

Bibliografía

- Arendt, H. *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- Lemm, V. "Memory and Promise in Arendt and Nietzsche." *Revista de Ciencia Política*. 26.3 (2006): 161-173.
- Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1996.

CAROLINA SÁNCHEZ GONZÁLEZ
Estudiante de filosofía
Universidad Nacional de Colombia
Bogotá - Colombia
carsanchezgon@unal.edu.co

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n160.53732>

Boyer, Amalia. "Cuerpos, imaginarios y potencias." *Eidos. Revista de filosofía de la Universidad del Norte* 22 (2015):13-34.

Me gustaría comenzar mi comentario al artículo de la profesora Boyer señalando un hecho que puede parecer insignificante, pero que, visto con atención, es revelador. Estudié filosofía en la Universidad Nacional y durante mis seis años de formación académica nunca leí ni escuché hablar nada acerca de la filosofía feminista, ni de los problemas filosóficos asociados a la categoría de género, la diferencia sexual o acerca de la influencia de estos en la configuración de los saberes ontológicos, epistemológicos, éticos, etc. Se puede pensar que esta situación se debe a que la formación de los docentes con los que cuenta el Departamento es en otras tradiciones del pensamiento y que, además, ellos no están obligados y, de hecho, no pueden

saber de todo. Dicho en otras palabras, el problema sería que falta un profesor enfocado en esa tradición y nada más. Si bien concedo que esta perspectiva explica esta "ausencia", creo, de todas formas, que el hecho es elocuente, porque delata cierta indiferencia, cierta apatía, que ha sido característica en la tradición filosófica que impera en la academia sudamericana contemporánea, o por lo menos en la colombiana, hacia los problemas planteados desde la óptica de la filosofía feminista, pues se ha tendido a considerar estos planteamientos y discusiones, cuando se los tiene en cuenta, como "pseudoproblemas filosóficos" que pertenecen, más bien, a otras áreas del saber, como la sociología, la antropología, la psicología y, más recientemente, a las escuelas de género.

Pese a esta sospecha que ha recaído, la mayor parte de las veces sin criterio, sobre los debates filosóficos feministas, es posible encontrar, sin que esto implique un cambio sistemático de prácticas, algunos investigadores nacionales interesados en dichos debates que logran abrirse un lugar en las revistas especializadas en filosofía, con lo que posibilitan la discusión de estos problemas generalmente soslayados. El artículo de Amalia Boyer, publicado en la más reciente edición de la revista *Eidos*, es un ejemplo de ello.

En su ensayo, Boyer se propone trazar, de la mano de las tesis que Moira Gatens sostiene en *Imaginary Bodies. Ethics, Power and Corporeality*, un "entramado de conexiones" entre la filosofía de Spinoza y el feminismo (cf. 13). Teniendo en cuenta el corto espacio con que cuento para este escrito, no me propongo aquí entrar a evaluar o a considerar a fondo la validez de las tesis que la profesora

Boyer sostiene en su artículo, pues considero que una discusión detallada de sus planteamientos excede no solo mis conocimientos en Spinoza, sino el propósito de la sección. En este sentido, lo que intentaré será plantear algunas reflexiones acerca de la relación entre el canon filosófico occidental y la filosofía feminista.

Prácticamente desde la emergencia de las reflexiones filosóficas feministas, surgió la cuestión acerca de qué tipo de relaciones se pueden trazar entre estas y el canon filosófico occidental, ya que este ha estado (¿y continúa estando?) dominado por los varones. Las posiciones que se han sostenido al respecto no han sido en absoluto homogéneas; sin embargo, minimizando las diferencias, las posturas sostenidas pueden englobarse en dos grandes grupos. Algunos filósofos feministas, sacando provecho de la crítica nietzscheana a la “imparcialidad moral” de las consideraciones filosóficas y a los conceptos derivados de ellas, han cuestionado la presunta “neutralidad” sexual que, a lo largo de la tradición filosófica occidental, se ha supuesto en conceptos centrales como “razón”, “sujeto”, “objetividad”, etc.

