrito, Descartes afirma que “el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo” (2010: 37), es decir, se asume que todos los seres humanos son capaces de distinguir lo verdadero de lo falso, y que, por tanto, cada uno, utilizando correctamente su propio entendimiento, resulta un

juez competente para determinar, por sí solo, el valor de verdad de una proposición con independencia de toda tradición y de toda autoridad. Desde las líneas de pensamiento que sostienen al proyecto cartesiano, la idea de Dios cobra una nueva funcionalidad que impregna de sentido al desarrollo epistémico y político moderno. Aquí, la idea de Dios es reformulada para adquirir una nueva función, a saber, garantizar la certeza del conocimiento racional. Para Descartes, la certeza del conocimiento racional implica una garantía ulterior dado que advierte que todo saber, para ser válido, requiere una fundamentación.

Todos estos virajes que se producen a partir del establecimiento de las tópicos que ordenan los cambios que tienen lugar en la modernidad, quiebran las bases que sostienen las formas sociales –otrora incuestionadas– y, con ello, dan lugares a modelos contractuales del Estado. Fueron los pensadores de los siglos XVII y XVIII quienes postularon a la *sociedad civil o política* a partir de un quiebre con lo que antes se encontraba en continuidad –relación de determinación– con la naturaleza. Desde estas rupturas, se comprende cómo la concepción del hombre moderno se politiza o civiliza, es decir, se reconoce que alcanza la dignidad de ciudadano cuando decide libremente limitar su libertad originaria, es decir, en tanto opera una suerte de violencia sobre los condicionamientos concebidos otrora como naturales.

1. c. “Naturaleza, cultura y política: redefiniciones modernas”

Estos corrimientos y re-emplazamientos del sujeto en la modernidad respecto a la no dependencia con la naturaleza implican un nuevo posicionamiento respecto a la cultura consonante con el proyecto político moderno. Este posicionamiento implica, además, otra concepción de lo cultural. Desde la emergente mirada moderna, se rompe con la concepción de la cultura (como esfuerzo del conocimiento y del trabajo) como medio que encuentra la especie para cumplir con el mandato que la naturaleza misma le ha impuesto al hombre. Ahora, desde la concepción antropológica moderna –que se encuentra a la base de la concepción política– se concibe al hombre como un ser dotado de razón y de conciencia moral que suple sus escasas aptitudes físicas. La concepción antropológica moderna lo ubica en una paradójica situación: lo hace meditar antes que obrar socialmente por instinto; lo vuelve celoso y soberbio a la par que inteligente; lo somete a ver siempre insatisfechos sus deseos; en suma, lo pone paradójicamente en la situación más difícil para realizar el propósito de vivir conforme a la razón. En razón de ello, la convivencia en paz y libertad resulta un artificio en tanto reclama al hombre la voluntad de desarrollar las propias capacidades, plegando la naturaleza a sus designios personales, y acordando con otros sujetos hacerlo bajo la mirada de un ordenamiento pretendidamente neutral para que se logren dirimir eventuales conflictos.

El proceso moderno de culturalización requiere, entonces, un ordenamiento general, dentro del cual cada individuo pueda esforzarse por su realización personal, en competencia no belicosa con sus iguales, es decir, exige un sistema de pautas socializantes efectivas: normas de conducta acompañadas de coacción, cuya formulación, promulgación y aplicación son ahora obra de un poder soberano que se encuentra por encima de las partes, dado que monopoliza la fuerza pública con el consenso de quienes a él se hallan sometidos. La clave de la posibilidad de este modelo reside en el contrato social, en un acuerdo intersubjetivo para construir el Estado. (Damiani, 2016)

El origen del Estado moderno se encuentra en el contrato o pacto que supone que, a cambio de la alienación de los derechos naturales, los individuos obtienen el compromiso estatal de protegerlos en sus actividades privadas, es decir,

de respetarle su libertad de conciencia dentro de la conciencia, su libertad de expresión en el marco de una incipiente opinión pública y la libertad de satisfacer sus intereses personales con los frutos del propio trabajo y del intercambio en el mercado (Dotti, 1994: 9).

Esta pacificación, que resulta ahora impuesta por el soberano barroco, implica entonces “la renuncia de la pretensión de tutelar también el foro interno [...] en la cerrazón de su privacidad, el nuevo sujeto urbano es, él también, un soberano absoluto de su conciencia y de su trabajo” (Dotti, 1994: 9). Esto implica la autonomía funcional de la sociedad frente al Estado, asimilándola, mediante la idea de razón, a la situación “natural” de los hombres *qua* hombres, antes que como ciudadanos. (Dotti, 1994)

Con la idea de contrato se introduce, además, una diferencia consonante con los quiebres onto-metafísicos que en la modernidad suceden respecto a las formas antiguas. En la antigüedad primaba la concepción que establece consonancia entre las leyes que rigen la *polis* respecto a las leyes que rigen el cosmos, y con ello, la comunidad política resultaba un microcosmos que se correspondía con el macrocosmos natural. El quiebre moderno entre naturaleza y política exige concebir a las leyes físicas y las leyes jurídicas como dos órdenes diversos: el orden natural o prepolítico y el orden artificial o político; pasaje y quiebre que sostiene y da lugar a la figura clave en la política moderna, a saber: «el contrato social».

En el plano de lo político, el concepto moderno de individuo resultó crucial para dar soluciones al problema de la legitimidad de las instituciones políticas o de la obligatoriedad de obedecerlas. Contra la forma antigua –organicista– de concebir a los seres humanos como miembros *orgánicos* de los cuerpos político-naturales, en la modernidad se comprende al Estado¹⁰ como un

¹⁰ El Estado se conforma así, como un producto de la acción humana individual, consciente – racional– y voluntaria, es decir, como efecto del arte, como efecto de una técnica, como elemento y artefacto creado por los seres humanos con el objetivo de incrementar sus beneficios. Los ciudadanos se comprenden de este modo como partes cuasi-mecánicas de ese artefacto que ellos mismos han creado mediante “pacto” o “contrato” ya

artefacto creado por individuos para utilizarlo como instrumento para satisfacer sus intereses particulares de la manera más racional posible.

Concomitante a estos abordajes, también es posible encontrar relecturas críticas del proyecto que inaugura la modernidad. Estos abordajes críticos disputan sentidos sobre algunas limitaciones del proyecto epistémico y político que es la modernidad. Desde estas voces “disidentes”, al decir de María Luisa Femenías (2022), se revisan aquello que se reconocen como sesgos en el modo que se delinea un sujeto pretendidamente universal. Estas lecturas críticas resultaron contemporáneas a tal emplazamiento y desde ellas tienen lugar las primeras problematizaciones de sesgos eurocéntricos, antropocéntricos y/o androcéntricos del sujeto moderno. Dentro de estas lecturas críticas se encuentran los postulados de Michel de Montaigne y François Poullain de la Barre, quienes conformaron voces disidentes y contemporáneas a la gesta inaugural de la modernidad.

En el caso de Montaigne, publica la *Apología de Raimundo Sabunde* en 1569. Allí denuncia que el sujeto moderno se ubica en la cúspide de la creación y se reconoce «amo» del universo porque se cree el poseedor exclusivo de la razón. Contra esta pretensión antropocéntrica, Montaigne afirma que “el mismo discernimiento e idéntico discurso de los que nos acompañan en nuestros actos, acompaña igualmente a los animales, o acaso algunas otras facultades superiores a las nuestras”; y luego, pregunta “¿Por qué imaginamos en los demás seres esa obligación natural y fatal, nosotros que no experimentamos ningún efecto semejante?” (2003: 18); estas referencias le permiten al autor hacer énfasis en el reconocimiento de la fragilidad y falibilidad de la razón humana, de hecho, este reconocimiento fue motivo para abrir indagaciones metodológicas y, con ello, evitar confusiones, dificultades o dudas en la búsqueda de certezas.

Por otro lado, Poullain de la Barre cuestionó el sesgo androcéntrico del modelo de sujeto emergente epistémico desde los elementos universalistas del pensar cartesiano. En *De l'égalité des deux sexes, discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés* (1673), demuestra y problematiza el trato desigual que padecen las mujeres y sostiene que ese trato no puede fundamentarse de manera “natural” sino que es producto del prejuicio social y cultural. En otra obra (que también fue anónima) *De l'éducation des dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les mœurs*, (1674), Poullain de La Barre¹¹ continua la problematización de la educación de las mujeres y desde este abordaje propone y reconoce necesario que las mujeres reciban una

que la creación de este instrumento artificial resulta el efecto de un acto libre de las voluntades individuales; efecto de una decisión que vincula a una multitud de individuos aislados, libres e iguales; efecto que produce que estas individualidades reconocidas se constituyan como ciudadanxs de ese Estado (Damiani, 2016).

¹¹ Además, se encuentran en obras posteriores de Poullain de La Barre ironizaciones que denuncian y ridiculizan argumentos patriarcales presentes en los comentarios de la época.

verdadera educación que les abra las puertas de todas las carreras, incluidas las científicas. Esta obra fue retomada por autoras contemporáneas en el marco del feminismo filosófico contemporáneo. Dentro de estas lecturas se encuentran los desarrollos de Celia Amorós, quien sostiene que la obra de Poullain de la Barre es:

[U]n tratado donde se extraen con una lógica impecable las derivaciones, en relación con los derechos de las mujeres, de la lucha cartesiana contra el prejuicio, el argumento basado en la autoridad, la costumbre y la tradición. Sobre estas bases, así como sobre la idea de que «l'esprit n'a pas de sexe» -o, si se prefiere, «l'esprit est de tout sexe», corolario del dualismo cartesiano mente cuerpo-, se argumentan reivindicaciones feministas como la del sacerdocio, el ejercicio de la judicatura, del poder político, el desempeño de las cátedras universitarias, el acceso a los altos cargos del ejército: todo ello apoyado, en suma, en una educación totalmente igualitaria (Amorós, 1990: 143).

Estos dos exponentes de las críticas contemporáneas al emergente sujeto presentan voces que tensan las pretensiones universalistas del emplazamiento de dicho sujeto, al tiempo que dan cuenta de las tensiones que tuvieron lugar al momento de su postulación en el pensamiento moderno. Tal como mostró Celia Amorós, filósofa contemporánea que aborda desde el feminismo el sesgo sexista y androcéntrico de la racionalidad moderna¹², podemos dar cuenta de ciertos antecedentes del pensar filosófico contemporáneo que revisan el particular emplazamiento y emergencia del sujeto en la modernidad atendiendo a aquello que quedó forcluido e invisibilizado, a saber, las mujeres.

2. El pensamiento filosófico racionalista: su influencia en la constitución del sujeto en la modernidad

2. a. El proyecto racionalista cartesiano

Se le atribuye a los desarrollos cartesianos la gesta inaugural moderna de dar respuestas a la tarea que se ordena en la búsqueda de un fundamento epistémico. Con la aplicación rigurosa del método cartesiano, mediante conocimientos ciertos y firmes, nace la posibilidad del avance de la ciencia ordenada en el principio de certeza; con ello, se emplaza como centro, como fundamento, un modo de concebir al sujeto cognoscente.

En el proyecto filosófico y epistémico cartesiano, el fundamento requerido se concibe como la manifestación inmediata y patente de lo verdadero. El fundamento es tal porque, ante el

¹² Celia Amorós en *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (1991) realiza un abordaje donde problematiza el sesgo androcéntrico de la racionalidad moderna presente en la filosofía dando cuenta de la estructura patriarcal a la que sirve y es consecuente.

pensamiento, resulta “indubitable, patente y evidente”¹³. Esta centralidad del pensamiento en las disquisiciones cartesianas, implica al filósofo asumirse como pensamiento y con ello devenir objeto de sí para conformarse en uno pilares de la modernidad.

En la filosofía cartesiana, la duda¹⁴ resulta la estrategia metodológica más apropiada para dar con el fundamento que su proyecto requiere. La duda, ubicada ya desde el inicio del proyecto filosófico cartesiano, arroja al sujeto, al *ego* –el ego como ser pensante, como *res cogitans*¹⁵– a un centro activo, condición y fundamento de toda certeza; centralidad que resultará también un punto nodal, una tópica, para toda la modernidad.

El recorrido cartesiano para dar con un saber cierto –claro y distinto– lo enfrenta con aquello que se constituye como el fundamento de todo saber y existencia, a saber, el propio pensar. Para Descartes, la *res cogitans* abarca pensamiento, sentimientos y voliciones. La certeza le es propia a la *res cogitans* dado que resulta implicada inherente e inmanentemente con el pensar. El pensar cartesiano, a su vez, implica su existencia, ya que afirma que mientras dure el acto mismo de pensar, existe, pero en caso de que dejara de pensar, esta suspensión conllevaría sustraerse de la existencia. La prueba de la existencia por medio del pensamiento confirma que se reconoce entonces como un ser pensante y porque es pensante, es verdadero. Así, aplicado sobre sí, el pensamiento se presenta como *factum*, como objeto claro y distinto, como hecho, origen, principio de toda demostración, a saber, fundamento de todo saber. De la centralidad del pensamiento, de su ubicación como fundamento de toda certeza, resulta que el método cartesiano ordena y dispone a la *res extensa* de tal manera que el espíritu descubra en ella alguna verdad (García Astrada, 1984: 112-115). Desde esta centralidad, Descartes postula a la luz natural –*la razón*– como causa de la realidad objetiva¹⁶ de las ideas, dado que encuentra en el origen o causa de la realidad formal de una idea, la evidencia

¹³ Por pensamiento, Descartes entiende “todo lo que se da en nosotros de modo tal que lo percibamos inmediatamente por nosotros mismos, y tenemos de ello conocimiento interior” (2010, VII: 160) dado que “[N]ada puede ser más inmediato al pensamiento que el pensamiento mismo pues el pensamiento tiene para sí, como objeto a sí mismo” (2010, VIII: 246).

¹⁴ La duda hiperbólica pone de relieve la certeza del pensamiento respecto de sí. La duda se hace extensiva a todo pero encuentra sus propios límites en el acto mismo de pensar porque si dudo es porque pienso”, con lo cual, agrega “no hay duda que para dudar necesito pensar. Del pensamiento es de lo único de lo que yo no puedo dudar y es él, pues, lo que se me muestra como inmediatamente verdadero, como lo absolutamente irrefutable”. (García Astrada, 1984: 111)

¹⁵ La entronización del pensamiento –*res cogitans*– en la filosofía cartesiana se resuelve en la postulación dualista de las sustancias. El autor entiende que hay dos realidades existentes: el cuerpo y el pensamiento, *res extensa* y *res cogitans*. Lo esencial para la primera es la extensión que puede ser captada por intuición de pensamiento. Todo cuerpo se extiende en largo, ancho y profundidad.

¹⁶ Ya en continuidad con la distinción escolástica entre realidad formal y realidad objetiva, entiende Descartes que la realidad formal es la idea considerada como un modo o una resultante del mismo ejercicio del pensar, por lo que, todas las ideas tienen una idéntica realidad formal pero además entre ellas hay diferencias en tanto se considera el contenido que cada una de ellas representa, o se supone que representa, un objeto diferente. Ese contenido objetivo, distinto en las distintas ideas es la realidad objetiva. Estas diferencias y consideraciones ubican a la propuesta ontológica cartesiana en formas realistas y evita con ello, versiones idealistas del saber.

de que ella se origina en el acto mismo del pensar. En este sentido, postula que “[S]iendo toda idea una obra del espíritu, es tal su naturaleza que no requiere de suyo ninguna otra realidad formal que la que recibe y obtiene del pensamiento o espíritu, del cual es sólo un modo, es decir, una manera de pensar” (2010: 290-291).

Por ello, desde el punto de vista del conocimiento, es en este orden de ideas –*ordo idearum*– en que se mueve y donde tiene que hacerse manifiesto el orden de las cosas –*ordo rerum*–. Con esta conversión, el racionalismo cartesiano se orienta hacia lo ideal. Una característica de esta orientación es que, a partir de este primer principio, se derivan no ya todas las verdades de una ciencia sino todas las verdades de todas las ciencias; por lo que ya no remitirá a una diversidad de ciencias sino a *una sola ciencia universal*. Por ello, todas las ciencias se comprenderán como “sabiduría humana” (Descartes, 2010).

La postulación del “apriorismo metodológico” cartesiano es un punto central de la filosofía moderna. El mismo entiende que

no siendo todas las ciencias otra cosa que la sabiduría humana, que permanece siempre una y la misma, aunque aplicada a diferentes objetos, y que no toma de ellos mayor diferenciación que la que recibe la luz del sol de la verdad de cosas que ilumina, no hace falta cohibir los espíritus con limitaciones alguna, puesto que el conocimiento de una verdad no nos aparta del conocimiento de otra (como el ejercicio de un arte nos impide el cultivo de otro), sino más bien, nos ayuda (1986: 15).

De esta manera, el método cartesiano propone captar los lazos que unen entre sí a las diversas verdades en ese *ordo idearum* que es la ciencia. La posesión de esos lazos y conexiones en orden a la totalidad del saber nos dará una ciencia universal, cuyo modelo ejemplar es la matemática universal.

Cabe destacar que la ciencia ideal cartesiana no se comprende como pura contemplación, dado que el fin de la ciencia moderna pone de relieve su aspecto práctico por encima de los fines meramente especulativos. El saber implicado pragmáticamente es comprendido -en el marco del proyecto cartesiano- como un saber que emplaza al sujeto en tanto dueño y señor del mundo, pues, sostiene Descartes:

esas nociones me han enseñado que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida, y que, en lugar de la filosofía especulativa, enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica... y de esta suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza (2010: 86).

Se halla en esta concepción del saber una particular referencia al uso de la razón, en tanto se ordena en la voluntad e intención de intervenir sobre aquello que se asume como naturaleza. Esta

intervención epistémica tiene como fin ordenar, transformar y someter a la *res extensa* a las necesidades humanas, a las necesidades del hombre.

Por otro lado, y desde otra línea epistémica, encontramos la misma consideración voluntarista propia de la modernidad. Francis Bacon (1561-1626), a comienzos del siglo XVII, desarrolla el método experimental y problematiza la centralidad del método deductivo presente en la propuesta y filosofía cartesiana. En la obra *Novum organum* –esto es, *El nuevo método*– publicada en 1620, propone el método experimental que resulta una manera de contrarrestar la herencia aristotélica vigente durante toda la Edad Media¹⁷. Bacon plantea el problema del deductivismo ya que entiende que no permite descubrir aquello que hay en la naturaleza, sino solamente resulta un medio para “confirmar lo que ya se suponía de antemano” (Solé, 2014: 184). El método de Bacon, por el contrario, le otorga centralidad a la observación e inducción, al tiempo que establece como claves las actividades relativas a la medición y a la cuantificación de la naturaleza. La importancia de la cuantificación de la naturaleza se sostiene en el objetivo de interpretar la naturaleza sin mediar anticipaciones, es decir, para lograr dar con el “conocimiento de las cosas tal como son” (Solé, 2014: 106).

En términos generales, se reconoce que Francis Bacon realizó destacables aportes para delinear el proyecto epistémico moderno desde cierto optimismo mediante el cual auguraba un quehacer científico orientado a la apropiación de la naturaleza por parte de los hombres; entendía que el progreso del saber implicaría mejoras en la vida de los hombres a condición de derribar formas vetustas –*ídolos*– que limitaban el desarrollo científico (Bacon, 1984). Este nuevo método científico basado en la observación de la naturaleza se impuso en los siglos siguientes y fue llevado a su máxima expresión por Isaac Newton (1642-1727), quien se transformaría, gracias a la imagen que transmitió Voltaire, en un auténtico héroe de la Ilustración. Así, se comprende que tanto el racionalismo cartesiano como los desarrollos empiristas de Bacon, resultaran ambos tributarios de la voluntad de dominio. (Solé, 2014).

El aspecto voluntarista de la emergencia del *logos* en el racionalismo moderno implicó introducir una diferencia entre ser y deber ser, entre descripción y prescripción, entre lógica del saber y lógica de la acción; diferencias que conllevan una correlación ulterior o rasgo estructural común a ambas funciones del *yo*. Sobre este aspecto, Dotti sostiene que “en sus dimensiones tanto teórica como práctica, el sujeto está afectado por un dualismo constitutivo de su personalidad y, como tal, insuprimible” (1994: 11). Este dualismo implica, en términos epistémicos, que el *conocer* no llega

¹⁷ Bacon propone abandonar el método científico heredado de Aristóteles para reemplazarlo por uno nuevo. El método aristotélico se centra en la deducción por lo que, según este autor, implica una concepción de ciencia puramente contemplativa, teórica, que no llega a la auténtica experimentación. (Solé, 2014)

nunca a dar totalmente con lo conocido, ni siquiera cuando el objeto es el *yo* mismo, es decir, la autoconciencia.

El dualismo, en la lectura de Dotti, constituye una tensión que tensa de manera total a la ontología moderna. En particular, el autor reconoce que el *dualismo* moderno se inscribe en el par sujeto/objeto, es decir, en la idea de un *yo* que es tanto individual y plural al tiempo que se pone ante lo real como su instancia ordenadora. Este emplazamiento, que tiene su correlato en el proyecto moderno de dominio cognoscitivo y tecnológico de todo aquello que se define como naturaleza, permite abordar a la modernidad como un proyecto que arbitra el diseño de una voluntad que crea un sistema de convivencia conforme a la razón. El dualismo entonces, articula una polaridad tal que ordena y arbitra entre “los momentos societal y estatal, entre lo particular [...] y lo universal, la ley como *forma* normativa acompañada de coacción” (Dotti, 1994: 12). El dualismo que atraviesa la ontología cartesiana resulta un elemento clave de la filosofía moderna y se hace patente en la relación *sujeto-objeto*. Ya en el plano de la praxis y de la moral, en el actuar, el *Yo* no puede encontrar en la realidad el cumplimiento pleno de los valores que condicionan los proyectos éticos y políticos, pues, si así fuera, en palabras de Dotti, la historia misma dejaría de tener sentido (1994).

Por todo lo expuesto, podemos sostener que el dualismo que se inscribe en las formas ontoepistémicas modernas -y, en particular, en y entre los ideales y la empiria-, resulta no solo ineliminable de la filosofía sino además, fuente o motor de aquello que se valora como movimiento o transformación que alimenta los proyectos políticos en la modernidad y en particular, en la Ilustración. Antes de ahondar en tales implicancias, analizaremos a continuación cómo se conforma al sujeto desde los lineamientos de la analítica trascendental kantiana.

2. b. El racionalismo como vector del proyecto ilustrado

La Ilustración, entendida como profundización de las transformaciones introducidas en la modernidad, inauguró un cambio radical en la cultura de todo Occidente¹⁸. Si bien hay autores – Ernst Cassirer (1974) o Peter Gay (1977)– que sostienen que la Ilustración es un movimiento unificado o un “bloque firmemente articulado” que habilitó el desarrollo de definiciones y sentidos afines, es posible encontrar en el interior del movimiento, proyecciones y postulaciones de diversa índole y raigambre. Estas divergencias resultan aparentes para Cassirer cuando se abordan cuestiones epistémicas propias del proyecto ilustrado (1974, II). Para este autor, lo que imprime a la época su

¹⁸ Signo de esta conciencia y como resultado de la persistente reflexión acerca del significado de esta transformación cultural, social y política que resultó ser la Ilustración fue el hecho de que, por primera vez, una época histórica se dio su propio nombre. (Solé, 2016)

sello de unidad reside en la posibilidad de articular y dar con las vinculaciones que se encuentran entre los diferentes grupos de problemas que constituyen el bloque de la Ilustración¹⁹.

Cassirer encuentra en el aspecto “expansionista” del proyecto ilustrado las marcas de lo que desde la modernidad se comprende como racionalidad, que se tradujo en la tendencia a unificarse metodológicamente para dar lugar a un campo articulado, único y coherente. Se trata, en definitiva, para este autor, de una nueva concepción metodológica fundamental que pugna por abrirse paso y hacerse luz en las mentes de lxs pensadorxs exponentes de este particular momento epocal.

Esta tendencia metodológica articuladora presente en la Ilustración resulta posible a partir de los elementos de la crítica²⁰ que tiene lugar en la filosofía. Para Cassirer, la crítica refiere a la intención de “elevar el conjunto de los problemas del conocimiento a una fase distinta de consideración y de situarla en una dimensión lógica totalmente nueva” (1974, II: 373). Esta dimensión “novedosa” es considerada por Cassirer cuando delinea las particularidades de la epistemología moderna que se encuentran a la base del proyecto ilustrado. En particular, es posible considerar los aportes de Leibniz relativos al principio de contradicción y de razón suficiente como puntos epistémicos claves de la Ilustración que habilitan dar con una nueva relación entre ser y pensar (Cassirer, 1974, II). Estos principios racionales resultan fundamentales de momento que se asume que,

Al desintegrarse toda la realidad en el conjunto de los sujetos de las representaciones y de sus contenidos de conciencia, planteábase ahora el problema de encontrar un *criterio general* que permitiera distinguir entre el objeto “objetivo” de la física y los fugaces y caprichosos contenidos de la fantasía (Cassirer, II, 475).

Son los criterios racionales los que le permiten “salvar las apariencias” sin tener que recurrir a una causa externa –existente en sí–, dado que había quedado vedada la posibilidad de salirse del círculo de las representaciones para dar cuenta de ellas.

¹⁹ Entre ellos, cobra relevancia la comunidad interior de las diversas tendencias en las que se revela la abolición de fronteras nacionales, la cohesión que une a diferentes pueblos en consonancia con aspiraciones espirituales afines, solo por mencionar algunas. (Cassirer, 1974, II: 374)

²⁰ Desde otra perspectiva, Michel Foucault reactualiza el sentido de la noción clásica de la Ilustración y ofrece una concepción específica de la misma. El autor entiende como Ilustración o *Aufklärung* a la actitud crítica o cuestionamiento del propio presente. Esa reactualización del sentido implica una tarea comprometida de la filosofía con su situación y, por ende, resulta una cuestión ahora ligada al problema de la gubernamentalidad. Para el autor, la crítica tiene la potencia de rearticular sujeto, poder y verdad. Esta rearticulación le permite definir a la Ilustración en términos de “arte de la in-servidumbre voluntaria” o como “arte de la indocilidad reflexiva”. La problemática de la gubernamentalidad es abordada bajo la pregunta o el cuestionamiento de ¿cómo no ser gobernado de este modo? Para Foucault, Kant interroga a la modernidad desde un vínculo vertical del discurso con su propia actualidad. Es un preguntar por el discurso de la modernidad y sobre la modernidad que concluye en limitar el uso de la razón en el espacio de lo público para no obstaculizar el progreso de la Ilustración. Esta propuesta es leída por el autor francés como un cuestionamiento del presente de Kant por lo que la crítica es entonces el abordaje respecto al modo en que somos gobernados (Foucault, 1995, 2002).

Desde estas disquisiciones se ordena el racionalismo como corriente filosófica a partir de la cual, los principios de la razón, considerados como criterios asequibles y aplicables, dirimen la verdad desde la experiencia de los sujetos. Son estos principios los que ordenan los fenómenos mediante una serie de condiciones constantes e invariables, es decir con arreglo a legalidades. Estas legalidades sostienen los principios generales y necesarios de la razón que resultan un fundamento ontológico y por tanto epistémico de la realidad del mundo fenoménico²¹ (Cassirer, 1974, II).

Desde este modelo se ubica a la verdad en consonancia con la regla que preside y sostiene tal ordenación, es decir, a partir de la ordenación desde la cual se hacen patentes los objetos del mundo y sus transformaciones. En este modelo onto-epistémico cobra relevancia la razón en relación con su función ordenadora de la realidad, dado que es desde la razón que es posible dar con el *ser de los objetos*. En este sentido, se comprende cómo la “objetividad” se convierte en un criterio/valor epistémico moderno clave dado que allí radica y se hacen patente las leyes formales del pensamiento. Son estas leyes las que aseguran la trabazón de todos los fenómenos especiales en una unidad sistemática denominada *ciencia*. (Cassirer, 1974, II). Estos argumentos ubican a los principios de la razón como fuente de la “verdad trascendental” dado que,

Si no existieran conexiones necesarias e inmutables a las que tienen que someterse los objetos en su ordenación, no habría ninguna razón que nos autorizara a atribuir a un determinado sujeto un determinado predicado, como propio y esencial de él. (Cassirer, 1974, II: 477)

Así, se comprende el emplazamiento del sujeto moderno en tanto ser racional, es decir, en tanto conoce, dispone y ordena a la extensión y/o naturaleza. Este emplazamiento clave en la Ilustración se dispone a viabilizar y vehiculizar proyectos emancipatorios. El giro hacia la política tuvo sus expresiones particulares y divergentes en los distintos países en que el movimiento ilustrado tuvo lugar. Sólo por referir a algunos, en Inglaterra, Francia y Alemania esta corriente se manifestó de diferentes maneras desde el siglo XVII²².

²¹ La base ontológica que sostiene al proyecto ilustrado considera que la realidad de un fenómeno resulta de la interdependencia y la ordenación de los fenómenos; ordenación que no puede existir por fuera de los principios de la razón (Cassirer, 1974, II).

²² Mencionamos, además de la versión alemana sobre la que nos detendremos, la Ilustración inglesa y francesa. En Inglaterra, la Ilustración quedó vinculada con el hito que se instala como su origen: el fin de los 150 años de luchas religiosas y políticas para dar lugar a la monarquía parlamentaria (Guillermo de Orange) y, con la firma del Acta de Tolerancia (1690). Los desarrollos de Locke y Newton sientan los precedentes del iluminismo inglés; el primero haciendo énfasis en el materialismo que rechaza la doctrina del derecho divino de la monarquía para sostener desde allí que el poder de los gobiernos reside en el pueblo y cuyo único objetivo político es el de garantizar los derechos de propiedad y seguridad de los ciudadanos. Por otro lado, Newton desafía epistémica y ontológicamente los dogmas de la metafísica tradicional para proponer una nueva concepción tanto de la naturaleza –mecánica y desencantada– como del conocimiento. El autor determina un lugar central a la experiencia como medio de acceso a la verdad. Locke intenta mostrar hasta donde puede extenderse el saber y en términos críticos, limita el alcance del conocimiento humano a aquello que pueda efectivamente darse en la experiencia sensible y en la reflexión interna. Por otro lado, en Francia, Voltaire resulta un exponente de la Ilustración. Este movimiento sostuvo la crítica contra el sistema social, religioso y

2. c Redefinición del sujeto desde la analítica trascendental.

En el siglo XVIII, tiene lugar la emergencia de manera consonante tanto del sujeto político –el ciudadano– como del sujeto de conocimiento –científico– (Maffia, 2016). Esta emergencia pone de relieve a las lecturas de la Ilustración, y en particular a la filosofía del siglo XVIII, que ubican al hombre en el centro de sus postulaciones; ambos abordajes coinciden en el emplazamiento del hombre como medida de todas las cosas dado que “[H]ay medida –mensura– porque hay una *mens que mensura*” (García Astrada, 1984: 166-167).

La concepción del sujeto que sostiene el proyecto de la Ilustración resulta entonces consonante con el modo en que se concibió la tarea epistémica moderna. En términos epistémicos, la neutralidad como rasgo del saber implica la pretensión universalista del sujeto. Así, la pregunta por la legalidad que fundamenta y justifica a la ciencia, o sobre aquello que se conforma como objeto del conocimiento científico, resulta de la pregunta por el sujeto que conoce.

El modo en que se emplaza el sujeto de la ciencia resulta acorde a los requerimientos de las formas epistémicas. Las formas epistémicas con pretensiones universales implican algunas elisiones que son puestas de relieves desde abordajes críticos a tal emplazamiento²³; una de las elisiones se vincula con las condiciones y lugar de enunciación del ese sujeto que produce saber.

Kant considera el modo en que debe conducirse la razón para dar con las condiciones epistémicas del saber válido. Desde allí, el autor alemán postula que es el sujeto “el que hace que una cosa devenga objeto y por eso el objeto es una resultante del hacer humano y está condicionado

político imperante; desde allí se denunciaron injusticias y arbitrariedades abriendo un clima general de oposición y crítica. Voltaire sostuvo la crítica a la iglesia, a la superstición y al uso que la monarquía de creencias falsas para impulsar desde allí, un “deísmo” basado en la razón que conduce al reconocimiento de la existencia de un Ser Supremo racional como causa del universo. La Enciclopedia reunió la labor de importantes escritores conformándose en un auténtico reflejo de una época caracterizada por el ordenamiento total de una pluralidad y diversidad de ideas. Tendencia que da lugar a la gestación de la crítica contra el absolutismo monárquico y religioso, así como también a la formación del ideario propio de la burguesía. La Enciclopedia es el resultado de una exégesis sistemática y racional de los saberes de una época; se trata con ello, de una nueva interpretación de los valores y formas culturales, instituciones y avances científicos desde el punto de vista de la razón; constituye en definitiva, la puesta en práctica de una filosofía que consiste en el ejercicio de la crítica que introduce en el orden de lo público una nueva forma de pensar el orden social, político y económico según los postulados de la razón humana (Sole, 2014: 167).

²³ Esta elisión resulta una operatoria fundamental para la producción de saber y con ello, una marca distintiva de la potencia epistémica del sujeto moderno que posteriormente se retoma en las lecturas crítico-decoloniales del siglo XX. Esta idea es trabajada por Santiago Castro-Gómez cuando desarrolla la *hybris del punto cero* como clave interpretativa del sujeto moderno occidental en su proyecto colonizador. Castro-Gómez además muestra que la Ilustración cobró sentidos muy diferentes dentro y fuera de Europa. En “Nueva Granada” y en estas latitudes la elisión del lugar de enunciación resultó condición para el desarrollo de las formas colonizadoras del saber moderno de occidente y fue fundamental para la pretensión de universalidad del particular modo en que se postula el sujeto epistémico y con ello se invalidó todo saber que no responda a las formas y emplazamiento del sujeto moderno occidental. A propósito de esta cuestión se considera en el Capítulo 4 las implicancias que resultan de los desarrollos des y poscoloniales afines a los desarrollos de Castro-Gómez.

por las condiciones de ese hacer” (García Astrada, 1984: 172) ya que son las condiciones de la experiencia aquello que hace que la «cosa en sí» sea objeto de conocimiento. Cabe aclarar que no es posible dar ni con una respuesta epistémica total o acabada sobre el objeto –que implica una anulación del sujeto que conoce– ni es posible que el objeto se identifique plenamente con el sujeto, (lo que supone una anulación del objeto). Por lo tanto, en la epistemología kantiana, el objeto de la experiencia ya no como «cosa en sí», se comprende como efecto sintético propio del acto de conocimiento; síntesis que resulta del encuentro entre un elemento puro de la subjetividad –*a priori*– y un dato de la sensibilidad proveniente de la experiencia sensible –*a posteriori*–. De este encuentro, de la importancia de la síntesis de los elementos de la sensibilidad y de los elementos del entendimiento es que resultan claves en la obra kantiana los «juicios sintéticos a priori». Estos juicios permiten comprender cómo el conocimiento de un objeto resulta de la atribución de caracteres que no pertenecen a la cosa en sí, sino que resultan proyectados por el sujeto, aunque dan cuenta del fenómeno.

Desde la centralidad de los «juicios sintéticos a priori» en la propuesta epistémica kantiana es pasible reconocer la apuesta por la actividad del sujeto; en ella, es el sujeto el que forma, el que produce los objetos lo cual difiere mucho de afirmar que el intelecto forme o produzca los objetos. La «cosa en sí», existente independientemente del sujeto, se conforma en objeto de conocimiento cuando es considerada por aquel desde cierta perspectiva y condicionada por cierta forma *a priori* del sujeto. De esta consideración epistémica resulta postulada una equiparación de la sensibilidad a la pasividad o receptividad del ente que conoce y del entendimiento con su actividad o espontaneidad (Torreti y Cordua, 1992). El aspecto pasivo del saber recae en la sensibilidad²⁴ del sujeto, en la capacidad de ser afectado por un objeto presente, base imprescindible para el conocimiento en tanto se reconoce como un saber finito, no creador; sin embargo, este aspecto no es suficiente para establecer saber alguno. El objeto a la sensibilidad se ofrece de manera disgregada, fragmentada, por lo que se requiere la actividad del sujeto para que se constituya *un* objeto de conocimiento. La acción del sujeto trascendental resulta fundamental entonces para conformar, recoger y enlazar en una unidad los múltiples aspectos que se ofrecen a la sensibilidad.

Estos aspectos de la epistemología kantiana permiten divisar la concepción y definición del sujeto de conocimiento para Kant. El autor encuentra en la afección sensible, el aspecto individual, la singularidad del sujeto, dado que es ahí justamente donde se van a encontrar divergencias entre

²⁴ La receptividad del sujeto coincide con la sensibilidad en virtud de la cual es posible que el estado representativo del mismo sea afectado de cierta manera por la representación de un objeto; es por esta sensibilidad que se reconoce la pasividad del sujeto dado que es pasible de ser afectado por algo que existe exteriormente a él. (Kant, 2004: A 374)

las modalidades de los sujetos. En lo “conocido” mediante la sensibilidad solo adviene la representación de las cosas según aparecen al sujeto, a diferencia de la representación intelectual donde se representan las cosas “como son”. Es solo por el aspecto intelectual, por efecto del entendimiento, que es posible dar con un saber que responda a los criterios del saber válido: *objetivo* y *neutral*. Esta posibilidad remite a que es solo el entendimiento el que se dirige al ser de las cosas y por lo tanto no resulta captable a los sentidos.

El rasgo superior de la inteligencia –la racionalidad– le permite al sujeto representar aquello que por naturaleza no puede afectar a los sentidos. Esta diferenciación kantiana entre sensibilidad e intelecto tiene su correlato en la manera dual de considerar al objeto de conocimiento, a saber, como cosa sensible –*fenómeno*– y como cosa inteligible –*noúmeno*–. (Kant, 2004)

Por otro lado, en la analítica trascendental kantiana se deslindan funciones de los *juicios sintéticos a priori*; en la primera de ellas se postula que la primera función del juicio es poner la realidad y luego advierte que el sujeto del juicio del cual predicamos la realidad es el objeto de conocimiento, por lo que, el ser objeto de conocimiento es para Kant ser sujeto de una diversidad de juicios, y estos juicios tendrán validez –*universal* y *necesaria*– si solo si están constituidos por «conceptos puros». El concepto puro²⁵ se comprende como “aquel que no se ha originado en la experiencia sensible sino que está en nuestro entendimiento independientemente de la sensibilidad” (Kant, 2004, B 107) y su función es remitir a la forma que una cosa debe recibir para ser conocida, porque el concepto o categoría es la condición de su inteligibilidad. La forma suministrada por el entendimiento es producida espontáneamente por éste independientemente de la sensibilidad. En palabras de Kant,

Si llamamos sensibilidad a la capacidad que tiene nuestro espíritu de recibir representaciones (receptividad) en tanto que es afectado de una manera cualquiera, por el contrario, se llamará entendimiento a la facultad que tenemos de producir nosotros mismos representaciones o la espontaneidad del conocimiento. (Kant, 2004 en García Astrada, 1984: 178)

Las categorías entonces se presentan como el inventario de los conceptos puros del entendimiento y tienen como función emitir juicios objetivos de todo lo que se capta mediante intuiciones empíricas. Estas categorías o conceptos puros van a constituirse entonces en las condiciones del objeto del conocimiento ya que sin ellas lo que adviene a la experiencia no podría constituirse en objeto. Con lo cual resultan coincidentes las condiciones de posibilidad de la experiencia con las condiciones de posibilidad del objeto de la experiencia. Central es entonces el papel que desempeñan las categorías

²⁵ Ya en la analítica trascendental los conceptos tal como los comprende son los conceptos puros (no empíricos) y pertenecen al pensar y al entendimiento (no a la intuición ni a la sensibilidad) mientras que se distinguen los elementales de los compuestos.

como principio sintetizante o elemento de enlace frente a la diversidad de la sensibilidad, dado que el objeto de conocimiento gira en torno a los conceptos, y aún más, se comprende que el objeto es tal por los conceptos del entendimiento.

Este breve recorrido por los elementos que conforman la epistemología kantiana resulta también consecuente con la pregunta por el hombre; pregunta que, en clave crítica, le arroja los límites al hombre dado que se advierte que no tiene una intuición que le habilite penetrar y conocer la cosa en sí –*nóumeno*²⁶–. En este reconocimiento es posible encontrar una diferencia sustancial entre Kant y Descartes, dado que este último afirma a la intuición de la sustancia pensante en tanto se asume como una cosa que piensa. A diferencia de Descartes, Kant postula la trascendencia²⁷ del sujeto para postular que es el objeto de conocimiento el que está relacionado y considerado desde las condiciones del sujeto. La función de enlace que encuentra Kant en las categorías²⁸ le da pie para desarrollar la concepción de *yo* que se despega de los lineamientos fundantes de la filosofía cartesiana. Para Kant el *yo* habilita que las representaciones se unifiquen, es decir, que puedan referirse al *yo*. Para el autor, el *yo pienso* que acompaña a todas las representaciones es al mismo tiempo lo previo y una consecuencia inmediata de la espontaneidad del entendimiento. Esta dualidad del *yo* resulta manifiesta también cuando Kant postula que el *yo pienso* es conocido a través de su actividad sintetizante y, por tanto, a través de los datos sensibles. Además, se advierte que del *yo* no es posible tener experiencia alguna pero se asume que es condición última de toda experiencia posible y por eso lo llama Kant *yo trascendental*²⁹.

El esquema trascendental kantiano es lo que permite desarrollar la articulación, la síntesis del elemento de la intuición sensible y de los conceptos; es un esquema, cual regla, que se presenta como condición para captar en el tiempo una diversidad y, en él resultan fundamentales los juicios dado que representan la unidad de la conciencia de varias representaciones o la representación de la relación entre ellas (en cuanto constituyen un concepto). En la *Crítica de la Razón Pura* los juicios remiten al modo de referir conocimientos dados a la unidad objetiva de la apercepción y se caracterizan por ser una representación (de la unidad de la conciencia de otras), y por un componente efectivo de la vida mental de alguien (Kant, 2004). Además, se postula que un juicio es el modo –

²⁶ Se considera *noúmeno* a lo exterior al entendimiento, subsiste por sí y permanece entonces inaccesible al entendimiento por lo que permanece el problema que postula la existencia de algo independiente de toda intuición, sin embargo, no desaparece como problema que acucia a la razón dado que el *nóumeno* es ese algo al cual se dirige la inteligencia aunque por su inherente limitación no lo pueda conocer.

²⁷ Para Kant trascendental es la elucidación de un concepto como de un principio a partir del cual podamos comprender la posibilidad de otros conocimientos sintéticos a priori (García Astrada, 1984).

²⁸ La categoría entonces, es un enlace, en palabras de Kant “[E]nlace es la representación de la unidad sintética de lo múltiple. Por lo tanto, la representación de la unidad no puede resultar del enlace; más bien, es esa unidad la que hace posible el concepto del enlace, viniendo a añadirse a la representación de lo múltiple”. (2004: B 92)

²⁹ Se considera trascendental a aquello que resulta condicionante de la experiencia.

die art— de efectuar un cierto tipo de unificación de representaciones. En este sentido, ya no es una representación ni una familia de representaciones, sino que remite a un procedimiento o una norma para reducir las representaciones a un tipo de unidad. El juicio no es un objeto lingüístico sino un fenómeno psíquico. En este escrito, Kant ubica a los juicios en el reino trascendental de las *leges animi* que gobiernan las unificaciones de las representaciones de su unidad por lo que un juicio no va a ser algo del aquí y ahora sino *intemporal* y *común*. Un juicio entonces se constituye en la norma que regula, el procedimiento que determina esa peculiar unificación de las representaciones que constituyen las aseveraciones que mediante ellos se sostienen (García Astrada, 1984).

