



Daniela Losiggio

# El origen de la desigualdad

Estado y feminismos en la teoría política



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES  
**IIGG** | GINO GERMANI  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES





# **EL ORIGEN DE LA DESIGUALDAD**

Losiggio, Daniela

El origen de la desigualdad: Estado y feminismos en la teoría política /  
Daniela Losiggio - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Universidad  
de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA, 2025.  
Libro digital, PDF (IIGG-CLACSO)

Archivo digital: descarga y online

ISBN 978-950-29-2065-8

1. Estado. 2. Feminismo. 3. Ciencia Política. I. Título.  
CDD 320.5622

Otros descriptores asignados por CLACSO:

Ciencia Política / Teoría política / Teoría del Estado / Estudios de  
género / Estudios sobre sexualidades / Estudios sobre subalternidad /  
Argentina

# **EL ORIGEN DE LA DESIGUALDAD ESTADO Y FEMINISMOS EN LA TEORÍA POLÍTICA**

**Daniela Losiggio**



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES  
**IIGG** GINO GERMANI  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES • UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES





INSTITUTO DE INVESTIGACIONES  
**IIGG** | GINO  
GERMANI  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

**Martin Unzué** - Director

**Ignacio Mancini** - Coordinador del Centro de Documentación e Información

**Lucía Ariza, Pablo Barbeta, Alejandro Kaufman, Susana Murillo, Flabián Nievas, Luciano Nosetto, Senda Sferco, Facundo Solanas y Melina Vazquez** - Comité Editor

**Nicolás Varela** - Coordinación técnica

**Patricia Iacovone** - Corrección y edición

**María Clara Diez** - Diseño y diagramación

**Luciano E. Viola** - Imagen de tapa

### **Instituto de Investigaciones Gino Germani**

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

Pte. J.E. Uriburu 950, 6° piso | C1114AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina | [www.iigg.sociales.uba.ar](http://www.iigg.sociales.uba.ar)



## **CLACSO**

Consejo Latinoamericano  
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano  
de Ciências Sociais

### **CLACSO SECRETARÍA EJECUTIVA**

**Pablo Vommaro** - Director Ejecutivo

**Gloria Amézquita** - Directora Académica

**María Fernanda Pampin** - Directora de Publicaciones

### **EQUIPO EDITORIAL**

**Lucas Sablich** - Coordinador Editorial

**Solange Victory** - Producción Editorial



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

**CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE**

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a [libreria.clacso.org](http://libreria.clacso.org)



CC BY-NC-ND 4.0

### **CLACSO**

**Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais**

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | [clacso@clacsoinst.edu.ar](mailto:clacso@clacsoinst.edu.ar) | [www.clacso.org](http://www.clacso.org)

# ÍNDICE

<b>PRÓLOGO .....</b>	<b>11</b>
Las ciencias y las artes feministas .....	11
<i>Por Luciano Nosetto</i>	
<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>15</b>
Feminismos y Estado: el giro afectivo como marco .....	23
Cuatro hipótesis de trabajo .....	27
<b>ACLARACIÓN SOBRE DOS DECISIONES EDITORIALES.....</b>	<b>31</b>
<b>1. DERECHO NATURAL. FEMINISMO Y CONTRACTUALISMO .....</b>	<b>33</b>
Igualdad física y diferencia de talentos (Hobbes) .....	35
Igualdad y libertad: querer hacer uso de la razón (Locke).....	40
Igualdad natural; desigualdad como quimera (Rousseau) .....	46
Rastros del iusnaturalismo en el primer feminismo .....	51
Nuevo iusnaturalismo y feminismos .....	55
Antes de las luces .....	57
<b>2. PÚBLICOS. FEMINISMO E ILUSTRACIÓN .....</b>	<b>59</b>
Del espacio público a la esfera pública .....	60
Esfera pública ilustrada (Kant) .....	63
Críticas feministas a la esfera pública ilustrada.....	69
Debate público y acción comunicativa .....	72
Esferas públicas feministas .....	75
¿Últimas palabras?.....	82
<b>3. SOCIEDAD. FEMINISMO Y MARXISMO .....</b>	<b>85</b>
La dialéctica entre naturaleza e historia (Marx y Engels) .....	86

La división natural del trabajo (Marx) .....	88
El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado (Engels).....	90
Feminismo radical: el sexo como política.....	92
Feminismos materialista y socialista.....	95
Posmarxismo y feminismo materialista .....	107
Postsocialismo: poscolonialismo feminista, comunitarismo y ecofeminismo.....	110
Relevancia social de los cuidados .....	112
La última instancia antes de la última .....	114
<b>4. ESTADO. FEMINISMO Y HEGELIANISMO .....</b>	<b>117</b>
Libertad y reconocimiento .....	118
Las mujeres y la ironía .....	126
La familia y el amor .....	130
Un feminismo hegeliano .....	134
Estado y parentesco .....	138
<b>CONCLUSIONES: HACIA UNA TEORÍA DEL ESTADO FEMINISTA .....</b>	<b>141</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>145</b>
Informes y documentos .....	162
<b>SOBRE LA AUTORA.....</b>	<b>165</b>

*A Cecilia Macón*



# PRÓLOGO

## **LAS CIENCIAS Y LAS ARTES FEMINISTAS**

A la pregunta de si las ciencias feministas han contribuido al mejoramiento de las costumbres, cabe anteponer la pregunta por la naturaleza de una ciencia así. Si bien la “epistemología feminista” conforma un sintagma de relativa circulación en los medios académicos, exagera quien diga que con esto se alude a un enfoque claro, pues no es fácil divisar con nitidez a qué refiere tal adjetivo.

Hay quienes sostienen que una ciencia feminista es una ciencia que aborda temas y problemas propios de la agenda de mujeres. Otras personas, en cambio, consideran que una ciencia así es la llevada a cabo por militantes feministas, con independencia del objeto abordado. Una variante de esta segunda comprensión lleva a pensar que, en una epistemología feminista, las científicas mujeres y sus obras deberían ocupar un lugar destacado. Tres casilleros, entonces, en los que reconocer el feminismo científico: en el objeto de estudio, en la conformación del equipo y en la selección de bibliografía. El bingo de la epistemología feminista se cantarían al reunir (1) temas de mujeres, (2) investigadoras mujeres y (3) autoras mujeres.

Y bien, el libro que aquí se prologa se pasa esos tres pueblos. Pero no tan rápido. Ciertamente es que el tema de esta obra alude al lugar de las mujeres en la teoría política moderna y al lugar del Estado en la agenda feminista. Ciertamente es también que este libro viene escrito por

una investigadora mujer. Y militante. Y feminista. Y también es cierto que aquí se entabla conversación con una cantidad abrumadora de otras autoras mujeres. Pero más allá de estas certidumbres, esta obra pone a prueba un dispositivo de lectura muy singular, que deja adivinarse en las primeras páginas, para terminar afirmándose de manera programática a lo largo del texto. Veamos cómo funciona este libro.

En principio, el asunto se presenta como una reconstrucción del lugar de las mujeres en la teoría política moderna. Esta presentación consiste en un análisis erudito de (1) los principales referentes del iusnaturalismo moderno, seguido por (2) los proponentes y prosélitos de la Ilustración, (3) los padres del materialismo histórico, y (4) la teoría del Estado hegeliana. Así las cosas, daría la impresión de estar ante un libro que recorre los grandes monumentos del pensamiento político moderno, intentando reconocer en cada uno de ellos los episodios alusivos a las mujeres y sus cuestiones. Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Engels y Marx son así interrogados con precisión y solvencia poco habituales en textos de este género. Habrá quien piense que estamos ante un libro entusiasta pero educado, que va pidiendo permiso a los grandes maestros, interrumpiendo por un momento sus clases magistrales, para colar un modesto proselitismo feminista.

Pero, a poco de empujar la lectura, se pone en marcha la peripecia. Una peripecia que no consiste en reprender a los maestros por sus teorías patriarcales (Misoginia de la filosofía). Pues no: aquí nadie escupe sobre nadie. Muy al contrario, la peripecia consiste en postular que la teoría política moderna es más feminista de lo que se ha creído. Que los principios iusnaturalistas de Hobbes, de Locke y, en menor medida, de Rousseau resultan incompatibles con sus desvaríos machistas, y que un contractualismo en verdad consistente debería ahorrarse las absurdidades misóginas de sus autores. Que las respuestas al desafío de la Ilustración, elaboradas por Kant y sus prosélitos, solo pueden salvarse de la insustancialidad en la medida en que se involucran con determinaciones que, no por afectivas, resultan menos racionales. Que flaco favor le hacen al materialismo historicista los episodios en que Marx y Engels historizan la producción, pero se olvidan de historizar la reproducción. Y que torpe dialéctica es la que despliega Hegel, que comienza criticando a Platón por ocuparse de los quehaceres de las nodrizas y termina pontificando sobre cómo organizar los quehaceres del matrimonio.

En cada caso, la colocación precisa del lugar de las mujeres en la teoría política, lejos de llamar a las mujeres al orden, termina desordenando las teorías estudiadas. Pues resulta que los episodios claramente misóginos, reconocibles en cada uno de estos autores, se llevan mal con la sistemática de cada una de sus teorías. Ante esto, se abre

una alternativa: o bien se postula que la misoginia es un componente esencial de las teorías estudiadas y se las condena con ello a la inconsistencia; o bien se postula que las teorías estudiadas son obras de magistral consistencia, siempre que se las dispense de sus berrinches machistas. A ojos vista, la opción de este libro es la segunda. Más que denunciar los episodios misóginos de estas grandes obras, la autora elige hacerlos a un lado, para poner la potencia del pensamiento de cada uno de estos autores al servicio de la agenda feminista.

Es aquí que se adivina la clave de esta epistemología feminista: en una inteligencia de la lectura y una templanza de la conversación que, ante cualquier bravata machista, requiere que se brinden las razones del caso y demuestra la endebles de los argumentos recibidos. De una ciencia así, este libro es un ejemplar maravilloso.

Este discurso sobre las ciencias feministas discurre también sobre las artes. Es que, a la par de estas hermenéuticas compactas, se despliega una reflexión política, militante, contemporánea y latinoamericana sobre los desafíos de la agenda feminista. Un saber práctico que entrena en la identificación prudente de los riesgos, las ambivalencias y las reversibilidades. Una prudencia así permite reconocer las amenazas de las iglesias cristianas, de la sociedad civil burguesa y del Estado-nación. Pero también facilita la identificación de sus ambivalencias, sus reversibilidades históricas y sus apalancamientos tácticos. Sin desconocer la misoginia que anida en estas instituciones, se trata de detectar los puntos de indeterminación en que puede activarse una ofensiva feminista.

Ahora bien, en el caso del Estado se trata menos de una cuestión táctica que de un asunto en verdad estratégico. Pues una de las apuestas políticas de este libro es que, aunque el Estado puede no ser feminista, y vaya que no lo ha sido, el feminismo no puede darse el lujo de prescindir de la estatalidad. Es que si el iusnaturalismo moderno ha reconocido la igualdad natural de los seres humanos, al tiempo que la ha escamoteado privando a las mujeres de la educación necesaria, es ante el Estado que habrá de disputarse el derecho a la formación igualitaria y a la educación sexual integral. Si la Ilustración ha reconocido la universalidad de la esfera pública, al tiempo que la ha escamoteado excluyendo a las mujeres del razonamiento desapasionado, es ante el Estado que habrá de disputarse el derecho de las mujeres a la expresión e información. Si el materialismo ha reconocido la universalidad de la lucha emancipatoria de los trabajadores, al tiempo que la ha escamoteado distinguiendo trabajo productivo de tareas reproductivas, es ante el Estado que habrá de promoverse la desprivatización y desfeminización de las tareas de cuidado.

Resultado de este singular dispositivo, las inconsistencias teóricas identificadas en la teoría política moderna se convierten en desafíos

prácticos, que convocan a la acción política feminista. Si el libro apuesta a poner toda la potencia de la teoría política al servicio del pensamiento feminista, la autora redobla la apuesta allí donde se trata también de poner el Estado al servicio de la agenda de la igualdad.

Entonces, a la cuestión de si las ciencias y las artes feministas contribuyen al mejoramiento de las costumbres, adelanto una respuesta afirmativa. Pues, a una epistemología ingeniosa que, luminosa como un rayo, relanza la teoría política en clave igualitaria, la secunda un saber práctico astuto, que reconoce con prudencia las contingencias institucionales y los cambios de coyuntura. Así las cosas, *El origen de la desigualdad. Estado y feminismos en la teoría política* resulta ser una nueva *Introducción a la vida no fascista*.

Cuando el fascismo vuelva a pasar de moda, poco más quedará que el recuerdo de su indigencia intelectual, de su espiritualidad huera y de su vulgaridad desembozada. Pero, entonces como ahora, la igualdad seguirá siendo uno de los más encomiables desafíos. A la preparación para ese entonces y para este desafío sirva la lectura del libro que aquí comienza.

Luciano Nosetto, agosto de 2025

## INTRODUCCIÓN

Existen tres marcos interpretativos sobre la realidad social provenientes del pensamiento feminista de los últimos treinta años que tiñen hoy –prácticamente– toda reflexión política. Estos marcos responden a un triple llamado del análisis posestructuralista: 1) a salir del sujeto como verdad primera y centrarse en el poder que lo produce; 2) a salir del ordenamiento jurídico para explicar las normas culturales que rigen las conductas; 3) a salir de las instituciones para explicar históricamente las estrategias de subalternización globales.

A principios de la década de 1990, Judith Butler (2007) instaba a suspender la gramática tradicionalmente feminista, aquella que obliga a iniciar toda reflexión antipatriarcal a partir del sujeto de las luchas (las mujeres). En su lugar, proponía detenerse en su predicado, lo que este poder hace y cómo lo hace. Un giro de la premisa “las mujeres sufren violencia por parte de los varones, el Estado y el mercado” a la tesis de que el cisheteropatriarcado constituye más bien una matriz cultural, encarnada en normas de conducta socialmente aceptadas y reproducidas (símbolos, chistes, estilos de habla y de gestualidad física, y discursos en general).

En la medida en que estas normas se repiten de forma constante, todo el tiempo están produciendo la feminidad, la masculinidad, así como las expresiones sexo-genéricas que escapan al binomio.<sup>1</sup>

---

1 No se trata de una tesis aislada, sino más bien combinatoria de un cúmulo de

Unos años después, Rita Segato (2003) describió la violencia de género como respuesta a una norma moral, diametralmente opuesta y, en ocasiones, más vinculante que la del derecho positivo. El violador del tipo atacante y algunos (trans)femicidas son figuras que se sienten llamadas a hacer valer la norma patriarcal en cuanto carta magna. Sus actos no derivan del deseo sexual desenfrenado ni tampoco se trata del deseo sádico fomentado por la pornografía.<sup>2</sup> En estos casos, la persona violada, asesinada, torturada no es solo cosificada y poseída, es fundamentalmente disciplinada por sus comportamientos en tanto mujer rebelde o lesbiana, trans o travesti, por haberse descarriado de la regla patriarcal. Por lo tanto, el agresor conoce las consecuencias de sus actos, es consciente de que son activadores del derecho penal, al que transgrede, y contesta así su mentada legitimidad.

Nuestro cuadro se completa con el análisis histórico de las instituciones que, en efecto, llevan adelante proyectos cisheteropatriarcales. Paralelamente a los mencionados desarrollos, Gayatri Spivak (1998) fue de las primeras en sostener –contra cierto esquema en ese entonces hegemónico en el ámbito de las ciencias sociales– que las descripciones funcionalistas del cisheteropatriarcado explican su microfísica del poder, pero no dan cuenta de las estructuras más generales que lo hacen prevalecer.

Ahora bien, estos desplazamientos ya son en sí mismos afirmaciones más o menos tácitas sobre los objetos desplazados. El primer marco sostiene que no existe un sujeto que se constituya como agente pleno y originario de su acción. Esto vale para las identidades sexo-genéricas y las clases sociales, pero también para las instituciones como el Estado, el mercado y la Iglesia. El segundo marco supone que el ordenamiento jurídico es de otra índole y puede tener un carácter menos vinculante que las normas de dominación culturales. El último marco considera que las formas macrológicas de la dominación ameritan una explicación siempre situada.

De esto pueden deducirse, muy a pesar de las autoras mencionadas, tres intuiciones sobre la cuestión del Estado en relación con la dominación de género: 1) el Estado no es la causa primera de la reproducción del cisheteropatriarcado (tampoco lo es el mercado o los valores), dado que este tipo de poder constituye una matriz diseminada

---

saberes provenientes de los feminismos materialista (Wittig, 2006a), *sex-positive* (Rubin, 1989) y de la epistemología feminista (Sedgwick, 1998).

2 Tesis corriente en el feminismo radical estadounidense que se expresa en los trabajos de Andrea Dworkin (1989, 2006) y los de esta autora con Catherine MacKinnon (1988). Fueron la base teórica para la judicialización de causas por abuso sexual en el ámbito de la industria pornográfica.

en prácticas y discursos que atraviesan capilarmente todas las relaciones, incluso las institucionales; 2) es posible diseñar ordenamientos jurídicos contemplativos de las problemáticas de género, opuestos a la norma misógina, lesbo, homo y transfóbica que rige las conductas de sus ciudadanos; 3) un Estado o *alguna* otra institución de la sociedad civil, como el mercado o la Iglesia, pueden, en determinado momento histórico, proceder afirmativamente en la legitimación, legalización y/o reproducción de esa norma, pero la descripción de tal proceder no debe tenerse por una explicación *a priori* de esas instituciones en general.

Empecemos por esta última premisa intuitiva de la única forma posible, es decir, con ejemplos. Observemos a los enemigos de cierto feminismo en la actualidad. La política antigénero que despliegan distintos gobiernos de extrema derecha en el mundo llamado “occidental” –como los de Javier Milei, Georgia Meloni o Viktor Orbán–<sup>3</sup> incorpora estratégicamente un proyecto cristiano que fue un pilar del Vaticano desde la “Carta a las Mujeres” (1995) de Juan Pablo II hasta la salida de Ratzinger. Con el pontificado de Francisco, esa política fue declinando, aunque todavía constituye la razón de ser de las organizaciones llamadas “provida” o “profamilia”, un nuevo ecumenismo reaccionario que incluye a muchas iglesias evangélicas, a cierto catolicismo laico y a colegios de profesionales alineados, con considerable capacidad de *lobby*, movilización de base e incidencia en la opinión pública (Losiggio, 2021).<sup>4</sup> Algunas autoras plantean que las nuevas derechas aprovechan los insumos intelectuales prestados por el cristianismo para capitalizar un resentimiento antifeminista y masculino, más bien desideologizado, que se disparó en el contexto de la masificación del movimiento feminista y el auge académico de los estudios de género (Hemmings, 2022; Vázquez, 2023). Ahora bien, entre 2007 y 2017-2018, es decir, desde la primera movilización contra la “ideología de género” en Croacia hasta el momento en que muchas de las nuevas derechas en alianza con el cristianismo reaccionario comenzaron a

---

3 Hay distintas formas de nombrar a estas nuevas derechas: “populismos de derecha” (Illouz, 2023), “nacionalpopulismos” (Eatwell y Goodwin, 2019), “derechas alternativas” (Main, 2018), “posfascismos” (Traverso, 2021).

4 Existe una discusión sobre si esta es una nota común de las nuevas derechas. No hay acuerdo sobre aquello que las unifica: se habla de su neoliberalismo radicalizado, de sus repertorios antiestatistas o se hace énfasis en su antiizquierdismo. Autoras como Wendy Brown (1995) y Clare Hemmings (2020, 2022) agregan al diagnóstico el elemento antifeminista. Sin embargo, Jasbir Puar (2017) identifica que la administración de Benjamín Netanyahu constituye una excepción a la regla. En efecto, la autora estudia las políticas de género israelíes, de carácter sumamente vanguardista, como caso emblemático de *pinkwashing* imperialista.

ganar densidad en los poderes públicos, las organizaciones provida tuvieron allí una participación más bien limitada. Durante casi treinta años y conforme los contenidos de las Conferencias de El Cairo (1994) y Pekín (1995), los Estados miembros implementaron programas de educación sexual integral y de salud sexual y (no) reproductiva, así como promulgaron leyes de identidad de género y matrimonio igualitario, entre otras iniciativas promujeres y LGBTIQ+. De ese modo, en las últimas tres décadas, tenemos dos racionalidades estatales bien opuestas en relación con la cuestión de género.

Lo antedicho no debe tentarnos a concluir que el verdadero enemigo del feminismo es el cristianismo. Es evidente que, desde la Inquisición de la Iglesia Católica hasta el activismo evangelista contra la libertad reproductiva, el ataque del cristianismo a mujeres insumisas constituye casi una constante en la historia. Sin embargo, también hubo épocas de extrema y activa misoginia por parte de Estados que se llamaron ateos; por ejemplo, el Reinado del Terror jacobino en Francia (1793-1794). Hubo también tiempos de significativas libertades de congregación y expresión de un cierto feminismo, que se conjugaron bien con los paradigmas críticos del cristianismo, en especial del cuaquerismo; por caso, los sucesos e imaginarios que rodearon la Convención de Seneca Falls en los Estados Unidos (Macón, 2017a). Camila Arbueta Osuna (2020) estudia este antecedente. En el contexto de la guerra civil inglesa, los cuáqueros fueron de los primeros en cuestionar la obediencia de la esposa al esposo y arbitrar una flexibilización de las relaciones de género dentro del protestantismo.

Si estos ejemplos nos guían hacia la premisa de una relación no consustancial entre el Estado y el cisheteropatriarcado, o entre este último y el cristianismo, un postulado semejante debería aplicarse también al mercado. En el contexto del declive del Estado de bienestar –de modo evidentemente polémico–, algunas autoras socialistas sospechaban de una tesis muy instalada en la tradición del feminismo de izquierda (Hartmann, 1981; Jaggar, 1983). Se trata de la idea de que el modelo de producción capitalista requiere, por definición, de un sistema reproductivo ajeno al mercado, por fuera de él y, al mismo tiempo, capaz de sostenerlo. Se preguntaban si para este mercado no sería más rentable incorporar a las encargadas de la reproducción y volver su tarea más eficiente. Por supuesto, ellas teorizaban en un contexto industrializado que otorgaba sentido a su interrogante, pero también querían llamar la atención, como nosotras, sobre la especificidad de la lógica patriarcal. De modo especular y en línea con aquellas socialistas, nos preguntamos aquí si el Estado necesita, para existir, de una esfera extranjera de lo femenino. Creemos que hay signos teóricos y ejemplos históricos para responder por la negativa.

Para estudiar la segunda de nuestras premisas intuitivas sobre ordenamientos jurídicos contrarios al cisheteropatriarcado, recurramos a *Hacia una teoría feminista del Estado* (1995) de Catharine MacKinnon. El libro postula una teoría exageradamente moralista sobre la sexualidad, que puede resumirse así: bajo la política de la dominación masculina (la autora no habla de patriarcado), solo los varones heterosexuales gozan de la sexualidad; las mujeres se encuentran privadas del goce. Estas ideas radicales le valieron a MacKinnon, con buenos motivos, una pésima fama entre los círculos intelectuales de lesbianas, *sex-positive* y del activismo BDSM.<sup>5</sup> Esta crítica trascendió mucho más allá de la cuestión preponderante que orientaba el libro y su proyecto político: ¿qué posibilidades tenemos las feministas de torcer la lógica de la dominación masculina, heterosexual y supremacista que atraviesa, en menor o mayor medida, a los Estados?

Para responder a esta pregunta, MacKinnon parte de una advertencia sobre la concepción marxista y tradicional del Estado, que lo considera un epifenómeno de los intereses capitalistas y, en un sentido derivado, también de los masculinos. Durante el siglo XX, y ante la evidencia de Estados que proceden muchas veces en paralelo e incluso contra esos intereses, la doctrina debió reconocer la relativa autonomía de la institución. En consecuencia, el marxismo tuvo que admitir comportamientos del Estado no necesariamente procapitalistas. Un diagnóstico semejante, cree la autora, debería valer para relativizar la naturaleza patriarcal de los ordenamientos jurídicos.

Del otro lado de esa concepción, la doctrina liberal del Estado de la segunda mitad del siglo XX dice reconocer jurídicamente la igualdad de las mujeres. No obstante, según sostiene MacKinnon, permanece impávida ante desigualdades estructurales evidentes por considerarlas cuestiones entre privados: el abuso sexual, la falta de libertades reproductivas y no reproductivas, la división sexual y jerárquica del trabajo, y la violencia de género de tipo física. De acuerdo con la Primera Enmienda de la Constitución de los Estados Unidos, la acción estatal tiene la función central de custodiar y jamás avasallar las libertades fundamentales. El problema es que los tribunales, evidentemente masculinizados, reproducen una visión masculina sobre el contenido de esas libertades.

MacKinnon examina la jurisprudencia estadounidense y, con una cuota de sorna y otra de indignación, describe cómo los tribunales

---

5 La más célebre de estas críticas es “Reflexionando sobre el sexo. Notas para una teoría radical de la sexualidad” (Rubin, 1989). Trabajé sobre este problema y las críticas a MacKinnon con Luciana Pérez en “Consentimiento y deseo. Una vuelta de tuerca sobre la dominación y la sumisión en las relaciones eróticas” (2021).

habían comprendido, hasta ese momento, la violación, el aborto y la pornografía. Los fallos solo sancionaban la violación que se ejercía cruentamente, al tiempo que ignoraban que la mayoría de los abusos se producen en el ámbito familiar; comprendían los embarazos no deseados como resultado de decisiones voluntarias, y así desestimaban que fueran producto de violaciones, o del déficit de educación sexual y de acceso a métodos anticonceptivos; por último, juzgaban imposible el abuso sexual en la industria pornográfica, en la medida en que entre actrices y productores existía un contrato entre privados que habilitaba el acceso sexual; mientras se hacía caso omiso de que ese acuerdo era por completo asimétrico en términos de género y clase.