Un claro ejemplo de este punto de vista es la filosofía de Luce Irigaray, quien sostiene que lo femenino es una ausencia lingüística dentro de una economía del lenguaje que está enteramente dominada por lo masculino. De acuerdo con ella, el “sexo” femenino es “la imposibilidad de una sustancia gramaticalmente denotada” (cf. Butler 61): es el sexo que no es uno, porque es la especulación de una subjetividad masculina que abarca todo el campo de significatividad lingüística. Sin embargo, precisamente esta no-presencia,

esta imposibilidad de enunciación de lo femenino, es aquello que abre la puerta para la crítica de los conceptos centrales del canon filosófico tradicional, que se revelan, bajo el análisis feminista que enfatiza en la diferencia sexual, como ficciones permanentemente recreadas, producto de un discurso masculinista, falogocéntrico, que excluye totalmente lo femenino. En este sentido, Irigaray reclama la invención de un lenguaje en el que lo femenino pueda representarse en sus propios términos, ya que dentro de la economía falogocéntrica siempre será un mero instrumento (un espejo) para producir la ficción de un sujeto masculino (cf. *id.*). En consecuencia, parece rechazarse la “articulación” de la perspectiva feminista con el canon filosófico tradicional; es más, se ve a este como un juego del lenguaje fundamental en la justificación de la economía falogocéntrica que reproduce la exclusión lingüística de lo femenino.

Otra línea de lectura, más “benevolente” con el canon, busca actualizar algunos debates y reconsiderar las perspectivas y “soluciones” que han planteado distintos filósofos en sus investigaciones acerca de distintos temas, relacionándolos con problemas relevantes para las discusiones feministas contemporáneas. Mediante la aproximación a esas investigaciones, se han evaluado conceptos contemporáneos que solemos concebir como naturales o transhistóricos y, por ende, no sujetos a crítica, por ejemplo, “identidad” o “sexo”, con el objetivo de problematizar su naturalización y situarlos en su contingencia histórica.

De acuerdo con mi lectura del texto de Boyer, su posición se situaría dentro de la última línea de interpretaciones, pues

ella pretende retomar algunas reflexiones presentes en la filosofía de Spinoza que pueden ser útiles para pensar “¿cómo traer a las mujeres plenamente al cuerpo civil?” (33). Para cualquiera que haya leído el capítulo XI del *Tratado Político*, puede parecer paradójico que Boyer y Gatens escojan justamente a Spinoza para abordar esta cuestión, ya que en esta sección el filósofo precisamente procede a excluir a las mujeres de la vida política (cf. 222-224). Sin embargo, creo que su elección está justificada en el hecho de que, más allá de los prejuicios personales de Spinoza, lo relevante son sus ideas y el texto que nos dejó, pues son aquellos los que son susceptibles de reactualización, de reinterpretación, para alimentar los debates contemporáneos. No obstante, conviene aclarar que esto no justifica dichos prejuicios, ni, menos aún, resuelve las tensiones que pueden derivarse de ellos para la coherencia interna de los razonamientos que sostienen determinada postura teórica o sistema de pensamiento. Por esta razón, como afirma Boyer, “la exclusión de la participación política de la mujer [...] ‘es como una “cicatriz” que “desfigura” la filosofía de Spinoza” (33).

Otro elemento que resulta central para la elección de Spinoza, y que resaltaba en una entrevista la filósofa española Beatriz Preciado, tiene que ver con la urgencia que tiene la filosofía feminista contemporánea de mirar hacia filósofos y escuelas filosóficas que no han formado parte del canon más estándar de la filosofía occidental, porque en ellos el feminismo puede encontrar recursos valiosísimos para cambiar los cursos hegemónicos del pensamiento de los cuales han estado excluidos no solo los cuerpos

y las subjetividades de las mujeres, sino de todos los cuerpos no masculinos, no blancos.