El interés de Kant por la razón, central a la pregunta por el hombre, es abierto por la pregunta sobre la posibilidad de conocimiento metafísico. Para Kant lo propio de la razón es remontarse a la condición que ha posibilitado la síntesis de una intuición y un concepto, pero la razón está siempre exigida a seguir ese camino ascendente-descendente de lo condicionado hasta la condición. La razón, en su función sintética, quiere llegar a la totalidad de lo que puede sintetizarse, quiere llegar a la síntesis total. Esa totalidad, cuando se refiere a la síntesis de todas nuestras vivencias, se llama *alma*; cuando se refiere a lo que captamos en la experiencia exterior, es llamada *mundo* y cuando la captamos como condición absolutamente incondicionada, la llamamos *Dios*. La idea muestra, pues, una sistematización de la actividad sintética de la razón. (García Astrada, 1984)

El modelo epistémico kantiano sienta las bases y criterios para establecer saberes objetivos desde lo que considera es la función específica del sujeto que conoce. El sujeto kantiano es un sujeto que es capaz de objetividad, es decir, capaz de separar sus propios intereses y adquirir la visión de los aspectos del mundo sin ponerse en juego él mismo en la visión de estos aspectos; posibilidad que se sostiene en la separación entre el sujeto y el mundo, entre su aspecto sensible e inteligible, donde el sujeto actúa como una especie de espejo donde se reflejan las leyes del mundo y los objetos tal como son, y no tal como cada perspectiva los aprecia. De esta concepción se deriva aquella que postula el saber válido como saber pretendidamente neutral. La neutralidad valorativa responde así a un modo de concebir al sujeto, a un emplazamiento en el que no se ponen en juego valoraciones ni aspectos emotivos al momento de producir conocimiento. Así, se comprende cómo el sujeto es capaz de dominar su propia subjetividad, cómo se borra su lugar de enunciación para que, a partir de esta elisión, sea posible dar testimonio de lo que ve, para que otro sujeto pueda tomar su lugar y probar si eso que ha sido descrito es verdad o no. Este particular emplazamiento da lugar a lo que se denomina *control intersubjetivo*, a saber, distintos sujetos pueden controlar lo que otros sujetos en la ciencia producen, porque cada uno de ellos es capaz de neutralizar sus emociones, sus valores, sus preferencias, sus inclinaciones, y producir, solamente, un testimonio de lo que ve. (Maffia, 2016)

Este particular recorrido permite reconocer cómo se delinea la concepción del sujeto moderno que fue determinante no sólo para el desarrollo de la epistemología moderna sino fundamentalmente para orientar el proyecto Ilustrado de occidente. La postulación del sujeto en Kant retoma postulados fundamentales de la obra filosófica de Descartes, al tiempo que pone en diálogo elementos del racionalismo que se encontraban en pugna con lineamientos del empirismo otrora en disputa.

3. La Ilustración como movimiento político en situación

3.1 Debates y definiciones de la filosofía en el contexto de la Ilustración

Considerar a la Ilustración como un momento en que se redefine el lugar de la filosofía (ya no orientada y centrada exclusivamente en las tareas de la erudición) para ubicar sus quehaceres epistémicos desde el reconocimiento de lo que implica en términos prácticos o políticos, supone un nuevo emplazamiento para quien produce saber. Como se mencionó, en el contexto de la Ilustración, la filosofía se comprende eminentemente en términos políticos y por tanto el sujeto se emplaza como ciudadanx. Es una filosofía que continúa sosteniendo la centralidad de la razón y desde allí toma protagonismo y asume un lugar activo en lo social. Este particular emplazamiento implica para el sujeto tomar participación en la vida política de las emergentes naciones modernas. (Solé, 2014)

Lxs exponentes de la Ilustración europea (*free-thinkers* en Inglaterra; *philosophes* en Francia; *Aufklärer* en Alemania) comparten su autopercepción como “hombres de mundo”: intelectuales comprometidos políticamente, sujetos que ya no solo buscan comprender y conocer la realidad sino principalmente, transformarla. (Solé, 2014) Ellxs se encuentran abocados al problema de la conquista de las condiciones necesarias para la difusión de los postulados fundantes de la Ilustración. Las condiciones para el ejercicio de la razón –vehículo para la emancipación– supone la revalorización de la educación popular, la separación de la Iglesia y el Estado como modo de garantizar la defensa de la libertad de pensamiento y de expresión, y por último, la tolerancia política para poner fin a las persecuciones por motivos religiosos. (Solé, 2014)

La crítica racional implica un esfuerzo emancipatorio y con ello, razón y libertad, se convierten en un dueto inseparable para el siglo de las luces. En términos generales y convergentes, en la Europa ilustrada del siglo XVIII es posible reconocer un optimismo generalizado sobre la capacidad de la razón humana sin que ello implique interpretaciones unívocas sobre el sentido y significado de la razón. Por un lado, lxs herederos del racionalismo moderno del siglo XVII, abierto por Descartes y profundizado por Spinoza y continuado por Leibniz, protagonistas ahora de la

Ilustración, concibieron a la razón humana como “única, universal e inmutable”. En este sentido, Solé establece que,

La razón es, según los ilustrados, la misma para todos los seres humanos, independientemente de su nacionalidad, su cultura, su condición social o su época histórica. El hecho de que las mujeres³⁰ –consideradas durante la modernidad como seres irracionales, incapaces de pensamiento abstracto– hayan comenzado a ser parte de la vida intelectual de la época durante la Ilustración, puede ser visto como un resultado de esta concepción de la razón. (2014: 170)

Esta idea extendida de razón en la Ilustración toma un tono diferente a la concepción de la filosofía racionalista del siglo XVII. En el siglo XVIII el sentido otorgado a la idea de razón ya no se comprende como aquella facultad que permite a los seres humanos el acceso y compendio de los primeros principios y, por lo tanto, sede de verdades eternas o ideas innatas (lugar que otrora auguraba el conocimiento absoluto de certezas). Ahora, en la Ilustración, la razón deviene en fuerza espiritual, es decir, se la comprende como capacidad, como *energía*, como fuerza que no sólo tiene la función de comprender y conocer lo verdadero y lo real, sino que fundamentalmente lo *transforma*. (Solé, 2014)

En el proyecto Ilustrado, las modificaciones que se introducen a la idea y concepción de la razón resultan de su particular implicación con la experiencia. La preeminencia de la deducción racional, que en un principio resultaba clave para validar y legitimar un saber, ahora resulta implicada frente, en y con la experiencia. Así, la razón queda implicada como garantía para dar con las verdades presentes en toda experiencia posible. (García Astrada, 1984)

Las modificaciones ilustradas al concepto de la razón implican la imposibilidad de que la misma asuma la función que la matemática cumplía en la fundamentación del conocimiento³¹. Sin embargo, el saber filosófico no podía, desde la concepción ilustrada, ser una pura dependencia de la matemática pero tampoco prescindir de ella pues constituía la gran conquista de los tiempos modernos. Entonces, la solución ilustrada va a consistir en captar y aceptar la esencia de lo matemático que trasciende a la pura magnitud y al número. Ahora, lo matemático no se agota en lo puramente numérico y mensurable, y con ello, resulta posible advertir que lo numérico, lo

³⁰ Amorós aborda las contradicciones del lenguaje ilustrado ya que formalmente incluía a las mujeres -y otros grupos oprimidos- pero que materialmente las excluía. Con los desarrollos de la autora es posible reconocer la potencialidad del discurso ilustrado universalista, que permitió (aun cuando se excluyera de hecho a innumerables grupos de la humanidad) esos mismos grupos/sujetos se sintieron interpelados por tal discurso y se motivaron así diferentes reivindicaciones en ese período.

³¹ La ciencia moderna da lugar a la experiencia en tanto ella es ordenada y dirigida por lo racional con su proceder matemático y *a priori*. Este proceder le otorga el rigor deductivo de la matemática al tiempo que habla de objetos y apela a la experiencia. Los objetos de la ciencia no lo serán por ser objetos de la experiencia sino por ser algo *in mente concipio*, algo concebido en la mente (Galileo). Este saber sin vacilación, esta patencia de la verdad, anterior a toda experimentación es el carácter matemático de la ciencia, es el elemento *a priori* de toda ciencia. (García Astrada, 1984: 165-166)

mensurable, la magnitud es “por participación” en algo matemático. Lo matemático va a ser entonces, *a posteriori* y, en este sentido, Kant lo postula como condición de posibilidad para la ciencia. (García Astrada, 1984)

Por otro lado, en el movimiento ilustrado es posible encontrar diversas consideraciones y valoraciones sobre la razón y también divergencias en lo que se comprendía como Ilustración. Por un lado, es posible hallar corrientes que defienden al racionalismo mientras que otras denunciaban los peligros a los que conducían la absolutización de la razón; algunas líneas defendían posiciones ateas mientras que otras, fueron profundamente religiosas; algunas defendían la validez de la moral mientras que otras fomentaban un escandaloso inmoralismo; algunas líneas de la ilustración defienden posturas radicalmente materialistas mientras que otras defienden la imposibilidad de reducir lo espiritual a lo meramente físico. (Solé, 2014)

La denominación “Ilustración”, “Iluminismo” remite a la metáfora de la luz, a la iluminación; resulta una referencia directa a la aspiración moderna de conquistar la verdad, “iluminar la realidad”, disipar las tinieblas derivadas de errores, confusiones y desaciertos heredados del pasado o fomentados por la superstición y el dogma religioso. Cabe destacar que esta *iluminación* lejos está de la “iluminación sobrenatural” presente en las postulaciones de las religiones reveladas. De hecho, para los exponentes de la Ilustración el único instrumento, medio necesario y suficiente para conseguir esta iluminación, resulta ser la *razón*. Mediante la idea de una “operación racional”, la Ilustración hace referencia a la “iluminación del entendimiento” que ha de conducir a la clarificación de los propios conceptos, a la superación de la ignorancia y al abandono de la superstición, el fanatismo o cualquier expresión de la “irracionalidad”. Además, “ilustrar” o “iluminar” da cuenta de una reacción, propia del gesto moderno, de arremeter contra un pasado que se presenta como oscuro y lleno de errores, al tiempo que sugiere y/o implica una acción emancipatoria; acción que encuentra a los espíritus ilustrados en el plan de liberarse a sí y a su prójimo de las trabas, obstáculos y ataduras que impiden el pleno ejercicio de la facultad racional. (Solé, 2014)

Otro aspecto clave de la Ilustración ligado a esta concepción de la razón –concebida como fuerza– es la determinante función de dos de sus acciones específicas, a saber, la explicación y la crítica. Ambas conllevan, ya en términos políticos, una actitud práctica de transformación del medio en el que los seres humanos viven y ejercen su capacidad racional. La razón ilustrada como facultad orientada en la acción explicativa implica como contracara una concepción peculiar de la naturaleza. La idea de naturaleza ilustrada, siguiendo la herencia moderna, deja de lado la concepción clásica que la ubicaba en el plano de lo misterioso donde “extrañas fuerzas producían aún más extraños efectos” (Solé, 2014: 153). Ahora, en el siglo XVIII cobra centralidad la concepción desencantada y

mecanicista de la naturaleza según la cual en ella todo sucede de acuerdo con leyes necesarias y eternas. La *explicación* como actividad epistémica fundamental tiene lugar en un contexto de revalorización del método experimental. Como recién se mencionó, a diferencia de lo que sucedía en la modernidad en ciernes, el método experimental reemplaza el método deductivo de raíces aristotélicas cuya vigencia en la Edad Media había sido indiscutible y también se hacía presente en la filosofía cartesiana. Ya en el siglo XVIII, se le otorga a la experiencia un lugar preponderante; ahora se transforma en el medio de acceso a los hechos naturales y la razón permite explicar esos eventos particulares como casos de leyes generales –leyes que ella puede no sólo descubrir sino también formular–. Asimismo, la tarea de la razón en su función explicativa y en el marco del paradigma mecanicista, implica la posibilidad del desciframiento de sus leyes, y se emplaza como condición de posibilidad de concretar las actividades que requiere el dominio de la naturaleza. (Solé, 2014)

En este contexto, fue Kant quien postuló a la *crítica*³² como una tarea y acción legítima de la filosofía y, más aún, de toda actividad científica cuando tiene lugar la pregunta fundamental acerca de la legitimidad, límites y alcance de la razón. En las preguntas kantianas claves se abordan cuestiones relativas a aquello que la razón hace de sí, es decir, se inquiere sobre sus posibilidades y alcances bajo sus tres aspectos: la inteligencia, la voluntad, o el sentimiento. Estas preguntas resultan cruciales en la filosofía moderna ya que permiten sostener un estado de atención que previene al sujeto de no caer en el abismo del error y la falsedad; objetivo que se traduce en revisar, críticamente, toda autoridad exterior, tradición filosófica o fe religiosa. Esta revisión emplaza a la razón, ahora ubicada en el plano de la autoridad, en la tarea de examinar creencias, opiniones, teorías y sistemas, y con ello, habilita el trazado de la demarcación epistémica clave entre lo verdadero y lo falso; tarea que define a la razón como punto que arbitra el criterio moral y político al tiempo que define y diferencia lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto. Así, la razón se eleva en su aspecto crítico como máximo tribunal ante el cual comparecen teorías científicas, filosóficas, morales, políticas y religiosas.

En este particular modo de conducir a la razón se encuentra la respuesta a la pregunta por la Ilustración de Kant de 1784. Allí, Kant da cuenta de la necesidad de un plan donde se instituya un tribunal que examine y garantice la legitimidad de las pretensiones de la razón en el ámbito del

³² Crítica, del griego *krisis*, *krino*, como acción de juzgar, remite al juicio o examen que se hace de un hecho, de un principio, de modo tal que no se acepte ninguna afirmación de ese hecho o principio sin antes interrogarse por el contenido y el origen de esa afirmación. La razón, así, se eleva en su aspecto crítico como máximo tribunal ante el cual comparecen teorías científicas, filosóficas, morales, políticas y religiosas. Por este particular emplazamiento de la razón como ejercicio crítico es que la Ilustración es reconocida como “era de la crítica”.

conocimiento y que excluya toda expectativa epistémica infundada. El autor propone el establecimiento de un tribunal basado en el poder y la autoridad de la razón misma, en sus leyes eternas e inmutables, entendiendo por la razón la expresión misma del espíritu ilustrado. En la obra de Kant, el aspecto crítico de la Ilustración se vincula con hacer lugar al dictamen de la razón incluso en cuestiones que se había pretendido no hacerlo (religión revelada o leyes civiles). Así, la filosofía crítica³³ en el contexto de la Ilustración y en consonancia con la pretensión moderna de disipar las tinieblas de la ignorancia y la superstición mediante la sola luz del ejercicio racional, toma partido en la lucha contra el dogmatismo, la superstición y el fanatismo, y arremete contra todo aquello que pretenda imponerse en las mentes de los hombres y que conlleva efectos perjudiciales tanto para el individuo como para la sociedad. (Solé, 2014)

El escrito kantiano *La respuesta a la pregunta por la Ilustración*³⁴ (1786) se presenta años después de la publicación de la *Crítica de la Razón Pura* (1781), y en este último se encuentran elementos que dan cuenta del compromiso con el proyecto ilustrado presente en la obra anterior. Kant considera a la Ilustración como “la salida del hombre de su auto-culpable minoría de edad” (1986: 15) es decir, medio fundamental de salida de un estado de incapacidad o minoridad para servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. La concepción que otorga centralidad a la decisión y valor de servirse del entendimiento se conforma en Kant en un programa, un procedimiento, un proyecto que implica el paso hacia la madurez, un proceso de liberación y emancipación de las pautas impuestas o transmitidas por otros. (Solé, 2014)

En 1784, Kant establece la diferenciación entre el uso público y el uso privado de la razón; diferencia que resulta clave en la definición de la Ilustración alemana en tanto ubica al proyecto en

³³ Es posible vincular a esta noción aquello que Foucault plantea cuando reactualiza el sentido de la noción clásica de la Ilustración y ofrece una concepción específica. El autor entiende como Ilustración o *Aufklärung* a la actitud crítica o cuestionamiento del propio presente. Esa reactualización del sentido implica una tarea comprometida de la filosofía con su situación y por ende resulta una cuestión ahora ligada al problema de la gubernamentalidad. Para el autor la crítica tiene la potencia de rearticular sujeto, poder y verdad. Esta rearticulación le permite definir a la Ilustración en términos de “arte de la in-servidumbre voluntaria” o como “arte de la indocilidad reflexiva”. La problemática de la gubernamentalidad es abordada bajo la pregunta o el cuestionamiento de ¿cómo no ser gobernado de este modo? Para Foucault, Kant interroga a la modernidad desde un vínculo vertical del discurso con su propia actualidad. Es un preguntar por el discurso de la modernidad y sobre la modernidad que concluye en limitar el uso de la razón en el espacio de lo público para no obstaculizar el progreso de la Ilustración. Esta propuesta es leída por el autor francés como un cuestionamiento del presente de Kant por lo que la crítica es entonces el abordaje respecto al modo en que somos gobernados. (Foucault, 1995, 2002)

³⁴ En 1786 Kant toma participación en la polémica del spinozismo revisando y replanteando supuestos del movimiento ilustrado. En *Cómo orientarse en el pensamiento* denuncia tanto la posturas de Mendelssohn como la de Jacobi, al tiempo que expone sus críticas a la doctrina spinoziana y presenta la noción de fe racional como un modo de superar la disyuntiva que Jacobi había postulado entre una razón atea y una fe irracional. Estos planteos le permiten a Kant redefinir los contornos de lo que él considera que debe ser la Ilustración. Kant rechaza de Mendelssohn la confianza en el poder irrestricto de la razón en aquello que supone ser la fundamentación tanto de la moral como de la religión y entiende que esta postura conlleva un inaceptable dogmatismo.

relación con su desarrollo. Para Kant, el desarrollo de la Ilustración tiene como condición la limitación del uso público cuando puede, en su ejercicio, alterar el orden y las leyes que resultan ser condiciones para la misma. Estas limitaciones impuestas a los preceptos ilustrados³⁵ se inscriben en las tensiones culturales, sociales y políticas presentes en ese momento en el territorio alemán; estas tensiones³⁶ resultan asumidas en el plan de ser contenidas en el proyecto mayor que resulta la Ilustración al tiempo que mantienen un innegable vínculo con los postulados base del movimiento. En términos generales y desde esta particular lectura, el proyecto de recortar y delinear las pretensiones de la razón dogmática ubica a la *Crítica de la razón pura* como una obra exponente del movimiento ilustrado. En esta obra se delinea a la razón como un aspecto determinante de la concepción del sujeto kantiano.

Por otro lado, en el escrito de 1786 Kant recurre a la noción de orientación y aborda elementos que se inscriben en ordenamientos ya no “objetivos” sino subjetivos. En este texto, el autor identifica un “sentimiento subjetivo *a priori*”, (como puede ser el sentimiento de la diferencia “izquierda y derecha”) para traspolarlo al análisis del pensamiento (Solé, 2014). Este movimiento le permite al autor ubicar aquello que se reconoce como verdadero (plano suprasensible) en relación con un *principio subjetivo* de la razón; este medio subjetivo es el que brinda apoyo al juicio determinante acerca de algo que jamás puede darse en la experiencia; es este sentimiento de la exigencia (*Bedürfnis*) que resulta propio de la razón. A su vez, en el uso teórico, la razón requiere la idea de lo ilimitado para fundamentar tanto el concepto de lo limitado como así también la existencia de las cosas contingentes y de la finalidad y el orden que se evidencia en la naturaleza. Ya en el uso práctico de la razón esta exigencia se impone como un deber, pues es el único medio por el cual la idea del bien supremo adquiere contenido objetivo, y con ello evita que la moral sea un mero ideal y garantiza que la felicidad y la moralidad humana pueden realizarse en el mundo natural (Solé, 2014). De este modo resulta que la afirmación de la existencia de este Dios que, por un lado implica

³⁵ Estas limitaciones se traducen ya a finales del siglo XVIII en el debilitamiento de la confianza en la razón y en su capacidad para liderar el progreso tanto científico como moral. En este lugar hubo una crisis a causa del progresivo fortalecimiento de ciertas tendencias y posturas que se habían originado en el seno ilustrado pero que, al mismo tiempo, se oponían a sus ideas fundamentales. Fue en 1769 cuando Lessing cuestionó aquellos límites de la libertad de pensamiento y expresión de la que los Ilustrados berlinenses creían gozar. Lessing expuso que aquella libertad de pensar y escribir se reducía a “lanzar al mercado todas las necedades imaginables contra la religión como se quiera [...] pero quien se atreva a levantar la voz en Berlín en favor de los derechos de los súbditos y contra la opresión y el despotismo” como sucedía en Francia y Dinamarca y allí se encontrarían, según el autor de cara con el aspecto más servil de Europa. Lessing denuncia la tensión que atravesaba la Alemania ilustrada en lo relativo a aquella limitación de debía imponerse en pos del ordenamiento político, social, moral y religioso establecido. Federico el Grande siguiendo a Kant sugería “Razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced”. (Solé, 2014).

³⁶ Las tensiones que tienen lugar en la versión alemana tienen lugar con posiciones polémicas que desafían la idea una filosofía al servicio del pueblo y del poder político así como en relación al precepto central del movimiento, es decir, la confianza en el desarrollo de la capacidad racional que conduce al progreso y al mejoramiento en todos los ámbitos de la vida de los seres humanos. (Solé, 2014)

la posibilidad del uso teórico de la razón y por otro, garantiza que la moral no será vana, se basa en definitiva en fundamentos subjetivos, es decir, se trata de una *creencia*. Pero Kant aquí hace una salvedad clave: es una creencia *racional* (*Vernunftglaube*) pues “la última piedra de toque de toda la verdad es siempre la razón” (2004: A 842). Esta particular creencia o fe racional se fundamenta únicamente en datos que se encuentran contenidos en la razón pura y funciona como una brújula mediante la cual es posible orientarse en los ámbitos de lo suprasensible al tiempo que la razón común y moralmente sana puede encontrar el camino que conduce a su destinación; es decir, “en el ámbito teórico funciona como una *hipótesis racional* y en el ámbito práctico como un *postulado*”. (Solé, 2016: 8)

Este recorrido nos permite comprender cómo Kant considera a la razón, cómo resulta implicada no sólo en el marco de la posibilidad de la metafísica sino, fundamentalmente, en el ámbito de la filosofía, moral y la política. Para Kant la razón ya no resulta una mera facultad teórica cuyo objetivo es conocer la *cosa en sí*, ya que ahora se destaca su aspecto práctico, ético, moral y político. La razón ilustrada para Kant se asume como una facultad esencial y eminentemente práctica; sus acciones ya no están regidas por la descripción o conocimiento de lo incondicionado sino que se valora ahora aquello que la implica en la prescripción y orientación hacia el fin de la conducta humana. Estos desarrollos le permiten a Kant diferenciarse tanto de Jacobi como Mendelssohn al tiempo que, mediante ellos, el autor logra una justificación racional de la fe rechazando “la alta pretensión de la facultad especulativa de la razón” (Kant, 1986: 16). El autor sostiene que las lecturas reduccionistas de la razón de los autores con quienes polemiza implican el reconocimiento solamente de aquellas acciones relativas a “purificar de contradicciones el concepto racional común” y “defender a las máximas de la sana razón de sus propios ataques sofisticos” (Kant, 1986: 16) cuando en realidad lo que está en juego en las definiciones de las acciones propias de la razón es el destino del movimiento ilustrado, y en particular, aquello que le resulta propio a la filosofía.

De esta lectura se comprende entonces que la crítica, como definición de las acciones apropiadas de la razón en el contexto de la Ilustración resulta y se traduce en un intento de evitar la propuesta de abandonar la filosofía y extender el uso legítimo de la razón o soslayar las corridas hacia el ámbito de la fe (presente en las propuestas y definiciones de Jacobi y Mendelssohn). Las opciones que combate Kant implican el abandono de la razón o el peligro de la libertad de pensamiento. Ante ambos casos Kant encuentra pertinente la reubicación en términos prácticos de la razón en el corazón del proyecto ilustrado. (Solé, 2016)

Así, en el proyecto ilustrado la libertad resulta implicada a la concepción de razón en tanto se sostiene que no puede someterse a ninguna ley “más que a aquella que *ella se da a sí misma*” (Kant, 1986: 15). Para Kant, la identificación de libertad de pensar con el hecho de que “la razón no

se someta a ninguna otra ley” (1986: 15) implica revisar tres posibles amenazas a la valorada autonomía. Entre ellas, menciona la coacción civil –poder superior que quita a los ciudadanos la libertad de hablar, escribir, expresarse– dado que entiende que todo pensamiento correcto es en comunidad con otros; por otro lado, refiere a la presión sobre la conciencia ejercida por ciertos ciudadanos que se auto-proclaman tutores en materia de religión. Allí se encuentra la amenaza de la anulación de todo ejercicio racional autónomo mediante por la imposición de fórmulas o temores frente a los peligros que implica un pensamiento propio. Por último, menciona al uso sin ley de la facultad racional porque “cuando la razón no quiere obedecer la ley que ella misma se da, entonces debe someterse al yugo de las leyes que algún otro le impone” (Kant, 1986: 17). Para Kant, la desobediencia de sus propias reglas o la arrogancia de sentirse autorizada a ir más allá de los límites de su uso legítimo conduce a su propia anulación, es decir, a la pérdida de la *capacidad* de pensar.

La referencia a esta triple amenaza le permite al autor dar lugar a lo que entiende es la defensa del pensamiento. Allí, Kant considera que la crítica como condición para un ejercicio racional autónomo no sólo es condición de la filosofía sino también allí se dirime la posibilidad de todo ordenamiento social. El pensamiento autónomo como “[P]ensar por sí mismo significa buscar en uno mismo –esto es, en la propia razón– la suprema piedra de toque de la verdad” (Kant, 2013: 443); definición que en 1784 se completa con la oposición a la concepción de la Ilustración de Mendelssohn que remite al conjunto de conocimientos que posee un pueblo.

Con todo ello, se comprende la concepción kantiana de la Ilustración en tanto implica un principio negativo del uso de la facultad de conocimiento pues servirse de la propia razón, *atreverse* a pensar, significa que es posible convertir en un principio universal del uso de la razón el fundamento por el cual algo es admitido. En este sentido, Kant manifiesta que la Ilustración³⁷ implica no sólo beneficios para el género humano sino también para el Estado y la vida en sociedad. Para el autor “Sólo a través de la crítica es posible cortar las raíces del *materialismo*, del *fatalismo*, del *ateísmo*, de la *incredulidad librepensadora*, del *fanatismo* y la *superstición*, todos los cuales pueden ser universalmente dañinos”. (Kant, 2004: 29)

Cabe aclarar que el interés kantiano por la filosofía es pasible de ser puesto en relación con la inminente muerte de Federico II, protector de la Ilustración. La defensa de la filosofía crítica coincide en Kant con el interés del Estado que debe garantizar la libertad suficiente para llevarla a cabo. Esta es una concepción de la ilustración que se encuentra plena de tensiones de momento que,

Instaurar la Ilustración en *sujetos singulares* por medio de la educación es una tarea fácil, basta con acostumbrar a las jóvenes cabezas desde temprano a realizar esta clase de reflexión [...] Sin

³⁷ Procedimiento según el cual cada uno debe utilizar su propia razón por sí mismo, sin recurrir a ninguna facultad por encima de la razón.

embargo, ilustrar una *época* es muy arduo, pues existen muchos obstáculos externos que en parte prohíben y en parte dificultan este tipo de educación. (1986: 17)

Desde este particular recorrido, se comprende cómo la confianza en la razón resulta una tónica discursiva presente en los diversos escritos que aportan a la concepción y movimiento de la Ilustración. La Ilustración como «era de la razón» estuvo marcada por discusiones y aperturas que estaban inscriptas ya en sus elementos de procedencia. En este particular momento, el sujeto autónomo se encuentra interpelado por la posibilidad de lectura de aquello que implica su *praxis* de momento que asume la marca del elemento volitivo que desde la modernidad ya traía inscripto. Esta posibilidad de lectura y la apertura hacia la transformación social y política se traduce, por ejemplo, en la versión alemana, en formas que moderan la potencia del ideario ilustrado, mientras que en otras –ideario francés– en la radicalización del mismo. A pesar de estas divergencias, y ya en términos generales, es posible reconocer en este recorrido los elementos que habilitan un particular emplazamiento del sujeto desde su inscripción en la modernidad como sujeto eminentemente epistémico, hacia la versión ilustrada donde el sujeto ya se emplaza fuertemente en el plano de lo político.

Este recorrido sobre el modo en que se emplaza y emerge el sujeto en la modernidad será reconsiderado en el próximo capítulo a partir de lineamientos que reconocen en él marcas que lo inscriben en formas de dominación/colonización/silenciamiento; y, en particular, que ponen de manifiesto el sesgo falogocéntrico en él inscripto. Estos lineamientos permiten reactualizar algunas preguntas tales como: ¿El emplazamiento del sujeto moderno es condición para la consecución de los objetivos de la Ilustración? ¿Qué operatorias de poder habilita/legitima el sujeto tal como se definió/delineó en la modernidad? ¿Qué silencio, forcluye, ocluye el sujeto desde su emergencia en la modernidad? ¿Hay prácticas emancipatorias por fuera de las demarcaciones del sujeto? ¿Es el pensar ilustrado consecuente con sus objetivos emancipatorios? ¿Qué proyecto de humanidad sostiene la Ilustración? Estas son las preguntas que sostienen el recorrido de los próximos apartados, que ordenan algunas de las perspectivas que problematizan la herencia del pensar filosófico y, en particular, al sujeto moderno.

Capítulo 2

Una revisión crítica del sujeto moderno desde los aportes de Luce Irigaray, en el marco del feminismo francés de la diferencia

El objetivo de este capítulo es presentar una problematización del sesgo *falologocéntrico* a partir de los argumentos del feminismo francés de la diferencia. En particular, se presentan los aportes desarrollados en el marco del psicoanálisis de Luce Irigaray, que permiten problematizar el modo en que el racionalismo sostiene la definición del sujeto en el discurso de la autorrepresentación moderna en la letra de Descartes y Kant.

Este apartado se inicia con un recorrido sobre el modo en que en/desde la filosofía se problematizó la construcción androcéntrica del sujeto desde la modernidad y cómo esta construcción fue sostenida por discursos filosóficos canónicos occidentales. Para ello, nos basamos en la consideración de pensadoras que abordaron el canon filosófico desde los feminismos y que mostraron sus sesgos sexistas.

Dentro de la tradición feminista occidental se encuentra la discusión sobre las definiciones políticas emancipatorias del ideario ilustrado; dentro de estas discusiones se revisan las formas en las que se define al sujeto en el contexto de la modernidad occidental. Dentro del feminismo igualitarista tiene lugar una discusión sobre la posibilidad de recuperar (o no) el ideario ilustrado. Asimismo, los límites políticos de las feministas de la igualdad resultan planteados por las derivas del pensamiento de la diferencia en sus distintas corrientes, que tuvieron lugar en varios países de Europa durante las últimas tres décadas del siglo XX. Estas discusiones son retomadas ya que resultan un enclave donde se sitúan los argumentos que recuperamos del feminismo francés de la diferencia que permiten problematizar el sesgo *falologocéntrico* del sujeto moderno. Cabe aclarar que el sesgo falologocéntrico³⁸ se hace patente ante la mirada crítica cuando se da cuenta del modo en que se identifica lo masculino, lo fálico, con lo Uno, con la lógica de los contrarios, con la ruptura sujeto-objeto, la voluntad de dominio y la instrumentalización del saber, de la ciencia y de la técnica.

A tal fin, encontramos en los aportes de Luce Irigaray³⁹ las claves interpretativas y problematizadoras que permiten realizar una relectura de la herencia ilustrada de occidente para dar lugar a la pregunta por el modo en que se conforma el rasgo falocrático del sujeto racional moderno.

³⁸ Véase nota al pie N° 50.

³⁹ Cabe aclarar que, en términos disciplinares, Irigaray se ubica (no sin tensiones) dentro del psicoanálisis lacaniano; retomamos centralmente aquellos planteos y relecturas que la autora realiza a la tradición filosófica de occidente cuando define y emplaza el sujeto en la modernidad. Vale la pena recordar que la publicación de la tesis doctoral en 1974 (publicada en 1978) le valió a Irigaray su ruptura con Lacan y la expulsión de la Universidad de Vincennes.

Esta revisión se centra en los aportes críticos trabajados en *Espéculo de la otra mujer* (2007 [1978]) y en *Ese sexo que no es uno* (2017 [1977]) donde, desde una revisión disciplinar del psicoanálisis, plantea y retoma la herencia filosófica que define y delinea al sujeto epistémico.

Finalmente, veremos que la consideración del sesgo *falologocéntrico* del sujeto resulta un momento –necesario– para dar lugar a la pregunta por la posibilidad de un sujeto en/para la política (emancipatoria) contemporánea.

1. Inscripción feminista en la filosofía y la pregunta/problematización del sujeto moderno.

Tal como presentamos en el primer capítulo, la filosofía occidental moderna parte del sujeto racional como *ser Uno* –hombre-norma–, universal y neutro. Tal hipótesis resulta una condición para el emplazamiento masculino jerarquizado que le permite llevar a cabo tanto acciones epistémicas como políticas. En términos epistémicos, consideramos cómo en/desde «la razón» se traman los avales para la producción de saberes válidos y, en relación con la política, el emplazamiento del sujeto moderno remite al objetivo de lograr autonomía, y con ello, hacer efectiva su emancipación. En términos políticos el *logos* se identifica con el acceso al uso del lenguaje en el ámbito público, es decir, aquel que estaba regulado por la “equifonía”⁴⁰. Desde esta lectura, la tradición y herencia lógico-ontológica griega occidental se presenta en continuidad con la concepción del sujeto moderno aquí esbozada. De hecho, la concepción del lenguaje en él implicada supone la posibilidad de decir, de dar con la verdad de eso que aparece ante él como objeto desde una estructuración binaria; estructuración que emplaza al *logos* de manera preeminente dado que es en y desde él dónde se dirime la potencia de decir y determinar la verdad sobre eso que aparece ante sí como «objeto».

En continuidad con este esquema binario, se emplaza el sujeto moderno en una relación de superioridad sobre el objeto que tiene ante sí y desde este emplazamiento tiene lugar la determinante relación de dominio con todo lo que adviene como objeto. El sujeto, en tanto poseedor de la palabra, dispone de lenguaje desde un emplazamiento que lo ubica como centro, como punto de referencia, como designador, y con ello, hace efectiva su posibilidad de fundar y fundamentar el mundo que observa y en el que vive. A partir de allí, se infiere que el aspecto volitivo, el movimiento e impulso de dominio y control inherente al emplazamiento del hombre moderno, resulta del punto que ordena su existencia; punto donde se definen las acciones epistémicas relativas a la medición,

⁴⁰ Este término remite a la condición del sujeto tanto que “igual”; en lo público se ejerce el derecho a emitir palabras y sentidos en un lenguaje articulado porque se posee tanto el derecho a hablar, a escuchar y a ser escuchado; posibilidad que da lugar a la idea de igualdad y de hombre. Como vimos, esta concepción política resulta consonante con la idea de quienes participan de la *polis* son los “iguales”; concepción que supone y se sostiene en la concepción griega de «hombre».

delimitación, categorización, clasificación y definición del objeto (*otro*) para sí con el *elan* político de ejercer control sobre él y reducir su significado a aquello que resulta proyectado por el sujeto. Así, la potencia política y epistemológica del sujeto moderno está dada por la posibilidad de reglar y ordenar mediante esquemas y categorías del pensamiento aquello que se dispuso ante sí; posibilidad que resulta de la participación universal en el *logos*. De allí que el *ego* se considera como fundamento de las actividades epistémicas desde su definición como «universal». La razón, tema central de la filosofía moderna, se define como aspecto determinante del sujeto al tiempo que implica la crítica como instancia de revisión de sí.

Estos lineamientos, presentes en el discurso de la autorrepresentación de la modernidad, fueron retomados críticamente por los feminismos que abordaron al “sujeto del discurso filosófico”; donde el neutro-universal (“sujeto”) revela el auténtico signo por el que el sujeto se asume y emplaza a sí como fundamento.

En términos generales, es posible considerar a la filosofía en el marco de los feminismos. En su amplio abanico semántico, estos remiten tanto a modelos interpretativos, cúmulos de teorías, movimientos sociales, emplazamientos ético-políticos y marcos comprensivos que, en términos políticos, revisan, problematizan, cuestionan y debaten sobre las múltiples formas y mecanismos de opresión, sometimiento, vulneración o minorización que operan sobre las mujeres y los cuerpos feminizados. Desde la acepción etimológica, teoría: θεωρία (*theoria*) proviene de la palabra θεωρός *theoros* = “espectador”: persona que consulta un oráculo y, deriva de θεωρέω *theoreo* = “yo veo”, en tanto remite a aquello que posibilita una nueva visión. Se comprende así que la teoría permite hacer visible aquello que sin ella resulta soslayado y, a partir de ella, son posibles interpretaciones de la realidad o, en su defecto, resignificaciones otras. Como sostiene Amorós, las teorías feministas permiten ubicar dentro del marco de la mirada cuestiones que de otra manera resultan naturalizadas, dado que implican cierto extrañamiento sobre aquello que otros enclaves interpretativos no problematizan.

La mirada crítica hacia el sistema de dominación hetero-cis-patriarcal tiene lugar en los feminismos que se encuentran en sintonía con las teorías críticas y, en particular, con aquellas que articulan sus entramados conceptuales y programas de investigación con las intenciones y actividades de los movimientos sociales sensibles a las formas de vulneración del sistema sexo-genérico occidental heredado. En razón de ello, se comprende que los problemas que aborden los feminismos, las preguntas que se formulen y los modelos que designen estarán informados por aquella identificación e interés. Se comprende, entonces, cómo se postulan categorías y confeccionan modelos explicativos que *revelan* al tiempo que *denuncian* las formas y relaciones de dominación y

subordinación femenina; con ello, dan lugar a saberes situados⁴¹ que muestran el carácter ideológico de los enfoques rivales que ofuscan, naturalizan, legitiman o racionalizan tales relaciones.

Los feminismos, desde sus distintos emplazamientos y lugares de enunciación, coinciden en el reconocimiento de su particular potencia crítica; ello permite, en palabras de Amorós, dar lugar a un

análisis explicativo-diagnóstico de la opresión de las mujeres a través de la historia, la cultura y las sociedades en continuidad con una crítica anticipatoria utópica de las formas y valores de nuestra sociedad y cultura y con ello, permiten proyectar nuevos modos de relacionarnos entre nosotros y con la naturaleza (Amorós, 2014: 16).

En este sentido, recuperamos la praxis feminista que implica y refiere a múltiples procesos colectivos de elaboración de nuevos *marcos de injusticia*. Desde estos marcos, los múltiples movimientos y colectivos feministas abordan, manifiestan y problematizan las desigualdades estructurales y/o subvierten los códigos culturales dominantes. La peculiaridad de los feminismos, según Kate Millett (1995), reside en que “desafía el orden social y el código cultural más *ancestral, universal y arraigado* de los existentes en sus diversas manifestaciones”, a saber, *el patriarcado*⁴². Esta concepción, entonces, implica la necesidad de construir instrumentos interpretativos específicos para identificar la dominación masculina cuyo funcionamiento y efectos resultan sistemáticos⁴³.

Las revisiones y problematizaciones que tuvieron lugar en la tradición del feminismo occidental trazaron dos lineamientos: el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia. Estos lineamientos, que presentamos en el siguiente sub-apartado, recuperan las inquietudes y problematizaciones en relación con aquello que se comprende como la tradición y herencia política de la Ilustración.

⁴¹ Saberes como conocimientos situados, en el sentido de Donna Haraway (1995), permiten considerar la producción de saber desde algún sitio en el sentido que es producto y actividad reiterada desde cierto lugar y una posición marcada por la construcción del sistema sexo/género; posición encarnada y conformada en la articulación de elementos heterogéneos; por lo que desde ellos es posible hacer visible el lugar desde el cual se conoce.

⁴² Que sea ancestral, sin embargo, no implica que sea a-histórico, como mostraron diversas teóricas posteriores a Millett. Hartmann (1996), por ejemplo, define al patriarcado como conjunto de pactos –no estables– interclasistas entre varones que, aun manteniendo entre ellos relaciones jerárquicas, permiten mantener relaciones de dominación sobre las mujeres. El patriarcado, lejos de considerarse de manera esencialista o ahistórica, resulta una realidad sistémica que permite dar cuenta de la fraudulenta usurpación de lo universal por parte de una particularidad; por esa particularidad constituida por el conjunto de quienes, en el ejercicio de su poder, requieren de un entramado significativo que les legitime.

⁴³ Es por esta razón que el término “mujer” referido en el presente escrito hace referencia a una posición, a un lugar dispuesto en una relación jerárquica y vertical donde refiere a un lugar de subsunción y heterodesignación de sentidos.

1. a. Feminismo de la Igualdad / Feminismo de la diferencia: tensiones, recorridos y herencias

En términos generales, las filosofías feministas han sido enclaves problematizadores de las múltiples formas en las que se concreta y reproduce la opresión y subalternización de las mujeres y cuerpos feminizados; opresión y subalternización que resulta soslayada/naturalizada por el sentido común o por las estructuraciones de saber/poder tradicionales y heredadas.

Por un lado, el modelo igualitarista presente en el feminismo de la igualdad problematiza, desnaturaliza e irracionaliza aquellos términos que ordenan lo público, legitiman el poder e implican exclusiones para las mujeres, mientras que el feminismo de la diferencia en sus diversas manifestaciones, revisa críticamente al modelo igualitarista que sentó precedente para el desarrollo del feminismo de la igualdad. Para las feministas de la diferencia, las vindicaciones en torno al modelo igualitarista resultan insuficientes dado que no problematizan y, de hecho, dejan intacto, al sistema que provoca y (re)produce las operatorias de exclusión y vulneración para las mujeres y cuerpos feminizados.

Dentro del *feminismo de la igualdad* se presentan postulados propios del proyecto de la Ilustración; postulados que resultaron claves para la vindicación⁴⁴ de modos de existencia libres y autónomos desde los modelos de sujeto ya existentes. Mary Wollstonecraft, pionera del feminismo igualitarista (1792)⁴⁵ defiende la emancipación de las mujeres desde la defensa a la libertad de la razón y desde allí plantea y defiende tanto la independencia económica como la participación de las mujeres en la vida política. Trascendental es la propuesta de Wollstonecraft de reformar la educación para garantizar la enseñanza gratuita e igualitaria para ambos sexos; en este sentido, tiene lugar su crítica al papel secundario que Rousseau reservaba para la educación de las mujeres, quienes –según el ginebrino– debían ser educadas para el placer y para permanecer en el hogar cuidando de los hijos (modelo que se consagra en su obra pedagógica, *Emilio*).

Los postulados igualitaristas de las vindicaciones feministas resultaban consecuentes con el reconocimiento de la potencia política que defiende y propugna el proyecto de la Ilustración. Los elementos de la Ilustración se hacen patente en los feminismos cuando se hace referencia a la

⁴⁴ La vindicación feminista se tradujo en el pedido de inclusión en igualdad de condiciones con los varones en todos los ámbitos o espacios públicos por lo que se planteó como necesario que éstos sean definidos en términos universalistas, ya que “[D]e no ser así se impone, con toda su pregnancia, la lógica de las ordenaciones simbólicas jerárquicas o dualistas, pues todo dualismo [...] remite a alguna representación jerarquizante” (Amorós, 2014: 36). Estas líneas resultaron fundamentales para las bases de lo que se reconoce como feminismo de la igualdad.

⁴⁵ El famoso escrito *Vindicación de los derechos de la mujer*, escrito al calor de la Revolución Francesa, que había tenido lugar en 1789, pero que resultaba decepcionante para las mujeres ya que negaba el acceso a los derechos políticos; esta situación convertía el lema de libertad e igualdad en palabras vacías.

igualdad de los sujetos y, fundamentalmente, a la confianza en la razón o «buen sentido» que es común a todos los seres humanos. Desde este modelo, las feministas de la igualdad⁴⁶ vindicaron igualdad de derechos, acceso y disponibilidad de aquello que resultaba arrebatado por el ejercicio exclusivo del sujeto –masculino, burgués, blanco, occidental–.

Una de las revisiones de los lineamientos del feminismo filosófico contemporáneo de la igualdad tiene lugar en los desarrollos de Celia Amorós (1991, 1997, 2014). La relectura y revisión feminista de Amorós de la tradición filosófica de occidente hace posible la pregunta por el sesgo sexista y las marcas androcéntricas presentes en las formas hegemónicas del pensar filosófico tradicional. Amorós problematiza el sesgo sexista en la filosofía para dar cuenta sus implicancias y derivas políticas. Entre ellas destaca las formaciones sociales discriminatorias que resultan de una percepción distorsionada que se legitima en los intereses dominantes (varones) del sistema de dominación: el patriarcado⁴⁷. A partir de allí, la autora postula la necesidad de problematizar y cuestionar la herencia filosófica para dar lugar a la de-construcción de la retícula conceptual que determina una demarcación patriarcal cuyo arraigo en el conjunto de categorías (conforme a la cual pensamos y ordenamos el mundo) le confiere el status de un casi *a priori* que no admite discusión (Amorós, 1991).