En conclusión, los principios de la igualdad de género –entendida como realidad ya dada– y la “virtud pasiva” del Estado constituían dos obstáculos para alcanzar la igualdad de género de tipo “sustancial” (p. 197). MacKinnon no apuntaba a la nulidad de este esquema del derecho, sino a su desmoralización. La “vía de entrada” era la resemantización del principio de igualdad de las mujeres (p. 434). El feminismo tenía la tarea de develar que esa igualdad había sido hasta entonces “falsamente universal”, que de ningún modo ya estaba dada. Luego, se trataba de avanzar en “una nueva concepción legal, tanto en la doctrina como en la jurisprudencia” que permita al Estado intervenir para combatir las injusticias de género (p. 436).

El intento de MacKinnon por proyectar un Estado y un ordenamiento jurídico no misógino y lesbo-homo-transfóbico constituye un antecedente bastante solitario en la historia de la teoría política feminista, pero ha tenido efectos duraderos en la vida de las mujeres y diversidades. Su teoría tiene un corolario práctico muy concreto y productivo, que la llevó a litigar exitosamente contra situaciones de injusticia y a herir, de esa manera, la jurisprudencia sobre el acoso y el abuso sexual.

Si bien el derecho argentino es totalmente distinto al estadounidense, también experimenta un antes y un después de la interpelación feminista de la década de 1980. En consonancia con las discusiones planteadas por otras latinoamericanas, las feministas argentinas sostenían que para que tenga lugar una verdadera democracia era necesario que las mujeres dejaran de ser “ciudadanas de segunda”. La vía de operacionalización de esa consigna fue la de una reforma –previamente negociada con el gobierno– del orden jurídico que incluía el derecho al divorcio vincular y la patria potestad compartida (Grammático, 2021).<sup>6</sup>

---

6 Así se inaugura un paquete normativo que se prorroga en los años posteriores a la crisis de 2001 que incluye la promulgación de las Leyes Nacionales N.º 25673/02 de creación de un Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable, N.º

Wendy Brown es otra autora que explicitó la vacancia de una reflexión teórica acerca de si el Estado constituye un escollo para los fines feministas o si, por fin, es necesario admitir que puede convertirse en una “arena para la transformación política” (1995, p. 169). La única excepción a esa vacancia, reconoce la autora, es evidentemente la del proyecto de Catharine MacKinnon.<sup>7</sup> El problema con MacKinnon es que cae en un doble reduccionismo. Por un lado, la autora reduce el Estado a su dimensión jurídica; por el otro, homologa patriarcado y violencia sexual.

En cuanto al primer reduccionismo, Brown cree que una crítica feminista del Estado abarcativa debería considerar también otros elementos, contenidos en la definición canónica de Max Weber: Estado, empresa política que, en un determinado territorio, monopoliza legítimamente la violencia, a través de sus cuadros administrativos, encargados de vehicular un ordenamiento jurídico unificado ([1920] 2014). Así, Brown plantea que el Estado no es solo un ordenamiento jurídico (*dimensión legal*), sino que también incluye un poder de policía (*dimensión prerrogativa*) y cuadros administrativos (*dimensión burocrática*). Por último, agrega, el Estado contiene una *dimensión capitalista*, en el sentido de que tiene un rol activo en la producción, regulación, distribución y consumo de mercancías (1995, pp. 175-177).

La reforma del orden jurídico (la ampliación de garantías y la reforma del código penal) no alcanza para quebrar la lógica patriarcal del Estado. Es preciso diagramar proyectos institucionales que incluyan políticas integrales de género, que observen todas las dimensiones mencionadas. Algunas estrategias que se vienen desarrollando a nivel global son la implementación de programas de educación sexual integral y de salud sexual y reproductiva (*dimensión prerrogativa*), la

---

26485/09 para Erradicar la Violencia contra las Mujeres, N.º 26618/10 de Matrimonio Igualitario, N.º 26743/12 de Identidad de Género y N.º 27610/20 que regula el acceso a la interrupción voluntaria y legal del embarazo, entre otras.

7 No voy a reponer en este libro las críticas de Brown al reformismo, sino algunas líneas de fuga para pensar una actualización de las preocupaciones de MacKinnon. Ahora bien, dejemos anotado aquí, someramente y para no falsear los términos del texto, que Brown identifica dos modalidades de implementación de las leyes promujeres, diversidades y grupos racializados. En primer lugar, está el conjunto de normas que tienden al proteccionismo y que, en el mejor de los casos, suelen ser revictimizantes. Es que allí donde hay protección, hay una evaluación sobre cuáles vidas son más custodiables que otras. Brown reflexiona aquí de modo precursor sobre los desarrollos de Butler acerca del Estado como administración de la precariedad (2009, 2010). En segundo lugar, está el conjunto de normas cuya implementación tiende a una normalización y disciplinamiento, que refuerza precisamente la regla sexual en el sentido que lo pensó Foucault ([1977] 2002).

formación en género de los cuadros administrativos (*dimensión burocrática*), los cupos, los instrumentos de paridad y las políticas integrales de desprivatización de cuidados (*dimensión capitalista*). Sin embargo, estas estrategias, como bien sabemos, tampoco resultan suficientes cuando no hay consenso dentro del sistema político. Dicho de otro modo, si las políticas de género son pasibles de anularse al primer cambio de gobierno, eso indica que, o bien no se implementaron plena y eficazmente, o bien no expresaban una realidad institucional y cultural concreta. O ambas cosas a la vez.

En cuanto al otro reduccionismo de MacKinnon, Brown cree necesario advertir que el patriarcado desborda la violencia sexual, pero también la “masculina”. Algunos varones cishetero blancos sin dudas sacan provecho de la matriz cisheteropatriarcal, pero no podrían hacerlo sin su reproducción y aceptación generalizada en la sociedad. En ese sentido, no solo los varones, también las mujeres, la comunidad LGBTQ+ y las instituciones de la sociedad subsidian la matriz cultural de género, mediante aportes por supuesto diferenciales, que afectan también diferencialmente a distintos sujetos.

Así llegamos a nuestra primera premisa feminista e intuitiva sobre el Estado. Es evidente que el Estado tiene un rol preponderante en el reforzamiento o en la flexibilización formal de esta matriz, en la medida en que se trata de una institución que contribuye privilegiadamente en la producción y redefinición de subjetividades (Skocpol, 1989). El Estado legisla y juzga; educa y tiene un rol sanitario cardinal; determina los problemas de interés público e implementa sus soluciones a través de programas de gobierno; administra el fisco y la inversión pública; y también reprime. No obstante, no es el origen de esa matriz, a la que –por cierto– muchas veces combate. ¿Cómo hacer que esas políticas se vuelvan duraderas, de modo tal que sea posible evaluar su impacto para eventualmente ajustarlas? ¿O acaso no se trata solo de eso, sino de un despliegue táctico de la pedagogía feminista “por abajo”, de la universalización de un lenguaje feminista? Pero, ¿cómo lograr esto último sin el Estado o con el Estado como enemigo, teniendo en cuenta la profunda asimetría de fuerzas?

Este libro quiere hallar respuestas a estas preguntas en el canon teórico político, una empresa que parece destinada al fracaso. No podemos negar que la teoría y la praxis del Estado moderno expulsaron a las mujeres y diversidades de la política. Pero también es cierto que esa teoría y esa praxis fueron el pie para la emergencia de un feminismo propiamente dicho; que las primeras reivindicaciones por los derechos civiles de las mujeres, del mismo modo que el abolicionismo, constituyen la consecuencia lógica de importantes argumentos emergentes en el iusnaturalismo. Y, más tarde, en su juego especular

con la Ilustración, el marxismo y la teoría hegeliana, los feminismos y transfeminismos liberaron muchas batallas políticas triunfales.

Dicho esto, el libro tiene dos destinos posibles: o bien se encuentra con que en la tradición solo hay misoginia y fobia, o bien descubre que, entre la misoginia y la coherencia, la tradición eligió –casi siempre– la misoginia. Apostamos a este último optimismo estatalista, a encontrar esas incongruencias en formato de indicios o incluso evidencias que teníamos ante los ojos para pensar un Estado feminista. Nos aventuramos, entonces, a una revisión del canon teórico político moderno que pueda otorgarnos recursos de espesor teórico para guiar posibles respuestas a las preguntas planteadas más arriba. Ante la corroboración contemporánea de la fragilidad de las políticas de género y la utopía trunca de una vida social y política cada vez menos patriarcal (con la que nos ilusionamos las argentinas entre 2015 y 2020), quisiéramos que el libro ofrezca insumos para imaginar mecanismos de planeamiento y jerarquización de estas políticas de género en un sentido duradero. Que estas políticas ya no sean percibidas como una intrusión institucional disonante, ni como el cuarto propio de las rebeldes, sino como una más de las dimensiones estructurantes del Estado.

### **FEMINISMOS Y ESTADO: EL GIRO AFECTIVO COMO MARCO**

El método de este libro se encuentra especialmente influenciado por el “giro afectivo” que, en los últimos años, emergió como una perspectiva crítica del giro lingüístico y la deconstrucción, colocando el problema del cuerpo en el centro del análisis sobre el poder. De origen neospinoziano, esta corriente recupera la tesis de que los afectos son la respuesta eficiente a una existencia necesariamente intersubjetiva, es decir, en constante relación con otros animales humanos y no humanos, ideas y movimientos de cosas, procesos fisiológicos, sociales y políticos, climas y geografías. De ese modo, los afectos son descritos como efectos –agenciadores o desagenciadores– de esas relaciones constantes.

Más allá de este punto de partida común, las propuestas del nuevo giro teórico se bifurcan. Por un lado, existe un conjunto de autoras que distinguen afectos (entendidos como efectos sensoriales, aún no conscientes) de emociones (presentadas como codificaciones culturales y discursivas). Por otro lado, están quienes emplean sinónimicamente ambos conceptos en la medida en que consideran que todo afecto o emoción es un producto al mismo tiempo cultural, fisiológico y discursivo.<sup>8</sup> Esta última senda se intersecta con la teoría queer y los

---

8 En el primer grupo se encuentran Brian Massumi (2002) y Elspeth Probyn

estudios poscoloniales. Para estas corrientes de ascendencia derridiana, la subalternidad constituye un efecto de la circulación de significantes que se comportan normativamente, y que circunscriben –a nivel social– lo vivible y lo pensable. Por fuera de lo vivible y pensable, se sostiene, hay todo un campo espectral que podríamos llamar anti-semiótico: lo abyecto, aquello ininteligible, extraño, queer, desviado. En cuanto abismo de lo real, lo abyecto amenaza con la disolución del ser y, por este efecto fóbico, obliga a los sujetos a relacionarse de algún modo con el significante. “Sexo” es un buen ejemplo de significante normativo. Connota tanto una jerarquía vinculada a una serie de atributos generizados (fuerza/debilidad, razón/emociones, activo/pasivo, producción/reproducción)<sup>9</sup> como un campo de lo impropriamente sexual. Es tal su carácter vinculante en nuestras sociedades que, en primer lugar, cualquier proceso de subjetivación es impensable por fuera de la asunción –sumisa o subversiva– del género. En segundo lugar, el mandato impone al sujeto una vigilancia social (muchas veces inconsciente) sobre quienes lo contravienen, que incluye acciones como corregir, humillar, censurar y aniquilar.<sup>10</sup>

En línea de continuidad con los análisis deconstructivos, la corriente del giro afectivo a la que adscribimos se interesa por la eficacia normativa de ciertos significantes; sin embargo, propone un énfasis en aquellos que se expresan en calidad de emociones, afectos, sentimientos y pasiones.<sup>11</sup> El hecho de que las emociones se encuentren codificadas culturalmente no constituye un impedimento metodológico. Más bien todo lo contrario, porque su productividad no se revela en el intento de responder qué son auténticamente estas emociones, como sucede a lo largo de casi todo el canon ético político; no se trata de construir una analítica de las pasiones, de establecer jerarquías entre las alegres y las tristes, las buenas y las malas; tampoco se trata de defenderlas románticamente contra el orden de la razón. El método apunta a observar la relevancia que tienen en la configuración de una inteligibilidad diferencial de los cuerpos. En función de esto, el giro

---

(2005). En el segundo, las autoras con las que aquí comulgamos: Sara Ahmed (2004), Lauren Berlant (2008), Cecilia Macón (2021), Mariela Solana (2017), por mencionar algunas.

9 Una genealogía muy profunda de la asociación histórica entre estos pares con la dicotomía varón/mujer se puede hallar en *Rational Woman* de Raia Prokhovnik (2001).

10 Trabajé la cuestión con mayor oxígeno teórico con Luca Zaidan en “Deconstrucción” (2020).

11 Aunque no es mi única autora de referencia, sin lugar a dudas el modelo metodológico que intento explicar aquí se sirve de los trabajos de Sara Ahmed (2004, 2019).

afectivo permite identificar cuáles son los circuitos que esos cuerpos tienen habilitados o vedados y cuál es su capacidad de agencia.

En sus autonarrativas más comunes, los feminismos asumen que siempre se ocuparon de denunciar la moderna producción de lo femenino (su emocionalización, desracionalización y consecuente despolitización). Esto es parcialmente cierto. Ahora bien, según lo plantea un novedoso trabajo de Cecilia Macón (2021), gran parte de la teoría feminista también podría leerse como el ejercicio de identificación de regímenes afectivos productores de exclusiones significativas. Ya Mary Wollstonecraft admitía el éxito de la dominación masculina de su época para producir seres débiles, impotentes y pasionales, algo que le pesaba en su propia personalidad y, en concreto, en su modo de amar a los hombres hasta la agonía. Tanto era así que, tras el rechazo amoroso de Gilbert Imlay, intentó suicidarse. Esta debilidad, esta impotencia y su forma pasional de amar le resultaban involuntariamente constitutivas e inalienables. Sin embargo, la conciencia de que no provenían de algún padecimiento mental propio, sino que formaban parte de la educación generalizada de las mujeres, le permitió asumir un enojo visceral que se lee indisimulado en la *Vindicación de los derechos de la mujer* de 1792 (Mendus, 2000).

La revisión de esta historia desde el giro afectivo arroja una enseñanza. La caracterización de las mujeres como seres pasionales y desbordados, propia de los discursos liberal/republicanos de fines del siglo XVIII, como lo estudiaremos, no constituía una mera ficción política a desmentir; también gozaba de un gran poder performativo, directamente vinculado a la vivencia corporal e intelectual femenina, es decir, el autodesprecio y las fantasías de perecer, pero también el enojo reactivo, tan característico de lo femenino hasta nuestros días, en cuanto oportunidad para la acción política.<sup>12</sup>

---

12 La crítica a la expulsión de las pasiones del orden político constituye un problema ya en el primer feminismo y se ofrece como abono a la teoría política contemporánea. Cuando el Estado y la política en general se inscriben en la lógica neutral y ascética de la mentada razón, se inicia un juego de máscaras indulgentes, de negación de las pasiones y el conflicto. Entonces, no solo las subalternidades salen perjudicadas, sino también la política en sí misma. Comienzan a imponerse estándares de honestidad, disciplina y servicio muchísimo más altos a personas que ocupan lugares en el sector público que a representantes del privado. Esta es una inversión problemática del pensamiento de la modernidad temprana. En su nacimiento, el Estado había buscado poner fin al miedo generalizado, paranoico, a la impredecible posibilidad de caer muerto en manos de cualquiera. El Estado nacía para monopolizar el derecho a infringir miedo. Hanna Pitkin (1999) y Judith Shklar (1984), respectivamente, se han ocupado con lucidez de exponer esta inversión de los términos afectivos del poder político. Maquiavelo y Hobbes creían en las bondades del monopolio de ciertas pasiones o “vicios ordinarios” por parte del poder político. Más tarde, la humanización

Este libro analiza algunas de las caracterizaciones de las mujeres que llevó adelante la teoría política moderna y, solo en ocasiones y por analogía, las de las diversidades sexo-genéricas, dado que se encuentran –la mayor parte de las veces– directamente invisibilizadas y silenciadas. No todas esas caracterizaciones las vuelven ajenas o enemigas del Estado, como la ya señalada en el discurso liberal-republicano. Tampoco su exclusión se funda siempre en la atribución de pasiones naturales y arruinadoras del orden (capítulo 2). De hecho, en el iusnaturalismo todos los individuos son, a la vez, pasionales y racionales; de otra manera, el régimen afectivo del estado de naturaleza no está sexualmente diferenciado. Esta verdad complica la justificación de la exclusión de las mujeres en el momento del contrato (capítulo 1).

Veremos también cómo cierto marxismo identifica un régimen afectivo correspondiente a la división sexual del trabajo, que ubica a las mujeres en la tarea de brindar afecto y a los varones en la producción social. Esta división constituye una injusticia que es efecto de la privatización de la propiedad, pero pasible de ser reparada, precisamente, mediante una colectivización de la reproducción (capítulo 3). Por último, la teoría hegeliana del Estado no reniega de algunos “principios espirituales” y sentimientos. Por un lado, el amor, el honor y el patriotismo constituyen pilares de esta institución. Por otro lado, los sentimientos del pueblo, junto con sus valores, costumbres y deseos, pertenecen a su realidad histórica y se vuelven autoconscientes en el orden estatal. Con algo de esfuerzo en la elusión de la misoginia hegeliana, es posible observar estos sentimientos de un modo no generizado (capítulo 4).

El cometido original de este libro era el de revisar las distintas corrientes teórico políticas que se han vuelto relevantes en la crítica feminista, para explorar allí la relación del Estado con las mujeres y otros grupos expulsados del orden. Intuíamos que, en cada caso, podríamos identificar, junto con la idea de Estado, regímenes afectivos sexualmente diferenciados. Sin embargo, el curso de la investigación encontró líneas de fuga no patriarcales en la teoría canónica del Estado. Así nos desplazamos del proyecto de una teoría política feminista de tipo crítica al de una teoría feminista del Estado. Esas tenues aunque elocuentes líneas de fuga son en total cuatro, y a cada una corresponde un capítulo y una hipótesis de trabajo.

---

ilustrada de estos vicios pone en peligro la democracia, tal como lo estudió Chantal Mouffe (2003, 2013, 2019). Desde que se humaniza, el discurso político –de públicos e instituciones– barniza moralmente sus fines, aunque de ningún modo evita las más grandes crueldades políticas.

## CUATRO HIPÓTESIS DE TRABAJO

Las obras de Hobbes, Locke y Rousseau se encuentran separadas por un siglo y distintas fraguas. En el caso de Hobbes, la fundación del nuevo Estado absolutista se ofrece como neutralización de las guerras civiles y religiosas. En el pensamiento de Locke, la trama estatal (o, más precisamente, de gobierno) surge de la racionalización y moralización de la lógica mercantil, dentro de la cual está la justificación de la apropiación de tierras en América y la expansión colonial. Por su parte, la teoría de Rousseau se esfuerza en la justificación de un Estado incorruptible, en contraste con el Estado absolutista de Hobbes.<sup>13</sup> Sin embargo, este libro reúne a los tres autores a partir de un denominador común: una concepción semejante de las mujeres que es previa al proceso histórico de su biologización. En efecto, Hobbes y Locke fueron contemporáneos de conocidas reivindicaciones de igualdad de las mujeres, que impulsieron los *ranter*s y los *diggers* durante la guerra civil, y que incluso alcanzaron buena recepción en sectores más moderados, como el de los *levelers* (Arbuet Osuna, 2020).<sup>14</sup> En este clima, las obras de ambos autores ofrecen episodios de baja intensidad patriarcal. Rousseau, quien suele presentarse como antecesor intelectual del jacobinismo (misógino por definición) y de quien conocemos pasajes impiadosos acerca de las mujeres, sin embargo se enfrenta tan abiertamente a la visión ilustrada de la actualidad, al enciclopedismo y la defensa del progreso, que no debería asociárselo a la grilla de género universalista de los años de la revolución. Asimismo, aquellos episodios de baja intensidad patriarcal nos ofrecen una vía de acceso para comprender por qué el iusnaturalismo se vuelve para las primeras feministas la referencia inmediata en su oposición al momento político ilustrado.

Evidentemente, para plantear la concepción de las mujeres como nota común en los tres autores recurriremos a una heterodoxia

---

13 Un análisis muy profundo de estas diferencias se halla en *Nacimiento de la modernidad y gubernamentalización del Estado* de Luis Félix Blengino (2024). Asimismo, estas diferencias ofrecen una explicación de por qué la filosofía hobbesiana y rousseauiana (y no la lockeana) se han vuelto caras a una serie de teorías recientes de la liberación y autodefensa, como las de Elsa Dorlin (2018), Françoise Vergès (2020) o Iris Därmann (2021).

14 *The Petition of Divers and Well-Affected Women (Segunda Petición de los Niveladores)* de 1649 constituye un documento clave que da cuenta de ese clima proigualitario. Su autoría se atribuye a Katherine Chidley y fue rechazada en primera instancia por el Parlamento. Cito *in extenso*: “Puesto que estamos seguras de nuestra creación a la imagen de Dios, de un interés en Cristo igual al de los hombres, como también de una participación proporcional en las libertades de la Commonwealth, no podemos sino estar asombradas y lamentarnos, porque debemos parecer tan despreciables a vuestros ojos como para ser consideradas indignas de peticionar o representar nuestras quejas a esta honorable Cámara”.

interpretativa (aunque apegada a reflexiones afines de autoras de la talla de Alison Jaggar y Nancy Hirschmann). Diremos que el iusnaturalismo presenta a las mujeres como seres de razón, iguales y libres por derecho natural. Así, los motivos de su exclusión política no deben rastrearse –desde el prejuicio contemporáneo– en su mentada inferioridad natural, sino en otro supuesto. *Nuestra hipótesis de lectura en el primer capítulo es que la exclusión contractual de las mujeres tiene por causa una inferioridad producida artificialmente, que –hasta cierto punto– los tres autores reconocen.* Para ellos, por muy innata que sea la razón, si quiere valerse por sí misma debe nutrirse. Y las pasiones deben ordenarse para que la razón pueda desplegarse. Las mujeres están desprovistas de armas para la participación política, porque antes han sido privadas de esa guía y de esa nutrición, en una palabra, de la educación.

Recién con el nacimiento de la esfera pública burguesa, a fines del siglo XVIII y no antes, las mujeres son expulsadas de la vida política mediante argumentos biologicistas y esencialistas. *La hipótesis del segundo capítulo sostiene que, en los años que circundaron la Revolución francesa, el discurso republicano comenzó a fundar la política en una razón ilustrada. Así, la razón fue arrancada del orden de inmanencia pasional, dejó de ser un modo de la organización afectiva para transformarse en facultad humana, totalmente contraria a las pasiones, intereses, emociones y todo lo relativo al instinto natural, el cuerpo, la particularidad egoísta, aquello que debe confinarse al ámbito privado.* Las mujeres, grupos racializados y otras minorías ya eran asociados a las pasiones, emociones y caprichos, pero estos atributos no resultaban contrarios a la razón. Es que no existía una concepción de una razón desinteresada, autónoma y universal, y, mucho menos, de ella como privativa de un grupo que se la atribuye bajo el argumento de la legitimidad: los varones burgueses. El capítulo se dedica a precisar esta nueva forma de concebir la política como aquello que es público y para el público. Sin embargo, la noción de lo público, que en principio constituyó una trampa excluyente de capas significativas de la sociedad, se transformó –simultáneamente– en el punto de partida para la demanda de mayor participación política por parte de esas mismas capas.

El binomio público/privado llegó a impregnar una de las filosofías que más se había propuesto criticarlo: el marxismo. Al plantear el dualismo producción/reproducción, esta corriente muerde involuntariamente la curva de la ideología liberal-republicana. El tercer capítulo se ocupa de esta cuestión. En concordancia con la teoría económica clásica, Marx y Engels ([1845] 2014) fueron pioneros en impugnar la dicotomía entre naturaleza e historia, clave actual de la teoría

feminista. Creían que era imposible pensar ambos términos por separado: la naturaleza humana solo podía ser comprendida al interior de las interpretaciones históricas que se tienen de ella. Sin embargo, al tratar la cuestión del trabajo femenino cayeron en el error idealista que habían atacado y optaron por distinguir el trabajo reproductivo y natural (gestación, alimentación, sanitización, lactancia, contención afectiva), es decir, el trabajo realizado en el ámbito privado y doméstico, del trabajo productivo y creador de plusvalor propio del orden mercantil. Ya a fines del siglo XIX, Engels ([1884] 2017) intentó rectificar estas tesis, planteando que la división sexual del trabajo no es natural sino un tipo de opresión, surgida históricamente junto con el nacimiento de la propiedad privada. Esta opresión se sostiene en dos epifenómenos ideológicos: la familia y el Estado.

Recién con la publicación de *El segundo sexo* ([1949] 2017) de Simone de Beauvoir, la hoja de ruta engelsiana fue puesta en duda y objetada, tanto por su escasez de rigor histórico como por su intento de reafirmar tesis previas de la propia teoría materialista que desjerarquizaran el proyecto de liberación femenina. Beauvoir propone pensar de nuevo la dominación de las mujeres en la clave de su especificidad, es decir, la cuestión de la sexualidad. Los feminismos materialista y socialista de la década de 1970 fusionaron las ideas de Engels y las de Beauvoir. Combinaron la dialéctica entre naturaleza e historia con la grilla de la sexualidad. Las autoras anticipan muy tempranamente críticas al biologicismo y al extractivismo, que todavía tienen una clara actualidad. *La hipótesis de este capítulo sostiene que las materialistas y socialistas anticipan muy tempranamente críticas al biologicismo y al extractivismo que siguen siendo muy actuales. Ofrecen una teoría y un método que constituyen el insumo del que se sirven en nuestros días los Estados para la planificación de políticas de desprivatización de los cuidados.* Además, si bien las socialistas del norte global abandonaron la preocupación por el Estado, no sucedió lo mismo con las del sur. En la misma época, en Chile las socialistas colocaron en el centro de sus preocupaciones el rol de las instituciones estatales para una transformación profunda de las relaciones sociales. Este capítulo pone de relieve, además, la tradición materialista del pensamiento feminista francófono, tan lúcida y silenciosamente influyente como injustamente olvidada.