El artículo de Boyer, así como el libro de Gatens en el que se apoya, se inscriben dentro de la tradición del pensamiento político feminista que, en líneas generales, se ha enfocado, por un lado, en comprender y criticar el modo en el que las teorías políticas se han elaborado sin tener en cuenta las necesidades específicas de la mayoría de actores sociales y políticos, y, por el otro, como respuesta a dichas teorías, ha ofrecido nuevas propuestas teóricas de modelos sociopolíticos que permitan la participación plena no solo de las mujeres, sino de otros sectores marginados históricamente de la vida política. Pero, como vimos, estas consideraciones feministas pueden aceptar o rechazar radicalmente la influencia del canon filosófico occidental en sus formulaciones. Por ello, con el ánimo de alimentar el diálogo, me gustaría preguntarle a la autora: ¿qué opinión le merecen posturas como la de Irigaray, según la cual la condición *sine qua non* para una idónea representación política de las mujeres exige la creación de un nuevo sistema lingüístico, filosófico y político que se desmarque completamente de la influencia de la lógica falocéntrica? Esta cuestión es interesante, pues, sin duda, Irigaray tiene un punto al señalar que prácticamente la totalidad del canon filosófico ha sido pensado y escrito por varones, quienes han excluido sistemáticamente lo femenino y, de modo más general, todo aquello que no es “lo masculino”. Así mismo, si bien Boyer no señala esto explícitamente en su texto, se colige que ella está a favor de apropiarse creativamente, para el abordaje

de problemas del feminismo contemporáneo, de elementos presentes en las filosofías de los pensadores de canon occidental. Por ello, quisiera conocer su posición acerca de cómo debería ser esta articulación entre el feminismo y el canon, para no caer nuevamente en la repetición y naturalización de los mismos sistemas de dominación que se producen y reproducen, entre otras muchas prácticas sociales y políticas, mediante la filosofía.

Bibliografía

- Butler, J. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós, 2007.
- Spinoza, B. *Tratado político*. Madrid: Alianza, 1986.

JULIANA MONROY ORTIZ
 Universidad Nacional de Colombia -
 Bogotá - Colombia
 ljmonroy@unal.edu.co

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n160.53703>

Perkins, Patricio Agustín. “La relación filosófica entre Husserl y Avenarius en *Problemas fundamentales de la fenomenología*.” *Diánoia* 59.72 (2014): 25-48.

En su artículo, Perkins se concentra en el primer capítulo y el anexo III –número XXII en la enumeración de la *Husserliana*– de *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Primero realiza una breve reseña de la obra señalando que en el curso que dictó Husserl el semestre de invierno de 1910 y 1911 –cuyas anotaciones corresponden a lo que

encontramos en *Problemas fundamentales*– aborda principalmente tres temáticas fundamentales para la fenomenología, a saber, el concepto natural de mundo, la reducción fenomenológica y la unidad del yo. Luego realiza una exposición del pensamiento de Avenarius para, finalmente, establecer una relación filosófica entre este autor y Husserl, vínculo basado principalmente en el uso que hacen ambos autores del concepto natural de mundo. Perkins establece esta relación explicando las críticas y menciones explícitas que hace Husserl de Avenarius en *Problemas fundamentales* y estableciendo las semejanzas y diferencias en el pensamiento de ambos autores, mientras critica a comentaristas que han tratado el mismo tema. Si bien Perkins no es explícito en esto, parece que su objetivo es aclarar por qué Husserl afirma que su propuesta es una inversión (*Umkehrung*) total del pensamiento (*Lehre*) de Avenarius (cf. Husserl 1968 474).¹

El proyecto de Avenarius no es en absoluto despreciable para Husserl: describir aquello que es dado tal como es dado dejando de lado toda teoría o preconcepción, con el fin de dar un fundamento unívoco a las ciencias naturales, en el que se eviten visiones contradictorias del mundo.² El proyecto de Husserl, en

1 A pesar de que, en general, me refiera a traducciones de las obras de Husserl, en todas las referencias que haga a estas me referiré a la paginación que proviene directamente de las publicaciones de la *Husserliana*.

2 Es de gran importancia aclarar que, por la falta de traducciones tanto al inglés como al español, no conozco la filosofía de Avenarius. Cuando tenga que referirme a él, me basaré en la exposición que hace Perkins de su sistema filosófico y en las menciones que hace Husserl de él en *Problemas fundamentales*.