La revisión de las formas sociales que implican exclusiones y discriminaciones tienen lugar desde las primeras manifestaciones feministas que se remontan a la Ilustración. Simone de Beauvoir representa, en este sentido, un quiebre fundamental. Beauvoir continúa la línea de Mary Wollstonecraft quien, en su polémica con Jacques Rousseau, manifiesta el carácter artificial de “lo femenino” para dar cuenta del modo en que la feminidad normativa resulta una construcción social. En la lectura de Amorós, con el epítome “La mujer no nace, se hace”, Beauvoir zanja, desde el plano ontológico, la polémica que dividió a la Ilustración en su vertiente misógina y su deriva pro-

⁴⁶ El feminismo de la igualdad –de raíz ilustrada– denuncia las diferencias de género por ser resultantes de las estructuraciones de la razón patriarcal y, en consecuencia, proponen su superación en una sociedad no-patriarcal de individuos. Esta reivindicación es posible ubicarla en continuidad con los postulados políticos que sostenía el proyecto de la Ilustración en tanto se reconocen sus lineamientos orientados a desenmascarar cuánto de interés patriarcal hay en las formaciones subjetivas y en la constitución del sujeto que se emplaza de manera hegemónica y que supone al tiempo que establece vinculaciones jerarquizadas y legitima formas de dominación sobre aquello que se emplaza como *otrx*.

⁴⁷ Amorós considera que el patriarcado, cual hipóstasis, parte de la generalización de atributo-prerrogativas del género masculino que funcionan mediante movimiento del refuerzo ideológico que convierte “en género –universal ante rem, *in re* y *post rem*, en arquetipo anterior a la existencia de los hombres singulares y que configura como esencia la dispersión de las existencias individuales–” (1991: 26); movimiento que se resuelve analíticamente como un sistema de complicidades. El patriarcado, entendido como ideología, hipertrofia sus virtualidades sintéticas y produce la percepción del género como “patrimonio pro indiviso” que todos usufructúan, al tiempo que impide el reconocimiento del carácter ilusorio de esta percepción totalizadora. Así comprendido, como sistema ideológico que legitima una percepción que hace efectivo el ordenamiento binario de los cuerpos al tiempo que implica la inserción de cada sexo en la realidad social, ya que resultan hipostasiados y promovidos al rango de esencias (Amorós, 1991).

feminista. Beauvoir dota de fundamentación filosófica a las posiciones partidarias de la emancipación femenina dentro de los parámetros ilustrados al tiempo que deconstruye mitos sobre la feminidad, anticipando temas y discusiones que serán propios de las agendas de los feminismos de ulteriores. En razón de ello, es posible ubicar a los desarrollos de Simone de Beauvoir como una bisagra entre el feminismo ilustrado y el sufragismo, por una parte, y el neofeminismo de los 70, por otra (Amorós, 2014).

En particular, y en relación con la temática que nos convoca, destacamos el aporte del feminismo filosófico de Beauvoir en tanto se conforma en una herramienta para desarticular la ecuación «trascendencia-valores guerreros» como una *impostación patriarcal* al tiempo que encuentra conveniente “depurar el lastre androcéntrico de la trascendencia” (Amorós, 2014: 23). Beauvoir revisa cómo lo masculino se solapa sin más con lo considerado genéricamente humano; solapamiento que Seyla Benhabib (1990) denominará luego “universalidad sustitutoria”⁴⁸ y que había sido denunciado, de manera absolutamente pionera, por la francesa Olympe de Gouges.

En términos generales, el feminismo de la igualdad es una corriente fundamental para dar cuenta de las formas de desigualdad y viabilizar la demanda de igualdad (valga la redundancia) como así también para lograr el reconocimiento de derechos legales y de oportunidades desde un punto de vista formal. Sin embargo, es una corriente que resulta criticada cuando se destacan sus omisiones y/o limitaciones. Desde estas líneas críticas se considera que el feminismo de la igualdad no alcanza a problematizar el sistema que despliega y sostiene mecanismos que recortan las posibilidades reales de las mujeres y, por lo tanto, se cuestiona a la línea igualitarista por ser un abordaje que deja intacto al sistema que (re)produce las subjetividades y operatorias de dominación que (re)producen sujeciones y opresiones varias sobre las mujeres y cuerpos feminizados. A diferencia de éste, el feminismo de la diferencia parte del enunciado que subraya la crisis del sujeto justamente como un modo de problematizar las sujeciones que resultan del sistema hetero-cis-patriarcal (León Rodríguez, 2008).

Los feminismos de la diferencia –en continuidad con otros movimientos y corrientes– parten del reconocimiento de la potencia del concepto de «diferencia» para poner en crisis el concepto de igualdad, y con él, el de universalidad y el de representación política. Estos corrimientos, al tiempo que desestabilizan los discursos humanistas –que se denuncian por estar basados en

⁴⁸ Benhabib problematiza a los “universales fraudulentos” por ocultar «particularidades no examinadas». En otros escritos la autora expone las críticas al etnocentrismo las cuales desde este punto de vista tienden a ser “isomórficas”. Es por ello que, “si en el sujeto de la Ilustración europea se encuentra el «perfil» del varón blanco propietario —luego se instituyó una dinámica que desplegó sus virtualidades y amplió sus ámbitos de inclusión, desde el «sufragio universal masculino» a las conquistas de la lucha sufragista—” por lo que es posible sostener que tras la pretensión occidental del monopolio de la universalidad se esconde también una “cultura idiosincrática” (Amorós, 2017: 83).

políticas de dominio y de privilegio simbólico del cuerpo orgánico, localizado y jerárquico—desmontan las formas encubiertas de violencia que acompañan al modelo ilustrado (Femenías, 2007).

Dentro de los desarrollos de los feminismos de la diferencia, se encuentran las consideraciones de Luce Irigaray cuando denuncia el sesgo «falologocéntrico» no solo de la filosofía sino de la tradición de occidente. Estos aportes resultan claves interpretativas para revisar y hacer patentes los mecanismos de exclusión que obedecen al modelo de individuo abstracto, a la vez, como «masculino y universal». En particular, Irigaray realiza aportes para pensar, desde el psicoanálisis, los supuestos vinculados a la construcción del sujeto. Irigaray, entre otras, (Butler, 1990, Spivak, 2011, Fraisse, 1991) e independientemente del éxito con el que logren argumentar contra la “igualdad”, encuentran en “la reivindicación de la “diferencia” el nudo gordiano de sus afirmaciones” (Femenías y Herrera, 2008: 76).

Por otro lado, Judith Butler (1990) expone una reconocida crítica al modelo político igualitarista. Para ella, el modelo igualitarista, al tiempo que representa aquello construido para ser representado, deja afuera una “amalgama *abyecta*, de marginados, que sin embargo, al ser mayoría definen el campo de la representatividad” (1990: 3); y, en este sentido, la autora da un paso más cuando establece que, “*los sistemas jurídicos de poder producen los sujetos que consecuentemente vienen a representar*” (1990: 3).

Cabe destacar que estas distintas producciones y líneas teóricas lejos de presentar consensos, dan lugar a disputas y debates sobre sus derivas y desarrollos. A pesar de ellas o justamente con ellas, la noción de diferencia se nutre de estas divergencias y en términos generales es posible encontrar una variada problematización tanto del paradigma igualitarista moderno como de la constitución del sujeto y la postulación de los parámetros de normalidad acordes a tal emplazamiento. Así, el feminismo de la diferencia cuestiona que “si la norma la constituyó históricamente el varón blanco, ciudadano, heterosexual, etc., toda desviación de *esa* “norma” vino a engrosar el grupo de lo/as *diferentes*, entendidos siempre como una *desviación de la norma* en términos de inferioridad” (Femenías y Herrera, 2008: 60) y con ello, el emplazamiento de tal inferioridad legitima relaciones jerarquizadas y, por tanto, de dominación.

En consecuencia, estas líneas permiten comprender que la regulación política de los sujetos implica definiciones que resultan *naturalizadas* por efecto del mismo sistema político que las generan. En consecuencia, las nociones claves en el modelo político moderno tales como “igualdad” y “representación” se comprenden como *palabras hiperdensas* dado que respaldan y legitiman instituciones políticas modernas que son genéricamente sesgadas y, en consecuencia, necesariamente excluyentes. Este planteo, que remite al sujeto en el orden de lo político, es consecuente con las

consideraciones relativas al sujeto epistémico; por ello, Susan Bordo (1993) sostiene que las modernas categorías de “individuo”, “sujeto” o “ciudadano” resultan intrínsecamente masculinas.

En razón de lo expuesto, desde la lectura del feminismo de la diferencia, la reivindicación de la igualdad implica la posibilidad de que las mujeres sean consideradas de manera subordinadas al varón; ante esto, Irigaray entiende necesario ir “más allá de la dialéctica tradicional”, es decir, ir “más allá de la igualdad o de la subjetividad normativa para alcanzar la Otra de lo otro” (1974, en Femenías y Herrera, 2008: 63). Así, la propuesta irigarayana implica un movimiento carrolliano en tanto invita a ver qué hay *detrás del espejo –speculum–*; convoca de esta manera a revisar detrás del espejo de la modernidad “sin dejarse deslumbrar por las fragmentaciones que la posmodernidad produce al romperlo: los fragmentos de un sujeto (un yo) patriarcal son siempre patriarcales” (Femenías y Herrera 2008: 67). Este ejercicio, este movimiento, se sustenta en la sospecha de que la masculinización de las mediaciones simbólicas excluye de manera sistemática⁴⁹ a las mujeres en todo orden de participación o inserción política, social o epistémica.

1. b. La «diferencia sexual» en Irigaray: principio de inteligibilidad de occidente

Los feminismos aquí considerados tuvieron lugar en el último tercio del siglo XX y realizan consideraciones y relecturas del legado filosófico moderno de Occidente. Los desarrollos teóricos del neofeminismo europeo de los años 60 y 70 presentaron producciones que revelaban, desde una revisión radical, su impronta crítica e irracionalizadora respecto a consideraciones teóricas filosóficas que conservaban pretensiones universalistas. En alguna de estas teorizaciones feministas, la noción de «diferencia» resultó crucial para la revisión, por ejemplo, de la noción de sujeto. En este marco, la diferencia resulta una noción que permite revisar la operatoria de la racionalidad que produce una exterioridad negada al mismo tiempo que desde nuestra lectura se ofrece como condición para dar lugar a la existencia de un *logos* otro. El valor instrumental de la noción de la diferencia se hace patente en su potencia para rechazar las operatorias de la lógica de la identidad, mediante la cual quedan subsumidas las mujeres a las normas y formas definidas desde el «logofalocentrismo»⁵⁰ al tiempo que defiende y da lugar a una comprensión materialmente más extendida de la misma (Femenías y Herrera, 2008).

⁴⁹ Esta exclusión sistemática es pasible de ser revisada y problematizada mediante las postulaciones del feminismo de la diferencia dado que desde la mirada del igualitarismo no se revisa la exclusión de base por lo que todo logro en la lucha de las mujeres desde aquel enclave va a resultar parcial o mediante pequeñas concesiones del orden masculino hegemónico sin que se realice una puesta en cuestión de aquello que implica de manera sistemática la exclusión de las mujeres de los ordenamientos sociales, políticos o epistémicos.

⁵⁰ El término *logofalocéntrico* al cual es referido como *falologocéntrico* por Irigaray (quien desataca la impronta falocrática sobre el *logos*) remite a la concepción de Derrida, que vincula la posición logocéntrica y la posición

En el pensamiento de la diferencia se ubican los postulados de Irigaray donde se reivindica la “alogicidad de la mujer como positivamente lo Otro beauvoriano” (Femenías y Herrera 2008: 67). Esta reivindicación en términos políticos implica problematizar el objetivo que sostenía al feminismo de la igualdad mediante el cual se asumía que “la única salida posible a ese Otro (que es Otra) radica en homologarse al modelo normativo del varón: convertirse en sujeto” (Femenías y Herrera 2008: 67). Para la autora, este objetivo implica una tarea tan inútil como imposible dado que,

Si los términos de la ciudadanía o de la subjetivación han sido definidos por los varones, acceder a lo Otro desde lo mismo es tan sólo un modo de mimetización, con la consiguiente pérdida de la propia especificidad. Quienes aceptan esta dialéctica, se niegan a examinar las categorías mismas del pensamiento, que son masculinas y, por ende, mantienen a las mujeres en la inmanencia (Irigaray, 2007).

Así encontramos la noción de «diferencia sexual» como enclave que discute la herencia y potencia interpretativa de la diferencia presente en la dialéctica hegeliana. La diferencia sexual se inscribe en un movimiento que desde aquello que resulta ajeno al pensamiento soslaya las formas falocráticas del pensamiento occidental. En particular, Irigaray comprende a la diferencia sexual como fundante de toda otra diferencia y resulta interpretada como “Principio de Inteligibilidad de la Cultura Occidental” (2007 en Femenías, 2008, 2012) es decir, como principio de inteligibilidad de la razón, como posibilidad de simbolización, de producción de sentido y conocimiento desde un cuerpo “particularmente sexuado”. (Femenías y Herrera, 2008: 60-62)

De hecho, Irigaray asume una concepción donde la diferencia sexual es universal dentro de un binarismo base de lo humano. Para la autora la diferenciación sexual se encuentra tanto en la diferencia de sexo anatómico como en el lenguaje, ambos mutuamente influenciados.

En *Ese sexo que no es uno* plantea que

desde hace siglos, como nos han enseñado a hablar, nos echaremos de menos. Otra vez... las palabras pasaran a través de nuestros cuerpos, por encima de nuestras cabezas, para perderse, perdernos. Lejos. Alto. Ausente de nosotras; maquinadas habladas, maquinadas hablantes. Enfundadas en pieles propias pero no las nuestras [...] ¿Cómo tocarte si no estás ahí? Tu sangre

fálica para designar la tradición metafísico-científica interrogada por Heidegger. En este término se inscriben tanto la crítica filosófica de Heidegger al «pensamiento representativo» y la interpretación freudiana de Lacan. Heidegger considera que en el «pensamiento representativo» el sujeto de conocimiento se instituye como tal poniendo sus condiciones a la comparecencia del ser y con ello queda condenado al olvido y es suplantado por “el objeto” como el correlato del designio objetivante y manipulador del sujeto. Lacan llama “falo” a la investidura del pene de la función de la Metáfora paterna en torno a la que pivota y se estructura “el orden simbólico”. Así, Lacan reinterpreta la “condensación” y “desplazamiento” de Freud como funciones del inconsciente a través de las categorías de la lingüística general (Saussure y Jakobson) para concluir que “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”. Por lo que, en palabras de Amorós y De Miguel: “El falo lacaniano, de este modo vendría a convertirse en el «subtexto de género» -dicho sea un lenguaje, por supuesto, muy ajeno a Lacan- del logos como clave del pensamiento representativo. Habría de este modo un isomorfismo entre la función objetivante de este pensamiento y la objetivación sexual de que es objeto la mujer por parte del varón, el portador del logos” (Amorós y De Miguel, 2014: 49).

convertida en su sentido. Ellos pueden hablarse, y de nosotras. ¿Pero nosotras? Sal de su lenguaje. Intenta atravesar de nuevo los nombres que te han dado (2009: 155).

Así, la noción de «diferencia» permite develar el juego de la mismidad de aquel movimiento y desde allí, dar con aquel *otro* movimiento que da lugar a aquello negado y habilita la irrupción radical de ese afuera, que en su presencia, produce una «metamorfosis de la razón» (Femenías y Herrera, 2008). Desde esta singular noción se inaugura un nuevo modo de interpretar a la razón y con ello, la posibilidad de explorar lo irracional integrándolas en un concepto más amplio de racionalidad⁵¹. Esta incorporación se comprende como un movimiento afirmativo de un pensamiento que pretende ser dialéctico y con ello inicia un movimiento de la razón hacia lo que le es fundamentalmente ajeno, es decir, hacia *lo Otro*⁵². Así, desde la diferencia sexual queda expuesta la no neutralidad del lenguaje, el efecto del falocentrismo y desde allí hace posible la búsqueda y cobra sentido emergencia lo que resulta negado/silenciado.

En términos generales, se comprende a la diferencia sexual como principio de inteligibilidad se problematiza el emplazamiento jerarquizado de lo masculino en la cultura de occidente y se comprende cómo lo masculino se emplaza como significado equivalente a mente, sujeto, cultura, conocimiento, razón y de allí, la negación, oclusión, minorización de la mujer y cuerpos feminizados. Entonces, la diferencia sexual, resulta un enclave para comprender cómo el cuerpo de la mujer ha llegado a simbolizar la sexualidad que amenaza el emplazamiento del sujeto masculino y por lo tanto, debe ser domeñado (Martínez, 2015).

En los feminismos de la diferencia, la diferencia sexual resulta un punto para revisar los discursos filosóficos que desde occidente emplazan al sujeto varón como

cabeza de familia, varón, blanco, propietario, cristiano, entonces la Historia tal como se recuerda y se la narra hasta ahora ha sido “su historia” al tiempo que las diversas narraciones que conforman la historia asumen características tales como homogeneidad, unidad y linealidad (Benhabib 2014: 324).

Esta narrativa se relea desde los feminismos para reconocer cómo no da lugar, oblitera, excluye y silencia aquello que resulta fragmentado, heterogéneo o de procedencia diversa o disidente, y permite de tal manera la revisión del modo en que se constituye el sujeto en occidente. Así, se reconoce cómo los sentidos de la noción de la diferencia resultan claves para el desarrollo de los feminismos de la

⁵¹ La ampliación del horizonte de la razón, “constituyó mucho más que una mera extensión; se trocó en una verdadera metamorfosis del pensamiento” (Femenías y Herrera, 2008: 60).

⁵² Ante este movimiento resulta crucial precisar si allí lo Otro será reducido a lo mismo, tal como lo realiza la dialéctica hegeliana o el constructivismo kantiano.

diferencia⁵³ al tiempo que nos permiten revisar la pretensión y condición que sostiene la epistemología moderna de un sujeto “universal”, “único” y “neutro”.

En continuidad con lo trabajado por Irigaray se encuentran otras postulaciones de la diferencia dentro de los feminismos occidentales. Allí tiene lugar una tópica relativa a la asunción del dimorfismo sexual varón/mujer como hecho originario. Este dimorfismo permite reconocer la potencia de la diferencia para abordar los ordenamientos que producen la «femineidad» como imagen estereotipada y sustituye a las mujeres reales por un fantasma (variable según las culturas y las épocas, pero constante); femineidad como inherente a *La* mujer –eterno femenino–, algo que ninguna mujer realiza pero cuyo espejismo debe reproducir para captar en términos de Françoise Collin, el «deseo fálico mono-ideísta patriarcal»⁵⁴. La autora desde esta línea interpretativa discute con otras líneas del pensamiento de la diferencia, en particular, aquella que tiene lugar en el pensamiento derridiano.

Para Collin, la noción de diferencia se contrapone a lo femenino⁵⁵ (en sentido derridiano) que resulta operativo en el pensamiento de la diferencia como aquello que remite, como «différance», al orden de lo no-uno, lo inobjetivable, lo «no-todo». La identificación de lo masculino con lo fálico, con lo Uno, con la lógica de los contrarios, la división sujeto/objeto, la voluntad de dominio y de instrumentalización a través del saber, de la ciencia y de la técnica se hace patente al pensamiento de los feminismos de la diferencia cuando abordan a la tradición del pensamiento occidental como la *aventura logo-falocéntrica*; aventura que emplaza necesariamente de manera marginal o excluyente a las mujeres y cuerpos feminizados. Esta diferenciación sugiere que de manera histórica, cada sexo ha sustentado un doble sistema de valores⁵⁶. (2006) Para la autora, la diferencia sexual se

⁵³ En particular retomamos los aportes dentro del El feminismo francés de la diferencia que tuvo lugar dentro del denominado neofeminismo de los años '70; en él resultó central el concepto de «género», fruto del análisis constructivista. A partir de la noción de género se considera que “lo femenino y lo masculino responden a construcciones culturales que van más allá de la frontera puramente biológica entre los sexos” (Posada Kubissa, 2014: 263). Este feminismo encuentra en la noción de diferencia, ahora redefinida como «diferencia sexual», un punto de anclaje interpretativo para revisar y problematizar las formas naturalizadas de aquella forma de constitución y ordenamiento de los sujetos que implica el sistema sexo-género. Cabe aclarar que también hay desarrollos italianos de la diferencia de los cuales consideramos los aportes de Adriana Cavarero pero de manera sucinta en el próximo capítulo.

⁵⁴ Esta noción remite a la femineidad como ideal que funciona de manera abierta para satisfacer lo fálico de su deseo, es decir, que solo funciona sobre un objeto predeterminado y para el cual la realidad de una mujer no es más que su soporte. (Collin, 2006: 71)

⁵⁵ Lo femenino, como contrapunto del falocentrismo occidental, aparece como punto nodal de la deconstrucción derridiana, como «différance» como soporte de un lenguaje, como un diferir perpetuo, no totalizable, como movimiento, como aquello que resulta inaprehensible a las lógicas de dominio, como aquello que escapa y se desplaza de las definiciones y objetivaciones del sujeto moderno occidental cuando opera sentidos, cuando define *La Verdad* de manera certera y exacta y, cuando tal sujeto se emplaza como dueño y señor de aquello que ubica bajo sí.

⁵⁶ Cabe aclarar los sentidos de lo femenino y lo masculino en estos recorridos se emancipan relativamente de sus orígenes factuales, biológicos y sociológicos; con ello, se comprende que las mujeres pueden apoderarse de lo masculino y los hombres de lo femenino.

comprende como *praxis*, resulta una diferencia que permite cuestionar la forma de organización social dualizada y jerarquizada que caracteriza a todas las culturas y momentos de la historia; es un actuar común, un co-actuar fuera de toda representación de lo que demarcan las formas sustancializadas. Así, convertirla en «diferencia» –un movimiento del diferir– en el sentido derridiano, implica la posibilidad de tomar la palabra que resulta arrebatada, la posibilidad de abrir sentidos y dar con aquellas acciones que resultan perimidas por el sistema de dominación social sexogenérico (Collin, 2006).

Este breve recorrido por los sentidos del término de «diferencia sexual», invita a reconocer tanto su complejidad semántica como su potencia política en razón de los contextos de enunciación en los que tuvo lugar. Por otro lado, los desarrollos filosóficos críticos de la modernidad que se pueden ubicar dentro de las *filosofías de la sospecha* habilitan el ingreso de problematizaciones que cuestionan el alcance de la crítica feminista dado que desde ellos se hacen patentes consideraciones desde líneas marxistas, nietzscheanas y freudianas que revisan el alcance de las críticas modernas realizadas con los andamiajes teóricos de la misma filosofía moderna. Es así que ingresan al campo de disputas filosóficas, elementos y desarrollos disciplinares que habilitan otros desarrollos y problematizaciones que ordenan nuevos emplazamientos para el sujeto.

Cabe aclarar que, desde el psicoanálisis, el sujeto se comprende ya no transparente para sí sino como un sujeto “opaco”, “sujetado” al inconsciente, al deseo, al lenguaje. Estas consideraciones desandan las formas clásicas de considerar al sujeto y ponen coto a las explicaciones que lo ubican en relación exclusiva a la conciencia, al yo. Son estos desarrollos, ahora consecuentes con los desarrollos de la psicología y en particular del psicoanálisis de Jacques Lacan, los que determinan los desarrollos de los feminismos de la diferencia y, en particular, de Irigaray cuando problematiza los sesgos falogocéntricos del emplazamiento del sujeto moderno de occidente.

2. Aportes de Luce Irigaray para revisar el sesgo falogocéntrico en la racionalidad moderna

El breve recorrido por la noción de «diferencia sexual» permite reconocer este principio de inteligibilidad como punto donde se insertan los desarrollos teóricos de la psicoanalista francesa que consideramos para revisar y deconstruir las estructuraciones del sujeto desde su emplazamiento en la modernidad. Desde allí, entendemos que es posible problematizar los órdenes discriminatorios que otrora eran legitimados mediante su adscripción al orden natural. Ya en 1949, Simone de Beauvoir advertía que “nada en la naturaleza justifica un orden discriminatorio o injusto” (2019), por lo que, toda «diferencia» que implique, connote o conlleve “inferioridad o superioridad, que

funcione dentro del esquema identitario, que conlleve señorío o esclavitud, subraya su carácter de constructo cultural” y por ello, no existe «orden natural» que justifique tales diferencias. En continuidad con esta noción, aunque abriendo nuevos sentidos, tienen lugar los desarrollos de Luce Irigaray cuando considera a la diferencia como diferencia sexual. Desde allí, problematiza el *falologocentrismo* inscripto tanto en el lenguaje como en los saberes hegemónicos de occidente. Este planteo resulta pertinente para dar lugar a la presente revisión de la emergencia del sujeto en la modernidad.

El reconocimiento de la potencia política de la ontología de Irigaray resulta consecuente con lo trabajado previamente por Beauvoir (1949) cuando aborda las condiciones del pensar y, en particular, cuando revisa la constitución del sujeto como particular y universal a la vez. En relación a ello, el pensamiento de la diferencia sexual permite reconocer los ordenamientos, tradiciones epistémicas y filosóficas marcadas por el *falologocentrismo*; marca que implica la exclusión de voces feminizadas en las formas hegemónicas de saber/poder.

Recuperar esta falta, habilitar aquello que quedó marcado como ausencia en el pensamiento filosófico (pensamiento marcado por de elaboraciones ordenadas en ordenadas en la diferencia sexual inferiorizante) implica dar con un pensamiento sensible y atento a las experiencias de aquello que resultó invalidado por no responder a las formas y categorizaciones del sujeto hegemónico y legitimado por la tradición. Esta recuperación se traduce en una condición para desarmar las naturalizaciones de las diferencias que legitiman y justifican las estructuraciones jerárquicas y formas de dominación, al tiempo que invisibilizan el ejercicio de poder y acciones vulnerantes tales como la discriminación, exclusión y, con ello, toda la red de violencia racializada y generizada que reproduce un sistema de relaciones racistas y sexistas que las mismas estructuras de poder defienden a través de sus aparatos ideológicos, en el sentido de althusseriano (Femenías, 2016). En razón de ello, Seyla Benhabib (2014) refiere al “olvido de la diferencia sexual” en la tradición filosófica por no dar cuenta del modo en que

la diferencia sexual afecta al sujeto de esos discursos y de esos saberes tanto (o más) que su ubicación espacio-temporal, su finitud [...] la diferencia sexual es una de las marcas del estar ahí en el mundo. En consecuencia, que ser varón o ser mujer permanezca en la intimidad, sin palabras, sin representaciones, sin lenguaje propio, opera como el mecanismo de negación más acabado: ni siquiera puede ser dicho. [...] se imputa al dominio histórico ejercido por los varones sobre las mujeres el silencio y/o la ignorancia de la diferencia sexual [...] sobre todo es en el ámbito del saber científico filosófico donde la negación a pensarla ha sido más fuerte (2014: 324).

La autora problematiza al *falologocentrismo* occidental desde un abordaje que se resuelve en una cierta alternativa a los ordenamientos falocráticos. En la lectura de Irigaray *lo diferente* tiene lugar ya no como *lo inferior*, sino como *lo otro*, como *lo no-idéntico*, o como, en términos de la

autora “*el fleco ciego del logocentrismo*” (2007). La noción de diferencia le permite mostrar el carácter fantasmático y limitador de la ambición totalizadora de la filosofía, de la ciencia y del saber occidental ya que en ellos se revela identificación del saber con lo fálico en tanto sostienen y soportan la voluntad de dominio y de instrumentalización. Así, es posible ubicar la problematización de Irigaray en consonancia con las críticas posteriores de Adorno y Horkheimer (1998) a la inscripción voluntaristas y/o las lógicas de dominio en las formas epistémicas occidentales canónicas pero ahora desde un enclave feminista⁵⁷.

Irigaray realiza una revisión de los presupuestos filosóficos tradicionales de occidente y encuentra la lógica de dominio en el emplazamiento del sujeto dada su adscripción a la *lógica de la identidad*⁵⁸. Devenir sujeto en occidente es, o bien ser *uno* y tener copias, o bien, ser *uno* y enfrentarse a otros inferiores; copias y subordinados que devienen de esta manera, condición de posibilidad de la emergencia y emplazamiento del sujeto. En ambos casos, Femenías y Herrera (2008) reconocen que por la inscripción *falologocéntrica* del sujeto, las mujeres quedan excluidas. Estos estudios entran en continuidad con aquellos que entienden que para revisar la constitución de los saberes en occidente resulta fundamental reconocer cómo se construye el sujeto que los porta/sostiene/(re)produce. En particular, Irigaray aborda esta exclusión/omisión en la filosofía de occidente y produce a la filosofía como *lo más ajeno a las mujeres*⁵⁹ (1978). Ante ello la autora aborda y revisa la constitución de las grandes *epistemes* reconocidas por su potencia emancipadora, a saber, el marxismo y el psicoanálisis⁶⁰.

La autora, desde el psicoanálisis, reconoce la importancia del lenguaje y asume la máxima lacaniana que establece que “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”. Desde allí, problematiza al sujeto del psicoanálisis ya que encuentra en él sesgos y huellas del accionar propio del sujeto moderno dado que

⁵⁷ Si bien son reconocidos los desarrollos de Adorno y Horkheimer (1998) cuando abordan el discurso de la modernidad para dar cuenta de la lógica de dominio en él implicada, resulta menos reconocida la obra de Irigaray en el campo filosófico cuando se trata de revisar las lógicas falocráticas en la definición del sujeto de occidente. Además, es oportuno mencionar el estudio de Omar Corona (2021) cuando da cuenta del sesgo eurocentrado en la teoría crítica de Adorno y Horkheimer.

⁵⁸ Para la autora en el emplazamiento del sujeto moderno o bien el otro es un igual para mí (en tanto mi proyección, mi reflejo; según dictamina la lógica de la identidad), o bien es un otro, subordinado, inferior, siervo/a, esclavo/a, un no-sujeto, según el modelo hegeliano.

⁵⁹ Desde los elementos que le brinda el psicoanálisis y también de la lingüística, Irigaray examina y desarticula los diversos sistemas filosóficos modernos y clásicos desde su “*terapéutica psicoanalítica no-falocéntrica*” para develar cómo el psicoanálisis (el freudiano en particular pero también el lacaniano) está basado en supuestos sexistas; supuestos que también subyace al edificio más acabado de encubrimiento de verdades originarias elementales: la filosofía.

⁶⁰ En estos desarrollos se reconoce el sesgo eurocéntrico que opera como límite tanto en el planteo de Irigaray como en los postulados de la teoría crítica. En este sentido cobra relevancia lo planteado por Omar Corona “¿qué tiene de crítico la teoría crítica?” cuando da cuenta de ello por lo que en capítulos siguientes se dan lugar a aquellas voces no centradas en el canon europeo para revisar cómo opera este sesgo/ausencia/silencio en el feminismo de Irigaray.

No satisfecho con inspeccionar la realidad desde las alturas, el hombre quiere penetrar en sus profundidades. El dominio pasado ligado a la claridad ahora se arroja al dominio de lo oscuro y desde allí, el hombre convertirá al inconsciente en una “propiedad del lenguaje” (Irigaray, 2007: 152-153).

Irigaray aborda el modo en que la manipulación del inconsciente a través del lenguaje que, como ella señala en su crítica al sujeto epistemológico, está ligada a la ley psicoanalítica en la que domina la posición del hablante masculino sobre su contraparte femenina; contraparte que se comprende como materia, como femenina, como cuerpo, como *lo otro*. Este ordenamiento psicoanalítico resulta consecuente con su lectura del platonismo en relación a la disposición y posesión de la palabra que provoca la negación de aquello que se ubica en el lado de la materia y produce una “total ignorancia (de sí)... ella es materia usada para la impresión de la forma” (Irigaray 2007: 158).

Así, el discurso psicoanalítico lacaniano es retomado por Irigaray para considerar cómo las mujeres han sido excluidas del orden simbólico, al ser consideradas como *lo otro*, *lo diferente* o *lo no-idéntico*. Desde este emplazamiento es que tiene lugar el reclamo de esa diferencia femenina que ha permanecido en los márgenes de lo simbólico. Tal reclamo se ordena dentro de una consideración propia del feminismo de la diferencia que sostiene que la filosofía se encuentra marcada por el “olvido” de la «diferencia sexual»; olvido que opera no solo como una naturalización de la exclusión de las mujeres del ámbito de lo público y del poder sino que, además, implica el desconocimiento del modo en que tal diferencia opera en la constitución del sujeto. Considerar que la diferencia sexual ya no se reduce a un modo accidental sino que resulta un rasgo originario del sujeto implicó para la autora una apuesta filosófica riesgosa⁶¹. El “olvido” de la diferencia sexual implica, para la tradición filosófica occidental, su estructuración en torno a experiencias y a la conciencia de un «yo» que se asume representante de los humanos en general pero, en su autopostulación, se esconde la obliteración de las diferencias que configuran y estructuran la experiencia y subjetividad del «yo».

Ante esta lectura resulta acuciante la revisión y problematización de aquella tarea fundamental de la filosofía de occidente que resulta consonante con lo que Adrienne Rich sostenía en 1978, a saber, que la

apropiación del cuerpo de las mujeres y de sus funciones, una inversión del signo valorativo, una jerarquización, un encubrimiento del verdadero origen y su sustitución por un falso origen (el del

⁶¹ En próximos apartados, revisamos las implicancias, lecturas y discusiones que tuvieron lugar sobre la consideración de la diferencia sexual como rasgo originario que implicó asumir un ordenamiento ontológico dual. La postulación de la diferencia sexual en términos ontológicos postula que la “dualidad de géneros no puede ser reclamada ni abolida, puesto que se trata de un orden dual que no es ni cultural ni biológico, sino que pertenece al orden de las cosas” (Posada Kubissa 2014: 295). Desde algunas lecturas, esta consideración le costó a Irigaray su ubicación dentro de las filas de la ontología esencialista que, según argumentaremos luego, entendemos no se ajusta a la noción de diferencia sexual de Irigaray.

plano inteligible) definido desde luego como el lugar de lo verdadero. La cultura falogocéntrica niega el espacio de ese origen verdadero, no lo nombra, le quita el *logos*, que queda consecuentemente definido como masculino en a-lógicas, el continente oscuro, lo innombrado, lo inefable (1996:).⁶²

Desde esta consideración es posible reconocer el abordaje de Irigaray cuando revisa los desarrollos fundantes de la filosofía occidental. Ella encuentra en la postulación del mundo de las ideas de Platón, la inversión *falologocéntrica* que sentó las bases de toda la tradición del pensar de occidente. Sobre la base platónica tiene lugar toda una serie de orientaciones que funda respuestas a la pregunta por el hombre y marca los destinos filosóficos de occidente. Platón demarca las estructuraciones binarias donde se emplaza como menor y pasivo tanto al cuerpo como a la mujer. Desde Platón en adelante, el hombre deviene superior a la mujer ya que ella solo puede parir con el cuerpo mientras que los filósofos paren ideas. En la interpretación de Irigaray, este arrebato metonímico sella el pacto narcisista de los hombres con el ideal, con la Ley, y con ello, el confinamiento a la mujer a ser destino con el cuerpo. A partir de allí, «la razón» es *el* lugar de participación con las ideas que dirime el rasgo *falologocentrico*, por lo que se reconoce cómo desde Platón se construye como impropio el acceso a la mujer a la representación. En *Speculum* no accede al campo de la representación al tiempo que sus pulsiones son dejadas sin signos susceptibles de representación, por lo que,

lo femenino ha de descifrarse como inter-dicto: en los signos o entre estos, entre significados realizados, entre líneas..., y en función de las necesidades de (re)producción de una moneda sensata fálica, de la que puede inferirse enseguida que habrá de necesitar, a falta de concurso de otro/a, de su otro: una especie de alter ego invertido, o de negativo, también fotográfico, y por ende «negro» (Irigaray, 2007: 15)

En tanto que ajeno a la representación, lo femenino es (no) introducido en la representación de dentro de la lógica binaria que resulta, en palabras de Irigaray en una

Intervención requerida por *estos* efectos de negativo que resulta de, y son movilizables a partir de una censura sobre lo femenino, cuyo resurgimiento será admitido y apenas prescripto como, mediante ejemplos: *ser/devenir*, *tener/ no tener sexo*, *fálico/no fálico* – *pene/clítoris*, pero también *pene/vagina*- *más/menos*, claramente representable/*continente oscuro*, *logos/silencio* o palabrería inconsciente, deseo de la madre/ deseo de ser madre, etc. Modalidades todas de interpretación de la función de la mujer rigurosamente postuladas por la continuación de una partida en la que ella habrá estado siempre inscrita de antemano, sin que haya comenzado a jugar (2007: 15).

⁶² Las palabras de Rich, escritas en 1978 y publicadas en 1980, resultan consonantes con aquello que comprende Irigaray pero la autora lo inscribe dentro del feminismo lesbiano. Este escrito plantea desde el principio la necesidad para el feminismo de llevar a cabo una profunda revisión y crítica de la heterosexualidad, cuestión que es central para el feminismo lesbiano, y para el feminismo *queer*, y no así para los feminismos igualitarios y de la diferencia sexual. Escribe Rich en referencia a su texto, “No lo escribí para ensanchar divisiones, sino para animar a las feministas heterosexuales a analizar la heterosexualidad como institución política que arrebató el poder a las mujeres –y a cambiarla”.

De esta manera, Irigaray da cuenta de cómo la mujer queda fuera de la escena, fuera de la presentación, “fuera de juego, fuera de yo” por lo que se construye en un movimiento que la margina al tiempo que resulta condición y reserva no solo para el desarrollo del sujeto⁶³(varón) sino para el saber que se hace patente en la modernidad.

En la obra de Irigaray resulta clave la noción lacaniana de espejo. En 1966, Lacan entiende que el estadio del espejo es determinante para la constitución del «yo»⁶⁴ y de esta consideración infiere Irigaray que la identidad, en tanto que *especular*, se comprende como *imagen* del cuerpo, es decir, como unidad que no es original sino que es producto de una conquista dilatada de la *auto-imagen*. Así, la concepción de la mujer como lo «otro» por antonomasia en los desarrollos de Irigaray resulta de su lectura crítica al particular emplazamiento del sujeto; ese sujeto que emerge y se constituye desde la modernidad a partir de las lógicas de la mismidad y se emplaza de manera consecuente con la concepción platónica del hombre. Irigaray (2007) remite a la concepción especular del sujeto para abrir otros los sentidos en referencia al término *speculum* –como espejo cóncavo y convexo, espéculo, estadio del espejo, entre otros–. Desde la noción de espejo, Irigaray comenta que la razón, “luz natural” resulta de montajes especulares que aseguran una constante luminosidad que “esclarece *fríamente*, sin resplandores” (2007: 134); desde allí tiene lugar “la ἐπιστήμη [saber, ciencia] comienza a acordelar, a medir, a calcular a partir de *sombras proyectadas por/sobre superficies, pantallas, soportes*” (2007: 134); en ella, las formas serán determinadas por la luz que captan, detenidas, en sus perfiles; y la verdad resulta del “reparto riguroso de cada parcela de claridad, de la que no se retendrá más que la *información*, es asegurada por series de espejos, (...) que dividen el «ser» en fragmentos apropiados para cada «ente»” (2007:134). Esta operatoria epistémica dispone al hombre (que “no ha tenido todavía *en su seno* la plenitud del «Ser»” [Irigaray, 2007:136]) de toda una instrumentalidad teórica, toda una técnica filosófica para ser empleadas de tal manera que se constituye una “*matriz de apropiación*” (2007:136). Esa matriz, la razón, le permite disponer de todo lo que se proyecta en él.

Así, es posible comprender cómo el sujeto se inscribe en la superficie especular, en el plano del lenguaje, en el de la representación, y allí la mujer sólo puede circular en tanto que negada, en “mascaradas” y “reivindicaciones falomorfas”. La referencia al espejo en Irigaray permite revisar cómo el sujeto epistémico soporta y sostiene la aprehensión de los objetos; el sujeto racional definido como ventana desde la cual es percibido el universo, hace “encajar el espacio cuyo infinito queda así

⁶³ En particular, en relación a la noción de sujeto tanto para Kant como para Lacan.

⁶⁴ El autor considera que es mediante la contemplación de su imagen que tiene lugar el complejo proceso de constitución del «yo» y se comprende como “progresiva conquista de la identidad en la imagen como imagen de su corporalidad reflejada en el espejo; es decir, como imagen de sí en lo otro”.

determinado a priori, siempre definido de antemano en/por la subjetividad del hombre” (2007: 187).

En este sentido, la autora indaga al tiempo que sostiene,

¿Un espejo siempre introyectado de antemano especularía toda percepción y concepción del mundo, *salvo a sí mismo*, cuya reflexión sólo atañería al tiempo? De esta suerte, la extensión estaría siempre re-puesta en la escena y re-proyectada de antemano por el sujeto que, solo, no se situaría en la misma (2007: 187).

Mediante esta operatoria total de la razón se reconoce al sujeto en la inter-posición especular, por lo que,

O el «espejo» ya ha sido definido incluyendo al objeto que debe reflejar, del que sencillamente re-determina la particularidad en su encuadre. O no «conoce» al «objeto» que se propone ante él y es preciso que se constituya una matriz general reproducible del mismo, reflejándola. Lo que exige que (se) repiense, (se) re-refleje, con el fin de poder subordinar en su unidad, en la unidad de su ley, esta nueva *diversión* de la naturaleza a la que se ve de esta suerte enfrentado y que le amenaza con el estallido, con la *división* (2007: 188).

Ante esta posibilidad, el sujeto debe tener ante ello un sistema (garantía) que le asista para regular su relación con la naturaleza,

Haciendo «como si» una inteligencia divina, al menos, encerrara el secreto del orden de sus leyes empíricas en ocasiones imprevisibles. «Como si» toda esa diversidad encontrara su finalidad en una unidad superior - *¿un espejo más grande?* A la que es importante que él también se adapte, o al menos que lo intente, son conocerla/le (2007: 188).

El emplazamiento del sujeto epistémico con el andamiaje categorial le permite justificar/ conocer aquello que emplaza ante sí como objeto al tiempo que conforma a la mujer/femenino/otro como negativo de sí. La producción de la mujer como afuera de la representación, y con ello, condición del emplazamiento del sujeto que conoce, es recuperada por Irigaray en referencia a una lectura del psicoanálisis y a partir de ella aborda cómo el sujeto ex/propia y se apropia aquello que resulta condición de sí.

En el capítulo de *Speculum* denominado “...sí, tomando el ojo de un hombre recién muerto...”, Irigaray relee a Descartes como el momento filosófico en el que “*Lo singular en un punto,*” se tornó “necesario para la reconstrucción de todo” y controla, mediante la duda arrojada metódicamente sobre todo objeto general, la posibilidad de “re-certificación de lo *universal*” (2007: 165). Lo singular es para Irigaray la sustancia pensante que se vuelve sobre sí y conforma a su subjetividad. En esta referencia se asiste al momento en que la filosofía instituye al sujeto y denosta a la realidad en tanto fluir siempre en movimiento. Este momento el sujeto “se percibe como *la matriz* de todo cuando se piensa (en él)” (Irigaray, 2007: 166) a condición de suspender la actividad especulativa misma, es decir, mediante la abstención de alguna cogitación específica y mediante la

negación –expurgación– de todo Otro (2007); estas operatorias le aseguran al «yo» una relación asegurada con la universalidad. El sujeto moderno queda “autoengendrado” mediante un movimiento solipsista autoafectivo donde se autoafecta “indiferente” “al resto de la/su historia que continúa tramándose” (2007: 166). Así, borrando su lugar de enunciación y las condiciones de existencia el sujeto se emplaza en un acto especulativo puro. En una lectura que invierte los sentidos, Irigaray descubre al sujeto que piensa ya no desde su discurso como punto activo sino como un «yo» definido como “*pasivo de pensamiento*”, y por lo tanto, “*pasado de pensamiento*” y desde allí se conforma en el “*fondo de la /su representación*” que emerge en la relativización de las *cogitaciones* en comparación con el *cogitatum* que las piensa. Ante esto, la autora establece que lo importante fue cómo ese “aquí y ahora” determinó qué se representa. Esta lectura que invierte los sentidos permite descubrir aquello que opera legitimando su decir.

En la relectura de la tradición cartesiana, Irigaray descubre cómo se emplaza el universal del sujeto en el momento de su enunciación; momento que resulta negado y con ello garantiza su emergencia como «universal». Es por la negación de todo otro, emplazado y ubicado por fuera de la ontología, que Descartes logra postular al *ego cogito*. En esta emergencia, las mujeres no forman parte de la metafísica porque el sujeto se revela como un sujeto falocrático. En este sentido la autora se refiere al “*Anthropos-logos cuyo sexo sólo se declara mediante sus exclusiones, sus desconocimientos, sus ignorancias, y mediante lo que se dice en sus márgenes*” (2007: 168) para dar cuenta de la operatoria por la que se borra/olvida la diferencia sexual.

El ordenamiento ontológico dualista donde resulta jerarquizado el pensar es releído como el momento en el que el pensar desmantela el mundo cuando se emplaza como “cámara oscura de la representación del mundo”; cuando,

el ojo (del alma), renunciando a la diversidad de los espectáculos que se le presentan o se le imponen, se descubre, finalmente, como *órgano de visión* en una decadencia (...) del cuerpo, del que se separa para ver mejor”, entendiéndolo por “ver mejor” de manera “clara y distinta, sin la multiplicidad de aflujos de nervios que interfieren en todas las partes del cuerpo y del medio ambiente (2007: 169).