Ahora bien, hasta en el propio marxismo se encuentra sugerida la idea de que el Estado constituye una “fuerza cohesiva” (Engels, 2017, p. 234), lo que permite pensarlo como una amalgama de intereses capaces de volverse compatibles o equivalentes a partir de una magnitud que puede terciar en las pugnas: el Estado (Laclau, 1981). Así, el cuarto capítulo se ocupa de explorar la idea del Estado

como institución que sintetiza y no subsume las contradicciones y los antagonismos del orden de la sociedad civil. *Su hipótesis sostiene que se trata de una institución privilegiada para que los intereses feministas puedan volverse efectivamente universales.* Para ponerla a prueba, analizaremos la obra de Hegel. Habremos, entonces, de desmalezar sus pasajes infundadamente misóginos para observar una teoría de la relación virtuosa entre las asociaciones particulares –que podrían incluir las feministas– y las instituciones públicas. Por cierto, Hegel ([1820] 2015) considera que el Estado es una instancia de realización de la libertad, en un sentido combinatorio de los intereses particulares y universales del que nos había privado la Ilustración. Asimismo, el Estado se presenta como realización de las costumbres y sentimientos de un pueblo, comprendidos como realidad efectiva y, por lo tanto, originarios de un deber voluntario (querido). Se abre así la posibilidad de un Estado como una empresa que puede incorporar las asociaciones (trans)feministas, pero también los valores en torno a la igualdad de los sexos, los géneros y las sexualidades, en cuanto asunto culturalmente extendido.

No todo Estado es bueno para la igualdad de las mujeres y diversidades. A la vez, no todo Estado es el enemigo. Hay ideas y proyectos estatales que pueden resultarnos productivos a las feministas. Iris M. Young, autora feminista y hegeliana de la democracia, quien nos acompaña al final del libro, nos incita a salir de nuestra paradoja bicentenaria, la de ser y no ser ciudadanas, o ser ciudadanas de segunda, pertenecer y no pertenecer al Estado. Podemos optar por el camino de una universalidad concreta sin traicionarnos. Es que el cisheteropatriarcado es omnipotente y –aunque de modo diferencial– absolutamente dañino. Arroja cifras espantosas de (trans)femicidios, pero también exige pruebas de virilidad imposibles para la mayoría de los varones cis. Por eso bell hooks lo combatía de manera constructiva: “el feminismo es para todo el mundo”. También para el Estado.

## ACLARACIÓN SOBRE DOS DECISIONES EDITORIALES

El presente libro recupera gran cantidad de textos escritos en otros idiomas, muchos de ellos no disponibles en español. Cuando refiero citas textuales de esas fuentes, estas aparecen en español y las traducciones son de mi autoría.

Una nota aparte merece el problema del lenguaje llamado “inclusivo”, “no sexista” o “no excluyente”. Comulgo con la idea de que es deseable desde la política feminista procurar eludir el masculino genérico para referirnos a grupos y públicos compuestos por una pluralidad de existencias sexo-genéricas. He reflexionado profundamente sobre esta cuestión junto con dos enormes lingüistas: mi primera gran maestra, Mónica Garbarini, y mi querido colega Ernesto Benítez (Garbarini *et al.*, 2023). Sin embargo, el objeto de este libro me ha enfrentado al desafío de los usos ineludibles del masculino genérico en los textos clásicos. Opté por repetir las decisiones de los autores clásicos en este punto, lo que de otro modo hubiera modificado el sentido de filosofías que intencionadamente prefirieron el borramiento de la pluralidad. Asimismo, al tratar con esas obras me refiero al problema de las “mujeres” y no de las “mujeres y diversidades sexo-genéricas”, nuevamente porque estas se encuentran desatendidas en la tradición teórico política. Sin embargo, en la actualización de los aportes provechosos de esas teorías para el actual transfeminismo –lo que corresponde a mi propia propuesta teórica–, la mención a las diversidades

y a las especificidades de sus demandas políticas planteadas por la teoría y la militancia LGBTIQ+ han sido siempre incluidas.

Por lo demás, en el doble afán de encontrar un tono teórico no sexista y de ofrecer una armonía estilística, me abstuve de modificaciones del masculino genérico universal por medio de la suplantación de la *-o* por la *-e*, la *-x* o la *@*. En cambio, elegí otros recursos como el uso de sustantivos colectivos o no masculinos, la omisión del artículo determinante masculino cuando no era necesario y la elección de pronombres no marcados genéricamente.

# 1. DERECHO NATURAL. FEMINISMO Y CONTRACTUALISMO

*The Blazing-World* ([1666] 1999) de Margaret Cavendish cuenta una historia cuyo comienzo puede identificarse con una fórmula del *pathos* occidental: el secuestro de una joven hermosa y virgen a manos de un apasionado extraño. Pero el destino de esta joven difiere del de sus predecesoras: el barco en el que la trasladan queda envuelto en una tempestad gélida que aniquila en pocos minutos al secuestrador y a toda la tripulación de secuaces. La joven sobreviviente se encuentra, por supuesto, muy afectada por los acontecimientos; lejos de casa, rodeada de cuerpos putrefactos, a la deriva. Finalmente, la embarcación atraca en un mundo que no parece el planeta Tierra. De inmediato se acerca un grupo de osos parlantes, erguidos sobre sus patas traseras. Con prejuicio terrenal, la muchacha adivina su sacrificio inminente, aunque, por el contrario, es sorprendida por la gran hospitalidad de estos seres maravillosamente civilizados. Pronto conoce a otras comunidades de cuasizorros, pájaros, arácnidos, todos bípedos con capacidad de habla. La tecnología de estas comunidades no aparenta gran cosa a primera vista, pero se muestra de lo más efectiva, desarrollada en la multiplicidad y complementariedad de todas las virtudes naturales ofrecidas por la fauna. Al conocer a la joven, el emperador de este pueblo, cuyo aspecto bestial por desgracia desconocemos, cree ver a una diosa, y aunque ella lo desmiente, él ya está enamorado y es felizmente correspondido. Tras contraer matrimonio, le entrega a este

ser racional “un poder absoluto para gobernar todo ese mundo como quisiera” (p. 10). La nueva emperatriz habla con los representantes de todos los estamentos, estudia todas las materias, se instruye, y luego es capaz de comparar y yuxtaponer saberes para ponerlos al servicio del bienestar y la justicia comunitaria.

Cavendish nos ofrece así el relato sobre un estado de naturaleza que coincide con una civilización perfecta. Pero claro que no lo habitan los conflictivos vicios humanos, sino las mejores virtudes del instinto animal, como la eficiencia para guarecerse y la previsión del curso de los vientos.<sup>1</sup> La pobre criatura humana, bastante desprovista fisiológicamente,<sup>2</sup> sin embargo, tiene una enorme capacidad: puede intersectar fragmentos de saberes que identifica en las distintas especies de este pueblo. Además, es dueña de una gran tendencia a la curiosidad, el interés y la voluntad política. En la realidad sociopolítica de la que Cavendish era sumamente crítica, esa tendencia se encontraba obturada para las mujeres, mediante artilugios exógenos a su naturaleza. Creemos aquí que su mirada sobre la capacidad femenina de razonar y gobernar –en especial cuando se hallan los suficientes incentivos y no se interponen obstáculos– se encuentra bien inscrita en el propio canon contractual.<sup>3</sup>

En los siglos XVII y XVIII tuvo lugar un intenso debate sobre el origen de la soberanía. Se discutía si era natural o convencional, si provenía del derecho paterno o del entendimiento entre libres e iguales. Esta discusión se expresa bien en las diferencias entre Robert Filmer, autor de *Patriarca* ([1680] 2023), y los contractualistas modernos. Filmer sostenía que el poder político era natural y constituía una extensión del paterno. En las antípodas, los contractualistas consideraban que siempre existe un aspecto convencional del poder, incluso en los vínculos entre progenitores y descendientes.<sup>4</sup>

---

1 La relación de Margaret Cavendish con Hobbes es directa: él había sido tutor privado de su marido, William Cavendish, quien habilitó y fomentó sus estudios en filosofía. Margaret publicó con su propio nombre y, en sus textos, Hobbes y Descartes aparecen como principales interlocutores (Detlefsen, 2012).

2 Cavendish es, sin dudas, una autora materialista que desconfía del modo en que el método experimental pondera la razón humana y los conocimientos de los que es capaz por encima de los “naturales”. Aunque no excluye de estos últimos las invenciones técnicas, sí critica su sesgo obturador de capacidades innatas (Calvente, 2023).

3 Esto solo puede sostenerse en el marco de la tesis antiintuitiva del capítulo, a saber, que en el canon contractualista no existe contradicción entre razón y pasiones. Las diferencias de Cavendish con el contractualismo son innegables y se centran en la crítica a ese dualismo (Lavié, 2024).

4 Carole Pateman (1995) sostiene que, para Locke y Rousseau, la sujeción femenina es natural. Ofreceremos argumentos para contrarrestar esta idea.

Cuando el iusnaturalismo moderno recurre al argumento de la naturaleza irracional o fisiológicamente frágil de las mujeres para justificar su sujeción o exclusión política, no es coherente con sus propios puntos de partida filosóficos: el individuo y su derecho natural. Todos estos autores coinciden en que físicamente los individuos son más o menos iguales y que la razón, atributo común y fuente de la libertad, es una suerte de músculo flexible que se nutre y tonifica fomentando, orientando, conteniendo y educando ciertas pasiones que, en principio, son compartidas por varones y mujeres. Con las diferencias históricas que podrían establecerse entre estos escritos, es común a todos ellos la idea de que existe una fuente intersubjetiva de la expresión más potente de la razón: el incentivo intelectual, la instrucción, la educación. Sin esa fuente, la razón no puede desplegarse ni desarrollarse, se trunca; y su vacancia u obstaculización cercenan la libertad en el orden civil. En este marco, las reivindicaciones de las primeras feministas a propósito de la educación de las mujeres cobran mayor espesor.<sup>5</sup> Estudiaremos, entonces, algunos trabajos de Hobbes, Locke y Rousseau bajo esta posible lente, así como las contradicciones en las que incurren cuando buscan justificar la exclusión de las mujeres del orden político. Hacia el final del capítulo, nos ocuparemos de las huellas del iusnaturalismo moderno dentro del primer feminismo y de los nuevos liberalismos.

### **IGUALDAD FÍSICA Y DIFERENCIA DE TALENTOS (HOBBS)**

En el *Leviatán* de Hobbes ([1651] 2003), la semejanza física entre los individuos es bastante evidente. Para explicar esas semejanzas, sostiene que es necesario observar las partes que componen el todo, es decir, el cuerpo. Ahora bien, con las “partes” del cuerpo, Hobbes no se refiere a brazos, cabeza, piernas (o genitales, agregamos aquí, aunque su mención siquiera valiese la pena para el autor). Por cierto, esas partes pueden variar ligeramente, pero no explican la igualdad. Las verdaderas partes del cuerpo que nos vuelven iguales no surgen a primera vista, sino que se expresan en capacidades como las sensaciones del cuerpo, la imaginación producida por esas sensaciones, la razón, el lenguaje, las pasiones, el conocimiento y la memoria.

De lo anterior se deriva que la racionalidad hobbesiana constituye un atributo inherente a lo humano. Sin embargo, Hobbes es taxativo

---

5 Nuestra tesis, aunque heterodoxa, encuentra apoyatura en la teoría política feminista y fundamentalmente en dos trabajos de enorme relevancia: *Feminist Politics and Human Nature* (1983) de Alison Jaggar y *The Subject of Liberty* (2003) de Nancy Hirschman. Ambas autoras sostienen la tesis de que, en las teorías del contrato social, existe un constructivismo social en torno a la tematización de la razón.

al afirmar que no pueden considerarse racionales ni los bebés ni muchas personas con discapacidades mentales; y es que estas personas de razón no tienen “uso de razón” (p. 110). Este déficit supone una suerte de estado en el que el individuo no es dueño de sus actos y que Hobbes comprende como temporario.

¿De qué depende el uso de esta habilidad compleja a la que llamamos razón? Hasta aquí, tenemos que, en principio, para razonar se requiere de cierta mayoría de edad y de cierto grado de salud mental y destreza cognitiva. Pero también hay usos más y menos virtuosos de la razón o diferencias de talentos. Leemos en *Leviatán*: “El talento adquirido (...) no es otra cosa que la razón; (...). Las causas de esta diferencia de talento se encuentran en las pasiones; y la diferencia de pasiones procede, en parte, de la diferente constitución del cuerpo, y en parte de la distinta educación” (p. 59).

Entonces: la razón proviene de las pasiones, más o menos potenciadoras, que a su vez dependen de causas de orden físico o (digamos anacrónicamente) social. Entre los aspectos físicos que favorecen la diferencia de talento se encuentran, por caso, la belleza, la fuerza y la prudencia.<sup>6</sup> La educación y la instrucción, en cambio, provienen del entorno social y sus dinámicas. Educación e instrucción no en un sentido enciclopédico o escolar. Se trata más bien de los incentivos externos, el facilitamiento de recursos, la atribución de reconocimiento y respeto que posibilitan la rapidez de la imaginación, la curiosidad y las pasiones inquietas, la más importante de las cuales es el deseo de poder: “la pasión que más que nada causa la diferencia de talento es, principalmente, un mayor o menor deseo de poder, de riquezas, de conocimientos y de honores” (pp. 59-60). En pocas palabras, el uso más potente de la razón supone alguna gracia natural, pero

---

6 Dentro de los nuevos materialismos feministas, hoy se plantea que no es posible pensar la razón y las pasiones hobbesianas como atributos de los cuerpos individuales. El origen de la razón y las pasiones sería siempre intersubjetivo (Grosz, 1994; Frost, 2008; Gatens, 2009). El materialismo hobbesiano (presente en su ontología del estado de naturaleza) se comprende así como un antecedente del más radical materialismo spinoziano (Abdo Ferez, 2019). Esta mirada nos obliga a complejizar la distinción que hace Hobbes aquí entre las causas naturales y las sociales que originan la diferencia de talento, pero supone un desvío de nuestro argumento. De cualquier modo, vale decir, resulta dificultoso sostener la tesis de la intersubjetividad en lo que respecta a la belleza, pensada como un atributo objetivo de las cosas hasta bien entrado el siglo XVIII, con los desarrollos de Baumgarten y Kant en el nuevo campo de la estética. En cuanto a la fuerza, en efecto, Hobbes creía que existían mínimas diferencias de fuerza entre los hombres que podían compensarse con la astucia y otras pasiones. El origen eventualmente natural de la prudencia parece un caso más interesante de ser rastreado.

fundamentalmente requiere de la educación, sin la cual resulta imposible ambicionar el poder y, en definitiva, tener capacidad de acción.

Ahora bien, precisamente por su carácter social, la instrucción, la costumbre y la educación constituyen un meridiano en la diferenciación sexual. La igualdad de género solo es pensable en el estado de naturaleza en cuanto potencia. La educación diferenciada en el ámbito de la sociedad civil la vuelve imposible.

### **EL CONTRATO DE LOS PADRES**

Al momento del nacimiento, entonces, los individuos son todos semejantes. No obstante, la igualdad natural no es fuente de ninguna armonía, sino todo lo contrario. Su evidencia revela que nadie abjura del poder y todos buscan alcanzar la felicidad (la obtención de placeres, riquezas y reputación). Al no poder acceder todos a lo mismo, cada uno se vuelve enemigo de todos y de cada quien. Deben anticiparse a las hostilidades ajenas, someterse o matarse. En el estado de naturaleza, la guerra se vuelve permanente e incluso latente en los momentos de calma. En este sentido, pueden pasar décadas y siglos sin que exista ninguna empresa común, ni industria, ni cultivo, ni navegación, ni construcción, ni artes, ni letras.

Sin embargo, la injusticia, la maldad, la propiedad, el derecho o la ilegalidad resultan impensables en el estado de naturaleza. Las concepciones de esta índole no corresponden a este mundo, se refieren solo al hombre en sociedad.<sup>7</sup> La autopreservación es –en todo caso– el derecho natural (*ius naturale*); la libertad que cada hombre tiene de “hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr su fin” (Hobbes, 2003, p. 106). La autopreservación es ley en un sentido no moral.

Pero el individuo puede renunciar a este derecho de hacer cualquier cosa para autopreservarse si es en pos de un beneficio mayor: dejar atrás el miedo a la muerte violenta, obtener paz y seguridad.<sup>8</sup> Las pasiones del temor a la muerte y la esperanza de esa paz pueden sincronizarse de modo tal que todos renuncien al derecho a la violencia.<sup>9</sup>

---

7 De allí que, como se ha estudiado hondamente, Hobbes sea considerado el artífice del “individualismo posesivo” liberal, es decir, quien da origen a la idea de un individuo que es descrito como portador de un derecho natural a la apropiación irrestricta (Nosetto, 2022a).

8 Vale la pena mencionar que los individuos están obligados por la ley natural (*lex naturalis*), originada en la razón, a defenderse si cualquiera (un individuo o el propio Estado) quiere arrancarles la vida.

9 Sin embargo, es el miedo, como lo viene sosteniendo Gabriela Rodríguez Rial, la pasión política de mayor poder performativo, productivo. El miedo, mucho más que

Por supuesto, esta maniobra colectiva, para instituirse como un acto racional, supone que todos renuncien al mismo tiempo. Ahora bien, es necesario que uno, y solo uno, se abstenga de esa renuncia para así convertirse en el encargado de garantizar la seguridad de todos y vigilar los acuerdos surgidos en el contrato social. Ese individuo se encontrará por encima del todo, será quien represente a la totalidad y a él se le transferirá la suma de los derechos individuales a la violencia.

Como es bien sabido, no solo las mujeres, sino también los esclavos, los niños, las personas con discapacidades y los animales quedan excluidos del contrato social. ¿Es esa exclusión en todos los casos por los mismos motivos? De ninguna manera. Los animales no comprenden el lenguaje humano; por lo tanto, no puede haber acuerdos mutuos con ellos. A diferencia de los animales, según Hobbes, los individuos humanos se encuentran inmersos en el orden del discurso y la acción, incluso aunque no los practiquen, como sucede con los bebés y las personas con ciertos autismos o con padecimientos mentales. El no uso de la razón atribuido a estas personas es considerado siempre circunstancial, como ya se ha mencionado. Así, mientras la situación se perpetúa, estas personas pueden ser representadas por tutores o “guardianes”. Por último, la servidumbre tiene por origen el miedo a la muerte y el consentimiento de subordinación. La dominación que surge de ella no se rompe con el contrato, a menos que la autoridad civil así lo determine.

La cuestión es distinta con las mujeres. De hecho, en *De Cive* ([1642] 2009) el argumento de la igualdad natural se vuelve explícito. La idea de la superioridad física del sexo masculino, Hobbes sostiene, “no tiene valor, porque tiene en su contra a la razón, ya que la diferencia de fuerzas no es tan grande como para que el *hombre* pueda dominar a la *mujer* sin lucha” (p. 132). Julián Ramírez (2023) se ocupa de dotar de sentido al mito de las amazonas que Hobbes refiere en el *Leviatán*, surgido quizás de alguna crónica hiperbólica proveniente del Nuevo Mundo. Ciertamente, el siglo XVII americano está plagado de historias de líderes cimarronas. La emergencia de Nanny Queen en Jamaica, apenas posterior a las anotaciones de Hobbes, vuelve verosímil la idea de una nación de guerreras. Y después de todo, tampoco hacía falta mirar a América: Isabel de Castilla e Isabel Tudor eran monarcas en mundos patriarcales. Hobbes era consciente de que nada en el estado de naturaleza impedía a las mujeres dominar. De allí que pueda afirmar “la mayor parte de los Estados han sido erigidos por

---

la esperanza, tiene un vínculo directo con la decisión racional de los seres humanos de abandonar el estado de naturaleza y conformar un orden político (Rodríguez Rial y Ricci Cernadas, 2021).

los padres, no por las madres de familia” (2003, pp. 163-164), esto es, la dominación masculina se expresa como *tendencia*, en un marco de contingencia, y no como un hecho natural.<sup>10</sup>

En efecto, la citada frase recurre a las nociones de padres y madres, no a las de varones y mujeres. Es decir que en el estado de naturaleza ya hay relaciones institucionales (Schochet, 2012), familias o (lo que es decir lo mismo) “pequeñas monarquías”, gobernadas por un hombre y compuestas por él, su esposa, sus hijos y sirvientes (Hobbes, 2003, p. 166). Claro que la familia no se funda en ningún acuerdo (como el matrimonial), porque en el estado de naturaleza no se celebran contratos. Al no existir entidad que obligue a cumplirlos, los individuos tienen siempre mayor interés en sí mismos que en las asociaciones y tienden a romperlos. El dominio se obtiene siempre por medio de la generación o la conquista. Esto explica muy bien por qué los padres y jefes de familia son quienes pactan: en el momento del contrato social ya dominan a las mujeres. Pero aún queda sin explicar de dónde se deriva esa tendencia a la dominación patriarcal y no matriarcal.

Para mayor opacidad, Hobbes sostiene que, de hecho, el único lazo de relativa dominación natural es el de la madre sobre los hijos, dado que ella es la única progenitora que posee plena certeza de su *auctoritas* sobre el neonato. De su ascendencia, a diferencia de la situación del padre, no cabe ninguna duda. Hobbes afirma: “en el estado de naturaleza, toda mujer que dé a luz se hace a la vez *madre y señora*” (2003, p. 132). En estricto sentido hobbesiano, debemos interpretar esta frase así: la parturienta solo puede ser *madre y señora* si decide, mediante un cálculo especulativo, conservar al niño. Si lo conserva, no es por instinto amoroso –evidentemente impensable en el estado de naturaleza–, sino con miras a ganar un aliado voluntario y sin perder de vista que el niño puede convertirse en un ingrato y traicionarla.

Estamos ante una elipsis en torno a la tendencia patriarcal de la institución familiar: las mujeres se definen como individuos iguales a los varones en capacidad de razonar, su mentada debilidad física es desmentida y su capacidad gestante (aquello que las vuelve mujeres *stricto sensu*) parece constituir una ventaja en la carrera del señorío.

---

10 Se diferencia tanto de los patriarcalistas clásicos como de los contractualistas posteriores a él. Es verdadero que existen pasajes muy significativos de la obra de Hobbes en los que la superioridad masculina se asume ontológica: “Dios ha asignado al hombre una colaboradora” (2003, pp. 163-164). Nancy Hirschmann (2012) se ha ocupado de compilar expresiones semejantes. Pese a estas ocurrencias, creemos –junto con cierta ortodoxia feminista– que la explicación sobre la dominación de los varones a las mujeres debe hallarse en otros episodios más regulares de la obra de Hobbes.

En un intento de salvar esa elipsis, Pateman (1995) y Schochet (2012) concluyen que, en realidad, la conservación de la cría augura esclavitud. En estado de puerperio y siendo el niño una criatura demasiado torpe e indefensa, la mujer debe duplicar sus esfuerzos defensivos. Ante una situación tal, “el varón es capaz de vencer a la mujer que, inicialmente, había sido tratada como una igual (y de ese modo, logra una familia)” (Pateman, 1995, p. 71).

Elizabeth Anderson (1990) no ve ninguna lógica en esta conclusión. Habida cuenta de ese riesgo en la maternidad y que en el estado de naturaleza no hay ideología patriarcal (ni de ningún tipo), ¿por qué las mujeres conservan a la cría? Si muchas mujeres conocen que la progenie es fuente de poder (la pequeña monarquía familiar la requiere), ¿por qué no chantajean a los varones confiscando su poder reproductivo y los dominan? Luego, en el momento del contrato social, ¿qué hay de las mujeres que no tuvieron hijos? ¿Por qué no forman parte? Estos cabos sueltos llevan a Nancy Hirschmann (2007, 2012) a sostener que, en verdad, la capacidad reproductiva constituye un plus de poder que tienen muchas mujeres en estado de naturaleza y no una desventaja. Los varones codician este poder y por eso les declaran la guerra, tengan o no cría, sean o no madres. Hirschmann nos guía hacia la tesis de que antes del contrato social existe una alianza fraterna, relativamente duradera, que origina la guerra contra las mujeres en general.

La situación de las mujeres se vuelve así cercana a la de la servidumbre. A menos que la autoridad civil promueva lo contrario, permanecen subordinadas. Y como hemos visto, nunca son estimuladas en la ambición de poder. Luego del contrato social, las mujeres son cada vez más alejadas de la política y de la razón, pero ahora mediante mecanismos artificiales y sistemáticos: su inferioridad no tiene nada de natural.

### **IGUALDAD Y LIBERTAD: QUERER HACER USO DE LA RAZÓN (LOCKE)**

Locke coincide con Hobbes en que las características morfológicas de las personas de ningún modo determinan su humanidad. De hecho, un pasaje de su *Ensayo sobre el entendimiento humano* ([1695] 2005) deja ver una sorprendente crítica a lo que llamaríamos hoy capacitismo físico, al tiempo que encumbra un fuerte racionalismo definitorio de lo propiamente humano:

Se ha disputado más de una vez si ciertos fetos humanos deben o no ser bautizados, solo por su diferente configuración externa respecto a la que comúnmente ofrecen los recién nacidos, sin que se supiera si no eran tan capaces de razón como los niños vaciados en otro molde (pp. 446-447).

Ninguna característica física, ninguna habilidad física y ningún órgano interno (por ejemplo, el cerebro) o externo (por caso, los genitales) de los seres recién nacidos deben ser comprendidos como lo específicamente humano bajo ningún concepto. Un ser humano es alguien capaz de alcanzar la razón, un atributo del que no se sabe nada en el momento del nacimiento. De hecho, en el libro cuarto del ensayo, Locke se ocupa de refutar la tesis sobre las ideas innatas del conocimiento. Estas últimas, sostiene, siempre tienen un origen empírico: la razón se cultiva, a partir de la crianza y la educación, en el desarrollo que va de la niñez a la adultez.<sup>11</sup>

En el *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil* ([1689] 2016), Locke había definido la razón de otra manera (aunque no, como muchas veces se pretende, de modo por completo incompatible con la del *Ensayo*). La razón se definía como una facultad innata, pero también como aquella que, bien cultivada a lo largo de la infancia, permite juzgar sobre los mayores y menores beneficios de determinadas acciones y conocer qué es más oportuno para gobernar la propia vida. Esta razón se encuentra directamente relacionada con la libertad.