El sujeto conoce entonces por una operatoria cual “protocolo de asepsia que acompaña a esta disección quirúrgica” (2007: 169) y así, se dispone a conocer cuando se cierra a los “encantos de las «cosas» seductoras en su ficción” y reproduce solo aquello que se dispuso técnicamente ante él. Este sujeto trae al mundo en un “apetito de potencia científica” cuando paraliza “todo (otro) fantasma, todo (otro) sueño, que perturbe la precisión de su instrumentalidad teórica” y cuando prohíbe “toda «pasividad» de sentidos aún naturales y por ende impresionables sin control por la materia” (2007: 169). Este emplazamiento del sujeto que conoce entonces resulta de “ésta ascética elipse del cuerpo”

que tiene lugar desde el repliegue y privación de todo ejercicio de sensibilidad e imaginación para ordenarse en un «yo» que somete al conjunto en medidas que transforman a todo otro en *objeto de uso*. Todo *otro*, toda naturaleza aparece ante el sujeto como extensión disponible a sus investigaciones analíticas, proyecciones científicas, práctica utilitaria de su técnica.

El sesgo falocrático del sujeto se emplaza jerárquicamente en las tramas de un saber que se asume como “neutral” y “objetivo” y desde allí eleva su «yo» cual

Ser infinito que en cada momento vuelve a dar impulso a la formación de mi subjetividad y que, además, confiere a mi enunciación la verdad de las realidades objetivas a las que ella apunta como ideas. *Alimentándola*, una y otra vez, del seno-falo inagotable de su entendimiento todopoderoso (2007: 171).

Sin embargo, la extensión de su materia queda sin poder ser reducida completamente en la lógica del sistema especulativo; queda allende al pensamiento como “opaco al intellectio” pero con astucia intentará utilizarlo “*Maquinándolo con sus piezas separadas*”.

El pensamiento que tiene lugar desde estas operatorias del sujeto se estructura en la retícula categorial del binarismo. A las divisiones binarias relativas a sujeto/objeto, él/ella, luz/oscuridad, sujeto parlante/objeto silencioso, Irigaray añade consciente/inconsciente y forma/materia y ubica a la mujer del lado de lo reprimido, en el plano del silenciado. Resulta silenciada porque el “inconsciente de la mujer, sostiene, no tiene acceso a los significados de la autoexpresión porque la forma dada al discurso surge de los intereses de la subjetividad masculina” (Irigaray, 1978: 158 en Schutte, 1990: 151). Con ello, “la conciencia del hombre triunfa sobre el inconsciente de la mujer, él tiene éxito en gobernar la singularidad de ella en su propio reino de impenetrabilidad y oscuridad”; así, la autora entiende que resultan horadados los elementos-base que legitiman los andamiajes teórico-conceptual del psicoanálisis freudiano y lacaniano ya que ambos se guían por un concepto de identidad de género que resulta extraño a los deseos e intereses de las mujeres. Además, para Schutte estos elementos, a su vez, dan lugar a abordajes críticos de la posición del sujeto para la metafísica dado que se encuentran vinculados con la cuestión de la mismidad y el control del significado último que sostiene la metafísica del sujeto.

Irigaray hace particular hincapié en la economía del discurso y observa que allí el silencio es garantía de la autonomía del sujeto; ante su particular constitución, Schutte pregunta,

¿De dónde proviene el valor, en particular, el valor excesivo, atribuido a lo masculino? ¿Es el caso que alcanza su superioridad o predominancia precisamente porque extrae su valor del que originariamente pertenece al otro/a, el residuo indicado según la marca de la diferencia? O, [...] si la economía fálica del discurso es tal que el sujeto (él) habla y el objeto (ella) permanece en silencio, ¿qué pasaría si la otra comenzara a hablar? ¿Podemos imaginar su discurso? (Schutte, 1990: 152).

Irigaray, con los elementos del psicoanálisis, postula que el silenciamiento y la producción de subalternidad se comprenden como un efecto de la economía fálica como economía de castración que resulta, en definitiva, una economía de carencia, de privación dado que es una economía donde el miedo a la pérdida (del pene) juega una función crucial. En la lógica de la castración el valor es adherido a un objeto y su falta es percibida como «disvalor»; así el pene funciona como divisor y símbolo del valor en una diferencia genérica que distingue varones de mujeres. La carencia de pene en esta economía significa carencia de valor ya que la lógica se ordena en la posesión y uso del pene. El pene ya como *falo* –falo significativo en Lacan– simboliza el valor, el límite, la medida, la autoridad y la Ley; es el lugar que sostiene la posición del pronombre personal «yo», tal como lo dice un sujeto masculino, con lo cual resulta que es este único sujeto propio y apropiador de toda subjetividad (Schutte, 1990).⁶⁵

La economía fálica de la castración es considerada por Irigaray como un enclave interpretativo para reconocer la operatoria de la opresión sexista implicada en la emergencia del sujeto. Desentrañar los mecanismos de esta economía fálica implica la posibilidad de desarmar el concepto, la Ley y sobrepasar esta economía en el inconsciente.

La economía de la castración requiere la absoluta represión del «valor no-fálico» el cual, en este modelo es el valor de la diferencia “de aquello que no puede ser reducido a «lo mismo»”. Según los presupuestos de la economía de la castración tal valor aberrante no existiría o sería irreal o en caso de ser real, tendría que estar sometido por completo a la capacidad de penetración según la imposición de una forma. Mediante este mecanismo, «Ella» resulta entonces el “continente oscuro”, la matriz, la materia sobre la cual “el”, el amo del lenguaje y del significado, de la lógica y la cultura, de la metafísica y de la psicoterapia, impondrá su «forma»: sus distinciones, sus estructuras, sus normas, sus cuotas operadas de reproductividad, de rentabilidad. En ella, el placer y el dolor serán guiados por los intereses exógenos como así también por las leyes que gobiernan su cuerpo, la frecuencia y la medida de la fertilidad de ella que también serán heterodeterminadas (Schutte, 1990).

⁶⁵ El análisis desde el psicoanálisis no-falocéntrico de la cultura que realiza Irigaray le permite sostener que toda filosofía occidental constituye una apropiación del cuerpo de las mujeres y de sus funciones, una inversión del signo valorativo, una jerarquización, un encubrimiento del verdadero origen y su sustitución por un falso origen, en el plano inteligible: el lugar de lo verdadero. Esta lectura le permite postular al conocimiento como “*constructo de ocultamiento sistemático de los auténticos orígenes*. La cultura *falocéntrica* niega el origen, no lo nombra, le quita el *logos*, y lo deja consecuentemente definido como masculino” al tiempo que ubica y construye a las mujeres en la *a-logicidad*, en el continente oscuro, lo no nombrado, lo innombrado, lo inefable, lo inferior, lo negado. Desde este lugar, la autora reivindica la “*alogicidad* como lo *positivamente Otro* (la mujer) que se escurre a través de la dialéctica y de la lógica de lo mismo. Invita a una nueva *poiética* posible gracias al des-ocultando la diferencia originaria” tarea que implica en la autora la denuncia a la filosofía, al psicoanálisis freudiano y lacaniano como “*constructos sexistas a desmontar*” ya que estas disciplinas se basan en un falso fundamento y en una falsa concepción (sexista) de lo humano.

Ante esta la operatoria de heterodeterminación y expropiación cobra relevancia aquello que considera Posada Kubissa (2005) cuando se refiere a la lectura de la diferencia sexual ahora considerada desde el imaginario femenino, es decir, cuando deviene un lugar donde “*reencontrar un espacio posible para el imaginario femenino*” (Irigaray, 1978: 205 en Posada Kubissa, 2005: 11). Ese espacio se comprende como un enclave que aloja al deseo; deseo que resulta extirpado, expropiado y devuelto en forma de carencia de deseo por efecto de aquello que en términos psicoanalíticos se enuncia como la “*inexorable envidia del pene*, elevada a categoría simbólica de *falo*”. Para Lacan, “el falo no es un término neutral que funciona igualmente para ambos sexos, posicionándolos a ambos en el orden simbólico”; es un término que privilegia la masculinidad, por lo que en este contexto significativo, Lacan resulta responsable, al menos parcialmente,

de la relectura feminista del concepto freudiano de la envidia del pene en términos del significado socio-simbólico que se da a ese órgano así como también responsable de haber trazado una narración metonímica sobre un órgano y un significante, que vino a hacer tan problemáticos los términos feministas sobre el biologicismo de Freud (Posada Kubissa, 2005: 11).

El esquema irigarayano resulta pertinente para comprender cómo el sesgo androcéntrico funciona en la definición y emplazamiento del sujeto y cómo resultan pertinentes a su accionar el ejercicio de dominación adheridas a las formas masculinas en tanto se inscriben en él el derecho a poseer, destruir, usufructuar, silenciar y dominar aquello que aparece como objeto/otrx, y/o desafío con su singularidad, el emplazamiento jerarquizado de aquel.

En *Ética de la diferencia sexual* Irigaray postula que para que la diferencia sexual resulte un emplazamiento posible es necesaria una inversión, un

vuelco del pensamiento y de la ética. Todo en la relación entre sujeto y discurso, sujeto y mundo, sujeto y lo cósmico, entre micro y macrocosmos tiene que ser significado de nuevo. Todo, y en primer lugar el hecho de que el sujeto siempre ha sido determinado de modo masculino, incluso cuando se ha querido presentar como universal o neutral (Irigaray, 1991: 12).

Esta inversión opera como una deconstrucción de la lógica binaria que articula el orden simbólico *logofalocéntrico*; es una inversión que alcanza a la polaridad *inmanencia* y *trascendencia*. Esta inversión y fusión operan entonces como una estrategia para re- visar y re-considerar la herencia dualista al tiempo que implica un retorno a aquel plano forluido, al lugar pre-simbólico, a una experiencia pre-discursiva. En términos psicoanalíticos, sería un regreso pre-edípico pero pasado por una suerte de abstracción que parece querer evocar (y revestirlo) de una autoridad metafísica que lo erige en orden ontológico: lugar de *desvelamiento del ser*. Esta operatoria tiene reminiscencias heideggerianas cuando se postula la escisión que el pensamiento occidental introduce entre esencia y existencia, al tiempo que olvida la ontología, es decir, el discurso del «Ser»: condición para

conformar y constituir al discurso de la razón. Esta reminiscencia implica la posibilidad de considerar la propuesta de Irigaray en términos de comprensión del ser humano en tanto *Dasein*, ser-ahí, y con ello, proponer su indisociable unidad; unidad anterior a la escisión discursiva entre ser (su esencia) y ente (como *ser-ahí*, existencia), en su dimensión de trascendencia e inmanencia. En este marco, la verdad como develamiento, como descubrimiento, *aletheia*, es una verdad que se descubre ahora como verdad prelógica o prediscursiva. El acceso al Ser en sentido originario tiene lugar entonces sin las escisiones a las que lo ha sometido la historia de la razón occidental *onto-teo-lógica*.

Este es un punto fuerte de continuidad entre Irigaray y Heidegger, y ahí se comprende/traduce el acceso al Ser a la luz de la diferencia sexual; ahora, el develamiento del ser se enuncia como develamiento del *ser femenino*, velado por el orden del *logos* (masculino), se descubre el verdadero lugar de la trascendencia en tanto que unicidad originaria del ser que saca a la luz (des-vela) al ser mismo. El develamiento de la reducción de la mujer a “*condición de posibilidad de imagen y de la reproducción de sí*” (2007: 152) presente en los discursos filosóficos y psicoanalíticos, es decir, la constitución de la mujer como objeto, falsificación, negativo, sombra, y reverso del sujeto masculino implica una operatoria de expropiación del deseo y, en esta expropiación lo que queda como resto es el efecto del deseo masculino y ella, ahora como objeto resulta efecto de la potencia del sujeto masculino. Es esta operatoria la que conforma a la mujer en el orden falocrático para Irigaray ya que “ha sido *pro-yectada* como objeto del sujeto, que la aprisiona de este modo en sus redes categoriales y simbólicas como *lo otro*”. (2007: 12)

Por otro lado, la exterioridad/alteridad que comprende a aquello que no puede ser aprisionado por la operatoria falocrática es referida por Irigaray como “experiencia de mujeres” o “corporalidad” que habita en lo prediscursivo como plenitud originaria; así, tiene lugar una especie de *continuum* fusional que vincula naturalmente el cuerpo a la experiencia y a la verdad donde opera una concepción de verdad como *mostración* en sentido heideggeriano. Aquí, se hace patente la evocación a una zona de no-corte, no cesura y con ello, previa a la estructura diferencial de vacíos y ausencias que produce el *signo* mediante la regulación nominativa y la legislación sintáctica falocrática del lenguaje.

La revisión que realiza Irigaray requiere de un punto de anclaje interpretativo dado que aborda una ausencia, es decir, indaga sobre la ausencia de la mujer en la construcción histórica de los discursos filosóficos al tiempo que revisa los movimientos que conformaron el afuera como el lugar de la mujer. Es, en palabras de Amorós, la «ausencia de una ausencia»⁶⁶ y por ello es difícil de

⁶⁶ Esta noción remite a la noción de forclusión. Este concepto fue elaborado por Jacques Lacan (1956) para designar un mecanismo específico de la psicosis por el cual se produce el rechazo de un significante fundamental, expulsado afuera del universo simbólico del sujeto. Cuando se produce este rechazo, el

rastrear, es “la ausencia que ni siquiera puede ser detectada como ausencia porque ni siquiera su lugar vacío se encuentra en ninguna parte”⁶⁷ (2007: 27). Esta particular indagación sobre aquello que falta, sobre aquello negado, implica a su vez el reconocimiento de eso que remite al *logos* femenino o a la mujer como *logos*.

En Irigaray, se postula una particular asociación entre lenguaje y la morfología de los labios genitales, como metáfora para reclamar la “pertinencia de un *hablar-mujer (parler-femme)*”; metáfora que conduce a la exaltación del amor en femenino que se expresa en una suerte de vértigo místico-literario. El *parler-femme* se detalla como descripción al tiempo que opera como prescripción que se impone desde un hablar que es el hablar mismo de/desde la diferencia. En este sentido se comprende aquello que Irigaray postula:

“Ella” es indefinidamente otra en sí misma. [...] su lenguaje, en el que “ella” se evade en todas las direcciones y en el que “el” es incapaz de discernir la coherencia de todo significado. Las palabras contradictorias parecen un poco locas para la lógica de la razón e inaudibles para el que escucha con cuadrículas ya preparadas, un código preparado de antemano. En sus afirmaciones [...] la mujer se retoca constantemente. Ella meramente separa de sí misma cierto parloteo, una exclamación, un secreto a medias, una frase dejada en suspenso- cuando vuelve a ello, es sólo para empezar otra vez desde otro punto de placer o de dolor. Hay que escucharla de manera diferente para oír un “otro significado” que está constantemente en el proceso de entretejerse, al mismo tiempo abrazando incesantemente las palabras y, aun así, desechándolas para impedir que se conviertan en algo fijo, inmovilizado. Porque cuando “ella” dice algo, ya no es idéntico a lo que ella quiere decir. Y, más aún, sus afirmaciones nunca son idénticas a nada. Su rasgo distintivo es un rasgo de contigüidad. Ellos tocan(se). Y cuando vagan demasiado lejos de esta proximidad, ella para y empieza de nuevo desde “cero”: su órgano sexual-corporal (Irigaray, 2007: 13).

En consonancia con ello, Irigaray (2017) emprende una exploración del discurso no patriarcal; en esta operación *pansexualizadora* se acomete una apuesta fuerte contra el orden simbólico –el del pensamiento y el del lenguaje– donde se disputan los sentidos de lo específicamente femenino que remiten a su morfología sexual. Esta operación ha sido blanco de múltiples críticas; el sexo femenino está constituido por unos labios que se “recogen sin sutura

significante está *forcluido*, es decir, no está integrado en el inconsciente, como en la represión, y retorna en forma alucinatoria en lo real del sujeto. La génesis del concepto que designa la falta de percepción de un objeto presente en él. Es una noción que tiene su génesis en el término freudiano de *Verwerfung* que da cuenta de la energía psíquica por la cual el yo rechaza una representación (y su afecto) comportándose como si la misma no hubiera llegado jamás al yo. Paralelamente, en Francia, Pichon introducía el término “escotomización” para designar el mecanismo de ceguera inconciente mediante el cual el sujeto hacía desaparecer hechos desagradables de su memoria o su conciencia. Laforgue suscitaba la idea de una anulación de la percepción, mientras que la expuesta por Freud mantenía la percepción en el marco de una negatividad.

⁶⁷ Para Irigaray (2007) la connotación de lo femenino como *lo otro de lo Otro* da cuenta de la *irreductibilidad irreductible* de la diferencia. Asir la radicalidad de la noción de diferencia de Irigaray implica, entonces, la postulación de la existencia de aquello que el lenguaje, pese a sus pretensiones, no puede diluir. Por todo ello, la diferencia sexual se resuelve en un ámbito que resulta ajeno a la economía de la significación; economía que es representacional y fálica.

posible” y por ello, son ajenos a oposiciones dicotómicas; se entrecruzan de tal manera que no son uno ni dos y así, subvierten el orden unívoco de lo Uno y lo Mismo, pero “*la realidad es que el orden patriarcal no se inmuta lo más mínimo por coexistir con una feminidad [...] que acepta configura su identidad desde las -presuntas- características de su sexo: este orden lo redujo siempre a su sexo*” y aquello que sostenía Tomás de Aquino “*tota mulier est in utero*” ahora resulta “*toda la mujer está en los labios*” (Amorós, 1997: 391-392).

Sin embargo, esta operatoria se comprende dentro de la propuesta de Irigaray, que se sostiene en la confianza de que es posible dar literalmente vuelta al sentido y al discurso del ser de la tradición *falologocéntrica* para ponerlo ahora al servicio de la diferencia sexual desde la *reversibilidad*. Para poder leer el anverso y el reverso de este tejido, Irigaray se aboca a una inmersión en ese entramado textil que forma el pensamiento y el lenguaje de *lo Mismo* para hacer emerger desde allí el orden de *lo Otro*: diferencia sexual (orden ontológico, ético y psicológico); diferencia que adviene del reconocimiento del ser femenino en tanto ser fundante, originario, trascendente, cual acto de desvelamiento metafísico

sentido o presentimiento entre mí y el otro es el recuerdo de la carne el lugar de acercamiento de la fidelidad ética a la incardinación. Destruirla significa el peligro de apagar el lado de la alteridad, tanto de Dios como de los otros y cerrar con ello toda posibilidad de acceso a la trascendencia. (Posada Kubissa, 2005: 17).

La búsqueda de este lenguaje responde al reconocimiento del modo en que la cultura y el pensamiento occidental, ex/apropia, oculta, controla la fecundidad del cuerpo de las mujeres para evitar la fecundidad de su pensamiento, del arte, de la poesía, de la lengua pre-lógica de esa diferencia originaria. La reivindicación de la corporeidad de las mujeres en su naturaleza, el reconocimiento de la singularidad de su experiencia por fuera de las demarcaciones del mundo significativo falocrático resulta de la apuesta a producir un giro de la esfera metafísica a la esfera sexual (biológica) y a la psicoanalítica, donde el procedimiento de la *histerestopia*⁶⁸ se comprende en continuidad con la antigua búsqueda metafísica por el significado último de la vida (Femenías y Herrera, 2008); búsqueda que implica un corrimiento interpretativo, un movimiento que rompa con las formas tradicionales de la explicación causal, con el emplazamiento del sujeto epistémico, con la seguridad del sujeto lingüístico para, con todo ello, “*desquiciar el lenguaje en su apropiación de la realidad, dejar que el inconsciente aflore con el fin de construir su propio lenguaje*” (Femenías, 2000: 167-168).

⁶⁸ El cuerpo femenino sirve de núcleo para un nuevo enclave discursivo opuesto al discurso patriarcal, y en conexión con él, sitúa al placer de la mujer «*jouissance*» como la mayor amenaza para el discurso masculino puesto que representaría su irreductible, la “*exterioridad*”.

Así, y a modo de cierre del presente capítulo, consideramos que la extensa crítica de Irigaray da cuenta del modo en que se conforma y constituye el sujeto falologocéntrico desde su emplazamiento en la modernidad occidental. Sin embargo, esta crítica se sostiene en argumentos que sugieren romper con lo formal como instancia necesaria para dar lugar a la emergencia de aquello negado/silenciado/forcluido. Ante ello, cabe indagar desde donde es posible considerar un sujeto para los feminismos contemporáneos, como hacer audible su voz (negada) como hacer posible su existencia y reconocer las resistencias ante los embates hetero-cis-patriarcal. Tal vez, un camino posible se encuentra atendiendo a las múltiples lecturas, derivas e interpretaciones como implicancias de tal crítica que resultan momentos e interpretaciones que ofrecen claves para dar lugar a la posibilidad de un sujeto para los feminismos contemporáneos.

3. Epílogo

Breve repaso por la noción de diferencia en filosofía.

En el pensamiento contemporáneo la «diferencia» designa una época, resulta un índice del tiempo donde distintos pensadores consideraron a la diferencia en términos filosóficos y ontológicos. Desde la antigüedad, la «diferencia» se asume como aquello que denota inferioridad; de hecho, cuando la *pólis* clásica se define como «la unión de los diferentes» (Aristóteles) se presupone un *orden político natural jerárquico* que ubica a unos en la parte superior de la escala social, natural y, a otrxs, en la inferioridad; allí, los ciudadanos definidos como los “iguales” y lxs “diferentes” son lxs que, en sentido estricto, están excluidxs de la ciudadanía; entre ellxs se ubicaban a mujeres, personas en situación de esclavitud, extranjerxs, entre otrxs⁶⁹. Posteriormente, con el advenimiento de la modernidad la discusión abre otros sentidos de la diferencia. En particular, el pensamiento contemporáneo de la diferencia queda marcado por el cuestionamiento de la diferencia tal como es considerada dentro de los parámetros de la dialéctica de Hegel.

Diversos recorridos se encuentran dentro del pensamiento de la diferencia. Allí, se cuestiona, discute y debate el legado de Hegel y por ello, es posible considerar que este concepto deja de ser uno entre otros para caracterizar a toda una generación de autores (Biset, 2011). Recordemos que la dialéctica en Hegel se construye como una lógica que identifica lo real y lo racional y allí, la alteridad tiene un lugar constitutivo; en ella, la negatividad nombra un movimiento de alienación, un “hacerse otro” donde la diferencia –mediación– resulta constitutiva del movimiento

⁶⁹ Cabe aclarar que lejos de entender a la «diferencia» como noción unívoca, se comprende que adquiere sentido según su consideración en el pensamiento de la diferencia como aquello que remite a lo propio o específico y se vincula con la especificidad étnica, cultural, de clase, de sexo, entre otras. (Femenías y Herrera, 2008)

dialéctico. En la dialéctica la identidad es central ya que la mediación se produce en vistas a una reconciliación final. En términos generales, las críticas a Hegel dentro del pensamiento de la diferencia surge de la oposición entre identidad y diferencia pues se cuestiona el modo en que la identidad reduce a la diferencia, es decir, cómo predomina la mismidad sobre la alteridad. (Biset, 2011)

Los planteos del feminismo de la diferencia aquí considerados podrían ubicarse en continuidad con los desarrollos teóricos de Martin Heidegger y Emmanuel Levinas, quienes habían abierto el problema de la diferencia en las teorizaciones “postmodernas” que tuvieron lugar años después. Heidegger (1997) cuestiona la forma adoptada por la racionalidad occidental desde sus orígenes griegos; él entiende que, en la modernidad, la racionalidad exagera el aspecto apologético del Sujeto emplazado como dueño y señor de la naturaleza. En su lectura de los devenires del pensar occidental, Heidegger cita a Descartes y a su *cogito ergo sum* como testimonio del dispositivo occidental de pensamiento y de relación con el mundo, y sustituye el *Bewusstsein* (ser como conciencia del ente, de lo que es, del objeto) por el *Dasein* (ser-ahí, guardián del ser) para emplazarlo en la escucha, *Hören*, del ser. En relación con la filosofía de la diferencia, Heidegger (1991) “adoptó un principio de “identidad” (*Identität*) de tipo metafísico, estrechamente vinculado a la noción de “diferencia”, de modo que la identidad abre dos caminos. Por un lado, permite el desarrollo de la ciencia en la medida que garantiza de antemano la mismidad de su objeto (bajo la unificación del objeto mismo), y por otro, implica que en tanto se la puede pensar, la identidad se constituye en “una ley del Ser”. Así, “en tanto Ley del Ser (y del Pensar), la identidad resuelve el modo en que un ente *aparece como* idéntico consigo mismo, es decir, como “ente en cuanto ente”” (1991: 49). Pero, a su vez, como cada ente se *diferencia* de otro, Heidegger hace entrar en juego otra “diferencia” (*Differenz*). Entonces, la pluralidad obedece, por un lado, a la diferencia entre un ente y otro, en la medida en que cada hecho y ente sucede o tiene lugar en el universo. Pero además remite también a la anterioridad metafísica de la *diferencia ontológica* de cada ente respecto del Ser (Heidegger, 1968). Con ello, Heidegger pone en el tapete al menos dos problemas: el de la *identidad* y el de la *diferencia*, entendida ésta última en dos niveles: óntico y ontológico (Femenías, 2016).

Por otro lado, Levinas introdujo una filosofía de la alteridad donde la mujer queda inscrita –no sin vaivenes– en la otredad, en lo ajeno, lo radicalmente diferente *Otro*. Simone de Beauvoir (2019) aborda críticamente la consideración levinasiana y ahonda en la constitución de las mujeres en «lo Otro». Beauvoir considera que es tanto por la vía de la teoría de la complementariedad sesgada por el subtexto del género como por los modelos de la norma y el defecto que se conforma la mujer en «lo Otro». Para Beauvoir [1949],

La categoría de lo *Otro* es tan original como la conciencia misma. En las sociedades más primitivas, en las mitologías más antiguas, siempre se encuentra un dualismo que es el de lo Mismo y lo Otro; esta división (...) no depende de ningún dato empírico; (...) Para el aldeano, todos los que no pertenecen a su aldea son “otros”, de quienes hay que recelar (2019: 19-20).

Esta diferencia descubre en la conciencia una “hostilidad fundamental con respecto a toda otra conciencia; el sujeto no se plantea más que oponiéndose: pretende afirmarse como esencial y constituir al otro en inesencial, en objeto”, pero, continua Beauvoir,

Ningún sujeto se plantea, súbita y espontáneamente, como lo inesencial; no es lo Otro lo que, al definirse como Otro, define lo uno, sino que es planteado como Otro por lo Uno, al plantearse éste como Uno. Más, para que no se produzca el retorno de lo Otro a lo Uno, es preciso que lo Otro se someta a este punto de vista extraño (2019: 20).

Siguiendo esta línea interpretativa, Palacios (2008) aborda la articulación de la mujer y lo femenino en las obras que se reúnen bajo la denominación de la “fenomenología del Eros”. Allí se da lugar a una erótica que sienta las bases de la filosofía levinasiana de la alteridad, al tiempo que inscribe a la mujer y lo femenino en términos de alteridad, sin reciprocidad simétrica, dejando en claro quién es el sujeto y quien el objeto de la relación. Palacios muestra los sucesivos desplazamientos de algunos conceptos tales como “alteridad radical”, “Otro”, relación “mismo-otro”, solo por referirnos a alguno de ellos.

En la tradición del pensamiento de occidente, el pensamiento de la diferencia se traduce como un diagnóstico de la conciencia de una nueva época; época marcada, en palabra de Amorós, por

la muerte del sujeto, la muerte de la razón, la muerte de la historia, la muerte de la metafísica, la muerte de la totalidad. Muerte de toda retícula de categorías y conceptos cuyas relaciones orgánicas vertebran el proyecto de la modernidad, el proyecto ilustrado entendido como la emancipación del sujeto racional, sujeto que se encontraba de algún modo en posición constituyente en relación con el proceso histórico interpretado desde alguna o algunas claves totalizadoras relacionadas a su vez con el protagonismo de ese sujeto y los avatares de su sujeción y su liberación (2005: 320).

En este sentido resulta insoslayable la referencia al sentido que Jacques Derrida le otorgó a la noción de *diferencia* en el marco de la filosofía francesa de la mitad del siglo XX. Allí, de manera colectiva, la noción «diferencia» tiene lugar y cobra fuerza como reacción a Hegel. Para Derrida, la diferencia ya no se define en términos de contradicción –lo contrario dialécticamente hablando de la identidad– sino, en términos de «différance»⁷⁰; esta noción resulta clave dentro del programa de deconstrucción y crítica al *logocentrismo* de Occidente. La «différance» remite a dos circunstancias

⁷⁰ La noción de proviene del verbo francés *différer* que significa al mismo tiempo «posponer» y «ser diferente de».

de todo discurso; la primera de ellas, por la cual todo elemento de un texto se relaciona con otros y, la segunda, aquella circunstancia o requisito tan eminente como banal, de que ha de ser radicalmente distinto de ellos⁷¹. A partir de esta dicotomía entre palabra y escritura –y, por extensión, a toda dicotomía– es posible cuestionar toda absolutización de pares dicotómicos o binarios. Desde el planteo de Derrida, no se puede ignorar que los términos que se inscriben en estas oposiciones se sustentan entre sí; y si bien es posible que los pares dicotómicos no logren coincidir, se encuentran referidos el uno al otro por lo que se necesitan recíprocamente. Incluso se podría afirmar que cada uno de ellos, en cierto modo, consiste parcialmente en el otro. Señala Derrida que justificar la función dominante de un término conlleva una violenta acción represiva sobre el término que se pretende postergar. La complacencia metafísica en las polaridades, precisamente, indica para Derrida la voluntad de alterar la realidad por medios represivos (Herder, 2017).

De esta manera, la noción de «différance» resulta en enclave para problematizar y cuestionar las oposiciones binarias tradicionales que sostienen al discurso al tiempo que da cuenta de una apuesta ontológica y, desde ahí, es posible concebir a la realidad como un entramado de relaciones donde ausencia y «différance» resultan tan importantes como la presencia, y con ello, se sustrae toda pretensión de importancia a aquello que se emplaza como «centro». Para Derrida este descentramiento resulta un antídoto contra las dicotomías ya que, al fin y al cabo, las referencias a un eventual centro totalizador, implican el peligro de (re)producir exterioridades/minorizaciones. Además, esta noción permite considerar, la enigmática *energeia* que hace posible el lenguaje, pero sus efectos, no son comparables a los de la «verdad» en el modelo logocéntrico ya que «différance» no equivale a un origen. En todo caso, sería un paradójico «origen anti-originario» porque, como advierte Derrida, jamás podría ser ni pleno ni unificado. (Herder, 2017)

Por otro lado, Gilles Deleuze se declara partidario de la diferencia⁷² para validar *lo-otro*; entiende a la diferencia como alteridad, lo que no es idéntico, lo-Otro que rompe la unicidad de toda identidad; con ello asume que la diferencia se convierte en el reverso de la identidad, entendida ésta como la ficción del sujeto de la modernidad, el cual se declara que “ha muerto”; y con él, todos los discursos y reivindicaciones como la igualdad, parecen por efecto de la deconstrucción. Desde un

⁷¹ Esta doble referencia implica que en definitiva, un elemento cualquiera de un texto nunca se sustenta en la plenitud de una presencia, por lo que, su cometido depende siempre del vínculo que mantiene con otros elementos del mismo texto. De ambas infiere que no tiene sentido, por consiguiente, desplazar a la escritura el carácter conclusivo que el paradigma fonocéntrico asignaba a la palabra. Ningún elemento de la escritura puede aspirar a privilegio alguno, porque depende tanto de aquellos elementos de los cuales difiere como de aquellos elementos a los cuales pospone. Por todas estas razones, Derrida se abstiene cuidadosamente de atribuir a la escritura la hegemonía que el fonocentrismo localizaba en el signo oralmente expresado. (Herder, 2017)

⁷² Emmanuel Biset (2011) estudia los sentidos de la noción de diferencia en la política contemporánea. El autor discrimina en “Ontología de la diferencia” distintos sentidos del término en el contexto de la filosofía política. Allí distingue los sentidos derridianos y deleuzianos de la diferencia.

profundo antihegelianismo y desde los elementos del pensamiento de Nietzsche entiende a la diferencia en sentido afirmativo y se comprende en tanto surge de la experiencia y desde ahí, sostiene que “toda percepción discernible es existencia separada” y con ello, rompe con la representación como un sujeto que ordena el caos del mundo objetivo (Biset: 2011: 6). La diferencia en Deleuze se comprende en relación a la noción de fuerza en un intento de pensarla de manera afirmativa. La diferencia como afirmación refiere al sentido de creación. En esta concepción se hace patente una crítica a la diferencia dominada por la representación que la subordina al plano del concepto⁷³. Para el autor, la diferencia es pensada como relación entre lo diferente y lo diferente, por fuera de las formas de la representación que la subordinan a lo mismo.

⁷³ La identidad del concepto fija de modo externo a las diferencias del concepto. “La representación es la relación del concepto con su objeto, por lo que la pluralidad del mundo es reducida al concepto que la representa y garantiza su unidad”. (Biset, 2011: 8)

Capítulo III

Relecturas filosóficas, críticas, superaciones y debates en torno a la diferencia

Polémica resulta la apuesta filosófica de Luce Irigaray cuando (re)lee las derivas del pensar filosófico de occidente desde los elementos del psicoanálisis y la lingüística. Ya desde la presentación en 1974 de *Spéculum de l'autre femme* quedaron evidenciadas sus diferencias con Lacan, al punto de romper con la escuela lacaniana a la cual pertenecía. A partir de allí, tuvieron lugar distintas lecturas de su obra que abrieron acalorados debates respecto no sólo de sus postulaciones y puntos de partida sino también en relación con sus implicancias —políticas, teóricas, entre otras—. En esta oportunidad recuperamos, a propósito de Luce Irigaray, relecturas, críticas, superaciones y debates que tuvieron lugar en torno a la noción de diferencia.

En particular, considero que los aportes críticos de la autora en cuestión resultan pertinentes para dar cuenta del sesgo falo-logocéntrico del sujeto moderno pero encuentro problemáticas las derivas y propuestas que se infieren de su abordaje crítico. La particularidad de la crítica feminista irigarayana del sujeto desde la diferencia sexual da sentido a la pregunta por la viabilidad de sentidos/sujetos políticos feministas no marcados por el registro falogocrático. Es por ello que, en este capítulo, proponemos recuperar las lecturas sobre la diferencia sexual (y sus derivas) para abrir sentidos a aquello que entendemos es la posibilidad de un sujeto en/para los feminismos.

Nuestra hipótesis es que los aportes de Irigaray resultan fundamentales para dar cuenta de aquello que resulta negado en/desde el pensamiento falologocentrado pero, por su emplazamiento eurocentrado, no puede dar con aquello que abre en su pensar. Es por ello que el silencio es la marca/límite del feminismo francés de la diferencia, que resulta un punto problemático tal como destacamos al final de este capítulo y, a partir de allí, abrimos la pregunta por las voces-existencias-cuerpos que resultan silenciadas/negadas/forcluidas por las problematizaciones político-feministas europeas⁷⁴.

Por ahora, nos centraremos en reconocer las implicancias, lecturas y debates que abren nuevos ejes de discusión desde aquello que nos propone la autora francesa. Estas relecturas y recepciones se ordenan en tres apartados ordenados por sus interpretaciones situadas. En el primer apartado, se analiza la recepción de la obra de Irigaray en Hélène Cixous (1995), Françoise Collin (2005, 2006) y Julia Kristeva (1891, 1984), dentro del propio feminismo francés. Luego, se aborda la recepción de la autora dentro del feminismo italiano presente en las obras de Luisa Muraro (1991), Adriana Cavarero (1995) y Rosi Braidotti (1991, 2002, 2004). Por último, se aborda la recepción

⁷⁴ Cuestiones que abordaremos en el próximo capítulo.

(neo)materialista y *queer* de Irigaray, sumamente reciente, en los trabajos de Ariel Martínez (2021, 2023a, 2023b). Esta última línea recupera la recepción crítica (y aporética) de Irigaray presente en Butler (1990 [2007], 2002) que resulta consonante con las críticas desde cuales las feministas españolas (Amorós, 1991, Posada Kubissa, 2005, 2014) releen la obra de la autora francesa. Este recorrido nos permite introducir lo que se presenta en el último capítulo: un diálogo con aquellas voces que resultan invisibilizadas desde los planteos eurocentrados, en particular, con los feminismos de/poscoloniales no occidentalizados (sur global).

Por esta razón, en el próximo capítulo propondremos un diálogo entre Irigaray y aquellas pensadoras que, desde el sur global, proponen una reconfiguración del sujeto epistémico y político, desde un emplazamiento descentrado occidentalmente. Este diálogo resulta consecuente con la consideración de María Luisa Femenías, quien encuentra necesario disputar los sentidos de aquello que se comprende como sujeto para reconocer diversos niveles de sujeto y subjetividad y, desde allí, romper con los efectos del monolítico constructo de sujeto heredado. Esta disputa tiene sentido en la medida en que habilita nuevas formas de experiencia que, tal vez, lleven a nuevas comprensiones de la teoría y de la realidad (Femenías, 2000).

1. Feministas francesas: Escrituras consonantes con Irigaray –Françoise Collin, Hélène Cixous y Julia Kristeva–

Las exponentes del feminismo francés aquí consideradas, ofrecen una reflexión sobre la diferencia sexual atendiendo a los desarrollos y aportes del psicoanálisis. Con algunas divergencias, sus perspectivas asumen el concepto de sujeto primariamente sexuado, en su insistencia en un régimen binario, entre otras cuestiones. Sin embargo, ellas han tenido que lidiar/dar respuesta al problema del esencialismo (Dietz, 2005).

Françoise Collin (1928-2012), en consonancia con otras exponentes de la escuela francesa e italiana de la diferencia, considera a la diferencia entre los sexos como un hecho innegable aunque distinto de un hecho esencializable. Desligándose de afirmaciones especulativas, propone una posicionalidad teórica que entiende que lo dado –la diferencia entre sexos– no se puede anular, bajo supuesto de que es una construcción social, ni estancarse en esencias eternas e inamovibles. Para ella, se trata de desplazarse, de recrearse en la pluralidad de lo social a través del lenguaje. La búsqueda de políticas feministas emancipadoras que transformen el espacio ocupado por las mujeres, lleva a Collin a considerar la necesaria articulación entre lo singular y lo colectivo, para abordar, desde ahí, las condiciones para pensar y decir un mundo común. La autora entiende que, desde la diferencia sexual, es posible dar con la representación de lo real no solo en el plano de lo simbólico,

y entiende que es necesario, –y urgente–superar la organización social patriarcal dualizada y jerarquizada que atraviesa las culturas y la historia.

Sin embargo, Collin se diferencia de Irigaray cuando considera el carácter social de la construcción de los sexos para dar, desde allí, con una “metafísica de la acción”, es decir, un pensamiento orientado por el deseo y guiado por el pensamiento de un mundo plural. Para ella, la diferencia sexual como *praxis*, en tanto práctica, resulta puesta en acto de un *diferendo* en el que el entendimiento (*entente*) integra un malentendido: “Te oigo (*entends*) mal implica que al menos hay ya una escucha y es preferible al ‘no dices nada’ o ‘lo que dices es nada’ del amo oportunamente sordo a todo lo que no es su propio eco” (2006: 38). Desde este malentendido, ella reconoce la potencia política en el decir (preferible al silencio). Por otro lado, Collin redefine la noción de *praxis* (tanto de Aristóteles como de Arendt) para reubicarla en su diferencia con la *poiesis* (fabricación que tiene un modelo). Este punto en tensión resulta clave dado que ella entiende a la diferencia sexual como práctica que carece de modelo, y con ello, se comprende en un movimiento hacia lo que todavía no es, es decir, una acción sin garantía. En ese movimiento estriba la apuesta política de autora ya que es allí, en el encuentro entre lo político y el arte donde adviene lo que aún no es (2006).

Cabe destacar que Collin se distingue de Deleuze y Derrida, quienes en la crítica al falologocentrismo⁷⁵ decretan la muerte del Sujeto, proponen el “devenir-mujer” de la filosofía (por los caminos de lo *no-uno*, de la diferencia, de la alteridad radical, del *no-toda*, de la pasividad) y postulan que «la verdad» se ubica en lo *no-uno* “femenino” invirtiendo así la valoración tradicional de la sexuación⁷⁶. La supuesta liberadora categoría de lo femenino derridiano implica, para Collin, postular esa diferencia que (re)margina a la mujer ya que,

lo “femenino” de un varón y lo “femenino” (o lo masculino) de una mujer no tienen ni el mismo sentido ni el mismo valor en el mercado (...) unos y otros no juegan con las mismas cartas (...) la

⁷⁵ Como lo mencionamos, esta noción refiere a la identificación de lo masculino con lo fálico, con lo Uno, con la lógica de los contrarios, la ruptura sujeto-objeto, la voluntad de dominio y la instrumentalización del saber, de la ciencia y de la técnica.

⁷⁶ Estas postulaciones para la autora se ubican meramente en el plano especulativo. Ella considera que “lo femenino” en Derrida opera en la deconstrucción del logocentrismo y del falogocentrismo en pos de una indecibilidad sexuada donde se decide en función de diversas coyunturas. En la lectura de Femenías y Herrera (2008) la teoría de la neutralidad del individuo –sujeto, varón, ciudadano– implicó la privación de las mujeres y, ante ello, Collin relee la indecibilidad de los sexos y reconoce allí la misma trampa en tanto deviene una forma de revivir la “metafísica de los sexos: la que presupone que su “buena forma” (como no-forma) es la única que se aleja de toda “construcción social” y verdaderamente “natural” de modo tal que la indiferencia o el borramiento de las fronteras de los sexos parece una petición de principios, una proyección del deseo o una nueva y cínica tentación metafísica. Para la autora (2006) la indecibilidad no se reduce a la neutralidad del individuo moderno sino que da cuenta de un movimiento de distanciamiento crítico de la sexuación que nos viene dada. Derrida sostiene y defiende al pensamiento femenino en tanto “libera a la verdad de la representación” y de la voluntad de dominio y dominación, pero esta consideración es para Collin consecuente de aquel clásico postulado que mantiene la “ineptitud para lo simbólico que tradicionalmente se le ha reconocido a las mujeres”. (2006: 73)

indecidibilidad no puede anular lo que nos es dado socialmente, lo inicialmente disimétrico entre los varones y las mujeres cuando actúan en las fronteras del sexo. (2006: 50)

Así, Collin piensa la diferencia sexual como estructurante y constitutiva⁷⁷ de todas las formas y tiene un lugar privilegiado en la experiencia del diálogo, en la escucha, por lo que hace particular énfasis en una “metafísica de la acción, atravesada por el deseo y guiada por el pensamiento de un mundo plural” (2005 en Femenías y Herrera, 2007: 70). Para Collin, el diálogo que tiene lugar desde la diferencia sexual, parte de la herencia de lo dado; es un dialogo que toma la palabra para transformarla, re-crearla, y desde allí, habilitar la escucha que resulta consonante con la imaginación que rompe con lo establecido y lucha contra la alienación que se hace patente en las formas falocráticas del lenguaje. Esta posibilidad resulta de considerar cierta apertura en el lenguaje que hace posible la “*praxis* de la diferencia sexual” como una práctica abierta “hecha de muchos comienzos y sin fin predeterminado, sin garantía ni testamento” (Femenías y Herrera, 2007: 71).

La defensa de la diferencia sexual en Collin resulta del cuestionamiento de posiciones posmodernas donde el borramiento de las fronteras de los sexos es el efecto de una “nueva y cínica tentación de la metafísica” (Femenías y Herrera, 2007: 73). Además, la liberación de las mujeres, en el marco de una estrategia policentrada, como *praxis* de la diferencia, requiere de un reemplazamiento, donde, [C]ada uno/a es “titular y co-constitutivo/a del por-venir” (Collin, 2006: 76), lo que permite problematizar y combatir la subalternidad que imprime la lógica falocrática. Para que tengan lugar actos transformadores es necesario “un acto de desplazamiento fuera de los lugares tradicionales” y, así, se abre un “nuevo sistema de representaciones y un nuevo lenguaje (Collin, 2006: 76). Esto último, resulta una original deriva del pensamiento irigarayano ya que este “nuevo lenguaje” propuesto por Collin, como un afuera (im)posible en el lenguaje, se infiere de considerar a las mujeres fuera de las demarcaciones del sujeto y discurso en el sentido moderno (Femenías, 2000). A partir de allí, es posible reconocer un afuera que abre a “nuevas *posiciones del sujeto* en tanto que excéntricos, escindidos, descentrados o incongruentes” (2000: 67). Este es también el punto de partida de la interpretación de Hélène Cixous consonante con la posición de Irigaray; ambas entienden que el sujeto-mujer, al no tener representación, solo puede, desde la apelación a la diferencia, transgredir, provocar, convertir la representación en una trampa.

Hélène Cixous (1937-), desde la crítica al psicoanálisis, desdibuja las fronteras entre cuerpo y escritura⁷⁸ mediante una identificación que rompe la dualidad mente/cuerpo; habla y

⁷⁷ Para Femenías y Herrera, Collin tampoco acepta la superación de la diferencia sexual como indiferencia (posición ligada al deconstruccionismo y al pensamiento postmoderno). (2007)

⁷⁸ Cixous entiende a la escritura desde una idea de identificación que determina un potencial emancipador en ella ya que dispone de elementos simbólicos fuera del tejido opresor de las representaciones falocráticas.

escritura, emplazadas en el materialismo, reubican al cuerpo *en* el lenguaje. A partir de allí, los cuerpos subalternizados tienen lugar en un lenguaje que feminiza la escritura mediante la “economía libidinal femenina” que les ofrece acceso a un imaginario propio. En efecto, Cixous entiende a la escritura desde una idea de identificación que determina un potencial emancipador inherente, ya que dispone de elementos simbólicos fuera del tejido opresor de las representaciones falocráticas.

Cixous, como Irigaray, cuestiona el sesgo falologocéntrico que se sostiene en la lógica oposicional jerárquica operativa en el “imperio de Lo Propio” (1995: 35). Esta lógica dinamiza la historia mediante la postulación negada/excluida de «lo otro» como condición para la constitución del «yo» -la afirmación de su propio ser- (Cixous, 1995). De este modo, dentro de la economía de la apropiación, quien “ nombra, reina, define, atribuye «su» otro” (1995: 25). Cixous coincide con Irigaray cuando comprende que el sujeto (mediante la metáfora del espejo) proyecta la propia corporalidad de la mujer como si fuera «lo otro». La idea de *pro-yección*, como estrategia psicoanalítica y freudiana, da acceso a la subjetividad de la mujer, y desde ahí, a la diferencia sexual como lugar de gestación de las diferencias; operatoria que resulta de la deconstrucción y dislocación del texto. Allí tiene lugar un “desorden esencial” (incoherencias y ambivalencias) donde habitan pluralismos y significados ya no inscritos en las formas monolíticas del lenguaje falocrático.

Así, Cixous propone un sentido de escritura que se distancia de la escritura mimética de significados-significantes que resulta propia de los órdenes falogocéntricos presentes en el dominio filosófico y teórico (1995). Por el contrario, ella entiende a la escritura como un enclave potencial, realizativo y liberador, es decir, una escritura que resulta excesiva si es pensada desde los patrones del sujeto de la conciencia que dice y escribe dentro de la tiranía del significado único de la metafísica de la presencia. Por el contrario, Cixous recupera sentidos *otros* desde aquello que resulta de la diferencia sexual; sentidos que son capaces de des-censurar la sexualidad femenina en tanto dice y habita lo impensado, lo olvidado de un sexo ahora afirmado en su diferencia. Así, cobra relevancia la propuesta de la escritura desde aquello que Cixous (nos) dice:

Nos gusta la inquietud, el cuestionamiento, hay desperdicios en lo que decimos. Necesitamos esos desperdicios. Escribir, al romper el valor de intercambio que mantiene a la palabra en su rail, es siempre dar a la superabundancia, a lo inútil su parte salvaje. Por eso es bueno escribir, dejar a la lengua intentar, como se intenta una caricia, tardar el tiempo necesario para una frase, un pensamiento para hacerse amar, para resonar (1995: 55).

La escritura se encuentra en el “Ámbito del don”⁷⁹ y, por tanto, abierto a *lo otro*. Este ámbito tiene la potencia de dar lugar a ese deseo femenino que se encuentra cancelado por las formas

⁷⁹ Cixous recupera el vacío que Freud deja sobre la relación pre-edípica madre-hija y, desde allí, encuentra una fisura donde se cuele otra estructura psíquica afectiva y textual que se da fuera de las lógicas de la apropiación.

del sujeto falologocéntrico. Así, cobra sentido *escribir con el cuerpo* como modo de recuperar el territorio de lo no-dicho; escribir como manera de recuperar eso negado que es el cuerpo.

Una última deriva irigarayana la encontramos en la propuesta de Julia Kristeva (1941-), quien se nutre del psicoanálisis, la teoría literaria y la crítica del estructuralismo. Si bien Kristeva es de origen búlgaro, su obra suele inscribirse dentro del feminismo francés (país donde, de hecho, reside desde hace décadas) y se la considera como una fundadora (parcialmente) del postestructuralismo. Recordemos que el contexto de teorización feminista en Europa en los años ochenta estaba inevitablemente permeado de las discusiones en torno al estructuralismo, el psicoanálisis, el postestructuralismo y la deconstrucción. Allí, la teórica búlgara contribuye desde el pensamiento de la diferencia al feminismo haciendo énfasis en la dimensión íntima de la política, es decir, dando un lugar central al cuerpo y las pulsiones corporales para pensar la política y lo social, así como su énfasis en la figura de lo materno (Kristeva, 1984, 1998, 2000, 2001; Lucaccini, 2023)

Es posible encontrar abordajes coincidentes entre Julia Kristeva, Irigaray y Cixous cuando ponen en circulación, dentro del feminismo, “la idea de un lugar *pre-edípico*, anterior al orden masculino de relaciones, en el que no se habría producido la separación de la simbiosis originaria de la hija con la madre” (Posada Kubissa, 2005: 24). Ellas reivindican el estado anterior al Edípico freudiano como momento que escapa a la imposición del orden simbólico masculino; orden donde la niña queda a merced de la operatoria que la excluye como diferencia, y a la vez, la destierra del imaginario femenino como la madre. De esta operatoria resulta que la mujer pasa a constituirse en *lo-Otro* de esa *Ley del Padre*. Esta enajenación de base conduce a las mujeres a habitar “desórdenes simbólicos” (Posada Kubissa, 2005: 24). Si bien Kristeva no apela a márgenes ni fugas de sentidos para dar con espacios de constitución de subjetividad no falogocéntricas, reconoce que la posibilidad de construir un sujeto en femenino (fuera de los lastres esencialistas o las formas prefijadas o predefinidas) se encuentra en clave negativa:

Una mujer no puede ser; es algo que ni siquiera pertenece al orden del ser. De aquí se deduce que una práctica feminista sólo puede ser negativa, en contradicción con lo que ya existe, de modo que podemos decir “eso no lo es” y eso aún no lo es (Posada Kubissa, 2005: 24).

Así, el feminismo procede de una forma negativa, es decir, impugnando lo definido, lo estructurado, ya que es una fuerza que es pluralidad y ausencia a la vez. Kristeva reconoce la potencia del sujeto que transforma y produce sentidos nuevos desde “lo reprimido y su retorno” (Tonkonoff y Suniga, 2011, en Lucaccini, 2023: 17). La autora refiere a la feminidad como fuerza y poder destructivo, como energía vital que procede mediante el retorno y la memoria, la inversión y el desplazamiento, “es una re-vuelta” (Lucaccini, 2023: 17).

La negatividad femenina desbarata, de forma irrepresentable y no violenta, los códigos lingüísticos y sociales que se sostienen en la relación originaria con la madre pre-edípica (Cornell y Thurschwell, 1989). Cabe destacar que la diferencia en Kristeva se sitúa en lo semiótico⁸⁰, por lo que, tiene la potencia de trastocar las categorías lacanianas de lo simbólico y lo imaginario. Desde estos lineamientos, se reconoce una concepción de *sujeto en proceso*⁸¹ que deriva de la teoría del lenguaje desde la cual lo aborda. Esta mirada recupera elementos que resultan heterogéneos a la función simbólica del lenguaje. Así, desde este abordaje es posible revisar la primacía de la Ley del Padre –presente en el psicoanálisis– mediante el retorno a la dimensión maternal que permite conmovier, desplazar y modificar el lenguaje y sus sentidos. En palabras de Kristeva,

solo al precio de la represión de la pulsión y de la relación continua con la madre, se constituye el lenguaje como función simbólica. En cambio, será al precio de una reactivación de lo reprimido pulsional, materno, como se sostendrá el sujeto del lenguaje poético, para quien la palabra nunca es exclusivamente signo (Kristeva, 1981: 263).

Entonces, el lenguaje poético, como apertura, es aquel que en su plurivocidad resulta capaz de expresar la heterogeneidad pulsional ya que es el único en el que prima la función semiótica sobre la simbólica (Kristeva, 1984). Así, el lenguaje poético encarna esa heterogeneidad que “báscula entre la ausencia y la multiplicidad, destruyendo la univocidad de sentido” (Lucaccini, 2023: 11), al tiempo que abre un espacio de construcción de sentidos que resulta ajeno a las formas y lógicas androcéntricas, es decir, conforma un espacio *otro*. El lenguaje poético resulta un lugar que se abre a sentidos no implicados en los unificados de los textos, al tiempo que implica sentidos móviles que se corren de los prefijados para dar con lo que «no es» como aquello que ahora, puede ser⁸².

2. Recepción de Irigaray en el feminismo italiano de la diferencia: María Luisa Muraro, Adriana Cavarero y Rosi Braidotti

El feminismo italiano de la diferencia, como movimiento teórico-político, se conformó en diálogo con Irigaray. Sus inicios estuvieron marcados por la aparición del *Manifiesto de Rivolta*

⁸⁰ La función semiótica del lenguaje, que opera como un retorno de lo maternal reprimido, permite la recuperación de un momento pulsional de sentidos dispersos, fragmentados o, mejor dicho, de sin sentidos (Kristeva, 1998). Esta función del lenguaje permite dislocar la función simbólica del lenguaje encargada de otorgar sentido y orden, en definitiva, estructura. Por ello, se comprende que, “Lo simbólico se constituye gracias a la exclusión de lo semiótico, es decir, que la función nominativa del lenguaje es posible por un acto de exclusión” (Suniga y Tonkonoff, 2012, en Lucaccini, 2023: 10)

⁸¹ La autora cuestiona las concepciones del lenguaje que lo reduce a su dimensión sistemática y reproductiva, y postula una concepción comprendida como *práctica social* que contiene dos modalidades: la simbólica y la semiótica. (Lucaccini, 2023)

⁸² Desde estos desfasajes y apertura de sentidos, en el próximo capítulo abrimos la pregunta por la necesidad/lugar del sujeto para/en los feminismos.

Femenile (1970), el libro de Carla Lonzi⁸³ (1970) *Escupamos sobre Hegel* -que introdujo un fuerte quiebre con la noción de diferencia en los feminismos igualitaristas- y los trabajos del grupo en la Librería de Milán (1975). En este apartado, retomaremos aquellas líneas y argumentaciones presentes en esta corriente de pensamiento, que consideran la revisión del sesgo falologocéntrico del sujeto.

A modo de presentación, podemos sostener que Luisa Muraro⁸⁴, en consonancia con la pensadora del feminismo francés de la diferencia, indaga sobre la posibilidad de recuperar un orden simbólico no falogocéntrico que se encuentra oculto/forcluido⁸⁵ por las operatorias del lenguaje falogocrático (Femenías y Herrera, 2008). Adriana Cavarero, por su parte, realiza importante planteos cuando aborda el aspecto “monstruoso” del sujeto moderno que resulta/deriva de la crítica y lectura irigarayana del sujeto. Por otro lado, Rosi Braidotti propone y construye un pensamiento y una epistemología que resulta del encuentro entre el postestructuralismo y el feminismo. Ella considera al «sujeto nómada» como una figuración posible de una subjetividad feminista que se emerge sobre el rechazo de las identidades naturalizadas. Desde la impronta deleuziana, afirma un modo de subjetivación que comporta una conexión entre epistemología y política que posibilita el renacimiento de un sujeto como “agente material y semiótico” (Braidotti, 2004: 15). Consideramos que estas tres líneas dan cuenta del amplio espectro de consideraciones que, en el feminismo de la diferencia italiana, resultan y resuenan a propósito de Irigaray.

2. a. El sujeto en la lectura de Cavarero: monstruosidad y parábola

Cavarero, en consonancia con Irigaray, lee a la historia de la filosofía como el registro de la finitud de la criatura pensante y encuentra que la filosofía es “extraordinariamente ciega respecto a la finitud de la diferencia sexual” (1995: 153). El discurso occidental, en términos hegemónicos

⁸³ Carla Lonzi en *Escupamos sobre Hegel* plantea que solo hay liberación para las mujeres en la diferencia ya que la dialéctica uno-otro que retoma Beauvoir no libera a las mujeres. La igualdad se evalúa como mero concepto jurídico que no puede dar cuenta de la realidad femenina; ante ello se defiende y postula a la diferencia como un principio existencial que concierne a los modos de ser del ser humano (Lonzi, 1981).

⁸⁴ Luisa Muraro es una de las representantes más destacadas de la Librería de Milán. Ella, de manera colectiva e inspirada por la liberación de mayo del 68, propició la práctica de la autoconciencia como el motor para construir el pensamiento de la diferencia sexual y como una manera de hacer política de las mujeres por fuera de las instituciones, tanto en comunidades o en centros de divulgación como en la *Libreria delle donne* de la ciudad de Milán. Desde allí, se trataba de gestar nuevas formas de relación entre mujeres basadas en el reconocimiento de una/s genealogía/s femenina/s sin relación con el mundo de los varones, patriarcal y falocéntrico (Herrera, 2020).

⁸⁵ En este apartado, recuperamos aquellas lecturas que resultan de la recepción de Irigaray en el feminismo italiano de la diferencia desde un recorte acotado a nuestro tema en cuestión.

postula la insignificancia de la diferencia sexual; insignificancia que se hace patente cuando es registrada más no pensada en su originalidad. En este sentido, Cavarero postula que

ese finito sexuado en masculino que, al absolutizarse, se universaliza, en tal proceso de autoabsolutización celebra su sexo pero ignora la diferencia que en éste radica, el diferir que consiste en esto. La diferencia sexual viene después, como la tranquila especificación de lo universal, pero en ese venir después, ya se ha perdido su originalidad (1995: 154).

El neutro-universal, signo del sujeto, imprime en su finitud la “superación” que provoca la “objetividad” en el discurso de la modernidad. Cavarero postula que el hombre sexuado masculino lleva en sí la finitud; él, mediante una extraordinaria parábola lógica y una dinámica ascendente y descendente, provoca que tal finitud se emplace como universalidad⁸⁶, para luego, tomar cuerpo, es decir, hacer cuerpo en aquel masculino finito que la generó. A partir de estos movimientos – mecanismos de universalización–, el *otro sexo*, devenido en menor, aparece como ausente en el proceso lógico de universalización pero, no obstante, se encuentra recogido, englobado y asimilado por aquel (Cavarero, 1995).

Así, para Cavarero, el hombre recorre una parábola: se encuentra y se reconoce como particular de su universalización. Mediante este proceso⁸⁷ resulta legitimado y validado el discurso androcentrado⁸⁸ desde el cual el hombre “se dice y dice del mundo a partir de sí” (Cavarero 1995: 154). De la dinámica de la universalización se comprende cómo permanece sin ser pensada la diferencia sexual para la filosofía, ya que uno de los dos sexos se emplaza como universal; de ello deriva una importante consecuencia para “la mujer [ya] que ella no puede reconocerse en el pensamiento y en el lenguaje de un sujeto universal que no la contiene y antes bien la excluye sin responder por tal exclusión”. (1995: 156).

⁸⁶ Para Cavarero, “El Yo” acoge indiferentemente la sexuación en los enunciados “yo soy mujer”, “yo soy hombre”, pero en el segundo enunciado, lo que se predica del “yo” parece corresponder con mayor exactitud, a partir del común género masculino que pertenece a los dos términos del enunciado”. Parece que “al acoger la sexuación masculina el “yo” llegara a su plenitud íntima, precisando en la sexuación lo masculino que su género ya anunciaba, manteniéndolo aún como neutralmente disponible a las dos sexuaciones. Ese anuncio era entonces una advertencia, un signo de lo masculino llevado de lo neutro a lo universal”; y en este sentido agrega: “La lógica del discurso asume en efecto tal otredad como algo ausente y sin embargo precomprendido por lo universal entonces controlado por él. La mujer es algo así previsto por la especificación de lo universal en hombre y mujer” (1995: 154).

⁸⁷ Este planteo resulta consonante con lo postulado por los feminismos radicales occidentales del último tercio del siglo XX. Desde ellos se amplía la crítica antipatriarcal como crítica androcéntrica para indicar cómo una particularidad facciosa se emplaza como universal, es decir, se da cuenta del modo sistemático de la fraudulenta usurpación del universal «hombre» por parte de una particularidad (conjunto de quienes detentan el poder) (Amorós y De Miguel, 2014).

⁸⁸ Para la autora, el camino del pensar filosófico de occidente se sella en el «varón neutro» nociones nodales a su tradición tales como “el hombre es un animal racional o el hombre es el hijo de Dios”. (1995: 155)

El particular abordaje del emplazamiento del sujeto androcéntrico de Cavarero resulta consonante con las distintas líneas de los feminismos de la diferencia⁸⁹. Desde esta mirada, se comprende cómo en el lenguaje occidental, la existencia sexuada, devenida en accidente, se soslaya y se desconoce como condición del pensar “absoluto” y “universal”, y allí resulta que el lenguaje atenido en la “jaula de acero” debe destruir la diferencia sexual para pensarse (Cavarero, 1995).

De la asunción de lo “universal-hombre como original”, Cavarero infiere lo “monstruoso” del sujeto y, en razón de ello postula:

En esta asunción fundamental hay algo de monstruoso, porque la lógica de la absolutización de lo finito paga con la monstruosidad su osadía: ya lo neutro (no sexuado aún) o el hermafrodita (ya sexuado así como así) son monstruos no relevantes. Pero el verdadero monstruo que se revela en el proceso lógico es el varón-neutro, un monstruo inimaginable, y sin embargo tan familiar (1995: 155).

Así, el emplazamiento menor de la diferencia sexual resulta necesario para que tenga lugar la universalización como marca-rasgo del sujeto y del saber válido en la tradición moderna de occidente. La dinámica de la universalización de lo finito y el reconocimiento del hombre sexuado en el hombre «universal-neutro» fundan su posibilidad en la finitud de la sexuación masculina que resulta asumida ahora como universal. Para la autora italiana, “el sujeto –yo de la filosofía– en su universalidad el hombre se encuentra con toda la concreción de su entero ser, un ser viviente sexuado y “no un hombre + sexuación masculina”” (1995: 155), y así, se reconoce, se dice, se piensa y se representa como *lo Uno*.

Los elementos aquí considerados del feminismo de la diferencia nos permiten reconocer y problematizar que tal emplazamiento pretende, en su extensión, valer para el sexo excluido y con ello cancela el espacio lógico del diferir originario transfiriéndolo debajo como diferir consiguiente. En consecuencia, se reconoce que, a diferencia del sujeto (hombre), la mujer es el universal hombre “más” el sexo femenino. Este agregado implica, en términos políticos, una despotenciación y por ello resulta un menos del «neutro universal hombre» que es el contenido real y la verdadera génesis de tal universalización. Este reconocimiento resulta fundamental para revisar y construir emplazamientos donde sea posible dar lugar y habilitar la re-potencialización que es negada por la operatoria universalizante del sujeto moderno.

Cavarero, en consonancia con Irigaray, sostiene que “la tragedia de saberse alienadas en la palabra pertenece sobre todo a la filosofía”, ya que para las mujeres en la filosofía se abre una tensión

⁸⁹ El aspecto universal del sujeto es revisado mediante la noción de diferencia en las producciones del feminismo donde se plantea que la diferencia de los sexos, y más aún del sexo tildado de “diferente” no participa de la esencia de lo “humano” o lo hace incompletamente quedando más bien como externa a ella, como un rasgo secundario. (Cavarero, 1995)

por “ser un pensamiento que no se es, y sin embargo ser imprescindible en este pensamiento, el hablarse y el decirse en una lengua extranjera”. Aquí, hay una tensión en la filosofía cuando la voz de la mujer sólo puede habitar el silencio. En este sentido, ella postula:

la fuga del lenguaje es imposible tanto como vivo símbolo de una alienación considerada insoportable. Si yo soy el lenguaje del otro, decido negar esta alienación negándome a mí misma; antes que decirme en un idioma extranjero, entonces el silencio. Símbolo impotente porque en el silencio me hablo y me pienso aún mejor siempre dentro de esa red conceptual que tiene sonidos no proferidos por mí. En el silencio calla el sonido, no la palabra (Cavarero, 1995: 161).

Para Cavarero, los sentidos de un lenguaje que rebasan la palabra que no se ajustan al universo conceptual y categorial ya yacen en una lengua suspendida en una distancia que tensa aquello que separa a la mujer de sí; allí, la lengua, como lengua extranjera, nos dice sin decirnos, nos encuentra pero no nos reencuentra y es ahí, en esa distancia, donde se “conserva como posibilidad la lengua faltante, una necesidad de traducción que yace en la lengua extranjera como deseo de retorno a la lengua traducida, y sin embargo faltante” (1995: 161). En esa distancia, en esa experiencia de separación, se encuentra un espacio de fuga: silencio, residuo no dicho, cuerpo antes que pensamiento. La autora entiende a la experiencia de separación⁹⁰ como aquello que constitutivamente le pertenece a la mujer ya que es lo que experimenta en el lenguaje externo. Para ella, el arte dispone de “instrumentos más dúctiles y refinados para evocar mediante la lengua extranjera los sentidos posibles de la lengua faltante”⁹¹. (1995: 161); el discurso poético o narrativo aloja la mujer y se opone al *no lugar* que tiene en el lenguaje falocrático.

2. b. Irigaray, hacia ambos lados: las reelaboraciones de Muraro y de Braidotti.

Amorós y de Miguel (2014) abordan el feminismo de la diferencia italiano y encuentran dos posturas que se desprenden de una ambigüedad presente en Irigaray. Ella, por momentos, habla

⁹⁰ Esa escisión que lleva en sí y se renueva en su pensar, por un lado, “suscita un deseo de “suturación” que le dirige al interior y trata de reunir en un compacto posible todas las representaciones recibidas del lenguaje; por otro lado, en la misma operación, no hace sino confirmarse profundizándose: en efecto, reuniéndose lo exterior, de todos modos no se colma el espacio de escisión que lo separa de lo interior. Es el íntimo consistir como separados del interior y del exterior lo que siempre se muestra y pide ser colmado, un interior y un exterior [...] que están uno en otro indisolublemente en el ser mujer. En la experiencia de pensarse pensada en dos términos coinciden en una separación constitutiva” (Cavarero, 1995: 155-162).

⁹¹ Esta necesidad de un lenguaje *otro* resulta consecuente con lo que Rosi Braidotti (1991) considera como condición histórica de las mujeres, a saber, condición de “orfandad epistemológica” e “inseguridad ontológica”. Esta condición se contrapone con lo que ella encuentra como contrapunto: la disciplina filosófica que asume la creencia en “la belleza estética del pensar”. Es el feminismo filosófico así considerado aquello que, tanto como teoría como práctica, permite descubrir modalidades de existencia, creación y comunicación de un conocimiento *otro*. (Braidotti 1991, en Femenías, 2016). La recepción de Irigaray de Braidotti la consideramos en lo sucesivo; por ahora solo la mencionamos.

de “recuperar”, y otras veces, de “descubrir” la economía del deseo femenino. Esta ambigüedad da lugar a dos posiciones que las autoras caracterizan como “derecha” e “izquierda”. En la derecha se ubican los planteos de Muraro cuando propone “reconstruir” el «orden simbólico de la madre» en base a la recuperación de la “pareja primordial” que no se encuentra interferida por las impostaciones patriarcales. Así, se presupone desde una concepción fundamentalista de la lengua, una suerte de “retorno” a un sentido originario, un retorno a la “madre” como potencia expoliada de las mujeres por el patriarcado por lo que hay allí un llamado a remitir a una “naturaleza femenina perdida” que requiere en términos políticos, una traducción social⁹². Por otro lado, en la izquierda irigarayana se encuentra la interpretación y desarrollos de Rosi Braidotti. Ella, en continuidad con la filosofía deleuziana, insiste en

contraponer a toda concepción fundamentalista de la lengua materna, vivero de fascismos, la identidad nómada como políglota. Esta forma de identidad asume su propio desarraigo más allá de la emigrante y de la exiliada, y se reinventa, en la línea de las políticas del deseo, como un «estilo», como un «vector de desterritorialización» (2014: 54) que se traman dentro de la política de lo simbólico.

En particular, Muraro coincide con Irigaray cuando reconoce entre la filosofía y el patriarcado una alianza y vinculación cómplice que produce, en palabras de Muraro, un *matricidio simbólico*. (1991) Para Muraro, la filosofía transforma el Ser en negación de la generación (y de la corrupción de la materia) y con ello invalida la matriz de la vida. A partir de allí, sienta una sospecha respecto a todo lo que se inscribe como “naturaleza”, “matriz de vida”, “madre”; por ende, “se anula el valor de la experiencia sensible, que es la única que hace inmediato y posible el sentido de lo positivo y del presente” (1991: 35). Ellas coinciden en la propuesta de dar con un orden simbólico *otro*, y consideran que si bien el feminismo dispone de “capacidad de *autoconciencia*” no ha logrado aún “recuperar la capacidad de significar libremente la grandeza femenina” (Femenías y Herrera, 2008: 66). Este desfasaje resulta del tenso emplazamiento de la lengua⁹³ (acuerdo con lo real: efecto de un contrato con la «madre») en el pensar marcado por el lenguaje falocrático. Esta situación

⁹² Amorós, (2001) arremete contra los feminismos de la diferencia y en particular con las derivas conservadoras de su variante italiana ya que en Muraro y también Irigaray, se hace patente una lógica que postula la autoconstitución de la identidad femenina sostenida en el al mito del matriarcado. Allí, se remite a una suerte de una identidad-diferencia genuina sustentada en un orden matriarcal, onto-simbólicamente anterior al patriarcado. En la lectura de Amorós, esta variante retorna a *Das Mütterrecht* de Bachofen, tal como fue asumido por Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Por lo que “El mito del matriarcado primitivo traza, como en punteado, los perfiles de lo genuino que afloran bajo la debacle del falogocentrismo”. (2001: 200) En esta línea, Amorós encuentra un determinismo que resulta de los elementos que se adscriben a la identidad femenina asumida en un sentido ontológico fuerte, es decir, dotada de carga normativa. Por otro lado, en la izquierda irigarayana se ubica Braidotti donde a diferencia de aquella se encuentran elementos propios de un voluntarismo político.

⁹³ La lengua (materna) proviene del intercambio y reconocimiento de autoridad con facultad de lenguaje, de lo cual se infiere que pensar el origen de la vida se encuentra ligado al origen del lenguaje y del cuerpo.

emplaza a las mujeres en la retórica de la incertidumbre por no disponer de autoridad simbólica, y por tanto, ellas, (nosotras) resultan(mos) ajenizadas por “tratar de decir no lo que es, sino más bien aquello que otros han dicho o dirían que es” (Femenías y Herrera, 2008: 68).

La «incompetencia simbólica» que resulta de este emplazamiento/tensión, caracteriza a las mujeres y las sumerge en el nihilismo del ser fingido, ya que ellas se ubican en la tensión, en el pasaje que se abre “entre la presunta necesidad de fingir y lo absolutamente indecible” cuando se disponen a decir la «verdad». Ante ello, Muraro (se) pregunta: “¿qué cosa induce a saltar el pasaje de comenzar a decir la verdad y a apuntar sobre lo indecible para salirse de la ficción?” (1991: 54). Esta inquietud se traduce en Muraro en la búsqueda de las condiciones para una mediación femenina que ponga en relación a las mujeres. A partir de allí, ella encuentra en la «madre simbólica» la dialéctica que habilita el reconocimiento que garantiza la voz y existencia de las mujeres; garantía porque se encuentra por fuera de la definición y dominación masculina; garantía entonces de circular en el discurso tanto de la ciencia como de la política y, a partir de allí, resulta posible entrar en relación con aquello que les fue sustraído: la relación con otras y con *lo otro* de ellas. En este sentido, Muraro va a referir al «continuo materno» como estructura material –no solo simbólica– que habilita la apertura de una «genealogía femenina», es decir, un espacio conceptual y discursivo que media en la relación con lo simbólico, condición para un “sujeto parlante femeninamente generizado” (1991: 53).

Desde este recorrido, Muraro propone al *affidamento*⁹⁴ como respuesta a la necesidad de entablar relaciones de confianza y reconoce, en continuidad con las otras autoras, la necesidad de dar con mediaciones simbólicas que permitan salir del cuadro de referencias masculino patriarcal. Estas mediaciones se conforman en un enclave para recuperar percepciones, conocimientos, actitudes, valores y modos de relación expresados históricamente por y para mujeres. De esta manera, Muraro postula la necesidad de un “nuevo orden simbólico”⁹⁵, único camino que conduce a

⁹⁴ Muraro refiere al *affidamento* como a la figura de la madre simbólica ya que sirven de espejos conceptuales del sentimiento de extranjería en el que las mujeres viven (y se viven) en la sociedad patriarcal. La extranjería, extrañeza, alienación de las mujeres se manifiesta en todos los espacios sociales, desde el lenguaje hasta en las reglas de ascendencia; desde el derecho, hasta la política o en los discursos científico-filosóficos. (Posada Kubissa, 2014).

⁹⁵ Muraro (1991) aborda la historia de la filosofía de occidente en general, y de la cultura patriarcal de la filosofía en particular, para reconocer cómo allí se encuentran sostenidas en un esquema binario de rivalidad, una dualidad entre aquello que se asume como “ideal” o “verdadero” y el mundo del real como lo “engañoso e injusto”. Para Muraro, esta concepción implica la imposibilidad de alcanzar “independencia simbólica” por estar inmersa en un desorden simbólico; desorden que consiste y conlleva la negación de lo real y lo material. Esta lectura a su vez resulta consecuente con la dualidad entre *logos* y materia que sostiene la metafísica y ontología de occidente desde la antigüedad. Ya desde la antigüedad, las mujeres se ubican como “materia” mientras que los varones en el orden de la “razón” o *lógos* y la “forma”.

la libertad femenina que se traduce en una respuesta total, política y personal de/para las mujeres⁹⁶ (Muraro, 1991 en Femenías y Herrera, 2008).

Por otro lado, en la izquierda irigarayana se ubican los desarrollos y planteos de Braidotti, que constituye por su parte una “«segunda generación» de teóricas de la diferencia sexual” (Femenías y Ruiz, 2004: 3). Desde allí, ella considera los problemas que resultan de la categoría «mujer»⁹⁷ que derivan de la teoría de la diferencia sexual presente en las primeras exponentes⁹⁸. En esta “generación” se destaca la aguda percepción de las complejidades relativas a la construcción de la categoría mujer, sus implicancias políticas y los poderes que la atraviesan. En particular, Braidotti enfatiza en las prácticas políticas y la teoría feminista para retomar y reescribir –en clave deleuziana– un conjunto de problemas que incluyen la revisión de nomenclaturas, categorías y soluciones. En principio, rechaza algunas categorías acuñadas en el horizonte académico estadounidense como la noción de género, retoma el problema de la identidad y examina su dimensión política (Femenías y Ruiz, 2004: 3). En particular, Braidotti recupera el carácter político de la noción irigarayana de diferencia sexual –diferencia ontológica y originaria–⁹⁹ (Femenías y Ruiz, 2004).

Desde una lectura postmoderna, Braidotti entiende al sujeto inserto en un haz de contradicciones y multiplicidades, al tiempo que «corporiza»¹⁰⁰ al pensamiento y reconoce la potencia de la diferencia para disputar sentidos a nociones centrales de la filosofía. Este posicionamiento le permite combatir las formas de subalternización/despotencialización de las mujeres¹⁰¹. El sujeto femenino, para Braidotti, se encuentra marcado por diferentes inscripciones (fragmentadas y anudadas) que se construyen sobre intersecciones de diversos niveles de experiencia.

Sin embargo, también es posible encontrar en Braidotti ciertas tensiones con las líneas postmodernas donde se ubica. Desde allí, ella cuestiona alguna de las ideas rectoras cuando encuentra conveniente postular una teoría global más que romper con la tradición y legitimación del sujeto.

⁹⁶ Este ordenamiento en términos políticos implica que el mundo simbólico se erige como condición para una existencia libre “así como tuvieron necesidad material de ella para venir al mundo”. (Femenías y Herrera, 2008)

⁹⁷ Braidotti considera que el devenir sujeto pasa por una reapropiación del lenguaje y del cuerpo y, desde allí, redefine la identidad mujer en términos plurales y temporales.

⁹⁸ la experiencia del cuerpo propio, como pre-lógico, a partir del cuál podría hacerse otra teoría a fin de romper los lazos *falogocéntricos* que aún regulan la existencia de las mujeres

⁹⁹ La afirmación de una diferencia sexual positiva, en la medida en que se opone a la afirmación automática de las identidades tradicionales. La diferencia sexual positiva debe llevar a reconsiderar discursos y prácticas masculinistas de dominación a partir de la legitimación de la multiplicidad de diferencias que derrumban el significado de mujer

¹⁰⁰ La corporización del sujeto implica entonces diversificar las fuentes legítimas de producción de los saberes (Palaisi, 2018: 62).

¹⁰¹ La autora sostiene que las mujeres deben primero reconocer el sistema de dominación que las oprime para luego reapropiárselo.

Para ella, resulta necesario dar con las formas de pensamiento perimidas y redefinir la tarea filosófica como una re-significación que gire en torno al “valor, la importancia del impacto y la extensión del problema del reconocimiento del cuerpo como raíz del proceso de pensar” (Femenías, 2016: 11). Esta tarea es consecuente con aquello que Irigaray menciona cuando encuentra necesario “realizar una deconstrucción interna para poder elaborar un pensamiento propio, donde cada término o red conceptual contenga la historia de la exclusión y negación de las mujeres” (Femenías, 2016: 11) y, en este sentido, entiende necesario tomar parte en la tarea de re-construir un “orden simbólico no falocéntrico y una alternativa femenina (o ginecocéntrica) que no dependa del logos masculino sino del lugar de auto-significación propia de las mujeres y de su experiencia”¹⁰² (Femenías, 2016: 11). Para Braidotti, todo discurso intelectual es un discurso libidinal, por lo tanto la filosofía no resulta de la vía de la negación/represión del cuerpo sexuado sino, por el contrario, debe ordenarse en la tarea donde resuena el énfasis y reparo ante la naturaleza corpórea del sujeto sexuado. (Femenías, 2016)

Braidotti asume al pensamiento de la diferencia sexual como un pensar *situado*¹⁰³, *incardinado* y *sexuado* en femenino; desde allí, se asoma, se hace presente el deseo de colmar la separación que imprimió el dualismo en la concepción del sujeto clásico. Ahora, la palabra que resulta del «acto de pensamiento de sí» deviene una estrategia de relocalización por la cual es posible “rescatar lo que necesitamos del pasado a fin de trazar senderos de transformación de nuestras vidas aquí y ahora” (Braidotti, 2000: 33).

Braidotti atiende a las críticas que, a finales de los ‘80¹⁰⁴, le propinaron al pensamiento de la diferencia cuando lo ubicaron en el esencialismo. Desde una interpretación materialista de la diferencia sexual -asimétrica y positiva-, ella reconsidera tanto el cuerpo como el sujeto. Por un lado, propone el concepto de “sujeto nómada” que, como resultado del «materialismo corporal», sustituye a la identidad por la subjetividad, y más aún, por la subjetivación. El sujeto nómada se encuentra inscripto en un *cuerpo nómada*, es decir, se halla en las huellas del tiempo, del espacio y de otrxs; en las huellas del devenir, y se convierte, de ese modo, en la materia del concepto. Por otro lado, el cuerpo descentrado se comprende como una estructura multifuncional y compleja de la subjetividad, es decir, como territorio de interconexión entre varios sujetos relacionados de manera intersubjetiva, en un espacio que comparten a partir de su multiplicidad. El cuerpo entonces, como capacidad

¹⁰² Este orden simbólico resulta de un de-velar, en sentido heideggeriano, esa diferencia fundante (que la filosofía, la ciencia y la religión han ocultado sistemáticamente) para reconstruir una subjetividad más allá de la dialéctica tradicional “más allá de la igualdad, de la subjetividad y de la ciudadanía normativa” en tanto estos órdenes y nociones se encuentran atravesados por el falocentrismo (Irigaray, 1984).

¹⁰³ En tanto remite a una nueva sensibilidad ante las diferencias (Braidotti, 2000: 209).

¹⁰⁴ En las páginas siguientes presentamos estas críticas de manera sucinta.

específicamente humana de incorporar y trascender de manera simultánea las mismas variables, remite a aquello que lo estructura: la clase, la raza, el sexo, la nacionalidad, la cultura. Desde esta consideración, de claras remanencias deleuzianas, ella infiere el devenir del sujeto en el marco de mediaciones culturales. Allí, el sujeto “negocia”¹⁰⁵ con condicionantes materiales y semióticas, es decir, con el conjunto de normas y reglamentaciones institucionales como así también con las formas de representación cultural que las sustentan (Palaisi, 2018).

Así, Braidotti en consonancia con la puesta en tela de juicio del universalismo presente en otras pensadoras de feminismo italiano de la diferencia, indaga sobre los diversos discursos y prácticas que conforman la reflexión sobre el sujeto para “explorar nuevas formas de subjetividad política” (2000: 35). La autora recupera un sentido de narratividad como fuerza aglutinante, como proceso colectivo permeado por la política de contribuir conjuntamente a la fabricación de mitos, de ficciones operativas y de figuraciones significativas de los sujetos en proceso de devenir (2002). Ella comprende que allí tienen lugar prácticas feministas atentas a la reapropiación política de la afectividad y el deseo de las mujeres. De ahí que comprenda al feminismo como una epistemología que reconoce al deseo¹⁰⁶ como fuente del saber. Así, desde el materialismo, Braidotti recupera una idea de sujeto encarnado/inscripto en el afecto, en el deseo y en la imaginación, y con ello, se corre de la versión heredada del sujeto de la conciencia: pasa de *cogito ergo sum* a *desidero ergo sum* (Palaisi, 2018). El sujeto, en tanto que «nómade»¹⁰⁷, difiere, es decir, se va construyendo con el devenir a partir de una fuerza creativa. Ahora bien, la creación tiene que ver con la potencia de la subversión y con la posibilidad de sustraer al sujeto de los tradicionales lineamientos que otrora lo demarcaban. Por tanto, el nomadismo tiene como objetivo fundamental (a largo plazo) reconstruir una organización no jerárquica de las relaciones humanas y con ello, un contra-archivo. Para llegar a esas nuevas prácticas sociales y a esa nueva cartografía del saber, hay que partir de una nueva concepción del sujeto. Se trata de poner en jaque a ese sujeto del saber (sujeto también del poder) que dicta leyes y normas, y mantener la cohesión de la sociedad y del estado (en una sociedad patriarcal) (Palaisi, 2018).

Antes de considerar relecturas de Irigaray en/desde el neo materialismo y el pensamiento *queer* (Martínez, 2021, 2023), presentamos sucintamente algunas de las críticas a Irigaray que

¹⁰⁵ Esta idea de negociación se vincula con una concepción de poder como *potestas* en tanto que prohíbe y constriñe, pero también como *potentia* en tanto que inyecta fuerza y capacita. La negociación constante entre los dos polos también puede ser formulada en términos políticos a través del concepto de subjetividad como poder y deseo. Esta visión coloca al sujeto como término en un proceso coextensivo tanto del poder como de la resistencia al mismo.

¹⁰⁶ “El espacio del devenir es un espacio de afinidad y correlación de elementos entre fuerzas compatibles y que se atraen mutuamente” (Braidotti, 2004: 173).

¹⁰⁷ La conciencia nómade es análoga a lo que Foucault llamó la contra-memoria: una forma que resiste a la asimilación u homologación con las maneras dominantes de representación del yo (Braidotti, 2004).

tuvieron lugar a finales de los 80 y principios de los 90 del siglo XX. Estas críticas resultan claves para considerar las derivas, relectura, aportes y superaciones en la producción teórica de Ariel Martínez.

3. Lecturas (renovadas) de la diferencia sexual en Irigaray a partir de las críticas de los 90

Las reconsideraciones de la obra de Irigaray resultan del cuestionamiento de las críticas que la autora francesa tuvo a principio de los años 90. Dentro de estas críticas podemos situar dos líneas que, en algunos puntos, resultan coincidentes. Dentro de los feminismos que tienen lugar en España, Celia Amorós, Luisa Posada Kubissa y Ana de Miguel, son algunas de sus lectoras críticas. Por otro lado, dentro del feminismo angloparlante se encuentran otras lecturas críticas que resuenan con fuerza en la obra de Judith Butler.

La crítica, en la que coinciden ambas líneas, se ordena atrás de las acusaciones de esencialismo a la noción de diferencia sexual de Irigaray. En este sentido, Dietz destaca que “[N]o hay una cuestión filosófica más persistente dentro del problema de la subjetividad de la teoría feminista que el esencialismo” (2003: 188). Por lo que el esencialismo entraña un problema que se resiste a desaparecer (Dietz, 2003).

En términos generales, las feministas de la diferencias dan lugar a interpretaciones/acusaciones de “esencialismo” cuando indagan sobre la posibilidad o deseabilidad de adelantar un concepto colectivo de “las mujeres”; cuando hacen particular énfasis en el llamado simbólico a “lo femenino” o en la irreductibilidad de “la diferencia sexual”. Es un esencialismo que no necesariamente implica una referencia a la sustancia metafísica (exclusiva o normalizadora) o a una forma de vida natural o estructura profunda respecto de estas entidades (Dietz, 2003).

Dentro de las líneas españolas del feminismo europeo, Celia Amorós cuestiona a los esencialismos (en términos generales) ya que encuentra allí “todo un sistema de dominación” (1991: 188). En términos críticos, ella considera que los filósofos construyen “esencias para oprimir o esencias sobre las que oprimir” (1991: 188). Esta operatoria la autora la encuentra en las feministas de la diferencia quienes remiten a un supuesto “eterno femenino” que no hace más que probar la pervivencia del sistema de dominación masculino. Ante ello, la autora considera espurios los intentos políticos de los feminismos de la diferencia para contrarrestar y combatir a sistema patriarcal y sus efectos¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Amorós encuentra necesario elaborar una filosofía feminista “más modesta” que soslaye las formas privilegiadas de algunos emplazamientos presentes en las posturas diferencialistas que no logran deconstruir la “retícula conceptual” que sustenta las demarcaciones patriarcales. (1991: 79)

Por otro lado, Luisa Posada Kubissa, se “irrita” (2005: 20) al considerar la diferencia sexual irigarayana que se sostiene en la vieja y denostada “complementariedad de los sexos” (impugnada como desigualdad desde hace siglos) y trafica sentidos esencialistas de la diferencia¹⁰⁹ sostenidos en el binarismo sexual (2005, 2015). La autora española cuestiona la impugnación irigarayana de la filosofía –*fleco ciego del logocentrismo*– como “lo más ajeno a las mujeres” destacando la carrera académica de Irigaray, intentando con ello ubicar el argumentos en términos contradictorios. En esta argumentación incurre en una lectura que intenta cancelar e invalidar el planteo de Irigaray. El cuestionamiento a las operatorias y silenciamientos en/desde la filosofía no entraña una contradicción performativa con el hecho de estar y realizar actividades académicas filosóficas. De hecho, una de las potencias de la crítica es cuestionar la práctica en el momento en que se lleva a cabo, en este caso, la tarea filosófica en relación a la constitución del sujeto en un momento específico.

Otro cuestionamiento de Posada Kubissa tiene lugar cuando comprende a la diferencia sexual irigarayana desde la “reversibilidad”. Desde ella, entiende que es posible dar “la vuelta al sentido y al discurso del ser de la tradición del discurso de la tradición *logofalocéntrica* para ponerlo al servicio de la diferencia sexual”, y con ello, “pretende leer el ser por el forro” (2014: 276). Esta lectura “en reverso” de la diferencia en Irigaray solamente expone la dificultad para comprender la noción de diferencia en su especificidad, no sólo en Irigaray sino en el sentido deleuziano y derridiano del término. La diferencia no puede ser comprendida como el reverso de lo Uno-Mismo ya que resulta de un cuestionamiento/impugnación de la metafísica que se sostiene en la lógica de lo Uno.

Por otro lado, Nancy Fraser (1989), dentro del feminismo norteamericano, critica al feminismo francés de la diferencia –en términos generales– por un abuso en la noción de diferencia y de la identidad femenina que atenta contra los propios intereses de los feminismos. Para ella, hacer particular énfasis en la identidad y subjetividad femenina les hace perder de vista la importancia del movimiento en lo relativo a las conquistas sociales.