Cercanamente a Hobbes, Locke (2016) definía la libertad como la capacidad de disponer de la propia persona, aunque también de acciones y posesiones, sin estar “sujetos a la inconstante, incierta, desconocida y arbitraria voluntad de otro hombre” (p. 30). Y, a diferencia de Hobbes, a esa definición se añade un mandato. Según Locke, Dios puso a disposición de la humanidad la tierra y todo lo que hay en ella, precisamente para que esta humanidad –su gran manufactura– pueda reproducirse. Tal y como son dadas en el estado natural, las cosas no tienen un dueño exclusivo, a excepción de la propia vida (p. 33). El asunto es que, para reproducir a la humanidad, no basta con procrear: la propia vida debe ser muy bien cuidada y autorreproducida. Este mandato nos lleva a apropiarnos de otras cosas del entorno y transformarlo: proveernos de alimentos, refugio y vestimenta. La autopropiedad se extiende así hasta todo aquello que el individuo moviliza para subsistir. La tierra que cosecha, los animales que caza, los hogares que construye en tierras inhóspitas y:

cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya. Pues al sacarla del estado común en el que la naturaleza la había puesto, agrega a ella algo

---

11 Sigo a Alison Jaggar (1983) y a Nancy Hirschmann (2003) para afirmar que la razón no es natural, sino efecto de una formación particular.

con su trabajo, y ello hace que no tengan ya derecho a ella los demás hombres (p. 34).

Como vemos, Locke se las ingenia no solo para racionalizar la libertad de apropiación (algo presente en Hobbes), sino también para moralizarla y potenciarla.<sup>12</sup> Y así concluye que las “ofensas” contra un hombre y su propiedad constituyen heridas a la entera humanidad y la obra divina.

En resumen, para Locke la razón es la condición de la igualdad entre los individuos. Quienes son capaces de razón gozan de un gran poder, la libertad de apropiación, y también se encuentran obligados a llevarla a sus límites. Claro que en la práctica muchas personas no pueden o no quieren hacer uso de la razón. El tratamiento para con ellas es muy distinto en uno y otro caso.

Ante niños, personas con discapacidades, pobres extremos y otros individuos desaventajados –en resumen, quienes involuntariamente se encuentran privados del uso pleno de la razón– se impone un sentimiento natural de reciprocidad, el deber de caridad.<sup>13</sup> Asimismo, constituye una ley natural, siempre derivada del mandato de procreación, la obligación que tienen la madre y el padre de procurar que el niño se convierta en un ser racional. Deben cuidarlo “hasta que haya alcanzado el estado de libertad, y su entendimiento esté capacitado para gobernarse según su propia voluntad” (p. 62). Pero el sentimiento de reciprocidad y la compasión se detienen frente a prisioneros de guerra (la guerra puede hacerse legítimamente contra, por ejemplo, habitantes de tierras ociosas, en cuanto que contraventores del mencionado mandato divino), ladrones y holgazanes. A diferencia de los niños, los pobres extremos y las personas con discapacidades, la situación de los cautivos, ladrones y holgazanes es de culpabilidad. Ellos son descritos como no libres (no propietarios) por elección y, por este motivo, su destino es oscuro.

Por cierto, la distinción que hace Locke entre quienes eligen la sinrazón y aquellos cuya sinrazón es involuntaria constituye un criterio de difícil aplicabilidad. Juliana Udi (2018) estudia cómo el propio Locke tiene que admitir que todos los holgazanes pueden ser pobres

---

12 Esto le permite justificar la apropiación de tierras “ociosas”, por ejemplo, las amerindias. Se ensaya así un justificativo válido para una explotación que también en el siglo XVII era señalada por su baja estatura ética. Locke invierte los términos de esa acusación: lo verdaderamente impiadoso sería abandonar esas tierras a su ociosidad (Nosetto, 2022a).

13 Se puede profundizar estas cuestiones consultando los estudios de Martha Nussbaum (2006), Nancy Hirschmann (2007) o Juliana Udi (2018).

extremos, aunque no todos los pobres extremos son holgazanes; esa pobreza puede provenir, por ejemplo, de la discapacidad física. Más allá de algunos dislates políticos, los argumentos parecen tener sentido. No sucede lo mismo con la situación de las mujeres, también excluidas del gobierno civil mediante otra estrategia, demasiado opaca. Analicémoslo con detenimiento.

### **EL PACTO DE LOS MÁS CAPACES Y FUERTES**

El estado de naturaleza lockeano, en principio feliz e industrioso, se corrompe por la malicia de los vándalos, la apropiación ilegítima, el parasitismo de los holgazanes. Esta situación origina un estado defensivo permanente, similar al hobbesiano. La sociedad política nace así para proteger la propiedad (la primera de las cuales es la vida): “el fin de las leyes es proteger y restituir al inocente mediante una aplicación imparcial de las mismas, y tratando por igual a todos los que a ellas están sometidos” (Locke, 2016, p. 26).

Sin embargo, ¿quiénes son estos individuos que pactan y luego son protegidos? Los iguales y libres que se encuentran en pleno uso de su razón, los hacendosos; en una palabra, los propietarios. Según dijimos ya, se sigue de los argumentos consignados por Locke el motivo de la exclusión de niños, personas con discapacidades físicas o mentales, ladrones y holgazanes; todos expulsados del gobierno civil. Lo que no se comprende es por qué los pactantes son varones o, dicho de otro modo, por qué se ha excluido del gobierno civil a las mujeres, de quienes no puede decirse *a priori* que renieguen del uso de la razón.

Por cierto, hay otro tipo de gobierno además del civil: el paterno-maternal. Corresponde a madres y padres proveer de salud a los cuerpos de hijas e hijos, dar vigor a sus almas y guiar sus pasiones para que se vuelvan racionales y libres. Este poder es de índole completamente diferente al civil. En primer lugar, a diferencia de lo que sostenía Hobbes sobre el origen contingente de todo poder, el gobierno paternomaterno lockeano es natural. Segundo, es bicéfalo: “en este poder paternal también la madre tiene parte” (p. 66). En tercer lugar, es temporal, termina cuando los niños se vuelven adultos.

Pero no todo lo referido a la familia es natural. La familia nace en el contrato matrimonial, esto es, por medio de una convención: “la primera sociedad que se creó fue la de hombre y mujer” (p. 79). La institución matrimonial supone así un contrato de doble faz. Por un lado, constituye una suerte de *compliance* con la ley natural de la preservación de la especie (la procreación); por el otro, es un contrato donde las dos partes deciden voluntariamente llevar adelante esta empresa común:

La sociedad conyugal se forma mediante un contrato voluntario entre un hombre y una mujer. Y aunque consiste principalmente en una unión mutua y en el derecho a hacer uso del cuerpo del cónyuge para alcanzar el fin primario del matrimonio, que es la procreación, también lleva consigo una ayuda y asistencia mutuas, y también una comunión de intereses, no solo necesaria para unir su cuidado y afecto, sino también para la buena crianza de sus retoños, los cuales tienen el derecho de ser alimentados y mantenidos por los padres hasta que sean capaces de valerse por sí mismos (p. 80).

A diferencia del gobierno sobre hijas e hijos, el matrimonio lockeano no es enteramente natural. Lo natural es el fundamento de este contrato de unión: el mandato de la procreación. Sin embargo, el matrimonio implica también la libre elección del cónyuge para desarrollar esta empresa común. La criatura humana es sumamente desprovista y vulnerable durante muchos años; su cuidado supone una gran labor. Una sola persona podría hacer sobrevivir a una cría, pero las parejas lo hacen con más eficacia. El matrimonio garantiza la producción de más de una cría en edad vulnerable. Parece evidente que si las parejas se disolvieran muy pronto, se distrajeran en la actividad de la galantería, si pusieran en riesgo sus propias vidas entregándose a algún vicio, entonces, la empresa de la reproducción de la especie no sería del todo productiva.

Además, el contrato prorroga “el cuidado y el afecto” por otros medios distintos a los naturales. Asegura la ayuda y asistencia mutuas. Es decir que el cuidado indeliberado y el afecto no prometen gran duración. El artificio contractual es lo que hace persistir en los cuidados. Reencauza y performa lo que la naturaleza ya no ofrece a las parejas: deseo, apetito sexual, cuidado verdaderamente amoroso (es decir, mutuo e instintivo). No podemos acusar a Locke de romántico.

Hasta aquí tenemos a unas mujeres adultas perfectamente racionales, capaces de emprender proyectos comunes y hacer valer sus intereses productivos en contratos asociativos. Entonces, ¿por qué no participan ellas del gobierno civil? Locke hace intervenir ahora una idea extraña: un gobierno bicéfalo es problemático, porque el varón y la mujer pueden tener ideas encontradas. En ese caso, el hombre adquiere “derecho de gobierno (...) aplicable a aquellas cosas que se refieren a intereses y propiedad” (p. 83). Eso es porque, como se desliza rápidamente, el varón “es el más capaz y el más fuerte” (p. 83). Observemos los dos polos de la expresión.

Habíamos dicho que el buen uso de la razón debe asumirse *a priori*, aunque se comprueba en el desarrollo de la existencia. De modo que deberíamos buscar las causas de la superior capacidad masculina

en otro lugar que en la naturaleza sexo-genérica. En *Pensamientos sobre la educación* (1693), Locke sostiene que no vale la pena enseñar matemática y latín a las mujeres, porque estas asignaturas no forman parte de los saberes que ellas requieren para desarrollar tareas domésticas. En todo caso, las mujeres deben cultivar la virtud y el buen temperamento y luego inculcarlos en el alma de los niños (Hirschmann, 2007). Nuestro autor expresa que las niñas deben aprender a obedecer mucho más que a argumentar e incluso admite castigos físicos para modelar esa obediencia. Vemos que en realidad las mujeres son menos “capaces”, porque se les sustrae una educación igualitaria, se las prepara de antemano para ser esposas y, cuando ya ocupan ese rol, sus aspiraciones espirituales siguen restringiéndose. El contrato matrimonial parece hipotecar una formación sesgada a las mujeres.

Vayamos al otro polo de la explicación sobre la superioridad masculina: los varones no son solo más capaces, sino también más fuertes. Habíamos visto que ninguna dominación puede estar fundada en la fuerza, que la forma externa de un cuerpo no justifica en absoluto ninguna relación de poder. Entonces, de nuevo, la fuerza es efecto de algún artificio y no su fundamento.

Carole Pateman (1995) es quien más se ha detenido en este punto. El artificio que resguarda la superioridad física masculina es precisamente el matrimonio, a partir del cual las mujeres firman el cheque en blanco de su natural sumisión; acuerdan que –por inferiores– será mejor someterse. Sin embargo, la inferioridad física es el efecto y no la causa del acuerdo: “no debe olvidarse que, en la práctica, los hombres continúan sosteniendo su derecho patriarcal sobre las mujeres mediante la fuerza y la violencia” (p. 134).

Esta fuerza y esta violencia, incompatibles con una teoría de la igualdad y la libertad, deben –justo por ese motivo– permanecer enmascaradas. El trabajo de Pateman se esfuerza en subrayar que los acuerdos prostituta-cliente, esposa-marido y siervo-amo se escriben con la misma pluma. Se trata en todos los casos de acuerdos espurios en los que una de las partes, acorralada por la violencia económica o sexual, presta su consentimiento para convertirse en objeto de una serie de sustracciones: de ser sujeto de placer, de instruirse, de gozar de los productos de su trabajo, de participar del debate sobre los asuntos comunes.<sup>14</sup> Rousseau llegó a ver una parte de este problema

---

14 Lo esquemático de este planteo no debe hacer olvidar que la ambigüedad de Locke es notable en este punto. En el *Segundo tratado*, sostiene que “el padre de familia no tiene poder legislativo sobre la vida y la muerte de ninguno de los miembros familiares, ni tiene tampoco ningún poder que la madre de familia no pueda ejercer con el mismo derecho que él” (2016, p. 86). Más aún, Locke concede que el derecho al

y lo denunció, como lo estudiaremos enseguida. Pero quien primero lo analizó en términos de asimetrías sexo-genéricas fue Mary Astell, teórica política *tory*, considerada una precursora del feminismo. En *Algunas reflexiones sobre el matrimonio* sostiene célebremente: “si todos los hombres nacen libres, ¿cómo es que las mujeres al parecer nacen todas esclavas?” ([1700] 2013, p. 170).

Lo que oportunamente se señala como una antinomia en el pensamiento de Astell –su profeminismo en paralelo a su conservadurismo (Pascual Garrido, 2013)– también ha sido desmentido en la teoría política reciente. En el alborotado siglo XVII inglés, la caída del derecho paterno suponía una discontinuidad entre la familia y la política que, de un lado, reportaba un riesgo para la autoridad monárquica (como ya lo había señalado Filmer), pero, del otro lado, sustraía a las mujeres toda posición ontológica (Pateman, 1995; Springborg, 2005). Sin ninguna fe en el progreso, Astell se resiste a dar por buenas estas transformaciones que parecen perjudiciales para las mujeres: su exclusión de la vida política e intelectual, sumada a una hiperprivatización moderna del hogar y la familia (a la que se dice que pertenecen voluntariamente). Desde el momento en que contraen matrimonio, las mujeres modernas se condenan a una asimetría. Por esto Astell las exhorta a no casarse y, en su lugar, dedicarse a la instrucción.

Creemos que Locke es muy consciente de que las mujeres son también seres racionales, es decir, iguales y libres, pero la industrialidad exige su sumisión.<sup>15</sup> Las mujeres no deben recibir instrucción igualitaria. Su educación se coloca así al servicio del dominio económico y conyugal (la disponibilidad del cuerpo femenino y sus productos). Y el contrato matrimonial se vuelve la institución que garantiza la oscuridad intelectual femenina, su sumisión económico sexual y su exclusión política.

### **IGUALDAD NATURAL; DESIGUALDAD COMO QUIMERA (ROUSSEAU)**

En el estado de naturaleza rousseauiano, los individuos están muy lejos de ser amorales (Hobbes) o buenos (Locke). Son más bien asociales, o mejor, “no tienen entre sí relaciones suficientemente constantes como para constituir ni el estado de paz ni el estado de guerra”

---

divorcio no solo debe existir, sino que debe ser bilateral y, del mismo modo, cree en la patria potestad compartida. Melissa Butler (1978) ha documentado cómo Locke, en sus reflexiones sobre la educación, vuelve explícito que no existe entre niñas y niños una diferencia de capacidades mentales.

15 Coincidimos en este punto con Melissa Butler (1978) y Nancy Hirschmann (2007).

(Rousseau, [1762] 2007, p. 41). En este estado, los individuos solo viven para “la primera y más poderosa pasión: no hacer nada” (Rousseau, [1781] 1998, p. 310). Este animal está lejos de una ambición natural ilimitada o de una esencia industriosa, como lo pretendían Hobbes y Locke, respectivamente.

Si los humanos se ponen en acción es por el llamado amoroso. En las especulaciones de Rousseau sobre la naturaleza humana, el amor lima al salvajismo; es por amor que se inventó el lenguaje y no por necesidad, sostiene en su *Essay on the Origin of Languages and Writings Related to Music* (Ensayo sobre el origen de las lenguas). No se trata así de un lenguaje del cálculo geométrico (como lo quería Hobbes), sino de la pasión erótica y el cuidado. El lenguaje, en un principio, le pertenece al corazón –no a la razón–.

La esencia humana afable se ve modificada, sin embargo, con la sociedad y la invención de la propiedad privada. Sobre ella no hay ninguna inclinación natural (Hobbes) y mucho menos constituye un apéndice de la propia vida (Locke). La propiedad privada es una invención perniciosa, como lo demuestra el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. En determinado momento fatal, los hombres –sugiere el discurso– creyeron al primero que dijo “esto es mío”, dieron por bueno un significante que no tenía nada de real, y así se originaron la sociedad civil y la rapiña ([1755] 2002, p. 113). Según Rousseau, el pacto hobbesiano-lockeano viste de honra el interés de los ricos y poderosos sobre los pobres o débiles. En este sentido, según el *Contrato social*, ese pacto es espurio.

La fuerza es una potencia física: ¿no veo qué moralidad puede resultar de sus efectos! Ceder a la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad; es, a lo más, un acto de prudencia. ¿En qué sentido podrá esto ser un acto de deber? (...). Si es preciso obedecer por la fuerza, no se necesita obedecer por deber (...). Convengamos, pues, que fuerza no constituye derecho y que no se está obligado a obedecer sino a los poderes legítimos (2007, pp. 38-39).

Así, Rousseau es el primer contractualista en denunciar una de las contradicciones de las que venimos hablando (útil para el feminismo y toda corriente emancipatoria). No puede decirse al mismo tiempo que todos somos iguales por naturaleza y luego excluir del pacto a los más débiles; no puede sostenerse sin sonrojo que ya existen pactos previos en los que algunos aceptaron su sumisión a los fuertes. Ningún pacto puede realizarse cuando existe de antemano una relación de asimetría. Rousseau parodia la voz de capitalistas, esclavistas y propietarios en general (y la frase funcionaría bien si se aplicara a

maridos lockeanos): “Hago contigo un convenio, completamente en tu perjuicio y completamente en mi provecho, que yo observaré cuando me plazca y que tú observarás cuando me plazca a mí también” (2007, p. 44). Las sujeciones y hostilidades provocadas por una legalidad fraudulenta deben extinguirse mediante la sustanciación de un pacto social verdaderamente igualitario, un tipo de acuerdo en el que los individuos sumen sus fuerzas y no entreguen su poder a uno solo o a un conjunto de individuos volubles, sino a un poder mucho más potente que la suma de las partes. Las grandes preguntas aquí son cómo comprometernos sin perjudicar nuestra libertad y cómo conservar el derecho de velar por la propia conservación. Debe encontrarse una vía por la cual “cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes” (p. 45). El proyecto político rousseauiano reza entonces: “Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo” (p. 46).

Se instituye así un soberano que ya no es un solo hombre, sino un cuerpo moral y colectivo reunido en asamblea, una verdadera voluntad general. Este soberano es idéntico a la cantidad de miembros que lo conforman. Los individuos, ahora súbditos, comienzan a reconocerse a sí mismos en la soberanía; observan cómo su libertad natural e individual se potencia cuando ingresa en la voluntad general. Sus intereses mezquinos se ven disueltos en la ganancia mayor, una vida en común mucho más feliz, verdadera e infinitamente libre.<sup>16</sup>

A diferencia de los otros contractualistas, Rousseau no dedica mayores reflexiones a excluir a las mujeres del pacto. Es en otro episodio de su obra que las define incapaces de toda virtud cívica.

### **EDUCACIÓN PARA UNA REPÚBLICA SIN MUJERES**

El mismo año de publicación de *Contrato social*, salió a la luz *Emilio, o De la Educación* ([1762] 1990), una propuesta pedagógica para la formación de ciudadanos, que, como es sabido, está desdoblada: es una para Emilio y otra muy distinta para Sofía. La distinción reposa

---

16 Si bien no es el objeto del capítulo, vale mencionar un problema hondamente estudiado en la teoría rousseauiana, que es el tratamiento que da al disenso. El pacto encierra “tácitamente” un compromiso, el de aplacar a quien se niegue a obedecer la voluntad general, porque, en definitiva –Rousseau parece deducir una evidencia–, aplacando el disenso, simplemente se obligará a esta alma turbada a un bien que desconoce: “a ser libre” (2007, p. 49). Rousseau quiere además erradicar la moral privada mediante la fundación de una religión civil que haga amar los deberes cívicos.

sobre la diferencia sexual entre las criaturas, que será también la causa de su acceso o exclusión a la ciudadanía.

En *Emilio*, se endilga a las mujeres una serie de atributos negativos: debilidad, fragilidad, emocionalidad, coquetería, belleza, pasión y desorden. Las mujeres son incapaces de alcanzar el desarrollo moral que se requiere para la sociedad política. Pero Rousseau da un paso más: ellas no solo carecen de las facultades propias de la virtud cívica, sino que representan un peligro constante para el Estado. Es que las mujeres no pueden sublimar sus pasiones, quieren arrastrar consigo a los varones y ponen en riesgo los acuerdos civiles; constituyen la fuente de un desorden social permanente.<sup>17</sup> Por eso, debe entrenarse a Sofía en la modestia y a Emilio en el control.

Recién entonces con esta obra nos enteramos de que las mujeres se encuentran taxativamente excluidas del pacto. Las mencionadas ironías de Rousseau acerca de la contradicción entre derecho y sometimiento, así como la denuncia sobre la falta de honestidad en asumir como voluntario un pacto en el que de antemano existe una relación de asimetría, no parecen valer para el contrato matrimonial.

Tal es el motivo por el cual varias autoras feministas han sugerido que *Emilio* y *Contrato social* no deben leerse de modo complementario. Hirschmann (2007) ha sostenido que el primero es un texto enteramente extrateórico; en cambio, es posible seguir la teoría política de Rousseau haciendo caso omiso de la exclusión de las mujeres. Por su parte, en un ya clásico estudio sobre Rousseau, Judith Shklar (1985) propone la hipótesis de que ambas obras representan dos utopías rousseauianas, y que una y otra, aunque no se contradicen, tampoco son suplementarias.<sup>18</sup> De modo cercano pero más radical, Susan Okin (2000) sostiene que *Emilio* debe ser comprendido trágicamente como el fracaso del intento por sostener en paralelo la autonomía natural y la ciudadanía republicana. Otras autoras feministas directamente se han sustraído de las controvertidas evaluaciones sobre la diferencia sexual presentes en *Emilio* y, a la vez, han elogiado el comunitarismo rousseauiano, expresivo de la relevancia política de los cuidados y los afectos amorosos.<sup>19</sup>

---

17 Se pueden consultar los trabajos de Carole Pateman (1990, 1995) al respecto.

18 La de *Emilio* supone una aceptación del individualismo moderno y el fomento de la autodisciplina –de tipo “espartana”– como fundamento de las sociedades; la del *Contrato social* consiste en una emulación de la “edad dorada” mediante la disolución de las partes en una colectividad purificada.

19 Nos referimos tanto a un estudio de Penny Weiss y Anne Harper (2000) como a otro de Alice Ormiston (2000).

En cualquier caso, más allá de las opiniones sobre la complementariedad o no de los dos libros, lo cierto es que en sus últimos años de vida, al dar cuenta de su obra intelectual, el propio Rousseau sostenía que su tratado de pedagogía debía ser entendido al interior de su obra como parte del interés mayor de diseñar al nuevo “hombre político” (Armiño, 1990, p. 12). Así, los súbditos del contrato social debían educarse bajo este legado. Siguiendo a Joan W. Scott (1996), podemos advertir que Rousseau disienta con los enciclopedistas sobre el progreso de la razón humana y la perspectiva de que voluntariamente los individuos habrían de alcanzar la claridad del pensamiento. Entonces, se hacía necesario complementar el proyecto político con el educativo.

Hay un argumento muy sólido para leer a Rousseau más allá de los esencialismos y biologicismos que gravitan en torno a la Revolución francesa, y que a veces se le achacan. Gran parte de las pasiones y deseos femeninos, que tantos males traen a la vida en común, no son de orden natural, pero sí un efecto de sociedades patógenas. La virtud femenina se basaría no en una vuelta a la edad “natural” de la inocencia –sin dudas imposible para este autor–, sino en un sacrificio de esas inclinaciones que la sociedad moderna inoculó. Solo así las mujeres podrían hacer una gran contribución al bien común. Es por este motivo que Okin (1979) habló tempranamente del “funcionalismo” patriarcal rousseauiano, un concepto que complejiza la mera asunción de la misoginia del autor y busca describir una comunidad del sacrificio sexualmente diferenciada que no se ajusta al modelo liberal-republicano posterior en el tiempo, al que nos dedicaremos en el próximo capítulo. En paralelo, la pureza masculina, racional y controlada tampoco sería un atributo “natural”, al menos no en un sentido vulgar del término. Si los varones pueden llegar a ser ciudadanos virtuosos no es por nada que tenga a su existencia animal como fundamento, sino –precisamente– porque esa “naturaleza” está garantizada por las mujeres, encargadas socialmente de la reproducción de la vida (Bradshaw, 2000).<sup>20</sup>

Lo que resulta en verdad innovador del pensamiento de Rousseau es que invierte los términos de la relación entre naturaleza y ley. Es llamativo el contraste con Hobbes, quien entendía que la “naturaleza” era el mentado estado de guerra civil en el que vivía un conjunto atomizado de individuos, y esta metáfora le permitía fundar la política. Al

---

20 Existen también autoras que, deteniéndose en el aspecto protorromántico de la obra de Rousseau, afirman que la estabilidad de la república depende para él enteramente de la relación entre mujeres y varones en cuanto metáfora, esto es, del equilibrio entre deseo y norma (Wingrove, 2000).

revés, con Rousseau estamos ante una invención protorromántica que funda la naturaleza, que busca volver artificialmente hacia un estado de naturaleza y armonía del que no se tiene registro. Así, las naturalezas femenina y masculina se convierten en efecto de las leyes y de la política. Ningún iusnaturalista habla de esta necesidad de (re)crear artificialmente la naturaleza como lo hace Rousseau (Rinesi, 1996; Lange, 2000), y ninguna otra obra explica mejor los mecanismos para lograrlo que *Emilio*.

Siguiendo a Okin (2000), entendemos que Rousseau es bastante consciente de que una formación tan limitante para las mujeres no puede conducir a buen puerto: la vida de Sofía –y la de su entorno– es catastrófica. No bien ella sale del ámbito doméstico, las relaciones sociales en las que participa comienzan a estropearse. Sofía no entiende ni de moral ni de ética. Por su parte, la vitalidad de Emilio, totalmente dependiente de que Sofía se ponga a su servicio, también declina.