Desde otro enclave interpretativo, Judith Butler critica todo discurso de la identidad (como algo fijo y dado) presente en la metafísica de la sustancia (2007). Desde allí, arremete contra las

¹⁰⁹ La autora española encuentra en la remisión de Irigaray al cuerpo femenino y a la morfología genital una clara acepción esencialista de la diferencia sexual (2005: 10). Desde otro enclave enunciativo, Teresa de Lauretis (1992) encuentra en el modelo de la diferencia la idea del sujeto propia de la modernidad; esta idea es esencialista y constituyente a la vez por lo que es depositaria de las críticas de las corrientes postmodernas.

formas normativas, opresoras y excluyentes de la categoría «mujeres»; estos efectos resultan de las concepciones que imprimen sobre ella un carácter pre-discursivo¹¹⁰.

Butler encuentra en la noción de diferencia sexual de Irigaray un retorno a la biología¹¹¹ cuando mediante ella se remite a una “base de un significado o una sexualidad femenina específica” (2002: 275). Esta referencia se contrapone a la premisa feminista que establece que la biología no es destino, y por tanto, resulta mínimamente problemática. Por otro lado, Butler cuestiona la postulación de lo femenino como lo *forcluido*, excluido o que resiste a la representación en el discurso. Ante ello, vimos cómo Irigaray considera que la única forma de evitar la marca de género reside en *otro* lenguaje, en otra economía significativa que solo puede conformarse a partir de la morfología sexual femenina. Ahí, encuentra Butler un retorno de Irigaray a los supuestos ya cuestionados por Beauvoir por hacer énfasis en el sexo,

también Irigaray parece olvidar, con su hincapié en el sexo como lugar de la diferencia femenina, que sólo podemos ir de lo cultural a lo natural; que no tenemos otro acceso al «sexo natural», por tanto, que el género culturalmente construido (Butler, 2002: 86, en Posada Kubissa, 2015: 73-74).

Debatiendo y polemizando con estas relecturas, tiene lugar una potente problematización de las adscripciones esencialistas a Irigaray en los desarrollos de Ariel Martínez. El autor (re)lee a Irigaray dentro de los debates del pensamiento (neo) materialista y del pensamiento *queer*¹¹².

Ariel Martínez (2021) sostiene que, desde una lectura precisa, difícilmente la obra de Irigaray pueda ser inscripta o ubicada en continuidad con líneas o corrientes esencialistas. Martínez

¹¹⁰ Desde los aportes de Michel Foucault, Butler retoma la tesis de la producción discursiva del sujeto para reiterar que el feminismo que apela al sujeto prediscursivo, con carácter universal, anterior a la ley y al discurso del poder que lo constituye incurren en un error y en un encubrimiento fundamental. Para Butler son los sistemas jurídicos los que producen al sujeto que dicen representar. De hecho, el sujeto es generado y generizado por la repetición paródica de las normas que lo *performan* y que remiten a la normatividad de la obligatoriedad donde se imprime el binarismo heterosexual. (2007)

¹¹¹ La adscripción de Butler a Irigaray en el biocismo es puesto en tensión en la lectura de Posada Kubissa, sin embargo, ambas reconocen en la noción de diferencia sexual una marca esencialista. En este sentido, cobra relevancia las diferentes formas de esencialismo destacadas por Cressida Heyes (2000, en Martínez, 2023). Ella diferencia cuatro sentidos de esencialismos: metafísico, biológico, lingüístico y metodológico. Los dos primeros se anudan con supuestos realistas ingenuos que asumen verdades pre-sociales. En particular, el biológico hace referencia a atributos naturales, anatómicos o biológicos. Esta formas anudadas de esencialismo sería el que le impugna Butler en su lectura de Irigaray.

¹¹² A mediados de los años 70, en la emergencia plural de feminismos tiene lugar en el marco de un período de ebullición de movimientos políticos, donde tiene lugar un proyecto intelectual que se caracteriza como aquel en que se “enciende la antorcha de identidad dentro de la teoría feminista” (Dietz, 2005, p. 190). Este tiempo —que se inaugura en Estados Unidos— se encuentra signado por las críticas que feminismos negros, decoloniales, lésbicos, entre otros, le hicieron a un feminismo que sostuvo un sujeto mujeres excluyente: el de la diferencia. Dada la extensión de las críticas, difícilmente podríamos sintetizarlas aquí, sin embargo, la advertencia principal tuvo que ver con el conjunto de exclusiones que acarrearaba un restrictivo concepto de mujeres blanco, heterosexual, occidental y ajeno al concepto de clase. Este es el caldo de cultivo que, posteriormente, dará lugar a la teoría *queer* que, en lugar de postular el reconocimiento de una multiplicidad de identidades, engendra una crítica radical a la propia categoría de identidad y los mecanismos que la producen (Lucaccini, 2023).

encuentra inoportunas e impertinentes las adscripciones esencialistas a Irigaray ya que considera que tales interpretaciones (propias de los años 90) resultan de un “ordenamiento cartográfico maniqueo” que reduce los desarrollos filosóficos a dos opciones exclusivas y excluyentes, a saber, constructivismo o esencialismo. Este ordenamiento que no hace más que develar una lectura reduccionista, implicada y atravesada por el sistema simbólico falogocéntrico, es decir, una lectura que se encuentra subsumida en los dominios falocráticos; sistema que justamente los desarrollos de Irigaray, desde su concepción de diferencia sexual, viene a develar, desandar y denunciar.

Martínez retoma a Schor (1994) para recordarnos que el término *esencialismo* fue parte de cierto “terrorismo intelectual” que conminaba al “silencio, excomulgar y confinar al olvido” a todo posicionamiento no ordenado dentro del “posestructuralismo noventoso” (2001). El autor entiende que ubicar a Irigaray en las corrientes del esencialismo, es decir, en relación con el reduccionismo biológico que refuerza el dimorfismo sexual naturalizado (y a sus binarismos consecuentes a los juegos normativos de poder), da cuenta de la impertinencia de los marcos interpretativos desde los cuales se aborda la obra de Irigaray. Desde una lectura afín a algunos de los lineamientos del materialismo¹¹³, Martínez realiza un abordaje atento a la apuesta política y filosófica de Irigaray¹¹⁴. Desde allí, lejos de asumir una posición esencialista, Irigaray recorre una noción de diferencia sexual que resulta coherente con la preocupación ontológica por trazar alianzas con aquello imposible de ser subsumido en/por el lenguaje. Esta diferencia se inscribe en el proyecto de elaboración de una “nueva ontología que contempla la actividad y expresividad de la materia” (Martínez, 2021: 69), al

¹¹³ Si bien el recorrido de los materialismos en el pensamiento filosófico es extenso, la perspectiva que subyace en la interpretación de Martínez sería consonante con los neomaterialismos. Allí, se recupera la importancia de la materia y de los complejos de actores, redes y objetivos, cuestionando con ello los dualismos tradicionales a partir del rechazo de los paradigmas fenomenológicos, constructivistas o estructuralistas como base exclusiva y pertinente para la teoría feminista. Desde aquí se cuestionan las concepciones donde la materia/naturaleza se conforma en un “enemigo” bajo el signo de esencialismo o estatismo. Los neomaterialismos recuperan una noción de “naturaleza de lo natural” como dinámica, cambiante y flexible lo cual implica, en términos epistémicos, un corrimiento que resulta de una posible reontologización de la diferencia sexual (Gamba y Diz, 2021: 390). En particular, la corriente francesa del materialismo de los '70 realiza contribuciones claves que permiten desnaturalizar tanto el sexo como la raza. Esta es una corriente de pensamiento presente en los feminismos donde la alusión a la materialidad de los cuerpos, a las formas concretas de explotación o de apropiación de esos cuerpos, introduce la pregunta por lo percibido como “natural” (Bolla, 2021).

¹¹⁴ Cabe destacar aquí una tensión; los neomaterialismos tienen puntos disonantes con el pensamiento de la diferencia. Este último, como vimos, tiene lugar en desarrollos allendes al psicoanálisis y, desde allí, reivindica la palabra *otra* negada por el falogocentrismo y con ello da lugar a una vivencia femenina o experiencia que deriva del *cuerpo* de las mujeres. Las feministas neomaterialistas se oponen a estos enfoques dado que advierten los riesgos de buscar o reivindicar una identidad femenina que se ontologiza y celebra la diferencia sexual; para ellas la “mujer” y lo “femenino” dependen de la relación de opresión sexista y no pueden conformar un sitio de liberación ya que ellas reconocen el objetivo de disolver la diferencia sexual que se comprende como “relación política que constituye grupos antagónicos como dominantes y dominados” (Bolla, 2021: 30); con ello reconocen el llamado a “deshacer el sexo” o fugarlos de él”. Es por eso que este último movimiento se encuentra cerca de corrientes como el feminismo de la igualdad en el sentido que Scott le otorga a la igualdad en tanto “equivalencia” o “equidad”. (Bolla, 2021)

tiempo que se ordena en la posibilidad de reconocer la materialidad del cuerpo. Este reconocimiento solo puede ser simbólico y, por tanto, no implica la afirmación esencializada y naturalizada de la diferencia entre los sexos. De hecho, “[L]o masculino y lo femenino alude, más bien, a una distinción simbólica y, por tanto, fálica. Dentro del reino simbólico de Lo Mismo es imposible una legítima diferencia”. (Martínez, 2021: 70)

Para el autor, las literales (y obvias) referencias a la anatomía requieren ser leídas en relación con el espesor ontológico de los escritos de Irigaray. De hecho, en “Cuando nuestros labios se hablan” (Irigaray, 2009, en Martínez, 2003a), la literalidad de los datos anatómicos se apoyan alegóricamente para sugerir que la genitalidad femenina es alusiva a la potencia que anida en un ámbito no reductible a lo Uno, al orden simbólico falocentrado, que “narcisísticamente, se autoduplica a sí mismo mediante el lenguaje” (Martínez, 2003a: 5). Desde aquí, para Martínez cobra relevancia la preocupación política de la autora por cuestionar y problematizar las estructuras políticas, sociales y epistemológicas que producen simbólicamente la otredad que excluye al tiempo que intenta hacer sitio a lo imposible de ser pensado/nominado/domeñado (Martínez, 2003a).

Coincidimos con el autor en que solo desde una lectura filosófica y políticamente ingenua se puede adjudicar a Irigaray una postura esencialista. Asimismo, reconocemos el riesgo de tal lectura y adscripción, que no hace más que sacrificar la potencia material de los cuerpos y, con ello, se escapa la potencia política de la concepción irigarayana de diferencia sexual. Una lectura dispuesta desde el marco interpretativo pertinente al planteo de Irigaray, atenta a los movimientos metonímicos de su noción, puede dar con otro sentido de diferencia sexual¹¹⁵.

Ya en 2004, Alison Stone nos advertía de la frecuente simplificación del pensamiento de Irigaray a partir de su rápida adscripción al esencialismo. Irigaray cuestiona el orden simbólico falocéntrico donde se exalta una concepción de *logos* desencarnado que borra el carácter productivo y generativo de la materia. Allí, en ese cuestionamiento tiene lugar la diferencia sexual que “señala la preocupación ontológica por trazar alianzas con aquello imposible de ser subsumido bajo el lenguaje, fálicamente sexuado” (Martínez, 2021: 69). Desde esta mirada se ubican, cual equivalencias semánticas, lo femenino, lo otro, la alteridad, el cuerpo, dando lugar a una nueva

¹¹⁵ Aquí, hay relectura de Irigaray desde los “nuevos materialismos” donde se presenta una concepción de la materia diferente a la concepción de la materia determinista presente en los feminismos de herencia beauvoiriana. El cuerpo para Beauvoir se conforma en un obstáculo que ancla a la mujer en la inmanencia por lo que resulta marginado, oculto o patologizado. La autora teoriza el modo en que la subjetividad de las mujeres resulta oprimida por encontrarse incardinada en un cuerpo capturado por el patriarcado; sin embargo, Martínez encuentra una interpretación dual de los cuerpos, donde existe al lado de aquella concepción, otra que entiende que el cuerpo está también construido socialmente. (Martínez, 2016) En ambos casos, pesa sobre Beauvoir una concepción determinista que no ofrece ningún anclaje para pensar desde allí una apuesta para los feminismos.

ontología que aloja la potencia política de la diferencia sexual en base al reconocimiento de la actividad y expresividad de la materia.

En este sentido, se comprende a la concepción de diferencia sexual de Irigaray de manera recursiva e implicada en una lectura que se emplaza en el movimiento de la palabra en el sentido que abre y habilita en su mismo decir. La lectura de Irigaray, entonces, entra en el ritmo de aquello que ella enuncia/denuncia; es una lectura que implica un corrimiento hacia el afuera de aquel ordenamiento de sentidos que ella cuestiona; implica así un decir y una apertura; abre un re emplazamiento interpretativo que emerge en el mismo acto enunciativo. Sin el emplazamiento y corrimiento político pertinente y requerido por la noción de diferencia sexual que comprende Irigaray, lo que aparece en lugar de su reconocimiento, es una lectura temerosa de la potencia abierta, oscura e indeterminada que anida en la materia donde “lo femenino resulta una pieza representacionalmente labrada como reflejo distorsionado de Lo Mismo” (2021: 70). Así, en estas lecturas opera la mediación simbólica falocrática que pretende “domeñar y ocultar el desenfreno de una alteridad extremadamente peligrosa para el Logos trascendente y autoengendrado” (Martínez, 2021: 70).

En un paso interpretativo más, Martínez apuesta a una lectura *queer*¹¹⁶ (desde derivas no butlerianas¹¹⁷) de Irigaray en base a la postulación de una dimensión ontológica –no esencialista– y así termina de romper la grilla interpretativa que ubicaba dentro del esencialismo a la propuesta de la pensadora francesa. Esta relectura destaca la potencia política de la diferencia (otrora subsumido en interpretaciones reduccionistas) en relación con aquello que se trama como potencia gestacional y productiva, ahora negatividad *queer* de la materia, no subsumible al lenguaje falocéntrico. Esa

¹¹⁶ Bajo este epítome se encuentran distintos recorridos y enfoques políticos, disidentes en su comprensión de la sexualidad que apuntan a resistir las lógicas y operatorias de homogeneización cultural y sexual. Esta escurridiza noción remite al desafío de aplicar al propio trabajo o a las prácticas internas del campo, el enfoque crítico que se vuelca sobre otros fenómenos y disciplinas, evaluando tanto las posibilidades como las limitaciones del área, sus compromisos e implicancias teóricos-políticos y sobre todo las derivas y construcciones en el mundo de lo social. En la lectura de Moira Pérez que lo *queer* se encuentra comprometido con un compromiso con una visión constructivista de la identidad; un rechazo a la vinculación necesaria entre sexo-género-sexualidad; un particular interés por la(s) sexualidad(es) no normativa(s); un compromiso con detectar y combatir los mecanismos de normalización social, y por último, un rechazo a las grandes narrativas históricas y modernas. (Pérez, en Gamba y Diz, 2021) De esta caracterización y acercamiento a una definición de lo *queer* es posible encontrar puntos en tensión con la ontología irigarayana, en particular con aquello que lo define e inscribe dentro de una visión constructivista (que no se ajusta al pensamiento de la diferencia); sin embargo, es posible reconocer que en los otros puntos, encontrar afinidades y consonancias que permiten, en términos generales, recuperar una lectura *queer* de la autora en cuestión.

¹¹⁷ Butler, desde el giro lingüístico, hegemonizó las claves que ordenan la cartografía y los debates feministas incluso en aquellas otras miradas del espacio crítico de las teorías *queer* que no reconocen el poder “omnímodo del lenguaje, la representación, los discursos, el significado y la hermenéutica” (Martínez, 2023a: 3). Sin embargo, es posible inscribir a Irigaray en el pensamiento *queer* por el registro ontológico de la diferencia (alteridad radical) que posibilita la transformación del “orden representacional, falocéntrico y cisheteronormado –que los apegos apasionados de Butler con el lenguaje contribuyen, finalmente, a consolidar” (Martínez, 2023a: 3).

potencia material, límite de la significación, resulta un proceso incapaz de contener y proyectar forma alguna de identidad y, ante ello, Martínez, (nos) pregunta “¿Existe algo más propiamente *queer* que la gesta de esta posibilidad radical de cambio?”. (Martínez, 2023a: 3)

La resistencia al reconocimiento de la noción de diferencia sexual revela el temor a la peligrosidad relativa a la “circulación vibrante de una dinámica material que nunca regresa a la mismidad” (2021: 70). El relato fálico del origen conlleva la degradación de la existencia concreta de las mujeres al tiempo que inunda la existencia material con representaciones como intentos de diluir la generación -creativa, paciente y continua- del sustrato material sobre el que se sostiene el sujeto encarnado (Pérez-Gil, 2011 en Martínez, 2021). Así, nuestra autora denuncia, con esta noción y posicionamiento, el movimiento de la economía simbólica falocéntrica que arrastra lo ininteligible hacia lo discursivamente inteligible para imprimir allí su dominio y emplazar el ordenamiento simbólico para significar lo inasible como femenino. De esta manera, se comprende cómo queda anudado el orden simbólico y la potencia de la naturaleza, y la imposibilidad de su dominio, con la producción y posterior dominio de lo femenino (Martínez, 2021).

Para Martínez, el registro ontológico de la diferencia sexual no se vincula con un dimorfismo sexual metafísico consonante con el carácter monosubjetivo de la tradición filosófica occidental. Una lectura atenta a la estrategia del “mimetismo” sugerida por Ping Xu (1995, en Martínez, 2023a) permite reconocer el juego mimético irigarayano que resulta de imitar el discurso tradicional mediante el cual se “fabrica hechos y verdades esencialistas y sexuadas sobre lo femenino para perpetuar el orden simbólico” (2023a: 6). Esta operatoria es replicada estratégicamente para descubrir los mecanismos -negadores, silenciadores, opresivos- del lenguaje y, al mismo tiempo, da lugar a una estrategia para evitar ser reabsorbida por el reduccionismo de este orden significante; es una estrategia entonces que es capaz de “bloquear la maquinaria teórica” (Xu, 1998: 78, en Martínez, 2003a); maquinaria que al “redoblar hiperbólicamente el esencialismo” deja en evidencia su raigambre simbólica. Esta es una operatoria que al tiempo que soslaya la indiferencia sexual, escapa y bloquea la “maquinaria falocéntrica” (Martínez, 2023a: 6). Así, tiene lugar la diferencia sexual, como proceso capaz de desarmar la economía del *logos* que definía la diferencia desde y en función del “*a priori* de lo mismo” (Irigaray, 2009: 54).

Así, desde la lectura *queer* de Martínez, Irigaray nos enfrenta con lo negado que “hiere ontológicamente lo simbólico con el filo material de la diferencia” (Martínez, 2023a: 7) y expone la potencia/resistencia de esa “negatividad perturbadora” que no resulta domeñable/capturable por la positividad del lenguaje, salvo como límite o imposibilidad que nunca encuentra sitio fijo en los

dominios de la representación¹¹⁸. Desde esta lectura, la diferencia sexual en Irigaray se comprende como un “intento analítico de hacer lugar a la negatividad ontológica” que enfrenta al falogocentrismo con lo imposible y “anuda mimética y estratégicamente tal imposibilidad con la (in)diferencia sexual que el orden simbólico esencializa” (Martínez, 2023a: 7-8).

En síntesis, la potencia de la noción de diferencia en Irigaray como su posición de alteridad radical implica un reconocimiento de ella como noción ajena al ordenamiento sociocultural tradicional heredado. La diferencia sexual como suelo de rebeldía da lugar a *lo Otro*, a esa “diferencia peligrosa” en tanto remite a aquello que no puede ser dominado o domeñado absolutamente ni subsumido al orden falogocéntrico y, en razón de esta imposibilidad, es que se alzan sobre aquella los mecanismos de subalternización. Estos mecanismos quedan invisibilizados cuando se naturalizan las diferencias por efecto de los discursos de la biología donde son abordadas para ser subsumidas en términos simbólicos y representacionales. La diferencia, tal como la comprende Irigaray, difícilmente pueda ser ubicada en términos de representación dado que desde ahí no hay lugar para la radicalidad de la alteridad con lo simbólico. Este *no lugar* redundante en su subalternización, ya que el orden simbólico falogocéntrico “se alza en contra de la materialidad irreductible a la lógica dicotómica oposicional propia de la representación” (Martínez, 2021: 72).

A modo de cierre, mostramos que la perspicaz interpretación de Martínez sobre Irigaray permite dar cuenta del modo en que aquello que postula la autora francesa se pone en acto en el momento de su enunciación; reconocemos allí una escritura recursiva que, al tiempo que denuncia, opera sobre sí dando lugar a una clausura. Hay una clausura que deviene de la amplitud y extensión de la crítica irigarayana¹¹⁹; esa clausura, ese silencio que cercena los bordes de propuesta política, es posible de revisarse a los fines de dar lugar a la pregunta por la posibilidad de un sujeto para los feminismos. Esta pregunta y búsqueda resulta de una sospecha sobre aquello que permanece ~~en~~ *no dicho* en el recorrido teórico y político de Irigaray. La sospecha respecto a que

¹¹⁸ Martínez, siguiendo a Edelman (2014 en 2023a), reconoce en la diferencia sexual irigarayana (alteridad radical) la fuerza de la negatividad que resulta irreductible a lo simbólico; esa fuerza expone la estrategia de excluir, censurar, resistir y restringir esa fuerza que se opone y amenaza al orden simbólico. La irreductibilidad de la negatividad *queer* es móvil y cambiante pero en el orden simbólico que la excluye se alegoriza en aquello que simbólico debe ocultar como garantía de reproducción de lo Mismo. (2023a)

¹¹⁹ Femenías y Herrera, ante la extensión de la crítica, cuestionan la posibilidad de que aquello que quedó silenciado, la diferencia silenciada, resulte audible o inteligible desde los lineamientos que ofrece Irigaray. La extensión de la crítica de Irigaray que deviene de la instigación a romper no sólo con los “contenidos del lenguaje y del pensamiento sino que sugiere romper lo formal mismo”, se lleva a cabo mediante un “desquiciamiento del lenguaje en su producción teórica”. (2008: 65) Ante ello, Femenías y Herrera se (y nos) pregunta: “¿Es posible esta reinención del lenguaje y de la subjetividad? ¿Cómo despojarnos de nuestra lengua, y de la subjetividad que construye actualmente? (2008: 65) Si nos retrotraemos a la experiencia del propio cuerpo pre-lógico, ¿se romperían los lazos actuales que moldean nuestras identidades siempre en relación con el orden masculino, falogocéntrico, generándose un abismo ontológico inconmensurable entre ambos sexos?”. (Femenías y Herrera, 2008: 64) Ambas encuentran problemático este “hipotético solipsismo” dado que atenta contra las necesarias articulaciones políticas del movimiento.

aquello a lo que remite/queda en el afuera del planteo irigarayano, a mi entender, se emplaza en lo ininteligible dado el posicionamiento eurocentrado de la autora. Tal vez, desde el reconocimiento de aquello que quedó y queda por fuera de las formas modernas/colonizadoras/euro-falogocentradas, se requiera un movimiento más al ya sugerido/ofrecido por la noción de diferencia sexual de Irigaray; tal vez, ante la propuesta feminista de dar con *lo otro*-negado por las operatorias del lenguaje sea necesario preguntar(nos): ¿es posible lograr inteligibilidad en ese *espacio otro* al que refieren las feministas de la diferencia? ¿Hay *razón* a partir/después de la crítica irigarayana/*queer* al sujeto? Y si es así: ¿Cómo hacer audible aquello que resulta silenciado/forcluido/negado por las operatorias del sujeto/lenguaje euro-falo-logocéntrico? Y con todo ello, ¿Es posible un sujeto para los feminismos? Estas cuestiones, que emergen del recorrido realizado, son atendibles a los fines de dar lugar a la pregunta por sujetos/políticas que aborden los modos de subalternización de aquello que se inscribe como naturaleza, mujer o menor. A partir de allí, resulta necesario indagar aquello que queda fuera del horizonte europeo para alojar/escuchar a aquellas voces-cuerpos-existencias-deseos que resisten y existen fuera de la trama de la cartografía euro-falologocrática. Sabemos que estas voces, cuerpos y existencias existen y resisten invisibilizadamente en el sur global –desde hace siglos– y requieren una apertura/quiebre epistémico y político para que sean parte de un pluriverso de sentidos-deseos-afectos del que somos parte. Es por ello que, en el próximo capítulo, retomaremos ciertos planteos y voces del sur global presentes en el pensamiento y la filosofía de/postcolonial para habilitar así un diálogo con lo presentado en/desde los feminismos de la diferencia de Luce Irigaray.

Capítulo 4

Un diálogo posible con Luce Irigaray desde los feminismos pos y descoloniales. Una revisión de la (im)posibilidad del sujeto para los feminismos

En el capítulo anterior, se consideraron las derivas y debates a propósito de los aportes críticos realizados por Luce Irigaray que, según mostramos a lo largo de la presente Tesis, pusieron de manifiesto el sesgo falogocéntrico del sujeto moderno. Estas lecturas hicieron patente la potencia crítica de tales aportes que, para Femenías y Herrera (2008), implican una revolución del *logos* donde el desenmascaramiento de la inversión falogocéntrica conlleva consecuencias en términos de apertura que aún sigue produciéndose.

En capítulos anteriores, expusimos lo problemático de la extensa crítica irigarayana que redundaba en la dificultad de considerar un sujeto para los feminismos que no se encuentre tramado en las formas falocráticas del lenguaje. Asimismo, desde los planteos de Irigaray también se infiere la necesidad de una ética que permita el acceso de las mujeres a aquello que les resultó negado. En razón de ello, encontramos en los feminismos del Sur global las voces que, desde la subalternización, resisten y reclaman aquello que les es/fue sustraído por los ordenamientos hetero-cis-patriarcales. Por lo tanto, encontramos pertinente atender a las consideraciones que (en/desde los feminismos pos y descoloniales) hacen posible visibilizar lo que resultó negado/sustraído a las mujeres/cuerpos subalternizados del Sur global al tiempo que (de)muestra de las limitaciones de la teoría irigarayana para dar con un sujeto –negado– para los feminismos.

Cuando se reconoce la implicancia relativa a la imposibilidad de un sujeto, conclusión que resulta de la crítica irigarayana, adviene la pregunta: ¿es posible que tal consecuencia sea efecto de un emplazamiento –eurocentrado– que niega/invisibiliza/silencia otras existencias/cuerpos/deseos? Habitar el silencio es muy caro para quienes no tuvieron lugar en la palabra o para quienes fueron silenciadas por los ordenamientos eurocentrados neo-re-colonizantes.

Por ello, desde una enunciación situada en el Sur¹²⁰ global, entiendo necesario discutir y reconsiderar esta implicancia de la propuesta de Irigaray, para disputar sentidos a las formas,

¹²⁰ Cabe aclarar que las referencias norte/sur son consideraciones más metafóricas que geográficas (Arif Dirlik, 1996) ya que, como sostiene Chandra Tapalde Mohanty (2003), asistimos a la proliferación creciente de un Tercer y Cuarto mundos dentro de la misma frontera de los países. La referencia a norte/sur permite distinguir privilegios y opresiones, centralizaciones hegemónicas y marginalizaciones; permite considerar y diferenciar entre lxs que poseen/aquellxs que son poseídxs. Por lo tanto, Sur global es más bien una metáfora del sufrimiento humano causado por el capitalismo y el colonialismo a nivel global y de la resistencia para superarlo o minimizarlo. “Es por eso un Sur anticapitalista, anticolonial y antiimperialista. Es un Sur que existe también en el Norte global, en la forma de poblaciones excluidas, silenciadas y marginadas como son los inmigrantes sin papeles, los desempleados, las minorías étnicas o religiosas, las víctimas de sexismo, la homofobia y el racismo” (De Sousa Santos, 2003: 17).

categorías y estructuraciones hegemónicas presentes en la filosofía occidental, a fines de dar con formas *otras*¹²¹ del sujeto para los feminismos en el contexto político contemporáneo. Tal vez, un corrimiento del lugar de enunciación desde el cual reconocimos cómo se produjeron las negaciones/invisibilizaciones/subalternizaciones de las mujeres –entre otras existencias– ahora resulta necesario para que, en este segundo momento, sea posible dar con aquello que quedó/resultó negadx/silenciadx desde tal emplazamiento. En base a esta sospecha, retomamos derivas e interpretaciones que marcan caminos posibles para discutir la posibilidad de un sujeto para los feminismos a partir de las críticas aquí presentadas. Consideramos que la negativa de dar con un sujeto en la política contemporánea, que deriva de posicionamientos eurocentrados (entre otros), resulta excesiva y consecuente con las operatorias cuestionadas y criticadas por tales feminismos.

Por lo tanto, situada desde el Sur global, reconozco la pertinencia y la necesidad de la pregunta por un sujeto para los feminismos, que me conduce a proponer un diálogo entre los aportes de Luce Irigaray, por un lado, y algunas líneas y argumentos presentes en los feminismos pos y descoloniales; diálogo que esperamos se traduzca en un medio para considerar las condiciones – epistémicas– para la emergencia y reconocimiento de un sujeto para los feminismos.

A tal fin, ordenamos este capítulo comenzando con una breve referencia al modo en que se conformó la perspectiva/opción decolonial para luego recuperar algunas líneas presentes en los estudios de la subalternidad y la poscolonialidad que “dialogan” con las consideraciones críticas de Irigaray. Desde allí, ubicamos algunos aportes y argumentos vectores de los feminismos descoloniales que conforman una perspectiva que disputa con las derivas y silenciamientos presentes en los desarrollos de Irigaray aquí considerados. Por último, consideramos propuestas epistémicas emergentes (presentes en/desde los feminismos no-noroccidentales) que resultan indicios de saberes *otros* y, desde ahí, traman pistas que nos permiten revisar la (im)posibilidad de un sujeto para los feminismos contemporáneos.

¹²¹ Aquí como en lo sucesivo, “otras” remite a la distinción respecto a la posición dominante y al modo en que se generan desplazamientos en función de las identidades que resultan de las reterritorializaciones múltiples que las cruzan según las diversas fronteras de ubicación (Richard, 2008).

1. Breve referencia al pensamiento decolonial como antecedente de la revisión crítica de los feminismos del Sur global

Dentro de la línea de pensamiento decolonial¹²² encontramos abordajes críticos en relación con la emergencia del sujeto moderno. Esta línea, a diferencia del pensamiento poscolonial¹²³, surge en América Latina desde el *giro decolonial*¹²⁴ y toma como punto de partida la densa historia que resulta negada por efecto de la modernidad colonial (Mignolo, 2006). Desde este enclave político e interpretativo se reconoce cómo Europa creó la hegemonía que “coagula todos los puntos de vista y visiones de mundo, dejando *atrás* todos los demás territorios bajo la lógica moderna liberal del progreso temporal civilizatorio” (Calderón Fourmont, 2023: 212), por lo tanto, la modernidad¹²⁵ resulta inseparable de la colonialidad. Desde aquí, se comprende que aquella instauró una “práctica discursiva que proyectó los espacios (colonizados) como algo a “descubrir” y conquistar para extraer recursos –explotar y exportar la tierra–, cambiando abruptamente y colonizando la tríada habitantes-hábito-hábitat” (Mendiola Gonzalo, 2014: 42 en Calderón Fourmont, 2023: 212).

Alejandra Ciriza retoma a las voceras del pensamiento descolonial quienes, en términos generales, aportan a la construcción de una perspectiva apelando

¹²² Malen Calderón Fourmont considera que la perspectiva “decolonial” sostiene que el capitalismo global del sistema-mundo europeo-norteamericano en tanto actualiza las exclusiones surgidas de las jerarquías raciales/étnicas, sexuales/genéricas, epistémicas, espirituales y de clase producidas en la modernidad por lo tanto se conforma en una perspectiva que brinda una comprensión histórica y crítica a los relatos liberales de la libertad y la emancipación posmodernas que se plantean como algo desligado del pasado. (2023) Por otro lado, el término “descolonial” implica una oposición a la colonialidad del poder, o privación de las lógicas que en términos del ser, del saber y del poder se instrumentan, para bregar por el desprendimiento y la apertura que el *giro descolonial* proponen. Este término se comprende en referencia al proceso y práctica de resistencia y construcción social cultural y académica que adscribe también a otras genealogías y por lo tanto no radicaliza su crítica a los aportes de la teoría social por su carácter europeo ya que asume críticamente muchos de sus elementos. Esta mirada se entrecruza con la tradición del pensamiento nacional y de otras corrientes latinoamericanistas o liberacionistas. Es decir, si bien se nutre de forma destacada por los aportes del Grupo Modernidad/Colonialidad/Descolonialidad, no se subsume a los aportes específicos de este corpus, sino que abreva en éstas y otras fuentes. Cabe destacar el *ethos masculino* en la perspectiva latinoamericana donde se destaca la ausencia de referencias a escritos feministas, es decir, escamotea las luchas de las mujeres de la región. (Mendoza, 2010)

¹²³ Una aclaración resulta pertinente. En el presente recorrido, ubicamos primero los aportes decoloniales a pesar de que los estudios poscoloniales (que presentamos en el próximo apartado) resultaron anteriores en términos temporales. Este particular ordenamiento se sostiene en criterios conceptuales más que cronológicos dado que organizamos los recorridos en función del diálogo que queremos establecer con los aportes de Irigaray.

¹²⁴ Ynoub y Samaja consideran como antecedentes del *giro decolonial* a “Aimé Césaire y Frantz Fanon y sus pioneros trabajos sobre la negritud; la Teología de la liberación y la opción preferencial por los pobres; la Filosofía de la liberación de Enrique Dussel; la Pedagogía de la liberación de Paulo Freire y la denominada Teoría de la dependencia -con auge en la década de los 70”. (2022: 50) En esta tradición se combate la idea de ubicar el origen del pensamiento y la cultura que hoy definimos como cultura occidental en el mundo helénico. Según ellxs, esa historia oculta otras (oriente y al norte de África), donde buena parte de los desarrollos culturales, políticos y económicos se habían desarrollado con bastante antelación.

¹²⁵ La modernidad ahora inseparable de la colonialidad se comprende sobre la desacralización/externalización de la naturaleza, los habitantes, sus hábitos y por debajo del Sujeto y la racionalidad occidental. (Mignolo, 2000)

a la insistente transformación del problema de la colonización en un asunto de “saberes y epistemicidios”, de “colonialidad del poder y del saber”, de racialización e identidades, de imposición de la “racionalidad moderna”, como si ella fuera el producto exclusivo de Europa, y no de la relación de explotación, extorsión, genocidio y racialización que produjo la acumulación originaria de capital en beneficio de esa pequeña península de Asia que vino a llamarse Europa (2020: 154).

Esta perspectiva habilita la revisión de los discursos canónicos occidentales, entre ellos la filosofía, como producciones epistémicas coloniales que niegan/silencian/ocluen todx aquellx que resulta «otrx» para el pensamiento moderno tradicional.

Con antelación a lo planteado por Ciriza se encuentran las producciones decoloniales de Enrique Dussel¹²⁶ quien considera que resultó crucial el “descubrimiento” de América para la formación discursiva y subjetiva de un “Yo/occidental”; esa formación solo pudo autoconstituirse

cuando Europa estaba en una posición tal como para plantearse a sí misma contra “otro”, es decir, cuando Europa se conformó en torno a un «ego unificado», explorando, conquistando, colonizando una alteridad que le devolvía una imagen de sí misma (2001: 58).

Es decir, no se trata de un “descubrimiento”, sino más bien de una disimulación y encubrimiento de todx «otrx». Así, el filósofo mendocino radicado en México permite comprender que es Europa la que se “autoconstituye” en un discurso que se emplaza a sí como centro en torno a un «ego unificado» y, desde allí, postula que la conquista y colonización de América resultan parte fundamental del “proceso de constitución de la misma subjetividad moderna” (Dussel, 2001: 60). Este emplazamiento tuvo como condición/efecto la sistemática negación/silenciamiento de ese «otrx». La mirada decolonial permite entonces reconsiderar cómo el sujeto epistémico estructura simbólicamente lo real de manera totalitaria, es decir, negando que otras estructuraciones simbólicas devengan posibles; ello implica visibilizar cómo operan las categorizaciones en el ordenamiento de un saber pretendidamente universal y objetivo.

En la tradición del pensamiento latinoamericano, Santiago Castro-Gómez (2005) aborda la conformación macrosocial de las diferencias a nivel global. De manera coincidente con Dussel, entiende que la modernidad es un efecto del proceso de la colonización¹²⁷; proceso mediante el cual la racionalidad europea se emplaza como estadio superior del conocimiento y produce la invalidación, subalternización e inferiorización de todo otro modo de conocer. Este proceso se

¹²⁶ Lander (1993) el Grupo de la modernidad/colonialidad, el sistema/mundo que resulta del proceso colonial intersecta etnocentrismo, esclavitud y racialización y tiene como supuesta el carácter “universal de la experiencia europea”. (p. 16)

¹²⁷ Según los teóricos de la modernidad-colonialidad, en una primera modernidad Europa construye el imaginario universal de la superioridad de la civilización cristiana europea sobre el resto del mundo y desde esta posición, y no en contra de ella, se va constituyendo el pensamiento liberal ilustrado de la segunda modernidad.

incardina en el sujeto racional moderno que lleva a cabo el proyecto de la modernización/colonización.

La pretendida superioridad del emplazamiento del sujeto racional implica entonces un proceso de borramiento o cancelación de toda forma epistémica o subjetiva distinta de sí; este borramiento/emplazamiento es denominado por Castro-Gómez: *hybris del punto cero*¹²⁸. La *hybris* da cuenta de un movimiento de distancia en el que se pretende borrar “prejuicios” o puntos de referencias que distorsionen la mirada de eso que resulta ser objeto de estudio; es una condición para dar lugar a un pensamiento objetivo desde un punto de vista neutral. Este punto de vista “elevado” resulta el efecto de un emplazamiento que habilita un punto de vista pretendidamente irrefutable en tanto se asume como *el* lugar de la absoluta objetividad, ya que se encuentra sin compromiso con posiciones subjetivas y, por tanto, resulta no condicionado por ninguna situación que implique sesgos en el saber.

De esta manera, se comprende cómo el sujeto moderno, mediante la *hybris del punto cero*, provoca su emplazamiento jerarquizado; emplazamiento que se inscribe como condición política y epistémica del proyecto de la modernidad/colonialidad desde el siglo XVI.¹²⁹

Por último, hacemos referencia a los aportes de Walter D. Mignolo al pensamiento decolonial ya que entendemos dispone de elementos que no sólo dan cuenta de aquella elisión clave en la herencia filosófica moderna, sino que ofrece caminos posibles para desandar las formas minorizantes del pensar moderno occidental. En este sentido, cobra relevancia aquello que Mignolo entiende por «opción de-colonial». La opción de-colonial resulta un lugar posible para habitar aquello obturado por las lógicas y operatorias coloniales al tiempo que invita a desprenderse de las reglas del juego cognitivo-interpretativo (epistémico-hermenéutico) de los espejismos de la “ciencia” y del control del conocimiento (mediante categorías, instituciones, normas disciplinarias) que hace posible la

¹²⁸ La *hybris del punto cero* se sostiene en tres conceptos: a) la limpieza de sangre como constitutiva del habitus (hasta el punto del peyorativo «indio») y del capital cultural de las elites coloniales, así se entiende como la ilustración no fue una transposición desde un punto cero de conocimiento sino una estrategia de posicionamiento de los criollos ilustrados frente a los grupos subalternos. b) Biopolítica y gubernamentalidad para entender los procesos desencadenados por las reformas del despotismo ilustrado borbónico de Carlos III y sus sucesores y la reacción de los criollos desde su hegemonía de la limpieza de sangre. c) La colonialidad del poder como i) Estrategia cognitiva para eliminar las muchas formas de conocer de los conocimientos locales y ii) como colonialismo cultural de las incipientes ciencias sociales que impone una supuesta superioridad de Occidente-civilización-modernidad sobre No-occidente-barbarie-tradición. Para Castro-Gómez la noción de Dios de la tradición epistémica escolástica es reemplazada por la razón de los pensadores ilustrados. La *Hybris* como el pecado entre los griegos clásicos de querer asemejarse a los dioses, el Punto Cero de pretender observar el mundo desde un *locus* neutral, objetivo y absoluto.

¹²⁹ Si bien no nos explayaremos mayormente en esta corriente de pensamiento, entiendo pertinente referir el movimiento epistémico colonizador que requiere la modalidad subjetiva propia del sujeto moderno. Cabe aclarar que en los desarrollos del autor citado no hay referencias concretas a la inscripción falocrática de la racionalidad moderna, otras autoras dentro de esta corriente revisan el ejercicio colonizador desde una mirada interseccional.

presunción de objetos, eventos y realidades (Mignolo, 2008). La opción de-colonial resulta entonces un lugar *otro*, un emplazamiento que no sólo quiebra la ilusión del punto cero al mostrar cómo se produce saber/poder desde la expansión de las formas epistémicas eurocéntricas coloniales, sino que además y fundamentalmente, ofrece un lugar para discutir y disputar sentidos a la herencia moderna. De este modo, busca hacer posible el reconocimiento de otras formas de saber, a los fines de contrarrestar los efectos minorizantes e inferiorizantes del particular emplazamiento del sujeto moderno.

Para Mignolo, la opción de-colonial se comprende como un lugar para habitar aquello obturado por las lógicas y operatorias coloniales e invita a

desprenderse de las reglas del juego cognitivo-interpretativo (epistémico-hermenéutico), de los espejismos de la “ciencia” y del control del conocimiento (mediante categorías, instituciones, normas disciplinarias) que hace posible la presunción de objetos, eventos y realidades. (2008: 247).

De esta manera, ofrece caminos para desandar las formas minorizantes del pensar moderno occidental en tanto revisa, cuestiona y problematiza las elisiones/condiciones de la constitución filosófica moderna de occidente haciendo particular énfasis en el sujeto enunciante. Desde allí, resulta un enclave desde el cual es posible desprenderse de las formas de validación del conocimiento científico y con ello liberar las formas silenciadas y marginalizadas de saber por la retórica moderna-occidental.

La opción de-colonial devela los silencios de la epistemología occidental y “afirma los derechos epistémicos de las opciones decoloniales racialmente devaluadas” (Mignolo, 2010: 13); así, resulta entonces un lugar, un emplazamiento que ofrece no sólo elementos teóricos que permiten revisar cómo se produce saber-poder desde la expansión de las formas epistémicas eurocéntricas coloniales sino que además, y fundamentalmente, ofrece un lugar para discutir y disputar sentidos a la herencia moderna para que desde allí sea posible el reconocimiento de formas de saber *otras*. Este enclave habilita la discusión relativa a los sentidos heredados y hace posible la revisión de la racionalidad moderna montada y encerrada en sus categorizaciones reduccionistas. Para el autor, desde la “herida colonial” es posible dar con verdades y fundamentos que no se tejen ya en las formas del pensamiento colonial; esta última noción fue acuñada por Gloria Anzaldúa quien en 1987 refiere a la “herida colonial” cuando enfatiza que “The U.S. Mexican border *es una herida abierta* where the Third World grates against the first bleeds” (p. 25); así, la herida colonial conforma un significante equivalente para referir a todas las situaciones donde los sujetos, desde las formas colonizadoras, infligieron y continúan infligiendo la “fricción de la misión civilizadora, desarrollista y modernizadora” (Mignolo, 2008: 252). A razón de ello, Mignolo entiende necesario hacer posible

un pensamiento tramado en una genealogía “pluriversal”, donde “cada nudo de la red de esta genealogía es un punto de despegue y de apertura que reintroduce lenguas, memorias, economías, organizaciones sociales y subjetividades” (2008: 271). Este pensamiento, entonces, es posible en tanto hace existir esa huella de un pasado negado, eso que fue silenciado, reconvertida ahora en herida colonial. La herida colonial es una “herida infligida por la diferencia colonial” (Mignolo, 2010: 12). Precisamente, Mignolo elaboró la noción de «diferencia colonial»¹³⁰ para evitar la «diferencia cultural» que no da cuenta de las diferencias de poder.

El autor cordobés, siguiendo a Quijano, considera que la colonialidad del poder es el dispositivo que (re)produce la diferencia colonial que consiste en “clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la *diferencia* y la inferioridad con respecto a quien clasifica” (2003:39). Junto con la “diferencia imperial”, la diferencia colonial (re)produce las diferencias que aseguran la mismidad y superioridad de las formaciones nor-occidentales al tiempo que redefinen una “exterioridad necesaria *para mantener la cambiante mismidad del sistema*” (2003: 36). A partir de allí, Mignolo expone que la «diferencia colonial» es “la construcción del discurso imperial, racial, para deslegitimar la diferencia” (2008: 272). Así, la «diferencia (de)colonial» da cuenta cómo la opción de-colonial “opera, como fractura, sobre la existente diferencia colonial construida y mantenida por el discurso imperial” (2008: 272). Desde aquella es entonces posible ubicarse en la “diferencia colonial”, es decir, en la exterioridad, en ese afuera construido desde la *hybris del punto cero* para abrir sentidos obturados por el imaginario moderno colonialista.