Lynda Lange (2000) ha estudiado excepcionalmente la relación entre naturaleza y razón en la obra de Rousseau. Según Lange, Rousseau tenía claro que ese cuadro de doble entrada por el cual las mujeres quedan asociadas –después de la Revolución francesa– a las pasiones, los afectos, la vida doméstica y la naturaleza se puede obtener como efecto de la formación pedagógica de virtudes sexualmente diferenciadas. Las primeras feministas comprendieron este mecanismo de invención de la naturaleza femenina por parte de Rousseau de un modo que luego fue olvidado.

### **RASTROS DEL IUSNATURALISMO EN EL PRIMER FEMINISMO**

Atraída por los vientos de cambio previos a la Revolución francesa, Olympe de Gouges presentó en 1789 un discurso en la Asamblea Nacional mediante el que solicitaba un teatro para mujeres. Este texto constituye un verdadero manifiesto contractualista que dialoga directamente con Rousseau. Su título es *Le bonheur primitif de l'homme* (La felicidad primitiva del hombre).

En su discurso, Gouges acusa a los “modernos” de “desnaturalizar la naturaleza humana”, donde existe, según ella, un sentimiento de justicia, y acuerda con Rousseau en la sencillez y felicidad de la humanidad primitiva. Sin embargo se ha llegado a un período de decadencia: el hombre contemporáneo “no tendrá ni la fuerza ni la decencia para admitirlo, pero deseo ofrecerle una imagen sorprendente de la miseria en la que lo veo y la felicidad que ha perdido” (1789). Ahora bien, esta felicidad perdida no parece extraviarse con la invención de la propiedad privada, sino antes de su fundación, en el momento en que los hombres se arrebataron derechos naturales entre sí. Otra formación discursiva respecto de la iusnaturalista, la

de los *derechos del hombre*, nos deja adivinar que fueron los hombres quienes arrebataron derechos a otros humanos, es decir, a las mujeres. La autora aprovecha la ambigüedad del término, de la que era célebremente consciente.<sup>21</sup> El camino que recorre para alcanzar esta conclusión es el de un discurso imaginado, proferido por un patriarca primitivo en su lecho de muerte, a modo de legado. El padre prohíbe a sus herederos el ultraje de derechos:

Que el que desee apropiarse de los derechos de su hermano (*frère*), su vecino (*voisin*), su amigo (*ami*) sea perseguido desde el corazón de su familia y sociedad, como un rebelde: irá y vivirá solo en el desierto, para esperar que la ira del cielo termine sus días. Nunca debe manchar sus manos con la sangre de su propia especie: solo Dios tiene el derecho de disponer de la vida de un hombre, ya que solo Dios se la dio (1789).

Arrebatarse derechos y matar, entonces, como los peores de los pecados (antes que el ultraje a la propiedad privada). El discurso llega demorado, porque en la habitación ya no se encuentran las mujeres, privadas de la escena testamental de la que solo es receptor el círculo de hermanos varones (la *fraternité*). Así, Gouges concluye:

Un buen número de mujeres bien nacidas están hoy perdidas. El motivo de ello es que los varones, *que han medido todo*, las privaron de los recursos útiles y duraderos que ellas necesitan para sostenerse a sí mismas (...). En todos los tiempos las mujeres han escrito (...), pero debieron dar pruebas de un gran temple (1789).

La inteligencia y el buen raciocinio de los varones se presentan aquí como efecto de un baremo arbitrario, que infravalora a las mujeres y las hace duplicar esfuerzos al momento de manifestarse en público. El orden sociopolítico, hecho a su imagen y semejanza, se ocupa de mantener “hábilmente a cada clase en su esfera”. Gouges vuelve evidente que la sustracción de derechos a las mujeres es anterior al dictado de la norma, al legado y, por supuesto, a la creación del orden de los hermanos. La entrada se prohíbe con un contrato previo, el matrimonial, que reduce a las mujeres a una vida menor; las priva de educación y las vuelve temerosas. Por eso se hace necesario revisarlo.

---

21 En la célebre *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana*, Gouges ([1791] 2014) utiliza la estrategia de duplicación de términos precisamente para reflejar el problema de los efectos de realidad producidos por el masculino genérico gramatical.

Así, propone un nuevo contrato nupcial que coloca a las mujeres en pie de igualdad con los varones, las hace partícipes del orden público y les permite educarse.<sup>22</sup>

Contemporáneamente a Gouges, Mary Wollstonecraft, la autora de la *Vindicación de los derechos de la mujer*, identificaba a la inferioridad femenina como efecto de un artilugio, la extendida opinión quimérica de que las mujeres son esencialmente pasionales y menos racionales que los varones. Wollstonecraft ([1792] 2014), que había leído en profundidad a Rousseau, denunciaba cómo se instruye a las mujeres para ser bellas y ganarse el favor de los varones; también para temer y obedecer. De ese modo se fomentaba la existencia de un conjunto de seres artificiales, débiles y manipulables. El capítulo II debe leerse como una crítica a *Emilio*:

Sigo insistiendo en que no solo la virtud, sino el conocimiento de los dos sexos es igual por naturaleza (...) y que las mujeres consideradas no solo como criaturas morales, sino también racionales, deben esforzarse por adquirir las virtudes humanas (o perfecciones) por los mismos medios que los hombres, en lugar de ser educadas como una especie de semiseres fantasiosos, una de las quimeras más salvajes de Rousseau (p. 65).

En un escrito dedicado a Mary Wollstonecraft, Cecilia Macón (2017a) se pregunta si no es necesario revisar la idea, propia de ciertas narrativas evolutivas en algunos feminismos, de que sus primeras pensadoras buscaban meramente demostrar la racionalidad femenina. Macón concluye que Wollstonecraft no renegaba de los afectos y que, en todo caso, una hermenéutica precisa de sus escritos invita a ver que cierto feminismo siempre impugnó al patriarcado por reproducir un orden afectivo desigual, que educa en la debilidad femenina.

En los Estados Unidos, ideas muy cercanas a estas emanan de un documento colectivo surgido de la Convención de Seneca Falls de 1848, que trata sobre los derechos civiles de las mujeres. La *Declaración de los Sentimientos* espeja la Declaración de la Independencia de 1776 de un modo adyacente a como lo hacen los escritos de Gouges y Wollstonecraft respecto de la Declaración de los Derechos del Hombre

---

22 No es en vano llamar la atención sobre que Gouges defiende la monarquía en un sentido cercano al de Hobbes. “Si todos tienen el mismo poder, lucharán entre sí por lo mismo (...). Solo el monarca puede mantener la paz” (1789). El dato amerita una exploración de cómo efectivamente la revolución fue vista, en su propio tiempo, como un retroceso de las licencias civiles que las mujeres habían sabido tener en los años previos al estallido.

y el Ciudadano (1789). Exige una efectivización plena de los derechos que estas feministas estadounidenses se arrogan. La denuncia que se prefigura en el profeminismo europeo acerca de la opresión de las mujeres en el marco de un orden afectivo aparece también de este lado del Atlántico (Macón, 2017b). La *Declaración de los Sentimientos* describe una suerte de orden de sentimentalidad diferenciador, por el cual “los delitos morales que excluyen a las mujeres de la sociedad son no solo tolerados, sino también minimizados en el caso de los hombres” ([1848] 2008).

Un bosquejo cercano a estas ideas se halla también en *La Aljaba*, el semanario publicado en la Argentina en los años posteriores a la Declaración de la Independencia. Dirigido y escrito por Petrona Rosende de Serra, poeta y periodista de origen uruguayo, pero residente en Buenos Aires, el periódico constituye uno de los primeros antecedentes del feminismo local, en la medida en que plantea como objetivo principal el derecho a la educación de las mujeres en la conformación de una ciudadanía republicana realmente robusta. Si bien es cierto que Rosende circunscribe la politicidad de las mujeres a la “vida familiar” y reproduce “principios de la moral cristiana” (Batticuore, 2005, pp. 51 y 123), lo hace planteando el problema de su falta de educación:<sup>23</sup>

Es el delirio mayor de un cerebro descompuesto creer que, por no saber leer y escribir [*sic*], ponen [a las mujeres] al abrigo de toda corrupción (...). Es el mayor absurdo. Si ha habido algunas que se han extraviado, por saber leer y escribir, en el tiempo de esas prohibiciones injustas, fueron muchas más las que se precipitaron en los vicios, por ser ignorantes (*La Aljaba*, [1830] 1992, pp. 1-2).

No pretendemos aquí dar una imagen exhaustiva ni homogénea del feminismo de la primera ola y el profeminismo, sino solo señalar la influencia iusnaturalista (en ocasiones también la cristiana y abolicionista) a la hora de demandar derechos civiles para las mujeres, en especial, los educativos. Y es que el pensamiento propiamente ilustrado y republicano tendió a plantear una limitación ontológica a la participación de las mujeres que estudiaremos en el próximo capítulo.

---

23 Analicé profundamente las publicaciones profeministas del siglo XIX en “Participación de intelectuales profeministas en el proyecto sarmientino de Estado-nación (1848-1878)” (Losiggio, 2024).

## NUEVO IUSNATURALISMO Y FEMINISMOS

La premisa del derecho natural de las mujeres se encuentra presente de modo tácito en el nacimiento del liberalismo, tal como lo hemos analizado en este capítulo. El motivo fue desarrollado explícitamente en distintas modulaciones de la teoría liberal, más y menos recientes, con las que dialogaremos a lo largo del libro. Huelga mencionar aquí, sin embargo, que también se halla latente en una filosofía política neo-liberal, de linaje lockeano, sobre la que no volveremos. Esta perspectiva es reivindicada en nuestros días por cierto feminismo imputado de inauténtico. ¿Tiene esa filosofía algo en común con la tradición feminista originaria?

En las teorías de Hobbes y Rousseau, existe una búsqueda de equilibrio entre las libertades del individuo y el bienestar social general; de allí el rol preponderante que tiene el Estado para ambos autores. La voluntad individual debe ceder derechos a otra voluntad soberana o contorsionarse en relación con la voluntad general, porque, precisamente, esa cesión o esa contorsión otorgan a los individuos una compensación mayor que la perseveración en el egoísmo. En cambio, para el libertarismo de linaje lockeano, la individualidad constituye un imponderable (Lomasky, 1987; Mack, 2006). Robert Nozick ([1974] 1991) lo plantea así: los individuos tienen derechos elementales. Uno de estos derechos es el de propiedad sobre uno mismo. A su vez, esta propiedad incluye a la propia persona, sus acciones y sus capacidades. En consecuencia, cada individuo debería gozar de una libertad igualmente plena para explotar esas capacidades a su antojo y beneficiarse de ellas, mientras eso no afecte la misma libertad en los otros individuos. La sociedad debe respetar estos derechos, en observancia del imperativo categórico de Kant: “las restricciones indirectas a la acción reflejan el principio kantiano subyacente, de que los individuos son fines, no simplemente medios; no pueden ser sacrificados o usados, sin su consentimiento, para alcanzar otros fines” (p. 43).<sup>24</sup> Luego es más específico: “la filosofía política se ocupa únicamente de *ciertas* formas en que las personas no pueden usar a los demás; primordialmente: agresión física contra ellos” (p. 44). Se prefigura así un Estado mínimo, cuya función es apenas protectora, policial. Cualquier forma más extensa del Estado, como aquella que distribuye bienes y servicios, “viola los derechos de las personas” (p. 153). De ese modo, el autor rechaza las propuestas distributivas de la justicia (de tipo socialista o bienestarista). Este marco conceptual permite deducir que las ideas

---

24 La formulación original reza: “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio” (Kant, [1785] 2012, p. 139).

machistas o racistas, que ven grupos sociales en lugar de individuos infinitamente singulares, y orientan acciones políticas segregacionistas o de privilegios para varones blancos, son tan nocivas como las distributivas. La única institución incapaz de avasallar los derechos individuales es, para Nozick, el mercado, con su mano invisible.

Nozick se encuentra influenciado por la escuela austríaca, neoliberal y nacida al calor de la Segunda Guerra Mundial, cuyo punto de partida es un diagnóstico sobre el totalitarismo, descrito no como suspensión de las garantías elementales, sino como desvío generalizado de “las ideas esenciales sobre las que se fundó la civilización europea” (Hayek, [1944] 2007, p. 42). El totalitarismo aparece entonces como declive de la libertad individual, es decir, de la autonomía que tiene cada quien para forjarse un plan de vida, más allá de las costumbres y las jerarquías que le vienen dadas. Se trata de una libertad económica y tiene un origen espontáneo: la inquietud científica y técnica, que prefigura un orden complejo de actividades creativas. Friedrich Hayek llama “colectivismo” a cualquier proyecto que pretenda intervenir en la libertad individual, que anteponga un fin de tipo “social” y, en consecuencia, la planificación en lugar del juego de la libre competencia. Para él y para Ludwig von Mises, el colectivismo supone siempre una utilización de los individuos en cuanto medios. En este marco, la función del Estado es bien distinta a la de su mínima expresión nosickeana. Debe, más bien, garantizar la ausencia de planificación pública, de redistribución, de injerencia de cualquier proyecto colectivista. Es un Estado que puede intervenir, de ser necesario, para que el mercado se realice, para que no haya más garantías que la competencia (Abdo Ferez, 2024).

La Escuela de Chicago propone ideas sobre el Estado que son adyacentes a las mencionadas. El rol del Estado es el de establecer reglas permanentes para la autonomía económica respecto de la política institucional.<sup>25</sup> Esto explica bien cómo Milton Friedman se convirtió en una figura clave de las reformas neoliberales impuestas por los Estados Unidos a Chile en alianza con el dictador Augusto Pinochet; del mismo modo explican cómo Hayek apoyó la Revolución Libertadora en la Argentina, permitiéndose cierta coherencia (Morresi, 2008).

Para los iusnaturalistas del siglo XVII y XVIII, los individuos son, ante todo, sujetos de un derecho natural (igualmente libres e iguales), aunque libres e iguales también de dañarse entre sí, por lo que

---

25 Esta escuela influyó fuertemente en la implementación del Consenso de Washington en los países del Cono Sur (economía de libre mercado, reducción del gasto público, privatización de empresas del Estado, limitación de emisión de moneda) y, como es bien conocido, el propio Friedman lo incentivó.

el Estado cumple –primordialmente– una función securitista. El esquema de Nozick repite este decálogo. Su Estado es nada más –ni nada menos– que punitivo y puede (y debe) sancionar la violencia de género, aquella que tiene por origen dañar a algunos individuos por considerarlos *a priori* inferiores. Así, es capaz de defender a las mujeres y a las personas LGBTIQ+. Sin una teoría del derecho natural y del Estado (aunque sea mínimo y punitivo), es difícil pensar cualquier propuesta autoproclamada “liberal” como vinculada, en algún nivel, con el feminismo. En resumen, la teoría de Nozick sigue resultando hasta un punto compatible con cierto feminismo. No sucede lo mismo con algunas de las perspectivas autoproclamadas libertarianas, que ven en el feminismo una más de las teorías igualitaristas, es decir, protototalitarias (Rothbard, 2000).

### **ANTES DE LAS LUCES**

Apoyadas en tesis ya clásicas de la teoría política feminista (Hirschmann, Pateman, Jaggar), en este capítulo nos hemos ocupado de revisar los escritos de Hobbes, Locke y Rousseau. Nos preguntamos por la posibilidad –sin dudas antiintuitiva, especialmente en lo que respecta a los primeros dos– de hallar elementos “constructivistas” en las distintas prefiguraciones de sus nociones de razón. Hemos concluido no solo que eso es posible, sino que en el iusnaturalismo existen ideas que pueden ponerse al servicio de la liberación femenina y que permiten leer con nuevos ojos a las primeras feministas, devolverles una potente actualidad.

No es con ellos, como se pretende desde un prejuicio actual, que aparece una misoginia biologicista y esencialista, sino con cierta Ilustración y las banderas del republicanismo moderno, como veremos enseguida.



## 2. PÚBLICOS. FEMINISMO E ILUSTRACIÓN

La Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano, aprobada por la Asamblea Nacional Constituyente de Francia el 26 de agosto de 1789, es el primer documento jurídico de nuestros tiempos donde se sostiene que, por el mero hecho de nacer, los hombres son libres e iguales. *Hombres* se lee aún hoy como un término genérico, y las primeras horas de la revolución así lo expresan: mujeres y varones luchan a la par. Pero el lenguaje es un medio involuntario, no inocente. Poco tiempo después de la gran conmoción, una intensa propaganda misógina impulsa el rechazo del voto femenino en la letra de la nueva Constitución, promulgada en 1793. Los clubes femeninos y salones literarios empiezan a ser vistos con recelo y finalmente se clausuran en 1792. Tal es el motivo por el cual Olympe de Gouges ([1791] 2014) publica la Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana que, además de denunciar el arrebato de la ciudadanía femenina por parte de la tiranía masculina, traduce el texto a un lenguaje que hoy llamaríamos inclusivo (el recurso de la duplicación de términos). En julio de 1793 fue arrestada y en noviembre, guillotizada. En el texto de su condena se lee: “quiso ser hombre”. ¿Qué significa que Olympe de Gouges “quiso” ser un hombre? ¿Para quiénes está negado ser hombres y, por lo tanto, ciudadanos? ¿Y en qué sentido esta transgresión constituye un delito cuya sanción amerita la pena capital?

Este capítulo se ocupa del nacimiento del disparate que ciñe a la ciudadanía universal, en el pasaje de los tiempos modernos a los contemporáneos: todas las personas pueden ser parte del público, expresar sus opiniones, pero deben hacerlo libre y desinteresadamente, abstrayéndose de exigencias, necesidades, deseos y emociones. Luego, como es evidente, este requisito se vuelve imposible. ¿Acaso este disparate y su exigencia imposible no es nuestro más importante medio de lucha? En efecto, es en la esfera pública realmente existente, en los debates abiertos por la sociedad civil, en la prensa, en los medios de comunicación, en la vida editorial, donde –de algún modo– siempre hemos participado políticamente las mujeres y personas LGBTIQ+, ejerciendo una cierta ciudadanía, aunque trunca y en medio de tropiezos letales. Se trata de un ámbito nominalmente abierto en las democracias de masas y –al mismo tiempo– informalmente cercenado, conservador pero en algún sentido transigente. Qué es la esfera pública, cuál es su historia y su trampa, y qué provecho podemos obtener de ella las feministas, en especial, en la conformación de contrapúblicos; de eso se ocupa este capítulo.

### **DEL ESPACIO PÚBLICO A LA ESFERA PÚBLICA**

Existe cierto consenso a la hora de establecer el nacimiento del espacio público: la Antigüedad griega. Este espacio es entendido como *topos* de intercambio sobre asuntos de interés común, distinto del espacio privado cuyo fin es la reproducción de la vida. En *La condición humana*, Hannah Arendt ([1958] 2009) presenta a la vida privada de los griegos (*oikos*) en directa oposición a la “segunda vida” pública de la polis o ciudad-estado (*bios politikos*). Según la autora, en Grecia la *bios politikos* se encontraba cifrada por dos actividades: la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*). Por este motivo, Aristóteles definía al hombre como *zōon politikon* y, en otra formulación, como *zōon logon ekhon* (“ser vivo capaz de discurso”) (citado en Arendt, 2009, p. 40).

De la organización política quedaba así excluido todo lo meramente necesario o útil, lo relativo a la conservación de la vida, cuyo centro era el hogar, la familia y todo cuanto lo integraba, al menos mientras se encontraba en ese ámbito. La polis era esfera de igualdad y libertad; la familia, ámbito de estricta desigualdad y ejercicio de la violencia. El dominio de las necesidades vitales en la familia resultaba *conditio sine qua non* para el despliegue de una plena libertad en el orden de la polis. Y, precisamente por este motivo, la igualdad política se hallaba allí donde se era libre del gobierno del *oikos*: “ser libre era serlo de la desigualdad presente en la gobernación y moverse en una esfera en la que no existían gobernantes ni gobernados” (p. 45). En pocas palabras, según el difundido esquema arendtiano, los griegos

oponían privado y público, *oikos* y política; de un lado, labor; del otro, acción; el gobierno de los otros se oponía al ámbito de iguales; la necesidad, a la libertad.<sup>1</sup>

Mientras que los acuerdos teóricos sobre estas características del espacio público griego prevalecen, las reflexiones acerca de los orígenes y alcances de la *esfera pública* en la modernidad resultan más controvertidas. Según Arendt, en la modernidad la línea divisoria entre público y privado se pervierte. Con el nacimiento del mercado, la actividad económica privada pasa a someterse a supervisión de carácter público. Esto desemboca en una pérdida de especificidad de ámbitos y prerrogativas. La economía y la política –que habían sido gestión de la necesidad y espacio de la libertad, respectivamente– se contaminan y engendran, por un lado, “lo social” y, por el otro, la administración pública. La libertad y la igualdad comienzan a localizarse en la esfera de lo social, y la violencia es monopolizada por el Estado (tal la invención contractualista). Ni público ni privado, lo social se convierte en un ámbito uniforme donde no hay pluralidad posible. Una masa homogénea que normaliza y aplaca la diferencia. Se acerca así Arendt a los imaginarios liberales del siglo XIX, de autores como Alexis de Tocqueville (1957) o John Stuart Mill (2014), que veían en la sociedad de masas el peligro de una tiranía por otros medios.<sup>2</sup>

En *Historia y crítica de la opinión pública*, Jürgen Habermas ([1962] 1981) coincide con Arendt en la tesis sobre el auge de lo social. Es cierto que en la modernidad se produce una contaminación de términos. Parte de la economía (la llamada “productiva”) deja de ser familiar, se autonomiza del *oikos* y se convierte en mercado; el Estado se erige no solo en cuanto institución monopolizadora de la violencia, sino también como “Estado impositivo” (p. 56). Ahora bien, por este preciso motivo, según se desprende del análisis habermasiano, en vano debe comprenderse lo público (*Öffentlichkeit*) empleando los marcos del esquema antiguo. La esfera pública moderna no es equiparable con el espacio público antiguo ni se extiende a todo el campo social. Dentro suyo, la publicidad es –por definición– no privada (no

---

1 Una crítica feminista de estas ideas se halla en el pensamiento de Hanna Fenichel Pitkin (1998). La autora se ocupa de demostrar que esta división tiene un fuerte sesgo de género y clase (Arendt era consciente de ese sesgo), pero va más allá de eso, también muestra que los valores que Arendt reivindica en la polis no están tan lejos del utilitarismo como ella quisiera creer: Pitkin quiere subrayar que todo ámbito político se funda en la necesidad, el miedo, el sufrimiento y el privilegio.

2 Tocqueville temía que la “pasión igualitaria” terminase con la libertad [la soberanía de uno mismo] (Rodríguez Rial e Ilivitzky, 2006). Stuart Mill impugnaba la capacidad censora de la sociedad y el mundo de la opinión de tendencia totalizante (2014).

familiar, no mercantil). Se trata de un ámbito específico del debate político ampliado, pero ajeno y crítico del poder.

La esfera pública moderna siempre supone una “referencia imaginada” (Warner, 2005, p. 162), un conjunto de interlocutores sin rostro. Enseguida veremos en qué se funda este borramiento de la corporalidad del público moderno, facilitado por las tecnologías que permiten salvar las distancias físicas, virtualizarlo. Sin imprenta, sin prensa y, en la actualidad, sin comunicación digital, la esfera pública sería impensable.

En resumen, la noción arendtiana de espacio público y la habermasiana de esfera pública remiten a distintas capas de la vida política y social. El espacio público se remonta a la Grecia antigua y sigue refiriéndose al lugar físico de la acción y el discurso políticos entre ciudadanos libres e iguales; la esfera pública es una invención moderna; un ámbito de la palabra, eminentemente virtual, donde las personas privadas debaten sobre –e incluso contra– la política y el Estado.

En nuestros tiempos hay otras formas para reflexionar sobre el espacio público. La propia Arendt nos ofrece una segunda oportunidad para pensarlo en un sentido positivo y actual: el espacio público se halla allí donde se reúnen los cuerpos para manifestar el derecho a tener derechos. Las personas excluidas de las organizaciones e instituciones políticas existentes aún tienen capacidad de acción política mediante la mera aparición, ocupando las calles y las plazas, en cuanto agentes de la sociedad civil. Aunque más actual, esta idea de espacio público sigue distinguiéndose de la de esfera pública. Judith Butler (2017) contribuye a pensar la distinción entre lo político-espacial (Arendt) y lo político-virtual (Habermas) contemporáneo cuando llama la atención sobre su divorcio en la terminología de la democracia liberal. Ciertamente, el derecho positivo se ha encargado de designar con el nombre de “libertad de expresión” a las garantías referidas al debate. La “libertad de reunión” refiere al derecho de mancomunarse, más allá de si se debate un asunto o se trata de una manifestación física.<sup>3</sup> Analizaremos a continuación el surgimiento de la idea de esfera pública, su historia, más tarde sus críticas y, por último, su utilidad para el pensamiento feminista.

---

3 Existe también una corriente de los estudios urbanos que analiza los espacios públicos en cuanto dispositivos de poder: las plazas, los edificios públicos, las calles, las paradas de colectivo, y reflexionan sobre cómo estos lugares regulan las formas de circulación y de disposición de los cuerpos y cómo son permanentemente desafiados (Lefebvre, 1969; Harvey, 2007; Massey, 1994; Boy, 2018).

## ESFERA PÚBLICA ILUSTRADA (KANT)

Si bien en torno a la noción de esfera pública existen diversas discusiones, autores por demás distantes entre sí, como Habermas y Reinhart Koselleck, coinciden en que su formulación prototípica se halla en la obra de Immanuel Kant, y en especial, en el célebre ensayo “Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?” ([1784] 2004). Este texto refleja el espíritu del despotismo ilustrado, impulsado por Federico II el Grande en Prusia, quien modernizó la burocracia estatal e incentivó la filosofía y las artes. Posteriormente, en *El conflicto de las facultades*, Kant ([1798] 2003) se refirió a otro público, el francés, vinculado a la Revolución, pero formado en el Antiguo Régimen.

Quisiéramos ahora explicar la noción de publicidad a la luz del sistema kantiano, de un modo que no pretende ser exegetico. Por el contrario, siguiendo la pista de Habermas y Koselleck, se ofrece como esquema de un nuevo ideal político que nace a fines del siglo XVIII y que, en sus diversas actualizaciones, constituye hasta hoy uno de los marcos filosóficos para argumentar acerca de la obturación de la participación política de mujeres y minorías.

Para Kant (2004), la esfera pública es el ámbito de la discusión racional sobre asuntos de interés común a través del cual la humanidad se ilustra progresivamente. La Ilustración es, entonces, un proceso y no un hecho consumado. Para realizarse, esta humanidad debe liberarse por completo de sus dogmas. Todos sus miembros deben volverse sabios, es decir, adquirir el coraje para servirse del propio entendimiento al momento de emitir juicios públicos. Los juicios religiosos y doctrinarios son comprendidos por Kant como antiilustrados.

¿Quiénes son aquellos sabios? El sentido común nos obliga a pensar en las comunidades científica y cultural, así como en intelectuales y universitarios. Ciertamente, existen facultades universitarias “inferiores” (las humanidades) que no han sido diseñadas para servir –como sucede con Medicina o Leyes–. Kant (2003) cree que la autonomía de las humanidades constituye un motivo suficiente para que las autoridades levanten las barreras reglamentarias sobre los contenidos de las producciones intelectuales.

Podría intuirse que los miembros de las facultades inferiores son, por el tipo de educación que adquirieron, de opinión fluida y crítica, perfiles ideales para integrar la esfera pública. Sin embargo, sabemos que la opinión pública no funciona así y que muchas de estas personas se presentan frecuentemente como espíritus libres cuando, en realidad, sirven a intereses sectoriales. Kant da cuenta de este fenómeno y por eso expresa con claridad que la sabiduría no es tanto una condición o una ruta académica como sí una forma del ejercicio del

entendimiento (2004).<sup>4</sup> Cualquier persona puede servir en el ámbito privado y, cumplidas esas funciones, oficiar en calidad de sabio en otra esfera de la existencia. La misma persona puede cobrar impuestos como funcionario del Estado y, en simultáneo, criticar su injusticia mediante alguna publicación. De modo que el uso público de la razón no constituye una acumulación de saberes humanísticos, científicos o técnicos, sino más bien una vestidura que se encuentra a mano para todo aquel que se sienta parte de una sociedad cosmopolita: “que con sus escritos se dirija a un público en el entendimiento propio” (p. 42).

Así descrito, el uso público de la razón se asemeja al juicio reflexionante, que ocupa a la tercera crítica kantiana, publicada en 1790, seis años después de la aparición del ensayo sobre la Ilustración. Las críticas presentan otros “usos” de la razón, que no deben homologarse con los mencionados público y privado. Evidentemente, la razón puede encontrarse orientada al autointerés en un sentido hobbesiano, pero se eleva por encima del instinto animal cuando conoce (uso teórico), cuando se autoimpone acciones conforme al deber (uso práctico) y cuando juega libremente (juicio reflexionante).

En este último caso, la razón se despliega desinteresadamente. El desinterés del juicio reflexionante de la razón proviene de que no lo motiva una inclinación por el objeto sobre el que trata. La (he)autonomía del juicio reflexivo se debe a que no está conminado por la universalidad y la necesidad: no está obligado a ceñirse a leyes científicas ni morales.<sup>5</sup> Siempre es subjetivo, es decir, no comporta validez y necesidad universales; no lo oculta. Si en un ateneo un médico sostiene “el corazón pertenece al sistema digestivo”, falta a la verdad científica. Si un amigo recomienda a otro matar a un tercero por venganza y le dice que eso es bueno, falta a la moral. El juicio reflexivo no se encuentra en esos planos. No refiere a la verdad o falsedad, ni a lo justo o injusto. Pertenece al género de la estética: “qué belleza indiscutible este paisaje”.

Vemos con este ejemplo, sin embargo, que hay algo singular en la formulación del juicio reflexionante. Tiene una *apariencia* de universalidad, quiere validarse de forma generalizada. Es que busca colocarse

---

4 Por supuesto, también en este punto existen diversas interpretaciones, que Macarena Marey (2021) repone en “La ilustración kantiana como tarea del pueblo”. Me sirvo de sus convincentes conclusiones para esta parte de la argumentación.

5 “Si está dado lo universal [la regla, el principio, la ley], entonces el discernimiento, que subsume lo particular bajo lo universal (...) es determinante. Si solo está dado lo particular, para lo cual el discernimiento debe buscar lo universal, entonces el discernimiento es tan solo reflexionante” (Kant, [1790] 2014, p. 179).

en el punto de vista de los otros. Su medio vital es la intersubjetividad. Sostenía Kant:

Ciertamente se dice que la libertad de hablar o de escribir puede sernos quitada por un poder superior, pero que este jamás puede quitarnos la libertad de pensar. Pero ¡cuánto y cuán correctamente podríamos pensar, si no pensáramos, en cierto modo, en comunidad con otros, a quienes comunicar nuestros pensamientos y quienes nos comunicarían los suyos! Así, pues, puede muy bien decirse que aquella autoridad exterior que arrebató a los seres humanos la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos también les quita la libertad de pensar, la única joya que todavía nos queda a pesar de todas las cargas civiles y el único medio para combatir los males de esta situación ([1786] 2013, pp. 458-459).

La cita amerita una desambiguación del término *libertad* a la luz de otros escritos. Para que exista *autonomía* del juicio reflexivo, otro tipo de *libertad* debe estar garantizada. No nos referimos aquí a lo incondicionado trascendental (razón de ser de la moral), una capacidad que va de suyo con la mera existencia. El intercambio reflexivo debe estar garantizado por un principio jurídico: la *libertad de pluma*. Esa es una obligación del Estado para con su ciudadanía si pretende progresar hacia la mayor justicia institucional.

Entonces, sin una comunidad deliberativa, el ejercicio de la reflexión autónoma sería impensable. Pero más importante aún: la sociabilidad humana se estancaría. En *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* ([1784] 1994), Kant plantea que esa comunidad del entendimiento es, por antonomasia, la condición para que la razón pueda desplegarse en toda su potencia. Es que, aunque trascendental, la razón puede permanecer adormecida.

Sostiene así que, por naturaleza, el hombre tiende a socializarse, porque descubre que solo con otros desarrolla mejor sus disposiciones naturales. En verdad, el hombre también tiene una fuerte inclinación a aislarse, porque no soporta a sus congéneres. Esta tensión entre la inclinación solidaria y la propensión al desapego lo impulsa a salir de la pereza, a competir para posicionarse socialmente, pero también a desplegar otros usos altos de la razón: fundamentalmente la moral, la facultad del conocimiento y el gusto. Concluye entonces:

Mediante una continua ilustración, comienza a constituirse una manera de pensar que, andando el tiempo, puede transformar la tosca disposición natural hacia el discernimiento ético en principios prácticos determinados y, finalmente, transformar un consenso social urgido

patológicamente en un ámbito moral. Sin aquellas propiedades –verdaderamente poco amables en sí– de la insociabilidad (de la que nace la resistencia que cada cual ha de encontrar necesariamente junto a sus pretensiones egoístas), todos los talentos quedarían eternamente ocultos en su germen (p. 20).

En este texto, el proceso de ilustración no solo incluye el debate público, sino también los avances técnicos y científicos provenientes de la competencia mercantil. Por eso, la insociable sociabilidad debe estar salvaguardada por el orden jurídico, pero también escrupulosamente limitada “para que pueda coexistir con la libertad de otros” (p. 20). Además, debe permanecer fuera del Estado, de modo tal que la Ilustración y las instituciones políticas se subsidien mutuamente.

Por un lado, mientras el imperativo moral no se encuentre lo suficientemente extendido por el proceso de ilustración, las leyes externas (derecho) deben continuar fundando el orden y garantizando que, aunque los hombres no actúen conforme a la ley moral, “el resultado de su conducta pública sea el mismo que si no tuvieran tales malas inclinaciones” (Kant, [1795] 1998, pp. 38-39). En paralelo, los gobernantes deben ser vigilados, porque todos los seres humanos padecen la insociabilidad que los hace actuar en su propio beneficio. Ese control debe establecerse por medio del orden constitucional y la división de poderes. La forma de este Estado es la de una República.

Por otro lado, la Ilustración va engendrando la moralización de la humanidad, es decir, se ocupa de hacer coincidir progresivamente la moral y la política. Esa tendencia a la moralización de la humanidad es algo que podemos pensar, pero de lo que no podemos dar cuenta objetivamente; podemos pensar que existe un plan de la “Naturaleza” (incluso mentar esta última idea) para la humanidad, y en efecto hay buenos signos para razonar así (Kant, 1994). Por eso, la planificación estatal debe dirigirse siempre hacia ese horizonte.

La esquematicidad de nuestro planteo, dijimos, no pretende ofrecer una interpretación definitiva ni rigurosa de la filosofía kantiana, sino ponerse al servicio del análisis teórico político. En este mismo sentido, queremos dar cuenta de una definición y dos problemas contenidos en el esquema. La esfera pública ilustrada se define como un ámbito de discusión racional sobre asuntos de interés común, cuyo requisito es que las opiniones de los particulares sean desinteresadas, autónomas y tiendan al entendimiento universal. De su desarrollo depende el proceso de ilustración de la humanidad, su moralización.

Ahora bien, de esa definición se derivan dos problemas. Primero, la relación que proponemos entre el juicio reflexivo y el uso público de la razón es análoga, pero no directa. No queda claro en qué otros

casos –que no sean los del juicio estético– la opinión sobre asuntos de interés común pueda ser tan autónoma y desinteresada. Segundo, en *Ideas* las nociones de insociable sociabilidad e ilustración permanecen algo solapadas, y este empaste se traslada a las de mercado y deliberación autónoma; interés y desinterés; burguesía y sabiduría. Como veremos, estos problemas son parte de la esfera pública histórica y son la fuente de una forma del autoritarismo. Por su parte, la explicitación de estos problemas, desde los tiempos de la Revolución francesa hasta nuestros días, constituye el eje cardinal de muchos discursos de emancipación.

En *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (La transformación estructural de la esfera pública), publicada en castellano como *Historia y crítica de la opinión pública*, Habermas (1981) se aboca a describir un episodio histórico, entre los siglos XVII y XVIII, en el que, según sostiene, existió una genuina publicidad, esto es, una esfera del diálogo público (desinteresado, autónomo y abierto) entre particulares. Su historización tiene a la prensa escrita como punto de inflexión. En un principio, los periódicos fueron utilizados por las autoridades para dictar órdenes y disposiciones vinculadas al mercado y destinadas a los estamentos alfabetizados, incluyendo a los burgueses. Pero luego, en su interior surgió el tipo de artículo sabio, dedicado a la crítica literaria y cultural. Finalmente, esta crítica dio lugar a la emisión de juicios públicos acerca del poder absolutista que se extendieron más allá de la prensa, dentro de los nuevos centros de sociabilidad contrapuestos a la vida cortesana; las *coffee houses* inglesas, los salones franceses y las *Tischgesellschaften* alemanas. En el decir de Habermas, dentro de estas sociedades no se esperaba la igualdad de estatus. En ellas, la paridad se basaba en la autoridad de los argumentos y el raciocinio. Más aún, su receptividad era su condición de existencia; se tenía fe en que el conjunto de las personas privadas participarían –más tarde o más temprano– de estos ámbitos. El público (sujeto de este ámbito) se distingue así del poder político, en cuanto “tribuna sobre la cual las personas privadas se disponían a forzar al poder público a su legitimación ante la opinión pública” (1981, p. 63). De este modo, a través de sus juicios críticos al poder, la publicidad se convierte en vocera de la sociedad ante el Estado y le exige que rinda cuentas.

Ahora bien, tal como existió entre los siglos XVII y XVIII, esta esfera pública tendió a desaparecer por una triple causa. En un primer momento, se contaminó con el mercado. La prensa periódica devino un conjunto de empresas comerciales a gran escala tendientes a manipular una opinión que evidentemente pasó a ser interesada. Más tarde, el Estado comenzó a absorber la esfera pública, haciéndose cada vez más cargo del bienestar de la ciudadanía (Estado de bienestar).

La publicidad perdió así su autonomía característica. En paralelo, cerraron los salones y las casas de café, que se habían destacado por su amplia receptividad.

En *Crítica y crisis*, Koselleck ([1959] 2007) propone una historización de este ámbito –mentadamente racional, libre, desinteresado y abierto– mucho menos elogiosa que la de Habermas. Su prehistoria se remonta al fin de las guerras religiosas. El Estado absolutista, nacido de un triunfo, había logrado despojar a los partidos religiosos contendientes de derechos políticos y se había colocado por encima de todos ellos, es decir, de la moralidad en general, que pasó a situarse en el orden de la sociedad civil. Los fundamentos morales de la política fueron reducidos a un asunto de conciencia privada de la sociedad. Hobbes llamó a esta conciencia nada menos que opinión. En la medida en que la opinión nunca es una sola, sino una pluralidad de opiniones, ella siempre es causa de conflictos.

Las opiniones privadas convergieron más tarde, en los años de la crisis del absolutismo, en una sola opinión pública, una sola esfera, un ámbito. Y es que un tipo de moral privada –protestante y burguesa–, se fue secularizando y exteriorizando hasta por fin conformar aquello que Koselleck llama “República de las Letras”, de las palabras escritas (excluye así la oralidad de los salones).<sup>6</sup> Las letras eran literalmente epístolas lanzadas a interlocutores sin rostro; quejas, impugnaciones, manifiestos que caían sobre el autoritarismo y la corrupción política. Las escribían los hombres nuevos que querían disputar poder, pero estaban obligados a hacerlo por una vía no política.

Los juicios críticos se instituyeron en órgano de la censura moral y en “altavoz de la opinión pública” (2007, p. 106)<sup>7</sup> y se consolidó una suerte de giro hacia el exterior de un tipo de opinión privada, ahora

---

6 Al igual que Habermas, Koselleck detecta el fenómeno de los *topoi* del debate entre los siglos XVII y XVIII. Los hombres nuevos del período, excluidos de la política absolutista, se reunían en lugares, en principio, apolíticos, como los cafés, las academias y las bolsas de comercio, y desde esos espacios criticaban al Estado. En respuesta a ese acontecimiento, el Estado tomó medidas censoras: obligó a estas elites activistas a regresar a su interior privado. De allí que, en los años previos a la crisis del absolutismo, la institución burguesa que realmente triunfó como poder político fue la masonería. El secreto, y no la viva voz del café, es para Koselleck la esencia burguesa.

7 Antes de este gobierno paralelo de criticones, la Crítica había sido, dentro del cristianismo, arte del enjuiciamiento de textos antiguos y de obras de arte (una suerte de exégesis); más tarde se extendió al método filológico; luego se asoció al pensamiento claro y distinto, no religioso (Simon y Spinoza). Hacia el siglo XVIII, se transformó en un tipo de pensamiento racional (e infinito) que siempre puede ser refutado o criticado por nuevos conocimientos o críticas. Con Kant y el enciclopedismo se transformó en el ejercicio de formulación de juicios morales.

generalizada. Koselleck refiere de este modo al nacimiento de un difuso juez de la humanidad que se presenta como libre y desinteresado, y así somete todo poder a su veredicto moral, ocultando a sí mismo y al resto sus intereses particulares, o económicos y políticos. Según este autor, entonces, con las publicaciones la burguesía encontró la forma de justificar –mediante un (auto)engaño– que la usurpación del poder soberano era moralmente legítima (pp. 108-109).<sup>8</sup>

En definitiva, Koselleck presenta al nuevo ámbito del debate público como generalización y moralización del interés particular y, de ninguna manera, para decirlo en los términos de nuestro esquema kantiano, como medio de un tipo de expresión desinteresada y autónoma que se ha universalizado. Al presentarse como realización de la moral en la Tierra, la nueva república de letrados se sentirá llamada a copar un Estado, que ya no debe permanecer separado de la Ilustración. El proceso ilustrado se cree consumado. Este es el espíritu de la Revolución.

Cierto feminismo ha denunciado no solo los intereses burgueses velados bajo la pretensión de autonomía y desinterés, sino la aparición de este sujeto universal, la abstracción de aquel individuo contractual que –aunque varón, adulto, blanco– no ocultaba su interés. El ciudadano ilustrado ya no es receptivo al debate, porque se presenta como idéntico al bien. Dirán las feministas que, como el Hombre de Hojalata de *El Mago de Oz*, el ciudadano ilustrado no solo carece de corazón y carne; más bien, no existe y, sin embargo, hay que parecersele.

### **CRÍTICAS FEMINISTAS A LA ESFERA PÚBLICA ILUSTRADA**

Según autoras como Joan Landes (1988) y Joan W. Scott (1996), en la práctica la exclusión de las mujeres de la esfera pública no es un fracaso del proceso de universalización de la moral; es, más bien, constitutiva de sus elementos definitorios más importantes. Revisitando documentos públicos y tratados de la época de la revolución, Landes encuentra que los salones literarios y otras asociaciones a donde las mujeres accedían o que incluso eran regentados por ellas antes de la gran conmoción –lugares algo idealizados por Habermas en *Historia y crítica*– fueron censurados en el último período del Estado

---

8 El progreso hacia la verdad supuesto en la crítica fue interrumpido bruscamente por una crisis (la revolución). Esta crisis fue provocada por la crítica, en su hipocresía. Crítica burguesa y crisis política están sumamente asociadas. De hecho, lo que distingue la revolución de una subversión progresista (como pretendían Kant o Bayle) es la categoría de crisis proveniente de las filosofías de la historia. La expresión “crisis” es el indicador de una nueva conciencia. “El término no aparece en las publicaciones de los partidarios del progreso, sino en los escritos de los filósofos defensores de las construcciones históricas cíclicas” (2007, p. 141).

absolutista y directamente clausurados bajo argumentos misóginos en 1792. Además, la censura y el terror revolucionarios hicieron que publicar fuese muy riesgoso para ellas. En los imaginarios republicanos, sostiene Scott, la exclusión de las mujeres del orden del debate público aparece –persistentemente– necesaria. Esta exclusión es “atribuida a la fragilidad de sus cuerpos y sus mentes, así como a susceptibilidades emocionales que las llevan al exceso sexual o al fanatismo religioso” (pp. 9-10).

Como lo hemos analizado en el capítulo anterior, antes de la revolución las mujeres ya eran asociadas a la emocionalidad y fragilidad (*Emilio*). Pero, precisamente por este motivo, para excluir a las mujeres de la política mediante el argumento de su emocionalidad, era necesario no solo que la razón se instituya como requisito de la buena participación política (como lo planteaban los contractualistas), sino que, al mismo tiempo, se oponga terminantemente a las emociones, pasiones, inclinaciones, deseos, caprichos. Repitémoslo: el uso público de la razón debe ser desinteresado (sin inclinación por su objeto), autónomo (sin ataduras a ningún mandato o autoridad) y comprendido universalmente. Las emociones, intereses y caprichos personales amenazan a la razón, y por eso deben ser ocultados y aplacados por vergonzantes, separados de cualquier definición política.<sup>9</sup> Luego, estas emociones, inclinaciones y caprichos se vuelven metonimias de la femineidad y el orden privado.<sup>10</sup>

El caso del sur de Latinoamérica resulta especialmente gráfico de la carga de violencia contenida en esta nueva matriz cultural. La introducción en estas lindes del esquema de esferas sexualmente demarcadas constituyó una novedad radical, que perjudicó la vida política tanto de las mujeres como de las comunidades originarias en general. La historia de esta intrusión no comienza en 1492, por supuesto, sino promediando el período de las Reformas borbónicas, a fines del siglo XVIII. Estas reformas pusieron fin a la Ley de Indias (1680), que admitía la existencia de dos repúblicas, la de españoles y la indígena, y concedía la existencia de marcos regulatorios paralelos: asimétricos pero mutuamente ajenos. Transcurrido el siglo XVII, cuando se

---

9 Ya Claude Lefort (1986) había advertido que la democracia contemporánea nace despreciando al cuerpo, lo que se expresaba perfectamente, según este autor, en la decapitación del rey.

10 Aunque, más bien, siguiendo a Iris M. Young (2000), esta nueva razón ya no se presenta como susceptible de amenaza solo por mor de las mujeres, sino también por todo colectivo cuya especificidad se entiende como determinada por “el cuerpo y los deseos (...), las diferencias de raza y cultura, la variabilidad y heterogeneidad de las necesidades (...), la ambigüedad y naturaleza cambiante de los sentimientos” (p. 189).

volvieron evidentes las amenazas francesa, inglesa, portuguesa y de los levantamientos indígenas (en especial, en la zona del Alto Perú), España buscó, con las nuevas medidas, centralizar la administración y concentrar el poder. Hacia fines del siglo XVIII, las instituciones indígenas –que habían logrado subsistir durante casi tres siglos– ya se encontraban por completo anuladas.

Previamente a la intrusión y hasta su censura, el *ayllu*, que mal puede traducirse como hogar o familia, constituía la célula política de todo el orden del Tawantinsuyu. El *ayllu* no era ámbito privativo de las mujeres y de ningún modo era nulo políticamente. A través suyo, se establecían alianzas políticas. También en su marco tenía lugar la práctica –muy institucionalizada– de la consulta política a las mujeres, una obligación de los varones que integraban el ágora tribal. En verdad, toda la organización dual incaica suponía una jerarquía de género, pero los roles eran complementarios, no opuestos ni sustitutos. Las mujeres conservaban en esa organización tanto un estatus ontológico como político.<sup>11</sup>

Según lo vienen planteando las autoras comunitaristas, la prohibición del *ayllu* no impidió que las comunidades intentaran sostenerlo en cuanto institución originaria. Sin embargo, esta reivindicación sucedió en paralelo a la introyección del esquema binario liberal-republicano y, por este motivo, muchas veces ha pasado a constituir el ámbito doméstico de reclusión de las mujeres sin más. Cuando se les pregunta a los varones por esta situación, ellos acusan que “siempre fue así”, que las mujeres siempre estuvieron en el “hogar” (Segato, 2011). Los mecanismos mediante los cuales se produce esa reclusión en lo doméstico y su consecuente exclusión de la política son diversos e informales. Karina Bidaseca (2011) estudia uno de ellos: en las asambleas campesinas actuales, los dirigentes andinos debaten en español (un idioma que muchas mujeres no manejan) y reservan el quechua para las actividades entendidas ahora como “menores”. Las comunitaristas insisten en que esta situación y el desprestigio –de origen colonial– que recae sobre las tareas feminizadas proviene de un doble entronque patriarcal, es decir, de la contaminación de dos grillas de género, que se produce toda vez que las comunidades no dejan de reivindicar sus instituciones preintrusivas (ya violentadas por el colonialismo), ahora yuxtapuestas a las lógicas de las instituciones

---

11 Para profundizar en estas cuestiones, pueden consultarse los trabajos de Silvia Rivera Cusicanqui (2010), Rita Segato (2011) y Julieta Paredes (2012).

liberal-republicanas.<sup>12</sup> Dos lógicas opresivas simultáneas que se traducen en graves estadísticas de violencia de género.

Habermas tomó nota de varias de las mencionadas críticas (por supuesto, solo de las europeas y norteamericanas), así como de la emergente pluralidad de “formas de vida” surgidas con la crisis de las ideologías y de las demandas sociales totalizantes. Sin embargo, las comprendió como “transfiguraciones idealistas” de existencias múltiples que de modo inmediato no contribuyen a la democracia (Habermas, 1992, p. 498). Fue entonces que comenzó a preocuparse por las posibilidades de generar un medio propicio para su integración.

### **DEBATE PÚBLICO Y ACCIÓN COMUNICATIVA**

En su *Teoría de la acción comunicativa* ([1981] 1999), Habermas se propuso señalar por qué y cómo esta esfera del diálogo público es efectivamente posible y deseable en el presente. Se inscribe así dentro de la corriente de la democracia deliberativa.<sup>13</sup> Tomó nota de las críticas de las feministas a *Historia y crítica*, tal como lo explicita en el prólogo a la edición alemana de 1990. Actualiza sus reflexiones de espíritu neokantiano y su crítica al utilitarismo (en particular, la defensa del autointerés), incorporando elementos del giro lingüístico. Finalmente, concede al feminismo y las teorías de la subalternidad que las emociones pueden tener estatus racional. Pero, dicen, Roma no se construye en un día, y con esta nueva teoría de la acción racional tampoco parece que nos haya llegado la República a las mujeres.

El texto ofrece una revisión neokantiana de la teoría de la acción social de Max Weber, para quien la más alta racionalidad de las acciones está determinada por el cálculo de medios orientados a fines concretos, por lo que “lo único que cabe enjuiciar de las acciones” es su eficacia (Habermas, 1999, p. 361). A la acción racional weberiana, Habermas opone la acción comunicativa inspirada en el juicio reflexivo: “hablo, en cambio, de acciones comunicativas cuando los

---

12 Aunque la reversión de estas violencias es muy compleja, la noción de “Buen Vivir” (que aparece hoy en las constituciones de Bolivia y Ecuador) refiere a una manifiesta vocación por proyectar Estados latinoamericanos de carácter sincrético, que suponen una revisión de las memorias indígenas y una reversión de las violencias que penetran especialmente en los imaginarios coloniales aún pregnantes (Coba *et al.*, 2022).

13 La democracia deliberativa constituye una suerte de ideal regulador de la democracia que entiende que las normas políticas deben ser el resultado de la deliberación pública entre ciudadanos y representantes. Kantianamente, se sostiene que la capacidad crítica y argumentativa, junto con los valores relativos al respeto y los acuerdos, son elementales para que el debate sea productivo (Cohen, 1989, 1993; Gutmann y Thompson, 1996; Shapiro, 1989; Dryzek, 1990; Manin, 1987).

planes de acción de los actores implicados no se calculan a través de un cálculo (*sic*) egocéntrico de resultados, sino mediante actos de entendimiento” (p. 367). Es decir que la acción comunicativa no está orientada al éxito en la concreción de algún fin, sino que fundamentalmente se encuentra determinada por el entendimiento intersubjetivo. Es racional porque expresa la estructura interna de los procesos de entendimiento, es decir, “el intento de coordinar de común acuerdo planes de acción” (p. 124).