Este recorrido, permite reconocer cómo la opción decolonial se traduce en la posibilidad de habitar un “paradigma otro”, es decir “un pensamiento crítico y utopístico que se articule en todos aquellos lugares en los cuales la expansión imperial/colonial le negó la posibilidad de razón, de pensamiento y de pensar el futuro” (Mignolo, 2000: 20); paradigma entonces que adviene como condición de posibilidad de “diversalidad” esto es, “de la diversidad como proyecto universal” (Mignolo, 2000: 20), proyecto que resulta posible a partir de la disputa de sentidos de aquello que, desde la tradición moderna occidental, se concibe como sujeto y praxis epistémica.

¹³⁰ En el contexto en el que los nuevos poderes imperiales justificaron su ascenso al poder sobre regiones dentro del territorio continental como así también fuera de ellos en los territorios colonizados. Así, la diferencia colonial se sostuvo en la clasificación y jerarquización de las gentes en el planeta, por sus lenguas, sus religiones, sus naciones, entre otras (de)marcaciones. Mignolo (2010) sostiene que las diferencias coloniales fueron construidas por el pensamiento hegemónico para marcar la falta y los excesos de las poblaciones no europeas; excesos o faltas destacadas en tanto justifican y reclaman intervenciones correctivas. En un primer momento estas diferencias fueron enunciadas como “diferencias culturales” para enmascarar, disimular las diferencias de poder, esto es, la colonialidad del poder. Con anterioridad (2003) el autor había definido a la diferencia colonial como la “jerarquización de seres humanos en una escala de la barbarie a la civilización” (p. 43).

Esta breve referencia a los planteos decoloniales es habitada (no sin tensiones) por los feminismos descoloniales. Desde allí, diferentes autoras realizan y problematizan no sólo el canon tradicional de la herencia colonial, patriarcal y racista de las formaciones políticas y discursivas heredadas, sino que dan cuenta de marcas con ellas consecuentes en varias producciones dentro de esta misma perspectiva. En particular, consideramos a las feministas pos y descoloniales en los apartados siguientes para dar lugar al diálogo propuesto con Luce Irigaray.

2. Problematización del sujeto desde los estudios feministas de la subalternidad

Dipesh Chakrabarty (2010) afirma que el objetivo de los “Estudios subalternos” era producir análisis históricos a partir de los cuales los grupos subalternos fueran vistos como sujetos. Dentro de estos estudios, se encuentran abordajes feministas emergentes en relación a tres grandes ejes: los estudios de subalternidad, reconociendo la intersección¹³¹ sexo-género y etnorrazas; el enfoque postcolonial y los abordajes descoloniales¹³².

En líneas generales, Gayatri Chakravorty Spivak (2011 [1985]), una de las referentes más destacadas de la teoría feminista poscolonial¹³³ junto a Chandra Tapalde Mohanty (2008 [1984]), aborda y problematiza los conflictos que atañen a la “mujer del Tercer Mundo” en relación a los

¹³¹ El patrón de poder colonial articula y asocia raza/clase/género/sexualidad asentadas en la trama patriarcal de relaciones intersubjetivas heteronormadas.

¹³² Estos últimos se reconocen como corrientes activas y emergentes que indagan sobre formas epistémicas *otras* mediante el rechazo a los marcos epistémicos europeos y anglosajones como manera de generar un pensamiento propio y opuesto al paradigma universalista ilustrado. (Femenías, 2016)

¹³³ El enfoque poscolonial reúne al pensamiento (1980-1990) que reflexionó las herencias coloniales del Imperio Británico en regiones como India y medio Oriente. Sus análisis se ubican en el marco de los procesos emancipatorios de varias de esas colonias en épocas mucho más recientes. Homi K. Bhabha –por ejemplo que analiza el proceso en la India, lo ubica a mediados del siglo XVIII, con la instalación de los británicos en ese país. Desde el medio oriente, Edward Said estudia los procesos postcoloniales a partir del siglo XIX. El prefijo pos- de la colonialidad sugiere una cierta continuidad con la lógica progresiva que instaló la racionalidad moderna (como si la colonialidad hubiera quedado atrás). (Calderón Fourmont, 2023) Si bien se reúnen diferentes planteos y variados recorridos, Chakravarty, Chatterjee, entre otros, reflexionan desde la India y desde un pensamiento marxista abordan a los movimientos anticoloniales mientras que, Homi Bhabha, Gayatri Spivak y Edward Said reflexionan (desde la Academia de los Estados Unidos) de manera articulada con las luchas políticas e intelectuales dadas en ese país en torno a los derechos civiles, la inmigración y el multiculturalismo. Ellxs, a pesar de las divergencias, se encuentran en las genealogías que trazan y articulan con las rupturas que tienen lugar a partir del posestructuralismo y el posmodernismo. Dentro de esta perspectiva se destaca (*reconstelación* y *catathresis*) el uso estratégico de categorías más autocríticas desarrolladas por el pensamiento occidental para recontextualizarlas y devolverlas en contra de sí mismo (Castro-Gómez, Mendieta, 1998, en Hermida, 2017). En este sentido se destaca la reconocida necesidad de recuperar herramientas conceptuales del pensamiento moderno para volverlas contra sí mismas, es decir, hacer uso de nuestras ciencias sociales modernas pero retrabajando sus postulados. (Hermida, 2017)

discursos “salvacionistas”¹³⁴ de la mujer-objeto-fetiché que se puede trasladar al feminismo blanco¹³⁵.

Desde allí, recuperamos algunos argumentos de Spivak (2011) para entablar un diálogo con lo presentado y desarrollado por Irigaray. En relación con el silencio que deriva de la crítica irigarayana a las operatorias falologocéntricas en el lenguaje, ubicamos aquello que plantea Spivak en su conocido ensayo *¿Puede hablar el subalterno?* Allí, ella expone un argumento coincidente con Irigaray cuando aborda el modo en que se producen los saberes y formas de sujeción modernas contemporáneas para revisar el silenciamiento estructural del subalterno dentro de la narrativa histórica. En particular, Spivak (2011) asume que el subalterno no es un sujeto que ocupa una posición discursiva desde la que pueda hablar o responder ya que, como ella indica, el subalterno remite al espacio en blanco entre las palabras, pero el hecho que resulte silenciado no implica que no exista¹³⁶.

El ensayo de Spivak, en la lectura de Sherry Ortner (1995), se ubica dentro del problema de la relación de la persona individual o sujeto y la dominación. Desde una lectura posestructuralista, aborda la conciencia, la subjetividad, la intencionalidad y la identidad que emergen de tal relación. Desde allí, ella «des-centra» al sujeto para reconocer cómo el sujeto –masculino– dotado de libre albedrío, resulta una construcción ideológica que responde a una situación cultural, política, histórica y social específica que no es aplicable en todos los tiempos, a todas las sociedades y todos los lugares (Ortner, 1995).

Los postulados de Spivak parten de la radical crítica que ubica a Occidente como “el resultado de un deseo interesado en conservar al sujeto de Occidente, o al Occidente como Sujeto” (2011: 5) y, a partir de allí, denuncia que la,

teoría de “sujetos-efectos” pluralizados falsamente sugiere socavar la soberanía subjetiva mientras que, con frecuencia, provee una cubierta para este sujeto de conocimiento. Aunque la historia de Europa como Sujeto es narrativizada por la ley, la economía política y la ideología de Occidente, este Sujeto encubierto pretende “no tener determinaciones geopolíticas” (2011: 5).

Es decir, encuentra en la pretendida deslocalización del sujeto una manifestación más de su potencia enunciativa/silenciadora respecto a quien ubica como subalterno. En este sentido, Spivak reconoce

¹³⁴ Discursos donde quienes tienen un lugar enunciativo privilegiado/centrado salvan a las mujeres de color de los hombres de color, para desde allí preguntar “¿De quiénes las mujeres necesitan «ser salvadas»?”. (Gamba y Diz, 2021: 249)

¹³⁵ Esta crítica resulta continuada por los abordajes feministas que desde la mirada interseccional problematizan el sesgo eurocentrado a los feminismos blancos.

¹³⁶ Spivak se pregunta por los mecanismos que actúan para dar la voz al subalterno y considera que el acto de dar voz, de representar es de por sí colonizador. Ella aborda críticamente las implicancias de “considerar a la persona subalterna como un tótem, un fetiché, un símbolo del otro, que permite al grupo dominante apaciguar su conciencia puesto que el otro ya queda representado” (Gamba y Diz, 2021: 250).

cómo la producción intelectual resulta cómplice de intereses económicos internacionales de Occidente, y ante ello, la revisión de las prácticas discursivas resulta necesaria si la producción filosófica pretende sostener objetivos emancipadores.

Ante estas argumentaciones resuenan algunas lecturas y derivas que invitan a reapropiarse de la posibilidad de un intercambio comunicativo, del “flujo de la producción y de la circulación de la palabra” (Femenías, 2007: 116). Femenías agrega a la pregunta relativa a si el subalterno puede hablar, aquella que indaga si puede ser escuchado y, además inquiriere: ¿por quién?, ¿bajo qué condiciones? Estas inquietudes implican hacer particular énfasis en la escucha como práctica que habilita el reconocimiento del hablante y la revisión del potencial del oyente minorizado por las formaciones dominantes. La indagación sobre las condiciones de la escucha implica revisar las formas para dar con una *tópica*, un espacio colectivo común, un espacio de resistencia, para que allí se aloje el *locus*, la voz del subalterno y, de esta manera, mediante su reconocimiento, sortear las estrategias de dominación, *canibalización* y silenciamiento.

Por otro lado, Mohanty (2008), también situada dentro del pensamiento poscolonial, denuncia la falsa universalidad de los discursos eurocéntricos y las imposturas en los “proceso de integración” donde todx «otrx» no tiene lugar en relaciones simétricas. La mirada colonizante presente en los discursos eurocentrados emplaza a esx «otrx» en el lugar de lo temible, lo extraño, aquellx que entraña peligro o amenaza o, en su defecto, es asimilado a lxs pobres, enfermxx, mujeres o niñxs por lo que es pasible/susceptible de agresión o minusvaloración. En ambos casos, tiene lugar un esquema de dominación/apropiación/invisibilización que da cuenta de la “*esencial inconvertibilidad del otro/ a un semejante equivalente*” (Mohanty, 1985 en Femenías y Herrera, 2008: 111). En razón de esta lectura, la autora (2008) considera que el feminismo hegemónico de Occidente está atravesado por un universalismo etnocéntrico y por ello persiste una indiferencia respecto a las formas de existencia y epistemologías del “Tercer Mundo”. En particular, ella encuentra que la noción de «diferencia sexual» resulta una noción monolítica, singular y transcultural del patriarcado que soporta una mirada reduccionista y homogeneizadora de la diferencia del Tercer Mundo; esta concepción, para la autora, resulta un concepto universal, estable y antihistórico (Bidaseca y Vazquez Laba, 2010).

Ambas críticas poscoloniales cuestionan los modos en los que, desde Occidente, se construye/ocluye a todx «otrx» y dan cuenta de los límites para dar/considerar ese otrx negadx en sintonía/consonancia con la crítica irigarayana. Desde los postulados de Mohanty es posible considerar cómo los discursos de los feminismos occidentales y hegemónicos (blancos) dejan fuera o subteorizada la compleja materialidad, realidad y agencia de los cuerpos y vidas de las mujeres del “Tercer Mundo” (Mohanty, 2008). En consonancia con ello, Francesca Gargallo Celentani, desde

Latinoamérica, denuncia el grave problema de los textos feministas de los países desarrollados cuando soslayan/ignoran a las pensadoras latinoamericanas como teóricas, y en razón de ello sostiene: “[E]l feminismo, en la academia, comparte la subordinación intelectual en muchos ámbitos del continente” (2009: 420).

Estos planteos tocan de lleno la crítica irigarayana cuando, desde la noción de «diferencia sexual», aborda al sujeto del psicoanálisis y expone aquello que silencia/niega/forcluye. Desde esta lectura entonces, es posible revisar y problematizar la extensión de la categoría «mujeres» que resulta de la diferencia sexual presente en el planteo crítico de las feministas de la diferencia occidental y reconocer cómo desde esa categoría (pretendidamente universal) no da cuenta de la existencia y situación de las mujeres del “Tercer Mundo”. A partir de allí, se evidencia un posicionamiento eurocentrado que resulta de invisibilizar formas de existencia *otras* que resultan negadas desde tal emplazamiento¹³⁷ y extensión categorial.

Antes de referirnos a estos últimos, retomamos algunas consideraciones presentadas por Femenías cuando problematiza las líneas filosóficas que implican la disolución/imposibilidad de un sujeto para los feminismos. Ante las líneas filosóficas que asumen la disolución del sujeto, Femenías se/nos pregunta: “¿Cómo entonces se impulsa, promueve, o favorece la *agencia*, la autonomía, y la visibilidad de las mujeres?” (2000: 58). Encontramos preciso indagar respecto a posibles modos en los que las mujeres y cuerpos subalternizados se constituyen en sujetos¹³⁸ de la historia. Entendemos que no basta con disolver al sujeto hegemónico, sino que de lo que se trata es de modificar las condiciones de la emergencia del sujeto en los juegos de poder (Femenías, 2000). Para ello, resulta pertinente reconocer las operatorias discursivas que silencian a las mujeres para introducir quiebres

¹³⁷ En relación con ello, Diana Maffia (2007) problematiza las pretensiones de universalidad que operan en las redes de dominación, exclusión al tiempo que produce ausencia de colectivos de mujeres, trans, travestis, negrxs, esclavxs, pobres, afrodescendientes, indígenas en su condición de sujetos epistémicos. Asimismo, el feminismo negro, mediante algunas de sus exponentes, Sojourner Truth, bell hooks, Angela Davis, Hazel Carby, Ida Wells, cuestionan los modos en los que los feminismos y académica “blanca” invisibilizaron al tiempo que usufructuraron de las mujeres negras de manera sistemática en Occidente. Esta operatoria se sostuvo en la universalización de la noción “mujeres” que se asienta en los privilegios de las mujeres blancas y niegan las opresiones que caen sobre las mujeres negras. (Truth, Wells, et. all, 2012); también se destacan los recorridos de feministas indígenas (Véase Sciortino (2012) para un desarrollo detenido del tema) que por razones de extensión solo mencionamos.

¹³⁸ Femenías (2000), desde una lectura foucaultiana, entiende al sujeto como lugar de la emergencia en una variable vacía; ya no en términos sustantivos o modernos que da lugar al tiempo que lo emplaza a su pulverización (la fragmentación de sujeto hegemónico da lugar al espacio de la diferencia a la par que quiebra la dialéctica hegeliana binaria (Uno-Otro)) ella entiende al sujeto en tanto se constituye en el repliegue, en el doblez narrativo, de la trama política de la tensión de poderes y constituye un “se” impersonal en la superficie de emergencia de tales narrativas. Así, en tanto que construido por los discursos hegemónicos, el sujeto se encuentra “sujetado (es/tá sujeto) a los procesos de control interno y externo que lo rigen”. (p. 63) Una aclaración clave de la autora en relación al sujeto que denuncia Foucault es la invisibilización del sexo del sujeto que favorece la explosión de otredades y no evidencia sensibilidad genérica alguna. Este reconocimiento hace aún más pertinente entonces la pregunta por un sujeto para los feminismos.

y desobediencias -epistémicas y políticas- que desanden las tramas de poder desde la irrupción del *otrx* negadx.

Como punto de partida, entendemos que el sujeto provee un constructo que permite a los feminismos el reconocimiento formal de la multiplicidad de sujetos concretos que se encuentran constreñidos por su génesis histórica (Femenías, 2000). En este sentido, los movimientos sociales y los feminismos no occidentales resultan un potente enclave que reclama no solo su reconocimiento sino que resultan fundamentales para desarmar las formas de poder –modernas, coloniales y patriarcales- de los sistemas de dominación. Desde los márgenes de las formaciones centralizadas, las feministas se autodesignan como sujetos y, desde allí, ejercen su aportes y disputan las delimitaciones de aquello que se comprende como sujeto; desde esas gestas desobedientes que tensan los lineamientos hegemónicos del canon, hacen lugar a voces y existencias que discuten los silenciamientos de la historia¹³⁹, discuten la tiranía de la estética occidental del etnocentrismo epistémico y cultural (Anzaldúa, 2016) y hacen posible una razón no androcéntrica orientada hacia la liberación de nuevas experiencias (Femenías, 2000).

3. Feminismos descoloniales o la posibilidad de reconocimiento de discursos/sujetos/filosofía en/de/desde el Sur global

3. a. Voces en tensión: derivas *otras* de los planteos críticos del feminismo de Irigaray en/desde la mirada de los feminismos descentrados del Sur global.

Si la filosofía ha sido lo más ajeno a las mujeres –tal como (nos) lo advierte Irigaray – entendemos que hay que reconocer que más ajena aún ha sido para las mujeres del Sur global¹⁴⁰. Por

¹³⁹ Hay una línea de abordaje que asume que la introducción de la temática del género en la historia conduce a replantear la naturaleza de la historia social; esta línea se inició en la década de los setenta a partir de la llegada de la historia feminista a la historia social occidental que suscitó una indagación en torno a los términos críticos, los conceptos y la teoría conforme a la cual se escribiría la "historia de ellas" (*her-story*). Fue Joan Scott quien elaboró un juego de palabras y propone al término *her-story* (la "historia de ellas") hace uso del adjetivo posesivo en inglés *her* (de ellas) y del sustantivo *story* (relato o narración). La expresión se opone a *history* en el doble sentido de que contrapone el *her* (de ellas) al adjetivo posesivo *his* (de ellos) y opone el sustantivo *story* (relato o narración) a las pretensiones de científicidad que comporta el sustantivo *history* (historia) y con ello también se opone lo oral (*story*) a lo escrito (*history*). (Scott, 2008: 36)

¹⁴⁰ En este sentido, Alejandra Ciriza (2016) nos advierte que ni las mujeres, ni los/las afrodescendientes, ni los/las indígenas americanos, indoamericanos nativos de Nuestra América, ni los hijos e hijas de la clase obrera han sido productores de mundo de libros y referencias eruditas que constituye la base de la cultura denominada humanística y filosófica. Esta referencia es también una respuesta a la lectura de Posada Kubissa que cuestionan la crítica irigarayana al no lugar de las mujeres en la filosofía; lectura que fue abordada en el Capítulo 3 del presente escrito.

ello, resulta necesario descolonizar la filosofía y dar cuenta de los modos en los que se (re)produce la indiferencia, silenciamiento y negación¹⁴¹ de aquello que existe y resiste desde afuera del canon.

Los feminismos descoloniales aquí considerados no se encuentran libres de tensiones respecto de los debates y desarrollos teóricos de y descoloniales, como veremos. En particular, tomamos algunas consideraciones que, si bien formuladas en el marco de otros debates, son pasibles de entrar en tensión con aquello que presentamos a propósito de Luce Irigaray. En razón de ello, nos detenemos en algunos elementos teóricos presentes en los feminismos descoloniales para plantear un “diálogo” con la pensadora del feminismo francés de la diferencia. Entre ellos, vamos a considerar la perspectiva interseccional, el *pensamiento situado*, la feminización de los indígenas en los procesos coloniales, entre otros, para (re)considerar la apuesta crítica irigarayana en relación a la presencia (negada) de un sujeto para los feminismos.

La potencia de los estudios feministas desde los cuales es posible considerar (o imaginar) derivas *otras* de Irigaray se encuentra situada en/de/desde el Sur. En particular, Yuderkys Espinosa Miñoso¹⁴², desde la mirada descolonial, revisa la “colonialidad de la razón feminista”¹⁴³ (2019: 2010) y encuentra necesaria una revisión de los feminismos blancos, académicos y occidentales donde se (re)produce la subalternización de las voces del Sur global por efecto del colonialismo dentro del campo feminista. De hecho, ella postula que los feminismos hegemónicos del norte necesitan de la complicidad de los feminismos del sur para “dar continuidad a la historia de colonización y dependencia” (2019: 2010) y desde allí perpetúan una relación de subalternización sostenida en el “mito de la supuesta unidad interna de su sujeto “mujeres”” (2019: 2010). Así, en el juego de poder entre los feminismos, las mujeres del sur terminan siendo emplazadas como “la otra de la otra”¹⁴⁴ (Espinosa, 2019: 2010). Esta idea es consecuente con aquello que Irigaray (2007), desde el pensamiento de la diferencia, refiere a lo femenino en tanto connota a *lo otro de lo Otro* y con ello

¹⁴¹ La negación como producción de invalidación y deslegitimación resulta de la continuidad de la colonización tanto en los lugares de circulación como de producción/legitimación de saberes filosóficos hegemónicos. Una dificultad estriba en el no reconocimiento de la ausencia no sólo de las mujeres sino además de las mujeres no occidentales en el canon filosófico lo cual da cuenta de la misoginia y racialización epistémica y filosófica del canon.

¹⁴² Espinosa sostiene un proyecto feminista que convoca a feministas negras y de color, al feminismo comunitario impulsado por feministas indígenas y al feminismo descolonial articulado por feministas contra hegemónicas afrodescendientes, indígenas y mestizas que viven en Abya Yala. Desde allí indaga con metáforas descriptivas las formas en las que se imbrican, entroncan e intersectan los regímenes y categorías de opresión. (Alvarado, 2016)

¹⁴³ Espinosa problematiza la idea de la existencia de una razón feminista universal y eurocentrada que se hace patente en la historia que niega las diferencias y diversidad que la conforman para dar lugar a una voluntad de no diferenciación para hacer efectiva la imposición de teorías, apuestas y consignas producidas en los países centrales re-produciendo así las clásicas formas de imposición colonizadora. (2019)

¹⁴⁴ Yuderkys Espinosa entiende que dentro de los feminismos se reproducen diferenciaciones jerarquizadas inconsecuentes con las denuncias feministas donde algunas, nosotras somos y hemos sido las dominadas y, por otro lado, “las superadas”, son las “mujeres libres dueñas” de su destino gracias al feminismo y, con ello, “gracias a la modernidad”. (2019: 2015) que se emplaza en postulados universalistas.

da cuenta no sólo de la irreductibilidad de la diferencia ante la operatoria de lo Uno, sino que denuncia cómo esa operatoria provoca la negación/expulsión de las mujeres.

Si bien ambas líneas parten de puntos interpretativos diversos, la consonancia entre ellas permite considerar cómo el sujeto falocrático, “patrón de lo mismo”, domina la economía de la representación cuando define (y excluye) a la mujer. (Irigaray, 2007: 20). Sin embargo, esta coincidencia no soslaya ni minimiza un punto ciego clave en el planteo irigarayano, donde la “diferencia sexual” no integra la “diferencia colonial”. Por eso, cuando Yuderkys Espinosa hace alusión a “la otra de la otra”, introduce una torsión en la fórmula de Irigaray, quien se refería a “lo otro de lo Otro” (= la otra). Podríamos decir, entonces, que desde el planteo de Yuderkys Espinosa se infiere que las mujeres del sur son “la otra de lo otro de lo Otro”. En razón de ello, es posible sostener que dado el posicionamiento eurocentrado de Irigaray, la problematización de la diferencia no advierte otros sentidos que podía adquirir tal categoría. Así, proponer que la mujer existe como diferencia invisibiliza *las diferencias* existentes entre mujeres, eje común de la crítica de los feminismos de y poscoloniales.

En continuidad con ello, María Lugones (2007) introduce tensiones y diferencias con ciertos desarrollos dentro de la teoría decolonial y arriba a conclusiones que, en un primer momento, se asemejan a los planteos de Irigaray. Lugones encuentra que los procesos de colonización las mujeres no solo fueron racializadas sino que fueron “reinventadas” como «mujeres» siguiendo códigos y principios discriminatorios de género occidentales. Este sistema de códigos resulta consonante con aquello que plantea Irigaray cuando considera cómo la invención de las mujeres, que parte del *a priori* de *lo mismo*, es decir, se sostiene en figuras ontológicas mantenidas “a costa de una expatriación, de una extrapolación, de una expropiación” (Irigaray, 2007: 20).

Es importante advertir que la propuesta de Lugones (2008) introduce tensiones con algunos exponentes de la decolonialidad y denuncia sesgos androcéntricos presentes, por ejemplo, en los desarrollos teóricos de Anibal Quijano¹⁴⁵. Ella cuestiona la concepción «colonial de poder» ya que encuentra que el sistema moderno colonial de poder es un “sistema moderno colonial de género”. Lugones reversiona la colonialidad del poder del autor peruano, para abordar la “colonialidad de

¹⁴⁵ Desde la “colonialidad del poder” (1992) postula el eurocentrismo como el modo en que se comprenden a las colonias como “pueblos sin historia y la negación de sus epistemologías e incluso su estatus como seres humanos” (Mendoza, 2010: 93) al tiempo que describe el patrón de poder mediante el cual Occidente avasalla a la gente del “Tercer Mundo”. Con la introducción de la idea de raza que “surge” del “descubrimiento” de América se reclasifica estratificadamente a las personas en las colonias según su relación con el “cristianismo, la “pureza de sangre” y las lenguas europeas” (Mendoza, 2010: 92). La idea de raza reordena la existencia humana que en sí comportan todas las luchas de poder por el control de recursos/productos que de ellos se derivan, a saber, el sexo, el trabajo, autoridad colectiva, subjetividad/intersubjetividad. Para el autor, la raza reordena los regímenes de género pre-existentes en las sociedades colonizadas y antes de su colonización. (Mendoza: 2010)

género”. Desde estos desarrollos, tanto el género como la raza se comprenden como constructos patriarcales, heterosexistas y eurocentrados y resultan elementos claves para asegurar el sometimiento a las sociedades colonizadas.

Desde la lectura de Lugones, la colonización propició que las mujeres africanas e indígenas colonizadas perdieran relaciones relativamente igualitarias que tenían con los hombres de sus sociedades y no solo cayeran bajo el dominio de los colonizadores sino también bajo el de los hombres colonizados (2007). A partir de esta lectura, Breny Mendoza (2014) encuentra problemático no solo aquello “olvidado” en los planteos de Quijano, sino aquello que tampoco se encuentra en los feminismos blancos occidentales respecto a la historicidad y colonialidad de género. Para Mendoza, estos “olvidos” implican la complicidad de los feminismos blancos con los procesos de colonización y dominación occidental y patriarcal. A partir de allí, es posible reconocer las dificultades de las feministas blancas occidentales para construir lazos con las mujeres no blancas en sus países y con las del “Tercer Mundo”. Este “olvido” implica, en la mayoría de las feministas y planteos postoccidentales, no ver el “genocidio contra las mujeres o el femicidio en Europa que sucede paralelamente a la expulsión de los judíos y moros y la colonización de América como un parangón de la idea de raza” (Mendoza, 2014: 94).

Breny Mendoza (2010) hace referencia al modo en que se constituyen subjetividades e intersubjetividades, aunque su enclave interpretativo descolonial marca puntos en disonancia con la autora francesa. Ella, a diferencia de Irigaray, considera cómo la operatoria colonial establece entre europeos y no europeos una jerarquía binarizada¹⁴⁶ al tiempo que da por sentada la universalización de la posición epistémica europea (2010). En relación a ello, Karina Ochoa Muñoz, considera que el “otro/a derrotado/a y dominado/a fue mirado/a y figurado/a” (2014: 116) desde los parámetros y patrones del conquistador quien “no vio” al indio¹⁴⁷ sino que resultó una “invención” del europeo para ser emplazado como una alteridad que responde a la categoría de “infiel”; estas nominaciones y operatorias pretendían legitimar la violencia de la colonización/encubrimiento que desarmó y dominó servilmente a los pueblos originarios para luego, ser diezmados (Dussel, 2007). Ese “otro diezmado” es, para Ochoa Muñoz, la mujer; de hecho, ese «otro» no fue visto por la operatoria de encubrimiento bajo el halo del imaginario de lo femenino-sometido por lo que ella entiende que “antes que ver a los/as indios/as como el ‘otro-lejano’, los vieron como ese ‘otro-cercano’ (las féminas), que fue el punto de partida (el original hecho calco) desde el cual pensaron e imaginaron

¹⁴⁶ Civilización/barbarie, esclavos/asalariados, desarrollados/subdesarrollados, varón/mujer.

¹⁴⁷ Karina Ochoa Muñoz (2014) utiliza la categoría de “indio” o “amerindio” de manera sinónima. En particular ella desarrolla cómo se produjo la racialización, la bestialización y feminización del indio en el contexto de la conquista/genocidio de Abya Yala.

al ‘otro-lejano’” (2014: 116). De esta manera, la escritora mexicana reconoce que la primera alteridad del español-dominador es la mujer dominada antes que el “otro ‘infiel’ no dominado” plenamente antes de la conquista de América, tal como postula Dussel, entre otros teóricos de la decolonialidad. Desde allí, se comprende que el modo y las operatorias propias del “*ethos universalizante*” mediante las cuales delineó al sujeto en la modernidad resultó del emplazamiento masculino/masculinizante.

3. b. “La diferencia de la diferencia”

En capítulos anteriores, consideramos la noción de diferencia sexual irigarayana como un enclave desde el cual se denuncia el “olvido” de las mujeres en el canon epistémico moderno de occidente; la narrativa feminista de la diferencia permite reconocer cómo resulta obliterado, excluido y silenciado aquello que resulta fragmentado, heterogéneo o de procedencia diversa o disidente desde la revisión del modo en que se constituye el sujeto en occidente. Sin embargo, desde la mirada interseccional¹⁴⁸ de los feminismos descoloniales es posible sostener que los planteos feministas de la diferencia occidental participan de cierto “olvido” propio de los emplazamientos eurocentrados, desde donde se omite referenciar el modo en que la colonialidad operó y opera en las formas de negación/exclusión y silenciamiento de las mujeres; posicionamiento que también implicó una negativa a problematizar (y, por lo tanto, legitimar por omisión) las desigualdades que derivan de las diferencias entre las mujeres blancas-nor-occidentales de las mujeres del Sur global.

En este sentido, Nelly Richard (2004) problematiza la ausencia de los feminismos latinoamericanos en las formulaciones epistemológicas críticas y la enuncia como una “diferencia que diferencia”. Este “olvido” es posible de considerarse en términos consonantes al modo en que, desde el pensamiento de la diferencia, se abordó el “olvido” de la diferencia sexual como condición

¹⁴⁸ La intersección como perspectiva epistemológica tiene lugar en diversos trabajos. Entre estos trabajos y antecedentes se encuentran los de Spelman (1988), Brown (1991), Collins (2000), entre otros. Lugones desde los feminismos de mujeres de color y de mujeres de Tercer mundo postula marcos analíticos desde la lógica interseccional e incorpora la noción de colonialidad del poder (Quijano, 2000) a la colonialidad del ser y decolonialidad (Amos y Parmar, 1984, Lorde, 1984, Anzaldúa, 1987, Oyewùmi, 1997, entre otros). Fundamentales son los aportes de Kimberlé Crenshaw (1989) para dar cuenta del modo en que la interseccionalidad visibiliza el enmascaramiento de la norma que rige las instituciones y prácticas situadas. Alvarado considera que la potencia de la mirada interseccional resulta de la posibilidad de descubrir cómo opera la alianza modernidad/colonialidad en las operatorias opresivas contemporáneas. En particular, esta mirada permite revisar cómo en los feminismos tiene lugar la “mujer” desde una lógica categorial que (nos) nombra a “cada una como si todas fuéramos ‘mujer’”. No se trata de que “mujer” implique a mujer “y” blanca sino de que mujer es mujer-blanca”; (2016: 22) con lo cual es posible denunciar cómo la mujer es sometida a un “proceso de blanqueamiento” que resulta de la inseparabilidad de los términos; en este sentido Alvarado agrega: “Mujer-blanca es una indivisible creación social que surge de la fusión entre occidente, colonia, raza, capital, heteronormatividad” por lo que “Mujer” resulta entonces un “efecto de la racialización de género”. (2016: 22)

de la construcción de la unicidad del discurso hegemónico de Occidente. Sin embargo, la preeminencia¹⁴⁹ irigarayana de la diferencia sexual por sobre otras diferencias implica una distancia con los feminismos no alineados con el pensamiento occidental. En este sentido, cabe aclarar que en feminismos del sur también se considera a la diferencia como primigenia; lo que sucede es que, incluso en esos casos, se da cuenta del modo en que esa diferencia se co-produce en interacción con otras (la clase, la raza, etc). En este sentido, Irigaray no tematizó esta interacción por lo que la principal divergencia sería solo haber considerado la diferencia sexual, es decir, darle una preeminencia absoluta, sin atender a sus “intersecciones”.

Por otro lado, pero en continuidad con esta lectura recuperamos aquello que Irigaray, desde el psicoanálisis occidental (sin dar cuenta de la especificidad de la colonialidad como marca distintiva de la modernidad), aborda de manera consonante el *ethos* masculino/masculinizante que tiene lugar cuando la niña abandona “su relación con el origen, su fantasmática (de lo) originari(o)a, para pasar a inscribirse en la relación y en la fantasmática el hombre, que en lo sucesivo se torna en el «origen» de su propio deseo” (2007: 26). Desde mi interpretación, este abordaje es parcialmente convergente (a pesar de sus omisiones) con la interpretación descolonial donde se considera cómo se conforma la relación que sostiene la subalternización entre el sujeto colonial y el *no-sujeto* colonizado como mujer. En este sentido, Ochoa Muñoz reconoce cómo,

frente al problema indiano, Sepúlveda tuvo que ‘feminizar’¹⁵⁰ al indio (en el discurso) y anularlo como *sujeto*, dotándolo de características aptas solo para la servidumbre. Esto que llamamos *feminización del indio*, sin duda sintentiza el hecho mismo de que el ‘carácter bestial del indio’ se ve equiparado/intercambiado por el de ‘ser mujer’, cuya condición de tutela es perpetua y permanente. (2014: 106)

Aquí encontramos un punto en común y una tensión entre lo considerado por las autoras descoloniales y aquello que Irigaray aborda en relación a la “invención” de las mujeres”. Por un lado, ambas líneas coinciden en aquello que resultan ser las operatorias de feminización como formas de negación/sometimiento/subalternización. Sin embargo, son las feministas descoloniales quienes hacen particular referencia al modo en que, antes de la colonización, el vínculo opresivo con las mujeres determinó que el sujeto moderno opere de la misma manera cuando se emplace en tanto que universal. Esta última referencia pone de manifiesto la omisión (¿eurocéntrica?) en los desarrollos

¹⁴⁹ Irigaray advierte que hay un “orden entre las diferencias” donde la primigenia u originaria es la diferencia sexual y de ella siguen o se suscitan otras: de clase, de etnia, de cultura, sólo por mencionar algunas; es una diferencia entonces que se emplaza como base de todas las otras diferencias por lo que se comprende como fundante en relación a las otras.

¹⁵⁰ Ella aclara, “Nos referimos al proceso de feminización y no de infantilización del indio porque la condición de infante es de carácter transitorio [...] la condición de las féminas es permanente, pues aún llegada la edad adulta permanecen atadas a la protección/dependencia del varón/adulto” (Ochoa Muñoz, 2014:106)

irigarayanos cuando ella aborda la “invención” de las mujeres sostenida en la castración/negación del deseo. Es posible, entonces, reconocer que ambas lecturas muestran que el emplazamiento del sujeto occidental implicó la deshumanización y despotencialización de aquello que se conforma como mujer. Sin embargo, sólo desde la lectura descolonial es posible comprender cómo el término “sujeto”, desde su marca eurocéntrica, remite y se circunscribe solo a “españoles/europeos” además de ser “varones/blancos y cristianos”. Desde esta última lectura, se niega al “otro/indio (feminizado e infiel) su calidad de ‘humano’ con capacidades asociadas a la civilidad” (Ochoa Muñoz, 2014; 108).

Con sus diferencias, ambos planteos permiten reconocer el recorte excluyente de la categoría de sujeto en la modernidad y la misoginia del proyecto civilizatorio moderno-colonial. En este sentido, cobra relevancia aquello que Nelson Maldonado-Torres (2007) aborda sobre los modos de circunscribir al sujeto en el contexto de la colonialidad. Ochoa Muñoz, en consonancia con el autor puertorriqueño, entiende que en la conquista resultó clave “la violación de las mujeres” (2014: 139) sostenida en la misoginia: elemento fundamental que emplaza a “la sexualidad masculina” de manera agresiva. Así, la feminización de los enemigos como forma de dominación, sometimiento simbólico y, por último, la dependencia en la explotación del trabajo de la mujer, constituyeron elementos que se conjugaron en la naturalización de la inferioridad racista y, con ello, tuvo lugar el “escepticismo misantrópico” del proyecto colonizador (Ochoa Muñoz, 2014: 111). Esta operatoria, que constituye la colonialidad del sistema mundo-moderno -al que agregamos la calificación “patriarcal” o de “género”, siguiendo a Lugones (2007)-, articula el *ethos* universalizante en el entramado misógino: elemento constitutivo de la violencia perpetrada contra las poblaciones colonizadas (Ochoa Muñoz, 2014).

En este sentido, encontramos que la preminencia de la diferencia sexual en Irigaray resulta una marca eurocentrada y por tanto, universalista en la obra de la pensadora. Esa marca resulta problemática ya que desde los planteos que habilitan los feminismos descoloniales es posible proponer una lectura recursiva de la crítica irigarayana de la diferencia sexual sobre sí misma, y hacer lugar a la pregunta por el modo en que el pensamiento de la diferencia participa y (re)produce el olvido/silencio de las mujeres del Tercer Mundo (en palabras de Mohanty) y del Sur global. Esta participación problemática y aporética no es más que un efecto del emplazamiento eurocentrado y por tanto universalista del discurso crítico nor-occidentalizado de Irigaray en particular y del feminismo de la diferencia en general.

4. Sur global (en)clave para un sujeto en/de/para los feminismos

La lectura que hemos propuesto en la presente Tesis se inscribe en el desafío de recuperar la potencia crítica del pensamiento de Irigaray para hacer lugar un andar que nos encuentre con un sujeto que existe y resiste desde los feminismos del Sur global. En razón de ello, ubicamos a los planteos epistémicos que se ofrecen para descolonizar las teorías como claves para repotencializar la crítica filosófica feminista. Dicho esto, inferimos que hay una idea de sujeto que resulta de los planteos de Breny Mendoza cuando encuentra fundamental ubicar el *locus* enunciativo de los feminismos para plantear desde allí que los sujetos no son intercambiables ni reversibles. Ella, contra las operatorias del *ethos universalizante*, plantea que hay un sujeto material, territorial y concreto de “la diferencia de “lo latinoamericano” que se da en su localidad” (2014: 101).

Esta concepción del sujeto planteada por Mendoza se ubica en continuidad con los argumentos poscoloniales de Mohanty, que “celebra” la potencia epistémica de quienes se encuentran en posiciones de subalternidad ya que desde allí es posible reconocer cómo opera el poder que produce de manera racializada, generizada y colonizadamente. De modo similar, Espinosa encuentra que la mujer subalterna, “indígena y afrodescendiente, campesina, desterritorializada o popular” (2019: 2020) es el sujeto de los feminismos del Sur global; este sujeto habita un cuerpo sometido y desde él resiste al empobrecimiento, al despojo y a la negación sistemática y colonizadora de su capacidad de producir saber; desde allí, critica el proyecto que le sustrae su futuro por el ejercicio de la razón racializada y eurocentrada. Esta razón¹⁵¹, que se re-produce en los feminismos modernos europeos, resulta un instrumento mediante el cual se prescriben prácticas de liberación sin cuestionar ni el mito¹⁵² de la modernidad y ni su emplazamiento eurocentrado (Espinosa, 2019).

Tales feminismos (re)producen la racionalidad moderna y colonial remarcando las fronteras modernas entre saber/no saber y, desde allí, proponen diagnósticos y presuntas salidas liberadoras para las mujeres más desfavorecidas, ya que asumen un emplazamiento “esclarecido/esclarecedor”. Ese problemático emplazamiento racional implica la posibilidad de definir/reconocer/prescribir qué es “ser mujer”. De este modo, se obturan los necesarios diálogos con aquellas voces negadas por su propio emplazamiento. En este sentido, Espinosa considera que en estas líneas excluyentes se encuentran trazas del gesto

¹⁵¹ Para Espinosa la razón sustancial a la filosofía moderna y colonial se hace patente en la pretensión de dar con un saber verdadero del mundo y en pretensión de ser instrumento fundamental para la salida del estado de minoridad consecuente con el ideario ilustrado kantiano.

¹⁵² Siguiendo la lectura de Mario Blaser (2013) el mito de la modernidad soporta tres elementos claves: la separación naturaleza/cultura; la diferencia colonial entre modernos y no-modernos y una concepción de la temporalidad lineal y unidireccional que discurre del pasado hacia el futuro.

prepotente e imperialista de la razón moderna como aquella que se autoproclama como la única verdadera razón existente, aquella que en su máximo desarrollo evolutivo, o sea la que se desarrolla dentro de su propio tiempo histórico y dentro de un espacio específico: Europa (Espinosa, 2019: 2014).¹⁵³

Esta razón se hace patente y opera en los feminismos blancos y occidentales dando lugar al *ethos nor-occidentalista* mediante el cual no sólo no se reconocen las violencias/opresiones/subalternizaciones hacia las mujeres, sino que además resulta consecuente con las insuficientes alianzas dialógicas, horizontales y no extractivistas de las mujeres de las metrópolis con las mujeres de la periferia, entre mujeres del norte occidental con las mujeres del sur global (Alvarado, 2016).

Así, los feminismos blancos articulan categorialmente, separan, fragmentan la realidad en categorías que, en palabras de Mariana Alvarado, operan como “mónadas impermeables” (2016: 21) que homologan individuos en grupos sin diferenciar entre ellos ni entre los individuos. Entre estas categorías se encuentra la noción de “mujer” que agrupa un contenido para “todas las mujeres” aunque en la lectura de Alvarado “designa no-a-todas y refiere no-a-cada-una” (2016: 21) y con ello se disimula la violenta simplificación y homogeneización –propia y consonante con el *logos* moderno– de la diversidad de devenires que son reemplazados y homologados por la unidad.

Desde allí, tiene lugar la propuesta de Alvarado (2016) quien se aboca a la descolonización de la teoría, a la desarticulación de los cánones, para hacer posible diálogos filosóficos que dan lugar al cuestionamiento de categorizaciones y clasificaciones que desestabilizan tanto los discursos como así también recrean la posibilidad de un sujeto para los feminismos; con ella, entendemos que ese es un sujeto que se encuentra/trama en las fronteras, existe en ese cruce que gesta un *locus* de enunciación colectivo y comunal que resulta sensible a las opresiones/privilegios que minan su existencia. Ante ello, con Alvarado, encontramos necesario, desde esta concepción de sujeto, alojar a las voces que articulan sentidos creativos y desandan las trazas del silenciamiento y negación neo-re-colonizante.

Como efecto de esta interpretación es posible entonces reconocer cómo tienen lugar, cómo se (re)producen las relaciones de jerarquía entre mujeres (entre mujeres blanca y mujeres de color) en los feminismos y en la academia. En este sentido, Lugones (2008) destaca la no intercambiabilidad entre “mujer” y “mujer de color” porque “mujer” como “mujer-blanca” está constituida por una relación de poder distinta que “mujer” en “mujer de color” ya que entre ellas hay

¹⁵³ Esta lectura crítica resulta consecuente con Dussel (2000) y Quijano (2000), quienes abordan a la razón como efecto del eurocentrismo, es decir, programa que anula y desconoce toda forma de pensamiento y conocimiento otro como así también toda racionalidad “no nor-occidentalizada”.

una articulación opresiva racializada que introduce una jerarquía en la diferencia. Así, es posible comprender cómo la categoría “mujer” implica una selección dónde aquello que se inscribe en ella se configura como dominante y de ahí, la norma. Desde aquí entonces es posible reconocer cómo la “mujer” selecciona como norma a “hembras blancas burguesas heterosexuales” pero al intersectar “mujer” y “negro”, sostiene Alvarado, “algo se visibiliza como ausencia, justo ahí donde la “mujer negra” no tiene lugar” (2016: 23).

En este sentido, podemos reconocer cómo la mujer-no-blanca está al borde; ella y la mujer-no-heterosexual no se encuentran más que como ausencia, ya que como constructo, la categoría “mujer” refiere a un sujeto dominante. Desde la operatoria del *logos*, en estos discursos es posible reconocer cómo la categoría «mujer» resulta de la simplificación, fragmentación y reducción, al tiempo que organiza lo social y justifica/legitima las desigualdades invisibilizando el poder de unas sobre otras y con ello (re)produce las subalternizaciones que entiende disputar. De lo cual se concluye que, desde una mirada sensible al entramado o la imbricación entre género, raza y clase, es posible que el término «mujer» en sí, sin especificar tal fusión no tiene sentido, o si lo tiene, tiene un sentido racista y clasista.