Las proposiciones (verbales o no) que se expresan en una acción comunicativa pueden ser de distinto tipo y de eso depende, a su vez, el mundo al que aluden y el tipo de “pretensión de validez” que connotan. En primer lugar, las proposiciones referidas a la vivencia y emociones del hablante aluden al mundo subjetivo y su validez depende de la veracidad de lo que se dice. Por ejemplo, la expresión “estoy triste” es considerada racional y válida si la persona que la enuncia está atravesando un momento difícil de su vida. Ante una afirmación y una situación semejantes, estarán quienes se fastidien, pero también quienes puedan responder –las mujeres tenemos un especial entrenamiento para este tipo de acción racional– “¡y cómo no estar triste! Es razonable, es comprensible... ¡con todas las cosas que te han sucedido!”. En segundo lugar, Habermas ubica las proposiciones relativas al “conjunto de todas las relaciones interpersonales legítimamente reguladas” al interior de lo que llama “mundo social” (p. 144). La validez de estos enunciados descansa en la rectitud o normatividad de aquello que se dice. Por caso: “te exijo que me devuelvas el dinero que te presté” es una expresión más que razonable si hubo un contrato incumplido. En tercer lugar, aparecen los enunciados referidos a “la totalidad de las entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos”, es decir, al mundo objetivo (p. 144). Se trata de enunciados que sería muy difícil rebatir. Su pretensión de validez es la verdad científica y la regularidad. Digamos, por ejemplo, “las vacas no vuelan”, pero también “normalmente, este tren tarda 20 minutos en llegar a Quilmes” o “la llamada Revolución Libertadora tuvo lugar en 1955”.

En pocas palabras, el uso racional del lenguaje se define por una intersubjetividad que otorga validez y racionalidad a los enunciados. Esto es realmente muy interesante, porque permite pensar –no solo los valores y el conocimiento científico, sino también– las emociones, las inclinaciones, los deseos y los estados de ánimo en el campo de la racionalidad. Todo hablante que no tenga pretensión de poder (de coacción, manipulación o distorsión) y ofrezca razones, que quiera “entenderse con un oyente sobre algo y, a la vez, darse a entender a sí mismo”, se encuentra en este plano de racionalidad (p. 393).

La racionalidad comunicativa se convierte de este modo en el medio para una vida socialmente integrada (*Lebenswelt*), donde distintos agentes coordinan sus acciones en función del entendimiento. De allí que el *Lebenswelt* se vincule a la familia y a la esfera pública. Por el contrario, en los contextos a los que Habermas llama “sistémicos”, prima la racionalidad instrumental, y los agentes se mueven por autointerés y promoviendo la maximización de ganancias propias. Es el caso del mercado y del Estado. Las distinciones no siempre son tajantes. Por ejemplo, a veces el Estado y la esfera pública se superponen: cuando en el ámbito del Estado se suspende la lógica de la lealtad y la dádiva, y se da aire a la acción coordinada y la pluralidad.

Hasta aquí tenemos que la racionalidad habermasiana incluye ahora a las emociones, las inclinaciones y los estados de ánimo. Tenemos también que puede haber racionalidad comunicativa en el marco de las instituciones estatales. Ninguna de las dos cuestiones era considerada en la teoría kantiana. Además, Habermas resuelve el doble problema del esquema kantiano: disuelve el solapamiento entre burguesía y sabiduría, y explica muy claramente las situaciones sobre las que puede versar la racionalidad comunicativa (el juicio reflexivo kantiano) que exceden al juicio estético.

Sin embargo, nos dice Habermas, los temas relativos al consenso –esto es, el debate público orientado al entendimiento– excluyen aquellos del mundo subjetivo (emociones, deseos, estados de ánimo). También excluyen los del mundo objetivo (al menos mientras existe un consenso sobre esa objetividad) y, sin dudas, incluyen las proposiciones referidas al mundo social. Y así volvemos al primer casillero.

Sucede que los enunciados referidos al mundo subjetivo –tal como lo vimos– pueden ser racionales (si son veraces y permiten coordinar acciones), pero no válidos universalmente. Dicho de otro modo: valores y necesidades, inclinaciones, deseos, sentimientos y estados de ánimo pueden tener fuerza justificatoria y merecer reconocimiento intersubjetivo, pero difícilmente contienen “aceptabilidad universal” (p. 40). Quien debate debe dejar a un lado sus valoraciones particulares –su ética–, aquello que considera *necesario* para una vida buena, porque ahí se esconde siempre “el trasfondo de una parcialidad” (1999, pp. 133-134); en definitiva, no son susceptibles de incorporarse al debate sobre el bien común, es decir, sobre la justicia y sus normas.

Habermas no concibe una eventual compatibilidad entre el todo (bien común) y la parte (necesidad, deseos, estados de ánimo, emociones). Lo particular debe subsumirse al universal en el orden público. No se le escapa que los nuevos movimientos sociales muchas veces producen interpelaciones de este orden. Para él, estos movimientos constituyen una reacción positiva al intento de instrumentalización

del *Lebenswelt*; sin embargo, cuando intentan llevar al debate público estas premisas, expresan un punto de vista particular.

¿No se vuelve así retórica la idea de que las afirmaciones de deseo y emociones son racionales? Precisamente, porque la exclusión de las emociones del orden y el debate público, dijimos, responde a la metonimia entre emociones y grupos particulares. A propósito de la contraposición entre normas y valores, justicia y ética, bien común y necesidades, Thomas McCarthy (1996) reprochaba a su maestro: ¿cómo distinguir una crítica moral hacia las normas de una intromisión de valores particulares de la subcultura que representa quien critica? Esta pregunta se convierte en una lesión persistente a la propuesta habermasiana que se aproxima sin quererlo al universal abstracto ilustrado, el universal no plural.

En definitiva, a pesar del interesante aporte de este nuevo Habermas para pensar la racionalidad en relación de continuidad con los deseos y sentimientos, su teoría persiste en la antinomia ilustrada: los excluye de la política y así también excluye la posibilidad de pensar la relación de la política con el problema del cuerpo, las minorías y los movimientos sociales. Esta problemática se ve felizmente saldada en la teoría crítica feminista.

### **ESFERAS PÚBLICAS FEMINISTAS**

En la década de 1980 se publicaron diversos trabajos que resultaron centrales para imponer la idea de que el feminismo debía arrancar de raíz los presupuestos de la moral o la ética (los términos se intercambian) kantiano-habermasiana.<sup>14</sup> Muy prontamente se ha criticado de sus autoras que, para refutar la universalidad nacida en la Ilustración, postularon un nuevo tipo de esencialismo invertido, que ahora caracterizaba positivamente ciertos atributos femeninos, como la empatía, la propensión al cuidado y la contención, descritos como más adecuados a prácticas de la justicia auténticas. Sin embargo, la llamada “ética del cuidado” esboza una cuestión que no debe perderse de vista y que hizo que el propio Habermas se detuviera a leer en profundidad a estas autoras. En situaciones concretas que ameritan una responsabilidad moral por parte del agente, las mujeres tienden más que los varones a hacer un cálculo sobre las probabilidades de perjuicio que pueda producir su acción a su interlocutor. Esta es la conclusión del estudio empírico que Carol Gilligan (1982) publicó bajo el título *In a Different Voice* (Una voz diferente), en el que se atreve además a

---

14 Pueden consultarse *Public Man, Private Woman* de Jean Elshtain (1981); *In a Different Voice* de Carol Gilligan (1982); y *Maternal Thinking* de Sara Ruddick (1989).

valorar éticamente las respuestas de agentes que no razonan de forma imparcial y desinteresada, sino que se involucran personalmente en el cuidado de otras personas.

La inquietud persistió en la reflexión feminista: cómo funciona este tipo de ética en marcos institucionales. Seyla Benhabib (1990) notó el valor que el libro de Gilligan tenía para la teoría política y, más específicamente, para impugnar cierto universalismo, llamado por ella “sustitucionalista”, presente en Habermas y en todo el neokantismo, que identifica “las experiencias de un grupo específico de sujetos como el caso paradigmático de los humanos como tales” (p. 5). Benhabib sostiene que esta impugnación al autoritarismo del sujeto universal moderno no debe llevarnos a abandonar la búsqueda de una suerte de universalismo de tipo “interactivo” que reconozca la pluralidad de modos de existencia, aun cuando su ideal regulativo sea alcanzar puntos de vista comunes. Este ideal, sostiene Benhabib, debe ser entendido como proceso, no como punto de partida y verdad ya dada (p. 6).

La muchas veces olvidada Iris M. Young (2000) comparte ese parecer. Siguiendo a Adorno y Horkheimer plantea que la universalidad ha funcionado como ejercicio totalitario de homogeneización: “la universalidad como generalidad ha operado a menudo precisamente para evitar la inclusión y participación universales” (p. 180). Debería haber otra cara de la universalidad en la que sea posible abarcar la particularidad sin eliminarla, al menos cuando esa particularidad tiene vocación de entendimiento (p. 180).

Sin embargo, existe una autora que logra sistematizar una nueva teoría de la esfera pública feminista sustancialmente renovada. En su ya clásico “Repensando la esfera pública”, Nancy Fraser (1997) considera que los trabajos de Habermas sobre la esfera pública ofrecen una vía fundamental para evitar una serie de confusiones de términos, que suelen tener lugar en la reflexión y práctica políticas. Por un lado, la indistinción entre el Estado y los escenarios del discurso público: si la esfera del debate es igualada al Estado, este último corre el riesgo de asumir formas autoritarias. Por otro lado, la confusión del mercado y, nuevamente, el debate público. Esta indistinción se puede observar, por ejemplo, en ciertos feminismos contemporáneos para los que la lucha por la desprivatización del trabajo doméstico lleva inevitablemente a una mercantilización de la vida. La teoría de Habermas evita estas confusiones. Su esfera pública ilustra ese escenario, propio de las sociedades modernas, donde la participación política se realiza por medio del diálogo y no de la decisión. Allí, quienes participan del debate piensan y evalúan los asuntos comunes. Si bien el escenario puede estar institucionalizado, no es

idéntico al Estado. Al mismo tiempo, difiere de la economía porque no refleja intereses mercantiles.

La noción de esfera pública, entonces, se vuelve central para pensar la democracia, un término que en este texto reemplaza el de universalización del debate, aunque lo excede, porque, como veremos, incluye también la cuestión de la igualdad social. Ahora bien, en el modo en que Habermas la elaboró, no resulta totalmente satisfactoria. Su teoría supone cuatro puntos que deben ser discutidos. Estos son: 1) “que la igualdad social no es necesaria para la democracia política”; 2) “que la esfera pública única siempre será preferible a un conjunto de públicos múltiples”; 3) “que el discurso de las esferas públicas debe restringirse al bien común y la presencia de cuestiones privadas es indeseable”, y 4) “que el funcionamiento de una esfera pública democrática requiere una separación clara entre sociedad y Estado” (Fraser, 1997, p. 76-77).

A continuación, analizaremos las críticas de Fraser a las premisas problemáticas y los sentidos de lo público y lo privado de la teoría habermasiana, poniéndola en diálogo con la teoría política feminista contemporánea en general, a efectos de evidenciar su notable actualidad.

### **LO PÚBLICO Y LA IGUALDAD SOCIAL**

La primera premisa que Fraser critica de la teoría habermasiana de la esfera pública es la idea de que la igualdad social no es necesaria para que se desplieguen la igualdad y libertad políticas. Más allá de las formalidades de la ética deliberativa, que desapruueba la discriminación por género, raza o clase y reivindica una libertad de opinión, en los hechos las desigualdades existen e involucran prácticas informales de exclusión política que impiden ejercerla.<sup>15</sup>

Fraser alude a un caso interesante, el de las discusiones académicas, en las que es muy común que los varones interrumpen o desacrediten a las mujeres y personas LGBTIQ+ sin siquiera notarlo. De este fenómeno se desprende un silencio mayoritario por parte de estas personas, que suele decodificarse como voluntario o directamente como una aprobación tácita de aquello que se está diciendo. Se ve con este ejemplo que el “como si” de la racionalidad comunicativa no

---

15 Este es un tema hoy lúcidamente puesto en escena por cierto republicanismo feminista latinoamericano (Bertomeu y Domènech, 2007; Marey, 2021; Torres Santana, 2021). En la base de la desconsideración de la desigualdad social se encuentra el presupuesto liberal de la autonomía de lo político respecto de lo económico, social, familiar. La noción de libertad del republicanismo socialista o popular vendría a salvar este problema.

promociona la paridad en la participación, sino que, más bien, reproduce lo contrario.

Por su parte, según sostiene Fraser (1997), el mercado refuerza “lo que la cultura logra informalmente” (p. 79). Habermas ya había advertido el rol de los medios masivos en el cercenamiento de la opinión. Los medios constituyen el principal soporte para la deliberación pública y paradójicamente se encuentran muchas veces en manos de conglomerados de poder, cuyos intereses resultan ajenos a los de los grupos subordinados. Esto hace que el debate mediático vuelva opacos los reclamos de públicos desaventajados y refuerce impresiones negativas sobre estos grupos o incluso redireccione intereses.

La aparición de las redes sociales supone una complicación mayor al debate democrático. La esfera pública digital se caracteriza por su velocidad, personalización y descentralización de las decisiones sobre el contenido y el estilo de lo que se publica (Cuesta *et al.*, 2022). Algunas autoras feministas vieron con ilusión la masificación reciente de la comunicación digital, que dio lugar al ciberactivismo y a la mayor participación de mujeres y personas LGBTIQ+ en el debate público. En este punto resulta emblemático el acontecimiento del #NiUnaMenos en la Argentina, surgido de las redes sociales (Laudano, 2018). Ahora bien, si las redes aparecen como una alternativa a los medios tradicionales, también es cierto que se programan mediante algoritmos que permiten seleccionar información ajustada a las preferencias previas de los usuarios. Esto hace que las comunidades digitales sean un público fácilmente suturado que se sustrae de manera involuntaria del diálogo con otros públicos (Calvo, 2015). Además, algunos estudios recientes sostienen que, incluso por su formato, muchas de las nuevas plataformas (y en especial Facebook y Twitter) favorecen la circulación de los discursos de odio (Ipar *et al.*, 2022).

La democracia requiere de una “igualdad social sustantiva” (Fraser, 1997, p. 80), que no se puede salvar con la ilusión de la imparcialidad, la neutralidad o la democratización de las redes sociales. Mientras siga constituyendo un horizonte y no una realidad efectiva, existen estrategias políticas para garantizar una participación más plena y no aislada ni atomizada, como veremos enseguida.

### **CONTRAPÚBLICOS**

El segundo aspecto problemático señalado por Fraser (1997) en la teoría habermasiana de la esfera pública se vincula al anterior. La proliferación de públicos ha sido comprendida por Habermas como propia del declive de la esfera pública y la observa como fuente de inquietudes particularistas y disruptivas. Fraser sostiene que en sociedades estratificadas la existencia de públicos competidores promociona mejor

la paridad de participación que la generalización clásica de los grupos subordinados bajo una sola esfera pública comprensiva. Llama “contrapúblicos subalternos” a los grupos de afroamericanos, indígenas, mujeres y personas LGBTIQ+, que primero se organizan y luego disputan acuerdos más generales (p. 81). En la práctica deliberativa y la intervención pública, estos contrapúblicos inauguran nuevos lenguajes que logran visibilizar hechos de injusticia desatendidos. En el comunitarismo latinoamericano existen opiniones cercanas. Un margen de autonomía deliberativa es exigible, sugiere Segato (2011), si se pretende la incorporación de estas comunidades al Estado de derecho.

Suele suceder, como ya hemos analizado, que en el caso de las mujeres y personas de la diversidad sexo-genérica esas injusticias son leídas como propias de la vida doméstica, personal, íntima, emocional, corporal y sexual, ajenas a la vida política.<sup>16</sup> La luz que se arroja sobre esa circunstancia no debe traducirse como el llamado automático a transformar toda intimidad en asunto del debate público. Precisamente, los contrapúblicos se ocupan tanto de discernir, a partir de testimonios que se replican una y otra vez, qué fenómenos de la vida entendida como privada deben adquirir estatus político, así como de proponer los posibles términos de su tratamiento. De allí que no puede aplicarse el lema “lo personal es político” para absolutamente todo lo referido a la intimidad, y mucho menos pretender que todos esos asuntos deban politizarse de la misma manera. Observemos dos ejemplos bien distintos de politización de algún asunto entendido como “privado”. Existe un prejuicio social que dicta que las mujeres somos naturalmente amorosas y empáticas, que tenemos una inclinación preferencial por las tareas de cuidados. Este prejuicio reproduce todo el tiempo una división sexual del trabajo que es perjudicial para nosotras. El lenguaje de la doble jornada viene a poner este hecho de relieve y a denunciarlo para –eventualmente– desprivatizarlo.

Tomemos prestado de un clásico libro de Michael Warner (2005) otro ejemplo esclarecedor. En el lenguaje vulgar liberal se dice que la expresión de género de una persona es un asunto privado. En efecto, la militancia transfeminista considera deseable que así fuera. Sin embargo, en este punto las únicas personas que tienen ganado el derecho a la privacidad son las cisheterosexuales. En la vía pública, la expresión de género de las personas trans es siempre señalada y rechazada, lo que se traduce en agresiones físicas y otras formas del desprecio. Este hecho nos advierte sobre un dispositivo inequitativo general, el

---

16 Anabella Di Tullio y Romina Smiraglia vienen sosteniendo que, para la política feminista, el lenguaje es el campo de disputa por antonomasia y que “cómo nos nombran y cómo (nos) nombramos es profundamente político” (2020, p. 13).

de la inteligibilidad de los cuerpos, que es necesario volver público para denunciarlo y eventualmente desarticularlo desde la planificación pública.

Son así los contrapúblicos (trans)feministas los que complejizan el lema “lo personal es político”, analizan las situaciones de injusticia y, oportunamente, buscan marcar el pulso del debate general sobre asuntos de género y sexualidad. Y es que la noción de contrapúblico de Fraser refiere a “una interacción conflictiva interpública”, donde la orientación publicista (universal) es definitoria (pp. 82-83). Es decir que el contrapúblico no debe ser leído como un movimiento separatista o disruptivo de la democracia, como lo veía Habermas, ni tampoco como una mera identidad política cerrada sobre sí misma, sino como un sujeto que busca incidir en las formas institucionales, del mismo modo que puede verse transformado por ellas. De allí que la interacción interpública permite pensar el conflicto enmarcado en un horizonte de universalidad democrática y más allá de la contraposición al Estado propuesta en la definición clásica de esfera pública.

Esto último resulta cardinal en tiempos de transnacionalización, sugiere Fraser (2014) en un texto más reciente. Se demuestra hoy que los contrapúblicos se mancomunan en relación con un principio de afectabilidad, no de necesaria oposición al Estado. Así, son las problemáticas que los afectan y no necesariamente el Estado *a priori* aquello que los contrapúblicos impugnan.

### **BIEN COMÚN COMO HORIZONTE**

La tercera objeción a la teoría habermasiana es la inflación del bien común. Para Fraser resulta necesario subrayar que la idea de bien común es superadora de aquello que es “de incumbencia de todos”. Si la segunda definición parece señalar una suma de intereses (“más o menos a todos nos interesa este asunto”), la primera refiere a lo que no puede dejar de concernir al pueblo, porque es del pueblo, “emana del pueblo”, le pertenece (Rabotnikof, 2008, p. 38).

El bien común es un concepto de tradición republicana, que refiere al compromiso con la cosa pública, en contraposición al autointerés e incluso al interés de los muchos o de unos pocos. Por el contrario, aquello que es de “incumbencia de todos” puede desarrollarse con total prescindencia de lo común. A partir de la línea de estudios inaugurada por Richard Sennett en la década de 1970 (2017) con *The Fall of Public Man* (El declive del hombre público), existe hoy una teoría que, justamente, reflexiona sobre el discurso, el mercado y el conocimiento de la autorrevelación que vuelve pública la vida íntima, aquello que Paula Sibilía (2008) ha señalado como un ámbito de

la “extimidad”<sup>17</sup> y Lauren Berlant (2008) como “públicos íntimos”.<sup>18</sup> Definitivamente, las redes sociales donde se expresan hoy los públicos íntimos son de incumbencia de todos (o, al menos, de una gran mayoría) y, de ningún modo conforman una idea de bien común.

El bien común, decíamos, le pertenece al todo, emana de él y es para él. Sin embargo, muchas veces presupone la asunción de acuerdos rígidos sobre cuáles son los temas que abarca. Es lo que sucede con la teoría de Habermas, que contrapone el bien común (normas) a los “intereses particulares”, entendidos como valoraciones, inclinaciones, deseos, sentimientos y estados de ánimo. Si, por un lado, el bien común parece seguir constituyendo un interesante horizonte regulativo (como vimos con Young y Benhabib), por el otro, no debería ser definido *a priori*. Luego: “si la existencia del bien común no puede ser asumida de antemano, no hay ninguna razón para poner limitación respecto de qué temas, intereses y puntos de vista serán admisibles en la deliberación” (Fraser, 1997, p. 87). En pocas palabras, lo común debe estar relativamente en disputa.

En cuanto a las inclinaciones, pasiones, deseos, sentimientos, y su oposición al bien común, la teoría de Chantal Mouffe fue una de las primeras en contestar a Habermas. Según Mouffe (2003, 2013), la rigidez moral con la que Habermas piensa el debate democrático lo lleva tanto a omitir que existe una negatividad radical en la vida política (lo político) como a negarle el estatus de democracia a todo conflicto político –por definición– apasionado. Siguiendo esta línea de desmoralización del conflicto, cierto feminismo ha incursionado en la serie de trabajos que hoy se enmarcan en el llamado “giro afectivo” y proponen, para el análisis político, prescindir del recurso a la filosofía o la psicología y observar cómo funcionan las emociones sociopolíticamente, qué rol juegan en las democracias o en el ascenso de las nuevas derechas.<sup>19</sup> Así, muchas de ellas señalan cómo el rechazo moral de sentimientos o emociones, tales como el resentimiento, el asco o la rabia, puede llevar a las plataformas progresistas a negar

---

17 Se trata de la actual publicidad de la vida íntima a través de las redes sociales.

18 Las lectoras de *Märchen*, las espectadoras de melodramas edificantes y películas de Walt Disney hemos constituido un público íntimo femenino, sin conformar un contrapúblico crítico en lo más mínimo. Berlant no ve con malos ojos a estos públicos íntimos y considera que, de algún modo, están vinculados a cierto feminismo. Nos reapropiamos del término para la crítica de una de las acepciones de lo público (2008, p. X).

19 Pueden consultarse los estudios recientes de Sara Ahmed (2019), Arlie Hochschild (2016) y Eva Illouz (2023).

problemáticas existenciales muy concretas. Luego, estos malestares son aprovechados por los sectores conservadores.

### **PÚBLICOS FUERTES Y PÚBLICOS DÉBILES**

Por último, Fraser objeta, como anticipamos, la identificación de la noción de público con la del Estado, pero también sospecha de la tajante distinción habermasiana entre el Estado y la esfera pública de la sociedad civil, en cuanto órgano moralmente superior y encargado de impugnar a las instituciones públicas de manera permanente.

Fraser llama “públicos débiles” a aquellos que producen opinión y se encuentran excluidos de las instancias de decisión; en cambio, los “públicos fuertes” son aquellos cuyas deliberaciones redundan en decisiones políticas, en concreto, los parlamentos. La separación es, en cualquier caso, analítica, porque los públicos fuertes no se encuentran apartados de los debates de la sociedad civil, ni tampoco simplemente los canalizan.

Las decisiones políticas no son el resultado de las contiendas sociales o de la capacidad de *lobby* de ciertos grupos (o, al menos, no lo son de modo eminente), sino que constituyen factores estructurantes de esas luchas (Skocpol, 1989). Efectivamente, el Estado orienta una proporción no insignificante de la opinión pública y, más aún, forma parte de la construcción de subjetividades políticas. De allí que en el contexto actual un cierto feminismo (quizás mayoritario) se encuentre en riesgo: mediante un paquete de políticas públicas regresivas, los “públicos fuertes” son capaces de debilitar a los feminismos e incluso crear nuevos contrapúblicos reaccionarios. Un posible contraejemplo de esto son las políticas públicas feministas en las universidades (tal como la implementación de la educación sexual integral y de la Ley Micaela) que, como es evidente, buscan transformar –en un sentido igualitario– las subjetividades y las instituciones que las originan.

### **¿ÚLTIMAS PALABRAS?**

Hemos explorado en este capítulo un problema ilustrado de absoluta actualidad: hasta qué punto, en cuanto seres capaces de hacer un uso desinteresado y libre de la razón, nos encontramos llamadas a participar del debate político y hasta qué punto podemos hacerlo sin poner en riesgo la vida; mediante qué artilugios se nos ha incluido en el debate público a las mujeres, personas LGBTQ+ y pueblos originarios, y cómo, por ese mismo gesto de inclusión, se nos ha excluido. Esa paradoja, incluso ese disparate, esa promesa acompañada de una prohibición informal ha sido una motivación para debatir, al mismo tiempo que una causa suficiente para el abandono de esa vocación. Por este motivo, la noción de esfera pública es todavía potente al interior de

las teorías que reflexionan sobre la igualdad, la participación política y las formas de emancipación. Ofrecimos algunos argumentos feministas para revalorizar nuestra participación ciudadana, asociados a una idea de igualdad universal como horizonte de acción y no como una realización del bien en la Tierra.

Una pregunta queda abierta y no será saldada en este libro. El modelo de la esfera pública parte de la idea de que el debate existe en términos de discurso escrito y, en menor medida, oral. En épocas en que el debate ocurre intermedial, intertextual e hipertextualmente, a través de imágenes, *likes*, gestos y sonidos, memes y *hashtags*, ¿es necesario empezar a pensar que el modelo de la esfera pública se ha vuelto arcaico? ¿O se transforma en ámbito de la contestación que deja paso a nuevas formas del texto?