Ante esto, resuena aquello que Espinosa entiende como necesario: partir del reconocimiento de la inseparabilidad de los sistemas de opresión/dominación en tanto que sexista-clasista-racista-capitalista. Desde allí, se reconoce que el feminismo de la diferencia fue fundamental para “destruir el sesgo universalizante, monolítico y homogeneizador del mito de “la mujer”, propio de la modernidad occidental” (Curiel, 2014, cit. en Alvarado, 2016: 25). Sin embargo, resulta necesaria una “apuesta antirracista, descolonial, anticapitalista” para efectivizar el desarme al sistema de dominación/opresión del proyecto moderno, colonial, capitalista del (hetero)patriarcado (Alvarado, 2016: 25). Para ello, es preciso un pensar propio capaz de “abandonar los viejos marcos interpretativos euronocéntricos” de la teoría y práctica feminista (Alvarado, 2016: 25), ya que bajo un estado de “ceguera epistemológica” es posible negar el *locus* de enunciación de los feminismos blancos que, desde un privilegio enunciativo, postulan “verdades” que niegan la existencia-resistencia de las no-blancas, racializadas y empobrecidas (Espinosa, 2014).

En este sentido, encontramos pertinente disputar los sentidos mediante una amplia crítica que subraye las marcas del andamiaje conceptual que sostienen los feminismos tramados en la tradición nor-occidental. En consecuencia, Espinosa propone habitar y poblar los feminismos desde/de las nuevas figuraciones identitarias –mujeres, trans, lesbianas, varones, travestis– que escapan a la matriz colonial de género. Entendemos que es allí donde se encuentra un sujeto para los feminismos antirracistas y descoloniales, que discuten las formas en las que se tejen y reproducen

privilegios/opresiones que hacen mella en quienes optamos políticamente por combatir aquello que (re)produce tanto opresión como privilegios enunciativos.

En este sentido, resuena aquello que Alvarado considera cuando establece que,

[U]na de las contribuciones de las mujeres no-blancas al feminismo decolonial radica en el estar juntas unas con otras, un reconocimiento que asume que la vida que vamos a vivir dependerá de ciertas relaciones comunales entre no-todas. Un entre-nosotras tiene lugar a través del reconocimiento de las diferencias. Un pensar desde la praxis en una voz que es muchas voces. Ellas inauguran un pensamiento comunal y activan las posibilidades creativas. La apuesta de mujeres no-blancas asume que un feminismo crítico implica construir círculos de significado y de reconocimiento que permitan la coalición. [...] Si hay algo que desquicia al orden colonial es la comunalidad (2016: 28).

El silenciamiento y negación que opera sobre nuestros cuerpos/deseos no implica que seamos “cuerpos mudos, ni discursos ciegos, ni boquitas afásicas” (Alvarado, 2016: 29); el trabajo feminista intelectual de los círculos de reconocimiento antipatriarcal invita a hacer posible el encuentro de voces que permitan enunciar y visibilizar las múltiples y variadas formas de opresión hetero-cis-patriarcal, que gestiona, organiza y programa la sexualidad y las relaciones entre los sujetos como así también los pensamientos que tenemos sobre ellas y sobre las posibilidades de vivir mundos que excluyen formas *otras* de vida/deseo.

5. Abrir la escucha: epistemologías descoloniales/fronterizas/plebeyas o la presencia del sujeto en los feminismos contemporáneos

Situadas, encardinadas, deseantes, desde las marcas de un decir sexuado y localizado, se encuentran las voces que se hacen presente en los feminismos descoloniales. Desde allí, resulta posible hacer audible un conocimiento *otro*; hacer visibles existencias que resisten por fuera de las formas y demarcaciones del saber nor-occidental. En palabras de Ciriza, el lugar de las mujeres negadas en el mundo del saber puede redefinir aquello que entendemos por filosofía y, con ello, pregunta: “¿Podrá esa conmoción transformar la relación con otros saberes producidos por otros sujetos, abrirá el espacio de escucha para la conversación plurilingüe, capaz de disidencias, para la cual aún no tenemos las palabras?”; y más aún, ella inquiere: “¿Podrá esa conmoción atender a los saberes proletarios, a la crítica antirracista, al fin de los binarismos?” (2016: 137). Tal vez, desde estas inquietudes, sea posible hacer/ser parte de un horizonte colectivo emancipador, polémico y disonante para que, desde allí, resulte posible la redefinición de los límites de aquello que se entiende por pensar y filosofar (Ciriza, 2016).

Aquello que plantea Ciriza lo encontramos coincidente, por momentos, con lo que Irigaray plantea cuando aborda las marcas y demarcaciones del sujeto por la tradición filosófica cartesiana¹⁵⁴; tal como presentamos, en la lectura de la escritora francesa, estas marcas y demarcaciones inviabilizan la emergencia de un sujeto para/de/desde los feminismos. Sin embargo, Ciriza (2016) apuesta a su posibilidad desde la revisión de la neutralización corporal: marca característica de la epistemología moderna. Para ella, un sujeto para los feminismos tiene lugar a condición de revisar el modelo de humanidad asimilado por los varones de la especie, cuyos cuerpos neutralizados producen un conocimiento desmarcado y universal al tiempo que se arrojan la posesión de lo que asumen y construyen como menor/naturaleza/objeto incluido el patrimonio de saber aceptado, transmisible y consagrado (Ciriza, 2016).

Así, desde el Sur global, resulta necesaria una transformación efectiva que asegure la presencia de las mujeres en el espacio público, en la política y en el uso de la palabra dispuesta a hacer de la *diferencia* un asunto de diálogo, debate, y desde allí, resistir y desandar las marcas y formas del soliloquio masculino y singular (Ciriza, 2016). Frente a ello, y ante la necesidad de reconocer las voces de las existencias/resistencias que se encuentran en situación de subalternidad, tiene lugar la propuesta de una epistemología que, desde la frontera¹⁵⁵, asuma la necesaria escucha de esa voz negada/silenciada de las mujeres presentes en el Sur global.

Si bien Irigaray no hace referencia expresa a las mujeres descentradas del canon europeo, ella plantea a la escucha como estrategia epistemológica clave para hacer posible un diálogo que desande las marcas y pretensiones universales/universalizantes del discurso (Irigaray, 2020). Para ella, la escucha nos permite dar con diversos puntos de vista y construcciones del mundo; por ello, resulta necesario “sustituir escuchar por mirar en cualquier diálogo, por lo menos invirtiendo el privilegio de uno con respecto a otro” (2020: 4). Así, la escucha no es escuchar *la* verdad, sino que nos dispone a considerar cómo lxs otrxs conciben, construyen y viven sus verdades; es un emplazamiento que nos permite cuestionar la preminencia de algunos lenguajes sobre otros ya que,

[P]asar de un lenguaje a otro es el gesto más importante para entrar en el multiculturalismo. Esto también representa la resistencia o dificultad más importante que debemos enfrentar cuando coexistimos y compartimos culturas. Esta resistencia y dificultad yace en nuestra relación con el lenguaje. El nacionalismo más difícil de superar es el nacionalismo lingüístico (Irigaray, 2020: 4).

¹⁵⁴ En el primer capítulo desarrollamos los argumentos que descorporizan el pensamiento filosófico en pos de cierta objetividad y neutralidad discursiva mediante la estructuración dualista que otorga preminencia de la sustancia pensante *–res cogitans–* sobre la sustancia extensa *–res extensa–*.

¹⁵⁵ *Borderland* y *borderlander* es una categoría ontológica, étnica, topográfica que hace posible una epistemología fronteriza que aloja a quienes resultan existencias abyectas, expulsadas desde la epistemología monotípica que lxs expone “fuera de la ley” (Bidaseca y Vazquez Laba, 2010: 5).

Por ello, escuchar, para Irigaray, no es integrar y ordenar aquello que se escucha al interior de un mundo de sentido, sino que implica

abrir nuestro propio mundo a algo o alguien externo y extraño al mismo. Escuchar es una forma de abrirnos nosotros mismos al otro y de recibir a este otro, su verdad y su mundo como diferente de nosotros, del nuestro (2020: 5).

Este planteo resulta consecuente con la propuesta epistémica donde se reconoce la situacionalidad contemporánea como un vivir “entre-mundos” (Segato, 2010: 9). Según Rita Segato, estamos atravesadxs por situaciones marcadas por intermediaciones, interfaces, transiciones, movimientos y desplazamientos donde operan lógicas y proyectos históricos opuestos (2000). Desde allí, desde esos encuentros, resulta posible/necesario hacer vivible, desde el mestizaje, aquellx negadx por las operatorias actualizadas de la modernidad neocolonizadora.

En relación con ello, cobra relevancia aquello que Anzaldúa propuso, de manera pionera, como “epistemología de la frontera”. Anzaldúa, mestiza, chicana (2016) y desde su experiencia de vida en la frontera entre México y EEUU, hace posible/propone una epistemología de/desde/en frontera; desde allí, desde su historia –que es la de muchas– defiende y resiste la multiplicidad que la habita (múltiples lenguas) en una particular convivialidad (no sin conflicto). Ella entiende necesario hacer visible esa situacionalidad “numinosa” (2016: 129) que transforma la vida en un sendero–estado hacia “otra cosa”; esa epistemología resulta de haber agotado las luchas que niegan todas las convenciones (blancas y patriarcales) y que la atrapan en un combate que solo tensa, sostiene y re-produce violencias. Allí, ella considera y cuestiona que no hay vida posible; en el combate antagónico donde “se refuta las opiniones y creencias de la cultura dominante y, por eso, mantiene una actitud de orgulloso desafío. Toda reacción es limitada por aquello contra lo que reacciona, y depende de ello” (2016: 135). Su punto de partida es saberse parte de una mixtura, saberse mestiza; ella es (de) una lengua variada y marginalizada y tan diversa como lo son las regiones que ella habita; Allí, tramada en una larga historia de colonización y desprecio norteamericano, se encuentra en el orgullo de una gesta política que burla las (múltiples y sucesivas) violencias coloniales que la niegan; de hecho, ella afirma: “Nunca más me van a hacer sentir vergüenza por existir. Tendré mi propia voz; india, española, blanca. Tendré mi lengua de serpiente –mi voz de mujer, mi voz sexual, mi voz poeta–. Venceré la tradición del silencio” (2016: 111).

Ante ello, Anzaldúa afirma que hay otros caminos posibles. Tal vez es posible estar “en ambas orillas”, o tal vez no. Así, sin certezas, ella encuentra necesario explorar diálogos y articulaciones con la cultura dominante pero soslayando las pretensiones de univocidad/superioridad de algunas voces/discursos sobre otrxs. Anzaldúa entiende que una *epistemología de/desde frontera* hace posible la coexistencia de todas las posibilidades que se traman en su existencia/vida en y desde

la frontera. Ser Chicana, como existencia *queer*, desde el/su mestizaje, permite abrir debates en un mar de opciones inexploradas para que desde ahí devenga posible la emergencia y existencia de lo que resulta negado por los límites rígidos de los conceptos y categorías heredadas. Anzaldúa no niega aquello que se ofrece en el pensamiento analítico, dispuesto en una racionalidad que avanza hacia un objetivo porque tal vez, desde allí, adviene lo divergente que resulta del alejamiento de los patrones y objetivos establecidos y hace posible una perspectiva total, más incluyente que excluyente; el punto está en el movimiento, en la aceptación de las contradicciones, en la ambigüedad que opera en las personalidades plurales que existen/viven/son en un mundo pluralista. Desde una situacionalidad mestiza, el punto focal ubica fenómenos que tienden a colisionar; allí, es posible unir, ligar lo que se encuentra separado mediante el reconocimiento de la tensión que los sostiene. Es posible, entonces, una conciencia de frontera donde su energía, proceso de un movimiento continuo de creación, rompe el aspecto unitario de cada nuevo paradigma (2016: 136).

Para Anzaldúa, el trabajo de frontera tiene como objetivo desarmar las formas de la violencia y la guerra; ella encuentra que

[E]l trabajo de la conciencia *mestiza* consiste en romper la dualidad entre sujeto y objeto que la mantiene prisionera y mostrar en carne y hueso y por medio de las imágenes en su obra cómo se trasciende esa dualidad. La respuesta al problema entre la raza blanca y la de color, entre hombres y mujeres, se halla en sanar el quiebre que se origina en los cimientos mismos de nuestras vidas, nuestra cultura, nuestros lenguajes, nuestros pensamientos (2016: 137).

Este es el principio de una larga lucha para terminar con siglos de violencia racista, clasista, patriarcal y colonial. Así, la existencia mestiza se trama en la “morfogénesis”¹⁵⁶, en ese acto de “amasar, de unir y juntar que no solo ha creado una criatura de oscuridad y una criatura de luz, sino también una criatura que cuestiona las definiciones de luz y de oscuridad y les asigna nuevos significados” (2016: 138).

Carolina Meloni González articula las voces de Gloria Anzaldúa y Audre Lorde para considerar una propuesta epistémica donde sea posible

[N]ombrar lo que no tiene nombre, descender a lo más oscuro de nosotras para irradiar luz, repolitizar la rabia, sanar las heridas, transformar el silencio haciendo alquimia del alma, de las palabras, de los lugares asignados [...] Ambas [Anzaldúa y Lorde] situadas en las rajaduras del trauma, de la expropiación más absoluta, aquella que solo el racismo, el patriarcado y la colonización pueden provocar (Meloni González, 2022: 3).

¹⁵⁶ Anzaldúa toma esta noción de Ilya Prigogine quien, desde la química, considera las “estructuras disipativas”. Prigogine descubrió que las sustancias interactúan no de formas predecibles sino de modos variados y fluctuantes generando nuevas y más complejas estructuras y, con ello, produce innovaciones impredecibles (2016).

Ellas nos ofrecen sus palabras, su escritura “como una potente arma colectiva”, ya que desde su tránsito “por determinadas heridas, aquellas que han habitado cierta extranjería, han podido hacer del lenguaje un lugar para la alteridad y un espacio donde acontece la diferencia” (Meloni González, 2022: 4).

Desde allí, es posible ubicar aquello que Cherríe Moraga (2004), siguiendo a Anzaldúa (2016), sostiene/propone en un proyecto donde “[L]as mujeres de color no tienen que ‘escoger’ entre sus identidades, un movimiento realmente revolucionario que las incorpora a todas”. (2004: 4). En este sentido, Anzaldúa sostiene:

No me deis vuestros dogmas y vuestras leyes. No me deis vuestros banales dioses. Lo que quiero es contar con las tres culturas, la blanca, la mexicana, la india. Quiero la libertad de poder tallar y cincelar mi propio rostro, cortar la hemorragia con cenizas, modelar mis propios dioses desde mis entrañas. Y si ir a casa me es denegado entonces tendré que levantarme y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura “una cultura mestiza” con mi propia madera, mis propios ladrillos y argamasa y mi propia arquitectura feminista (Anzaldúa, 1987, en Bidaseca y Vázquez Laba, 2010: 6).

Desde aquí, encontramos una propuesta epistémica que atiende a la construcción de categorías “geohistóricas no imperiales”, es decir, “que piensa una epistemología fronteriza postoccidental” (Bidaseca y Vazquez Laba, 2010: 7); propuesta entonces que resulta una “*revolución epistemológica y revolución de la escritura* que implica un nuevo léxico y una nueva gramática, el cambio de código lingüístico”¹⁵⁷ (Bidaseca y Vázquez Laba, 2010: 7). Esta propuesta resulta así de las memorias que allí se traman y resisten, por lo tanto, se ubica allí un estado de apertura que es transindividual y múltiple.

Así, las voces “contra-hegemónicas” presentes y patentes a las miradas sensibles de los feminismos pos y descoloniales dan lugar a una nueva perspectiva crítica a la modernidad y colonialidad. En particular, las “mujeres de color tercermundista” y las que se encuentran en los feminismos poscoloniales¹⁵⁸ evidencian los soportes discursivos y prácticas de los feminismos hegemónicos y nor-occidentales que no se ajustan o distorsionan sus realidades dando lugar a “retóricas salvacionistas” (Bidaseca, 2010). Allí, yace el problema de la universalidad mediante el cual se pretende incluir a todas las mujeres bajo las operatorias opresivas del patriarcado, sin observar ni considerar las diferencias y la diversidad de las mujeres y con ello da lugar a la “colonialidad discursiva” (Bidaseca y Vázquez Laba, 2010: 4).

¹⁵⁷ Mantener las distintas lenguas disputa los modos y problematiza el borramiento de los idiomas de los pueblos originarios de Abya Yala. De hecho, se consideran analfabetas quienes, por ejemplo, no hablan ni escriben español en las sociedades latinoamericanas y se desconocen las lenguas originarias.

¹⁵⁸ Entre ellas: Audre Lorde, Chandra Mohanty, bell hooks, Gayatri Spivak, Saba Mahmood, Gloria Anzaldúa, Ochy Curiel, Brenny Mendoza.

En consonancia con ello, ya desde estudios locales, encontramos también la propuesta de una “epistemología plebeya”¹⁵⁹ (Hermida, 2017) que se propone como una salida al “horror colonial”. En tanto que *praxis*, se ofrece como encuentro entre sujetos e implica re-conocer formas *otras* de ser, saber y hacer; desde ese reconocimiento, irrumpe y rompe con la hegemonía de las formas, las lógicas y metodologías epistémicas falogocráticas nor-occidentales. Como territorio de discusión, la epistemología plebeya se configura diferenciándose y cuando se estabiliza vuelve sobre sí para abrir nuevos cuestionamientos. Esta apuesta epistemológica es diferencia, deriva, disrupción, des-prendimiento, apertura, escucha, crítica más nunca canon (Hermida, 2017).

El feminismo mestizo, la epistemología plebeya y el pensamiento de frontera encuentra necesario que las mestizas, apoyadas entre sí, y trabajando de manera colectiva, hagan posible la transformación de elementos falologocéntricas de la cultura y filosofía. Desde ese colectivo mestizo, *queer*, se trata de unir a las gentes diversas unas con otras sin que algunas estén sobre otras, para que, desde ese colectivo se conjuren los efectos invisibilizadores, silenciadores de la cultura dominante patriarcal y nor-occidental que se entrona como única. Esperamos que este trabajo sea un aporte a tan difícil, pero necesario, proyecto de encuentro y creación.

¹⁵⁹ Hermida refiere con el término plebeyo a la *plebs* de Laclau, los *damnés* de Fanon, los subalternos de Gramsci. Desde esta noción consideramos que es posible dar con sujetos concretos que se encuentran en situación de opresión, subalternización, minorización racializada clasista, sexista y racista. Ahí, en ellxs, se encuentra la “potencia plebeya” que resiste al saqueo y al poder moderno, colonial y patriarcal.

Conclusiones

A modo de cierre de la presente Tesis, resulta pertinente retomar las inquietudes que dieron lugar al desarrollo de la misma. Este escrito partió de la sospecha de la inscripción del sesgo falogocéntrico en las formas emergentes del sujeto en la modernidad occidental y, a partir de allí, encontró en la mirada de los feminismos de la diferencia elementos interpretativos para revisar las operatorias que conforman al sujeto en tanto que «racional».

Para dar lugar al objetivo de la presente Tesis, en el primer capítulo desarrollamos los lineamientos que ordenaron el discurso filosófico de la modernidad y definieron al sujeto desde la letra de dos de sus referentes fundamentales, a saber, Descartes y Kant. Los elementos de la filosofía cartesiana resultaron claves para definir las formas canónicas de la ontología y epistemología moderna que determinaron posteriormente el proyecto ilustrado. El dualismo mente/cuerpo, la impronta de la matemática, la preminencia del *ego cogito*, así como la centralidad del aspecto volitivo en la razón, demarcaron las formas del sujeto, fundamento onto-epistémico de la modernidad. A partir de allí, la racionalidad sostenida en su *elan* crítico determinó la centralidad en el movimiento ilustrado. Consideramos cómo en la Ilustración, movimiento clave de la política de occidente, se hicieron patentes las implicancias ético-políticas que derivan o resultan de la particular definición del sujeto como «ser racional». La definición universal de la razón, así como las pretensiones autonomistas, resultaron determinantes para el emplazamiento de un sujeto que se emplazó por sobre aquello que definió como “menor”, “objeto” o “naturaleza”, al tiempo que dirimía los/sus destinos emancipatorios.

Ya en el segundo capítulo, desde el feminismo de la diferencia francés, consideramos algunos elementos que resultaron claves para revisar la emergencia del sujeto atendiendo al sesgo falologocéntrico. A partir de allí, resultó posible dar lugar a la pregunta por aquello que resulta negado/silenciado/forcluido en la emergencia del sujeto moderno occidental. Los elementos que vertebran la obra de Irigaray, desde la lingüística y el psicoanálisis, fueron los que nos permitieron abordar las limitaciones/silenciamientos que resultan condiciones de la emergencia del sujeto desde la modernidad. Allí, se consideraron los puntos de continuidad entre el sujeto moderno y el sujeto para el psicoanálisis, desde su emplazamiento como universal, mediante la referencia a las operatorias que forcluyen/niegan lo femenino. De esta manera, la diferencia sexual irigarayana se conformó en un enclave interpretativo desde el cual es posible reconocer las operatorias de producción de la “diferencia” en tanto exterioridad constitutiva a las formas falologocentradas del sujeto y, además, permite referir/potenciar aquello que resulta negado desde tal emplazamiento.

El objetivo de recuperar la potencia crítica de los argumentos que traman la perspectiva de los feminismos de la diferencia nos implicó dos tareas acuciantes: por un lado, contestar a las críticas de la inscripción de tal perspectiva en las formas del esencialismo y, por otro lado, considerar las implicancias de la extensa crítica irigarayana relativa a la viabilidad de un sujeto que escape a las tramas de las formas falocráticas del lenguaje. A tal fin, presentamos de manera ordenada, según el lugar de enunciación, distintas líneas interpretativas y derivas de la concepción de diferencia sexual en la obra de Irigaray.

Dentro del feminismo francés de la diferencia, encontramos consideraciones sobre la diferencia que entran en diálogo (y también tensión) con otras derivas de la diferencia presentes en autores de la filosofía continental. Collin, por ejemplo, discute con la noción derridiana de la diferencia para recuperar una versión práctica y desde allí, indaga la posibilidad de un sujeto para los feminismos. Mostramos que ella recupera una noción de sujeto descentrado, incongruente, ex-céntrico, escindido, capaz de soslayar las trampas de la representación y las marcas falocráticas del lenguaje. En consonancia con la autora, también presentamos las derivas irigarayanas en Cixous y Kristeva, quienes encuentran en la escritura y en el lenguaje poético, respectivamente, espacios donde hacer posible aquello que resulta negado por las formas del falologocentrismo. A continuación, consideramos la recepción italiana de la obra de Irigaray y nos centramos en algunas de sus exponentes, que indagan sobre la posibilidad de un sujeto para la política contemporánea. Allí, encontramos derivas que remiten al “descubrimiento” de aquello que resulta negado mientras que otras indagan sobre su “recreación”. Si bien ambas lecturas abren caminos diversos, es posible advertir el mutuo interés de dar con la posibilidad de un sujeto/lenguaje fuera de las tramas y trampas del universo simbólico patriarcal.

De manera sucinta, podemos sostener que el recorrido por estas líneas, lecturas y derivas permite dar cuenta no sólo del amplio abanico interpretativo que implicó la diferencia en los feminismos, sino también de la importancia de la búsqueda de un sujeto para los feminismos desde un pensamiento situado, incardinado, en/desde un cuerpo sexuado y, por tanto, descentrado. Por último, a modo de cierre del capítulo 3, recuperamos una lectura materialista y *queer* de la obra de Irigaray a partir de la interpretación de Martínez, quien ofrece un lugar donde inscribir y alojar la propuesta de Irigaray que evita las erróneas adscripciones al esencialismo; con ello, logra recuperar la potencia crítica de la diferencia sexual de Irigaray. A partir de aquí, desde una lectura recursiva de Irigaray, renovamos la pregunta por la posibilidad de un sujeto para los feminismos desde el –necesario– reconocimiento de aquello que deja afuera las formas occidentales del feminismo filosófico (francés, entre otros).

En razón de tal lectura, encontramos pertinente dar lugar a las voces silenciadas que existen y resisten desde el Sur global. A tal fin, consideramos los aportes e inscripciones en los estudios poscoloniales y descoloniales como enclaves en los que se ubican formas emergentes e históricamente negadas/silenciadas que resisten a las renovadas formas del colonialismo/negación producidas por las formaciones discursivas y filosóficas canónicas nor-occidentales.

Desde allí, dispusimos un posible diálogo entre la filosofía feminista francesa de la diferencia y los desarrollos pos y descoloniales, con el objetivo de considerar un sujeto para los feminismos. Como antecedentes a tales desarrollos, presentamos brevemente los estudios decoloniales. En ellos, se comprende la imbricación colonialidad/modernidad y se reconsidera la universalidad del sujeto (condición para la producción de saberes “objetivos”) como parte necesaria de un proyecto geopolítico de expansión nor-occidental. Luego, sin soslayar el *ethos* masculino de las voces (mayoritarias) de los desarrollos decoloniales, dimos lugar a las producciones que, desde los estudios de la subalternidad, dan cuenta de cómo se trama el silencio en los destinos de lxs subalternxs. Recuperamos los aportes de Mohanty para visibilizar y problematizar cómo se (re)produce la jerarquización de voces (centrales-norte-primer mundo) sobre voces *otras* (descentradas-Tercer mundo) en la academia. Estas lecturas introducen los desarrollos descoloniales donde consideramos argumentos (en tensión) con los presentados de Irigaray en capítulos anteriores.

De estos recorridos, cobra relevancia la necesidad de la interseccionalidad como (en)clave que desande las formas en las que se (re)produce la jerarquización/subalternización en la academia, al tiempo que da cuenta del modo en que se imbrican las formas de opresión. Así, se consideró el problema de la diferencia sexual que no da cuenta ni integra a la diferencia colonial por efecto de su emplazamiento eurocentralizado y neo-colonizante. Esta problematización nos introdujo entonces en la consideración de la *diferencia de la diferencia*, para dar lugar a aquello que produce como negado el pensamiento de la diferencia, pero que se traduce en una clave para el emplazamiento/reconocimiento de un sujeto para los feminismos. Desde ella, encontramos pistas para dar lugar a nuevas figuraciones que escapen a la matriz colonial de género y que resulte así un lugar que aloje a un sujeto feminista antirracista y decolonial. A modo de cierre del último capítulo, consideramos algunas directrices que auguren la posibilidad de una epistemología sostenida en/desde un sujeto no atenido ni demarcado por las formas hegemónicas del *ethos* universalista/masculinista del pensamiento y filosofía occidental.

Desde los aportes de las propuestas de una epistemología de frontera, plebeya y feminista resulta posible entonces habilitar un lugar para desandar las formas falologocéntricas que marcan y demarcan las formas canónicas del pensar y hacer posible “la diversidad como proyecto universal”; proyecto que resulta a condición de disputar los sentidos heredados de nociones centrales de la

filosofía para que sea posible re-significarla desde una escucha sensible a formas *otras* de ser, pensar y desear.

Bibliografía

Alvarado, M. (2016). Epistemologías feministas latinoamericanas: un cruce en el camino junto-a-otras pero no-junta-a-todas. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* Vol. 1. N° 3. Quito. Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina. 9-32.

Amorós, C. (1990). Feminismo, senda no transitada por la Ilustración. *Isegoría*. N° 1. 139-150.

Amorós, C. ([1985]1991). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos

Amorós, C. (1994). *Feminismo: igualdad y diferencia*, México: UNAM-PUEG.

Amorós, C. (2005). *Tiempo de feminismo, sobre feminismo, Proyecto Ilustrado y Postmodernidad*. Madrid: Cátedra.

Amorós, C. y De Miguel Álvarez, A. (comps.) (2018). *Teoría Feminista: de la ilustración al Segundo sexo*, Vol. 1. Madrid: Biblioteca Nueva.

Amorós, C. y De Miguel, A. (comp.) (2018). *Teoría Feminista: del feminismo liberal a la posmodernidad*. Vol 2. Madrid: Biblioteca Nueva.

Amorós, C. (2017). Por una Ilustración multicultural ilustrada. En Posada Kubissa L. y Amorós, C. (ed.). *Feminismo y multiculturalismo*. Instituto de la Mujer: Madrid. 109-126.

Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/la Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute.

Bacon, Francis. (1984). *Novum Organon*. Madrid: Fontanella,

Benhabib S. y Cornell D. (ed.), (1990). *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.

Bidaseca, K. y Vazquez Laba, V. (2010). Feminismos y (des)colonialidad. Las voces de las mujeres indígenas del sur. Proyecto Ubacyt.

Biset, E. (2022). Ontología de la diferencia. En Biset, E. Farrán R. (eds.) *Ontologías políticas*. Córdoba: Ed. Imago Mundi. 1-22

Bohórquez, C. en Dussel, E. Mendieta E. y (ed.). (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino (1300-2000)*, México: Siglo XXI Editores.

Bolla, L. (2021). *Feminismo materialista: claves para repensar la opresión de las mujeres*. CABA: Grupo Editor Universitario.

Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades*. Buenos Aires: Paidós.

Braidotti, R. (2002). *Metamorfosis*. Madrid: Akal.

- Braidotti, R. (2015). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Buenos Aires: Gedisa.
- Braidotti, R. (2018). *Por una política afirmativa: itinerarios éticos*. Barcelona: Gedisa.
- Busdygan, D. y Ginnobili, S. (Comp). (2014). *Filosofía*. Bernal: Universidad Virtual de Quilmes.
- Butler, J. (2007) *Genero en disputa*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2002) *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós.
- Campillo, N. (1994). El feminismo como crítica filosófica. En *Isegoría*, N° 9. 164-181.
- Calderón Fourmont, M. A. (2023). Desprendimiento onto-epistémico: hacia un paradigma otro. En Campagnoli, M. Comp. *Destellos de una biopolítica afirmativa: andar y desandar las violencias contemporáneas*. Buenos Aires: Biblos. pp. 203-230.
- Cassirer, E. (1974). *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas*. Vol. I. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1974). *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas. Desarrollo y culminación del racionalismo/ El problema del conocimiento en el sistema del empirismo. De Newton a Kant: la filosofía crítica*. Vol. II. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1974). *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas. Los sistemas poskantianos*. Vol. III. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1974). *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas. De la muerte de Hegel a nuestros días* Vol. IV. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castro-Gómez, S. (2003). *La Hybris del Punto Cero: ciencia, raza, e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S (2014) El lado oscuro de la “época clásica”, filosofía, Ilustración y colonialidad en el S. VXIII. En Mignolo, W. (Comps) *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Buenos Aires: Del signo. 89-113.
- Ciriza, A. (2016). Mujeres del sur en filosofía. Notas para una lectura crítica del canon filosófico. En *Solar*. Año 12. Vol. 12. N° 1. 122-139.
- Cixous, H. (1995). *La risa de la medusa*. Barcelona: Antrophos.
- Collin, F. (2006). *Praxis de la diferencia*. Barcelona: Sagardiana.
- Collin F. e Kaufer I. (2005) *Parcours féministe*, Bruxelles: Éditions Labor, 99-104.
- Cruz Hernández, D. (2016). Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. *Solar*. Año 1. Vol. 12. 35-46.
- Cruz Hernández, D. Díaz Lozano, A. Ruales, G. (2020). Recorridos de la construcción de la geografía feminista del sur global. *GEOPAUTA*. (4) 7-17.

Curriel Pichardo, O. (2014). Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. En Espinosa Miñoso, Yuderkys (edit). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Chakrabarty, D. (2010). Una pequeña historia de los Estudios subalternos. En Sandoval, L. P (Compil). *Repensando la subalternidad: miradas críticas desde/sobre América Latina*. Lima: Enviñón Editores.

Chakrabarty, D. (2014). Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial". En: Mendiá Azkue, I., Luxán, M, Legarreta, et. al. (edit) *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. EGOA.

Chakrabarty D. (2010). Una pequeña historia de los Estudios subalternos en Sandoval, P. *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde / sobre América Latina*. Perú: Instituto de Estudios Peruanos. 25-51.

De Sousa Santos, B. (2006). La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias: para una ecología de saberes. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. 13-41.

De Beauvoir, S. (2013). *El segundo sexo*, Buenos Aires: Sudamericana/Debolsillo.

De Lauretis T. (1992). *Alicia ya no*. Madrid: Cátedra.

Damiani, A. (2016). Material interno del Módulo de Historia de las Ideas de la Modernidad de la Maestría en Filosofía. Clase N°3. Universidad Nacional de Quilmes.

Descartes, R. (2010). *Discurso del método*. Buenos Aires: Alfaguara.

Descartes, R. (2010). *Meditaciones Metafísicas*. Buenos Aires: Alfaguara.

Descartes, R. (1986). *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza.

Dietz, M. (2005). Las discusiones actuales de la teoría feminista. *Debate Feminista*. N° 35. 179-224.

Dirlik, A. (1996). The Aura of Postcolonialism: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism. En Mongia, P. (ed.), *Contemporary Postcolonial Theory. A Reader*. Londres: Arnold.

Dotti, J. (1994). Pensamiento Político Moderno. En *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía: Del Renacimiento a la Ilustración I*. Ed. Trotta 1-11.

Dussel, E. (2008). (1492) *El encubrimiento del Otro: Hacia el origen de "Mito de la modernidad*. La Paz. Biblioteca Indígena.

Dussel, E. (1983). La filosofía de la liberación en Argentina. *En Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América,

Dussel, E. (2003). Europa, modernidad y eurocentrismo. En Lander, E. Compil. *La colonialidad del saber, perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO

Espinosa Miñoso Y. Gómez Correal D. y Ochoa Muñoz K. Ed. (2014) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Espinosa Miñoso, Y. (2019). Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la Razón Feminista desde la experiencia histórica en América Latina. *Rev. Direito Práx.* Rio de Janeiro. Vol. 10, N° 3. 2007-2032.

Femenías, M. L. y Herrera, M. (2008). Los derroteros de la diferencia. *Maracanan*, (4). Río de Janeiro. 59-77.

Femenías M. L. (2017). Material interno del módulo Cuestiones Feministas de la Maestría en Filosofía de la Universidad Nacional de Quilmes.

Femenías, M. L. (2011). *Sobre sujeto y género. (Re)lecturas feministas de Beauvoir a Butler*, Rosario: Prohistoria.

Femenías, M. L. (2022). *Los Disidentes*. Buenos Aires: Galerna.

Femenías, M. L. y Ruíz, M. (2004). Rosi Braidotti: de la diferencia sexual a la condición nómada. *Revista Escuela de Historia*. Vol. 1, N° 3, Universidad Nacional de Salta.

Femenías, M. L. (2015). El feminismo materialista francés en el marco general de las teorías feministas y de género. *Mora*. N° 21. 149-150.

Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 3. México. 15-34.

Foucault, M. (1995). ¿Qué es la crítica? Crítica y Aufklärung. *Revista de Filosofía*. N° 11. 5-25.

Foucault, M. (2002). *¿Qué es la Ilustración?* Córdoba: Alción Editora.

Gamba, S. y Diz, T. (coord.) (2021). *Nuevo diccionario de estudios de género y feminismos*. Buenos Aires: Biblos.

Gargallo Celentani, F. (2009). “El feminismo filosófico”, en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (ed.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino (1300-2000)*, Siglo XXI Editores, México. 418-433.

García Astrada, A. (1984). *Introducción a la filosofía*. Córdoba: Multieditora,

Guerra Paz, M. (2020). Voces desde el sur: a propósito de una política. *Revista en línea del Grupo de investigación de Filosofía Práctica e Historia de las ideas*. (22). Mendoza: INCIHUSA-CONICET. 1-18.

Haraway, D. J. (1995). Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*, Madrid: Cátedra.

- Hermida, M. E. (2017). Contribuciones desde una epistemología plebeya al Trabajo Social frente a la restauración neoliberal. *RevIISE-Revista de Ciencias Sociales y Humanas*. Vol. 9 N° 9. 127-145.
- Herrera, M. M. (2019). Entrevista a Clara Jourdan y a Luisa Muraro de la *Libreria delle donne* de la ciudad de Milán, Italia. *Descentrada*. Vol. 3. N° 2.
- Irigaray, L. (2007). *Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Akal.
- Irigaray, L. (2009). *Ese sexo que no es uno*. Madrid: Akal.
- Irigaray, L. (2010). *Ética de la diferencia sexual*. Castellón: Ellago.
- Irigaray, L. (2020). Escuchar, Pensar, Enseñar. *Palavras*. N° 6, e036.
- Kant, I. (1986 [1784]) Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?. *Argumento*. 14-17.
- Kant, I. (2000). *Filosofía de la Historia*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2004). *Crítica de la Razón Pura*. Barcelona: RBA.
- Kant, I. (2013). ¿Qué significa orientarse en el pensamiento? En Mendelssohn, Moses, et al. *El ocaso de la Ilustración*. (Comp.) Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo.
- Kristeva, J. (1981). El Sujeto en Cuestión: el Lenguaje Poético. En Levi-Strauss, C. et al. *La identidad*. Barcelona: Petrel. 249 – 287.
- Kristeva, J. (1984). *Revolution in Poetic Language*. Nueva York: Columbia University Press.
- Lander, E. (2003). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Ed Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO.
- León Rodríguez, M. E. (2008). Ética feminista y feminismo de la igualdad. *Espiga*. N° 16-17. 79-88.
- Lonzi, C. (1981). *Escupamos sobre Hegel*, Barcelona: Anagrama.
- Lucaccini, M. (2023). Lecturas feministas de Julia Kristeva: sobre las formas de la lucha política y el problema que se niega a desaparecer. *Nuevo Itinerario*. N° 19. Vol. 1. 6-22.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Revista Tabula Rasa*. Colombia, N° 9. 73-101.
- Maffia, D. (2016). Contra las dicotomías, feminismo y epistemología crítica. Korol, C. (Comp). *Feminismos Populares, Pedagógicas y Políticas*. Buenos Aires: Ed Chirimbote. 139-153.
- Maldonado Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad de ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores Universidad Central - Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana - Instituto Pensar. 127-167.

Marquinez Argote, G. (1977). *Metafísica desde Latinoamérica*. Universidad Santo Tomas de Aquino.

Martínez, A. (2015). Apuntes sobre el cuerpo en el pensamiento de Judith Butler. Aportes del psicoanálisis en la teoría queer. *Revista Affectio Societatis*, Vol. 12, N° 23. 1-16.

Martínez, A. (2021). El materialismo no esencialista de Luce Irigaray: una mirada renovada sobre la diferencia sexual. *Faces de Eva*. Vol. 46. 65-82.

Martínez, A. (2023a). Luce Irigaray, ¿pensadora queer? *Revista Estudios Feministas*, Florianópolis. N° 31. Vol. 1.

Martínez, A. (2023b). El antifundacionalismo escotomizado de Luce Irigaray: los equívocos de la diferencia y la potencia de la materia. En Campagnoli, M. (Comp). *Destellos de una biopolítica afirmativa: andar y desandar las violencias contemporáneas*. Buenos Aires: Biblos. 173-201.

Mendelssohn, M. (2007). “Acerca de la pregunta ¿A qué se llama ilustrar?” en: AA.VV. *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Tecnos.

Mendoza B. (2014). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Espinosa Miñoso Y. Gómez Correal D. y Ochoa Muñoz K. Ed. *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca. 91-104.

Meloni González, C. (2022). Habitar las rajaduras: auto-etnografías y narrativas de la identidad en G. Anzaldúa y A. Lorde. *Papeles del CEIC*. Vol. 2, heredada 8, 1-11.

Mignolo, W. (2003). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En Lander, E. (Compil). *La colonialidad del saber, perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Mignolo, W. (2000). *Historias locales / Diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Buenos Aires: Akal ediciones.

Mignolo, W. (2008). La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. *Tabula Rasa*. N° 8. 243-281.

Mohanty, C. T. (2008 [1984]). Bajo los ojos de occidente. *Academia Feminista y discurso colonial*. En Suarez Navaz, L. y Hernandez A. *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los márgenes*. Madrid, Ed. Cátedra.

Mohanty, C. T. (2013). De vuelta a Bajo los ojos de Occidente: La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas. En *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (editoras). Universidad Autónoma de Madrid. Pp. 404-468.

Montaigne, M. (2003). *Ensayos*, Tomo I, Traducción de Almudena Montojo, Madrid: Cátedra.

Ochoa Muñoz, K. (2014). El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización. En Espinosa Miñoso Y. Gómez Correal D. y Ochoa Muñoz K. Ed. *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca. 105-119.

Ortner, S. (1995). Resistance and the problem of ethnographic refusal. *Comparative Studies in Society and History*. N°37. 173–193.

Palaisi M. A. (2018). Saberes nómades El sujeto nómada como contraespacio epistemológico. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason* N° 60. Université de Toulouse. 57-73.

Pardo Rojas, M. (2004). Santiago Castro-Gómez: la Hybris del Punto Cero. ciencia, raza e ilustración en la nueva granada (1750-1816). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar.

Poullain de la Barre, F. (2010 [1673]). *De l'égalité des deux sexes, discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés*. <https://blog.le-miklos.eu/wp-content/Poullain-EgaliteDesDeuxSexes.pdf>

Poullain de la Barre, F. (1984 [1674]). *De l'éducation des dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les mœurs*. Paris. chez Jean du Puis .

Quijano, A. (1991). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. En *Perú Indígena*. N° 29.

Rich. A. (1996). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. En *DUODA Revista d'Estudis Feministes*. N° 10.

Richard, N. (2004). "Intersecting Latin America with Latin Americanism: Academic Knowledge, Theoretical Practice, and Cultural Criticism". En: Ana del Sarto, Alicia Ríos y Abril Trigo (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, pp. 686-705. Durham and London: Duke University Press.

Ruiz, P. (2021). Encarnar el conocimiento. Aproximaciones a las contribuciones epistemológicas de los feminismos decoloniales en el campo de las ciencias sociales. En *Crítica y Resistencias: Revista de conflictos latinoamericanos*. N° 13. CEPSAL. 1-11.

Segato, L. R. (2010). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En Quijano, A. y Mejía Navarrete J. (Eds.). *La Cuestión Descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma.

Segato, L. R. (2011). Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres. En Espinosa Miñoso Y. Gómez Correal D. y Ochoa Muñoz

K. Ed. *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca. 75-89.

Suniga, N. y Tonkonoff S. (2012). Lenguaje, deseo y sociedad: los aportes de Julia Kristeva. En Memoria Académica VII Jornadas de Sociología de la UNLP. 1–10. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.2285/ev.2285.pdf

Said, E. (1990). *Orientalismo*. Madrid: al Quibla.

Santa Cruz, M. I., Bach, A. M., Femenías, M. L., Gianella, A. y Roulet, M. (1994) *Mujeres y filosofía. Teoría filosófica de género*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 2 vols.

Sciortino, S. (2012). *Una etnografía en los Encuentros Nacionales de Mujeres: políticas de identidad desde la afirmación de las 'mujeres de los pueblos originarios'*. La Plata: EdULP.

Scott, J. (2008). *Género e Historia*. México: Universidad Autónoma de México.

Shapin, S. (1996). *La revolución científica: una interpretación alternativa*. Buenos Aires: Paidós.

Solé, M. J. (2016). Surgimiento y Propagación de la Ilustración. Material interno del Módulo de Historia de las Ideas de la Modernidad de la Maestría en Filosofía. Clase N° 7. Universidad Nacional de Quilmes.

Solé, M. J. (2016). “La Ilustración Alemana”. Material interno del Módulo de Historia de las Ideas de la Modernidad de la Maestría en Filosofía. Clase N° 8. Universidad Nacional de Quilmes.

Solé, M. J. (2016). “Reacciones Anti-Ilustradas”. Material interno del Módulo de Historia de las Ideas de la Modernidad de la Maestría en Filosofía. Clase N° 9. Universidad Nacional de Quilmes.

Solé, M. J. (2016). “Crisis de la Ilustración”. Material interno del Módulo de Historia de las Ideas de la Modernidad de la Maestría en Filosofía. Clase N° 10. Universidad Nacional de Quilmes.

Spivak, G. Ch. (2011). *¿Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires: Cuenco de plata.

Torretti, R. y Cordua, C. (1992). *Variiedad en la Razón: ensayos sobre Kant*. Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

Truth, Wells, et. all, (2012). *Feminismos Negros: una antología*. Traficantes de Sueños.

Ynoub R. C y Samaja M. O. (2022). Aportes para una reflexión crítica (epistémico-política) del llamado “giro decolonial” y la “Epistemología del Sur”. En *Revista de Psicología*, Publicación de la Facultad de Psicología. Universidad Nacional de La Plata, Argentina. N° 21. Vol. 2. 48–75.