Por su parte, las conclusiones sobre la mejor esfera pública participativa dejan abierto un problema: la cuestión de la desigualdad social. La teoría fraseriana de la esfera pública tiene este escollo como punto de partida. La paridad real es imposible mientras tenga lugar la desigualdad social; entonces, el juego democrático entre contrapúblicos es una respuesta de cabotaje que garantiza una mejor participación a sujetos informalmente silenciados. Entre líneas queda establecido así que la solución feminista de fondo al problema de la desigualdad se encuentra en el marco de la sociedad civil. Tendremos que analizar a las autoras que han pensado profundamente en este sentido: las socialistas y las materialistas. Este es el tema del capítulo 3.



### **3. SOCIEDAD. FEMINISMO Y MARXISMO**

A finales del siglo XX, en la ciudad de Harbin todavía existía una fábrica de zapatos especiales para pies pequeños de mujeres adultas. Mao Tse Tung había prohibido la práctica del vendado de pies en 1949 por considerarla arcaica y barbárica. Pero la venta de estos delicados zapatitos de seda, de siete u ocho centímetros, siguió vigente hasta 1999, año en que esta última fábrica ubicada en el noroeste de China presentó la quiebra.

Los pies pequeños o pies de loto se consideraban un rasgo de belleza y distinción femeninas. Mediante el amarre, se procuraba que el pie de las niñas dejara de crecer a lo largo y se doblara sobre sí. Los huesos del metatarso se replegaban hacia los cuneiformes y cuboides (como los de una bailarina exageradamente flexible); las falanges quedaban por completo pegadas entre sí y, luego, al metatarso por el lado interno. En este esfuerzo los huesos se lesionaban y causaban enormes dolores a las niñas. Ya en la adultez, el pie de loto era desproporcionado respecto de la masa corporal que debía sostener; por lo que impedía a las mujeres caminar con estabilidad, desplazarse con facilidad y, por supuesto, realizar tareas de destreza integral. Dado que los hombres ricos solo desposaban a mujeres de pies pequeños, las familias campesinas muchas veces renunciaban a la mano de obra de la hija en el marco de la economía familiar; vendaban sus pies y aspiraban al ascenso social, ofreciéndola a aquellos varones que pudieran acoger el sacrificio.

La distancia temporal y cultural que nos separa del *chánzú* nos suscita un espanto piadoso, cercano quizás al que debe generar, en otras lindes, el relato sobre el arrancado de vello púbico femenino, tradicionalmente americano. Pero la distancia es también la oportunidad de hallar una información insoslayable sobre nosotras: el *chánzú* es el proceso mismo de producción de la naturaleza femenina, del estatus pleno del sexo en la China prerrevolucionaria y durante diez largos siglos. Esta conclusión nos es habilitada por un marco de inteligibilidad inédito en el pensamiento occidental: el del materialismo histórico.

A lo largo de los capítulos anteriores hemos observado cómo ciertos dualismos jerarquizados en la teoría política contemporánea –razón y afectos, mente y cuerpo, público y privado– van asociándose al dimorfismo sexual. Lo masculino se asocia al primero de los polos (razón, mente, publicidad) y, lo femenino, al segundo. Con el materialismo histórico, uno de estos dualismos es puesto en jaque, el de cuerpo y mente, o en los términos de los jóvenes Marx y Engels, el de naturaleza e historia. La historia de la humanidad es pensada por ellos como la historia de la producción social, que incluye la producción de los medios vitales, es decir, su propia reproducción, así como las formas de la conciencia que buscan reflejarla. Estas ideas permiten a las feministas materialistas y socialistas deducir que no existe la autopreservación sin más, la naturaleza humana pura; en pocas palabras, lo femenino en sí. Pero de este modo ellas van a contrapelo de la ortodoxia marxista.

En este capítulo nos ocupamos de observar cómo las feministas materialistas y socialistas recuperan la dialéctica entre naturaleza e historia y reivindican una idea de división sexual del trabajo que resulta mucho más eficiente que la de clase. En la actualidad estos desarrollos resultan útiles para visibilizar diversas formas de injusticia, que incluyen el racismo, el extractivismo, el edadismo y el capacitismo. Del mismo modo, siguen siendo eficientes para el diseño de posibles y siempre pendientes políticas integrales de cuidados.

### **LA DIALÉCTICA ENTRE NATURALEZA E HISTORIA (MARX Y ENGELS)**

En los escritos tempranos de Karl Marx y Friedrich Engels ([1845] 2014), la antinomia entre biología y conciencia (cuerpo/mente), y entre naturaleza e historia, aparece desacoplada. Leemos al comienzo de *La ideología alemana*:

Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia

de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso este condicionado por su organización corpórea (p. 16).

La naturaleza humana se describe aquí de un modo sorprendentemente original: el hombre es un animal que no solo produce medios de existencia cambiantes, sino también la “organización corpórea” que da lugar a esa producción. Tenemos así que el hombre es aquel animal capaz de definir qué órganos serán más relevantes para la reproducción de la vida y cómo potenciar esos órganos mediante distintas prótesis (herramientas). Las manos, el útero, el cerebro, el corazón han encontrado mayores y menores protagónicos, definiciones y descripciones a lo largo de la historia del pensamiento y las ciencias, y, por supuesto, no siempre significaron lo mismo.<sup>1</sup> Los autores continúan:

Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material (...). Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como con el modo cómo producen (p. 16).

Marx y Engels opinan en el pasaje citado que la autopreservación no debe ser entendida como mera “reproducción”. De hecho, estrictamente hablando, nunca en la vida del hombre hay tal cosa como mera reproducción o mera autopreservación: “la naturaleza anterior a la historia (...) no existe ya hoy en parte alguna” (p. 32). De modo que la naturaleza se encuentra en permanente mutación, y así sucede también con los propios esquemas que la explican, es decir, la conciencia que se tiene en cada momento histórico de las formas de la autopreservación: “no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (p. 21).<sup>2</sup>

---

1 Una célebre expresión de Engels ilustra estas ideas con gran destreza: “la mano no es solo el órgano del trabajo, es también su producto” (1876).

2 La perspectiva hegeliana y neohegeliana de que existe algo por fuera de esta autopreservación, la preocupación por señalar una trascendencia, constituye el principal objeto de ataque de *La ideología alemana*, que se propone precisamente en sus primeras páginas revelar la “putrefacción del espíritu absoluto” (Marx y Engels, 2014, p. 13). Este espíritu absoluto es nada menos que la ideología, referida

La dialéctica entre naturaleza e historia constituye el fundamento de muchas de las tesis del marxismo y goza aún en nuestro presente de una gran actualidad. Sostiene Marx: “toda la historia no es otra cosa que la transformación continua de la naturaleza humana” ([1847] 1987, p. 98). La historia es entonces el modo en que los hombres transforman sus condiciones naturales de existencia; al revés, la existencia natural es un producto histórico. Los ideólogos alemanes, contra los que los autores escriben este libro, se refieren a “la ‘antítesis de naturaleza e historia’, como si se tratase de dos cosas distintas y el hombre no tuviera siempre ante sí una naturaleza histórica y una historia natural” (Marx y Engels, 2014, p. 36). Esta dialéctica entre historia y naturaleza se sintetiza muy bien en el concepto de praxis, la acción transformadora de la particular naturaleza social del animal humano.

### **LA DIVISIÓN NATURAL DEL TRABAJO (MARX)**

A lo largo de *La ideología alemana* y en paralelo al despliegue de la dialéctica entre producción y reproducción, o historia y naturaleza, existen episodios donde se menciona una división “natural”<sup>3</sup> del trabajo “que originariamente no pasaba de la división del trabajo en el acto sexual y (...) las dotes físicas (por ejemplo, la fuerza corporal)” (Marx y Engels, 2014, p. 21). De los diferentes roles en el “acto sexual” y las “dotes físicas” se derivaba la propiedad de los varones sobre las mujeres, los hijos y los esclavos. Esta división “natural” seguiría sosteniéndose, según Marx y Engels, en formas familiares de producción como la campesina. La apreciación no resulta del todo inconsistente con cierta narrativa evolutiva propia del pensamiento de estos autores. Recordemos que “la naturaleza anterior a

---

a un tipo de división del trabajo fundada en el mito de la distinción cuerpo/mente y encarnada en clases, aquella que trabaja y aquella que se “emancipa del mundo” y se entrega “a la creación de la teoría ‘pura’, de la teología ‘pura’, la filosofía y la moral ‘puras’, etc.” (p. 26). La clase “intelectual” se asegura así la holgura material prescindiendo del trabajo, que hace otra clase por ella. Lo logra presentando su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad; busca “imprimir a sus ideas la forma de lo general” (p. 40). En determinado momento, sin embargo, la aparente armonía en la que todos trabajan para el común y la organización social basada en la dominación de una clase por otra comienzan a evidenciarse. La masa desposeída debe hacerse de la totalidad de las fuerzas productivas y sus instituciones (el Estado), abolir la propiedad privada y reunificar el trabajo y la reflexión autoconsciente. Con el comunismo vuelven a coincidir los intereses particulares con los comunes.

3 Entrecorrido el término *natural* cuando adquiere esta acepción más vulgar, diferente a la de *La ideología alemana*.

la historia (...) *no existe ya hoy* en parte alguna” (p. 32).<sup>4</sup> El adverbio *ya* no deja lugar a dudas: la naturaleza a secas ya no existe, pero pudo haber existido. Y, en efecto, sobrevive como división natural del trabajo, en carácter de artefacto arqueológico, en algunos nichos productivos.

En *El Capital* esta idea de división natural del trabajo se repite. No es necesario un análisis histórico o antropológico, consigna Marx ([1867] 2001), de las formas primitivas de organización colectiva del trabajo. Si se observa la “industria rural patriarcal” de una familia campesina se apreciará inmediatamente una forma del trabajo común “directamente socializado” (p. 43). Los distintos trabajos que esa familia produce son funciones reguladas por “las diferencias de sexo y edad y las condiciones naturales del trabajo, [y estas últimas] cambian al cambiar las estaciones del año” (p. 43). La edad, el sexo y las condiciones ambientales aparecen en estos pasajes como base de divisiones “naturales” del trabajo, y se entiende aquí por “natural” lo no social, lo anterior a la historia.

Otras ocurrencias de Marx en *El Capital* dejan ver que la narrativa diacrónica en torno a la división natural del trabajo abre paso a otra sincrónica. Pese a todo lo que se había observado sobre la dialéctica entre naturaleza e historia, se afirma ahora que la *división natural del trabajo* se encuentra ontológicamente *determinada* por el sexo y la edad. Y –se sostiene de manera explícita– esta división del trabajo no se relaciona con el modo en que se han desarrollado “artificialmente” las capacidades especializadas, sino con condicionamientos *a priori* (p. 347).

Sin dudas, estas apreciaciones recurrentes en *El Capital* entran en contradicción con las afirmaciones más fuertes de *La ideología alemana*. Incluso, aunque Marx se presenta en esta obra como un etnógrafo y da cuenta fidedigna de que el proletariado se compone también de mujeres e infancias, no pareciera que estas personas estuviesen en condiciones de desarrollarse como trabajadores de esta o aquella rama, sino en tanto trabajadores “naturales”, que expresan, en el marco de la industria, habilidades “naturales” sin más.

Para ser justas con Marx, esta “naturalización” de habilidades originarias tiende a ocurrir a todo el proletariado, por mor de la automatización. Según se ocupa de describirla en el apartado “La fábrica” del tomo I de *El Capital*, el capitalismo convierte las capacidades productivas en “instintos”, porque sobredesarrolla destrezas puntuales y restringe así las posibilidades de desarrollar otras,

---

4 Las bastardillas son mías.

especialmente intelectuales. Con el socialismo se pretende crear un sujeto no atomizado, sino más bien consciente de su naturaleza real, es decir, social, solidaria. Pero, en cualquier caso, ¿qué quiere decir todo esto? ¿Que si se desarrollasen las habilidades del grupo de proletarios varones, las mujeres –en cuanto sí instintivas, en cuanto sí, valga decir, naturalmente naturales– permanecerían realizando tareas por naturaleza femeninas? Todas estas cuestiones, que se mantuvieron sin mayor explicación en los escritos de Marx, encuentran una respuesta en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* de Engels.

### **EL ORIGEN DE LA FAMILIA, LA PROPIEDAD PRIVADA Y EL ESTADO (ENGELS)**

En un texto sin precedentes para el pensamiento socialista del siglo XIX, Engels buscaba explicar los motivos de la opresión femenina, así como dilucidar un camino para la emancipación de las mujeres. Pese a esta motivación original, el autor no recupera la vieja dialéctica entre naturaleza e historia de los escritos de juventud, sino que se funda en premisas carentes de aquella densidad teórica. Su punto de partida es el pensamiento de Lewis H. Morgan y Johann J. Bachofen sobre la sociedad arcaica y el matriarcado, muy en boga en el período finisecular, aunque hoy desestimado por su dudosa base científica.

Engels ([1884] 2017) hace suya la descripción de las familias primitivas de Morgan. Los sistemas de parentesco salvajes o bárbaros implicaban la familia extendida, de crianza compartida, así como las uniones conyugales extensas que distaban de la monogamia y la unidad familiar aislada, típica de la Europa decimonónica. Se trataba de “hogares comunistas” (p. 60).

De Bachofen, Engels repone la tesis según la cual, en las formas primitivas de la humanidad, existía un sistema de matrimonio por grupos. La descendencia solo podía establecerse por la línea *materna*, hecho que, de algún modo, contribuía a otorgar a las mujeres una prevalencia social, un derecho materno. Sobre la base de estas conjeturas, Engels sentencia: “La división del trabajo entre los dos sexos depende de otras causas que nada tienen que ver con la posición de la mujer en la sociedad” (p. 62).

Con la invención de las riquezas y el crecimiento de la ganadería –en una palabra, con el surgimiento de la propiedad privada–, los varones buscaron un mejor control de la prole trabajadora a cargo. Esta situación implicó la abolición del derecho materno y la conversión de las mujeres a “instrumento de reproducción” (p. 72). Así, la “monogamia” es coextensiva a la propiedad privada.

El Estado constituye, en la teoría marxista, la forma jurídica y política refractaria de la explotación de clases.<sup>5</sup> De hecho, se lo define como “un producto de la sociedad cuando llega a un grado de desarrollo determinado; es la confesión de que esa sociedad se ha enredado en una irremediable contradicción consigo misma y está dividida por antagonismos irreconciliables” (p. 227). El Estado se vuelve así una necesidad histórica que, por lo tanto, es absolutamente prescindible.

Engels tiene mucha fe en que la monogamia y el Estado desaparecerían con la abolición de las bases económicas de la explotación social. Con la revolución comunista, la economía doméstica se convertiría en un asunto social, y el Estado, en un artefacto estéril.

Durante largo tiempo, el texto de Engels sobre la familia y el Estado se estableció como la última palabra sobre la opresión femenina y la denuncia de esa opresión debió incorporarse a la primera y más fundamental demanda social: la abolición de la explotación de clases. Ciento cuarenta años más tarde, la intuición de que aquello que determina la dominación de las mujeres es el modo de producción industrial sigue presente en los trabajos de muchos autores y en los discursos políticos.

Sin embargo, al interior del pensamiento feminista, el texto de Engels siempre resultó incómodo, y quien primero lo manifestó con inusitada fuerza fue Simone de Beauvoir. En el tercer capítulo de *El segundo sexo*, dedicado al materialismo histórico, Beauvoir (2017) sostiene que la falta de rigor histórico del análisis engelsiano acerca de la opresión femenina redundaba en la infecundidad de su teoría: los datos que aporta vienen a confirmar las verdades del materialismo histórico y no dan cuenta del carácter singular de la opresión que pretenden explicar.

La dominación de las mujeres se encuentra cifrada de un modo específico. Por supuesto que la económica es una de sus modulaciones, pero no alcanza para esclarecer enteramente esa opresión. Se vuelve necesario descifrar el lugar de la sexualidad en nuestra sociedad. He aquí una manera de formular el problema que no tiene precedentes: “en vano el materialismo racionalista pretende ignorar el

---

5 Si bien esta es la más conocida de las acepciones del Estado en la teoría marxista, existe también la idea de que el Estado es un instrumento de la clase dominante (una idea que habilita una línea reformista dentro de la Segunda Internacional) y, por último, la tesis de que el Estado constituye un factor de cohesión. De hecho, de allí surge una línea que comienza a interpretarlo como campo de disputa (Laclau, 1981). Esta idea se encuentra sugerida más por Engels que por Marx. Y, puntualmente, en este libro se lee: “hay períodos en que las clases en lucha están tan equilibradas, que el poder del Estado, como mediador aparente, adquiere cierta independencia momentánea” (2017, p. 229).

carácter dramático de la sexualidad” (p. 121). Pero, ¿qué es la sexualidad? ¿Es la genitalidad? ¿O los modos de interpretar los sexos? ¿Y en qué reside su carácter dramático?

Todas estas preguntas abiertas constituyen un legado que adopta el feminismo marxiano de la década de 1970, en un contexto de declive del Estado de bienestar y de explosión de las luchas por la liberación sexual. ¿De qué se trata la singularidad de la opresión femenina y cómo se la describe? Esta pregunta ocupa a muchos feminismos del siglo pasado. Tiene numerosísimas expresiones que ahora reduciremos a dos grandes corrientes en un afán sistematizador, por definición siempre injusto. Hablamos del feminismo radical y el socialista materialista.

### **FEMINISMO RADICAL: EL SEXO COMO POLÍTICA**

En 1970 se publicaron dos libros fundamentales para el pensamiento feminista: uno es *Política sexual* de Kate Millet; el otro, *La dialéctica del sexo* de Shulamith Firestone. En las narrativas históricas del feminismo contemporáneo, estos escritos suelen referirse para describir el biologicismo feminista, mediante un gesto que ubica a estas autoras en un momento rudimentario de la teoría. Sin embargo, vale la pena detenerse en la originalidad de sus propuestas, porque, en efecto, la diferencia sexual no es su punto de partida, sino el intento de describir un sistema que oprime a las mujeres (un término que, en la obra de Firestone, podría intercambiarse acaso por “personas con capacidad gestante” sin que la potencia de la teoría se vea herida).

El mayor aporte de *Política sexual*, sin lugar a dudas, reside en el señalamiento de que el carácter singular de la opresión femenina, ya detectado por Beauvoir, debería considerarse desde una óptica política y no meramente económica. Es indiscutible que existe una división sexual del trabajo. También existe una división racial del trabajo, y las mismas tareas son peor remuneradas en razón del sexo y la raza de la persona que las realiza. Sin embargo, para Millet (1995) el sexo es antes que nada una política:

Utilizo la palabra “política” al referirme a los sexos, porque subraya la naturaleza de la situación recíproca que estos han ocupado en el transcurso de la historia y siguen ocupando en la actualidad (...). Es imprescindible concebir una teoría política que estudie las relaciones de poder en un terreno menos convencional que aquel al que estamos habituados (p. 68).

Se trata de comprender que existe también política allí donde creemos que no la hay, en el ámbito de la intimidad, en el propio ejercicio de

la sexualidad, la conquista amorosa, el erotismo. Una “teoría de la política sexual” supone, entonces, comprender la política ya no solo como el limitado mundo de las instituciones, sino también como “el conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder, en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo” (p. 68).

Frente a las nociones provenientes de la teoría del Estado tradicional o la economía política de tipo marxiana, Millet encuentra que el concepto weberiano de señorío (*Herrschaft*), es decir, de dominio y subordinación, resulta mucho más explicativo del conjunto de las políticas sexuales, que abarcan prácticas muy diversas de explotación femenina y que van del erotismo a la división sexual del trabajo.

Esta particular *Herrschaft* es denominada por Millet como “patriarcado” y debe ser comprendida como el conjunto de políticas que redundan en una “colonización interior” sumamente resistente, solo comparable a la de la raza (p. 70). Existe una serie de saberes especializados, cree la autora –anticipándose a Foucault–, que reproducen la idea de que las distinciones entre mujeres y varones descansan en las diferencias biológicas. Sin embargo, la opresión se sustenta en las diferencias a las que ella llama psicosociales –esto es, de posiciones políticas, roles sociales y temperamentos–, creadas culturalmente en las relaciones institucionales y emocionales.

Al igual que el resto de sus coetáneas, Millet habla de “machos” y “hembras” humanos, pero también reconoce las dificultades de la ciencia para establecer criterios certeros de distinción biológica. Más allá de todo, el motivo de la explotación de las mujeres por los hombres no es biológico (Marx) ni tampoco económico (Engels), sino específicamente sexual.

La autora recurre a la literatura para subrayar la naturalidad con la que los personajes de piezas emblemáticas –creados por autores también canónicos– desprecian a las mujeres, erotizan la violencia sexual y hacen bromas misóginas. Mediante este ejercicio tan sencillo y lúcido, muestra las contradicciones, las crueldades y los absurdos de semejantes construcciones. Su actualidad es inmensa, y la pedagogía milletiana es un recurso que nunca deberíamos agotar.

El otro texto emblemático del año 1970 es *La dialéctica del sexo*, de la canadiense Shulamith Firestone (1976). Esta autora es mucho más taxativa que Millet a la hora de presentar un conjunto de “hechos” que vendrían dados a la biología humana. Estos pueden resumirse en cuatro agrupamientos.

El primero incluye los procesos biológicos de las mujeres, que las vuelven más vulnerables y dependientes:

1) Las mujeres, durante el largo curso histórico anterior al control de natalidad, han estado incesantemente subordinadas a su propia biología —menstruación, menopausia y “molestias femeninas”, partos dolorosos constantes, amamantamiento y cuidado de los pequeños—, todo lo cual las ha llevado a depender de los varones (hermano, padre, esposo, amante; o clan, gobierno, comunidad en general) para salvaguardar su supervivencia física (pp. 17-18).

El segundo y tercer agrupamiento de hechos dados a la naturaleza humana tienen que ver con la fragilidad de la cría humana y el largo período de dependencia de la madre:

2) Las crías humanas necesitan un tiempo desproporcionadamente mayor al de los animales para desarrollarse, por lo que se hallan indefensos y, por lo menos durante un corto período, en dependencia de los adultos para poder sobrevivir físicamente.

3) La interdependencia básica madre/hijo ha existido bajo una forma u otra en toda sociedad —pasada o presente— y ha conformado en consecuencia la psicología de toda hembra madura y de todo retoño (p. 18).

Por último, se encuentra una división natural del trabajo, cercana a la desarrollada por Marx en *El Capital*:

4) La diferenciación reproductiva natural entre los sexos condujo directamente a la primera división laboral en los orígenes de las clases, así como a la aparición del paradigma de casta (discriminación basada en las características biológicas) (p. 18).

Según Firestone, esta realidad material es aún más fundamental que la del modo de producción. La realidad material es –sobre todas las cosas– una realidad “psicosexual” que de alguna forma coloca a las personas gestantes en situación de dependencia. En efecto, esta dependencia se manifiesta en la explotación sexual de los cuerpos femeninos en general. Ahora bien, la realidad psicosexual no es inmutable, como ya lo vimos a propósito de la praxis en la tradición marxista. Toda la humanidad tiene capacidad de transformación de su biología a través del desarrollo de la técnica. Para terminar con la opresión de una clase sexual por otra, es necesario una revolución de la clase sexual inferior, de la clase biológicamente inferior, más débil, que provoque la “confiscación del control de la reproducción” (p. 20). Se trata, entonces, de disponer los medios técnicos para liberarse del hecho

maldito, de este destino biológico que es la gestación y la dependencia de la cría, mediante un desarrollo profundo de la fertilización *in vitro* o la alimentación a través de suplementos que no sean la leche materna.

De formas diferentes, Millet y Firestone producen una crítica al texto de Engels. Millet propone una potente teoría que logra demostrar cómo existe una micropolítica de la sexualidad que en modo alguno se deriva de la económica. Firestone vuelve sobre el sentido profundo de la praxis: lleva la dialéctica entre la naturaleza e historia a sus límites. Otras expresiones de la utilidad de la dialéctica entre naturaleza e historia para una teoría feminista de tipo marxista las encontramos en los feminismos materialista y socialista.

## **FEMINISMOS MATERIALISTA Y SOCIALISTA**

### **LA REPRODUCCIÓN COMO PRODUCCIÓN SOCIAL**

El vaso comunicante del pensamiento de las autoras materialistas y socialistas –según ellas sostienen– es el abandono de la pregunta sobre el *por qué* de la opresión femenina hacia el *cómo* y el *cuándo*. Esta idea se condensa en *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism* (Patriarcado capitalista y el caso del feminismo socialista), una compilación a cargo de Zillah Eisenstein (1979) en la que se lee:

¿Por qué las mujeres son oprimidas como mujeres? La respuesta que generalmente recibimos a estas preguntas es que la biología de la mujer la diferencia del hombre (...). Centrarse en el hecho de que la mujer como reproductora constituye la característica universal y transcultural de la supremacía masculina y, por lo tanto, la raíz del problema es formularlo de manera incorrecta (...). La reproducción no es en sí misma el problema, sino las relaciones que la determinan (p. 58).

La definición de la mujer como naturalmente reproductora enturbia la ruta metodológica. Los estudios sobre la opresión femenina se ven beneficiados si atienden a las relaciones sociohistóricas que determinan la feminización de la reproducción. Para eso es necesario retroceder en la epistemología materialista. Volver sobre los propios pasos de la doctrina, recordar la dialéctica entre producción y reproducción en *La ideología alemana*. La teoría debe admitir un presupuesto elemental: la reproducción constituye un hecho histórico inescindible de la producción. En el libro mencionado, Rosalind Petchesky anota:

No solo la reproducción y el parentesco o la familia tienen sus propios productos, técnicas materiales, modos de organización y relaciones de

poder históricamente determinados, sino que la reproducción y el parentesco en sí mismos están integralmente relacionados con las relaciones sociales de producción y el Estado; remodelan estas relaciones todo el tiempo (pp. 376-377).

El supuesto de que la actividad reproductiva se encuentra históricamente cifrada y resulta inescindible de la productiva se amasa en el pensamiento feminista y socialista desde fines de la década de 1960. La argentina Isabel Larguía y el estadounidense John Dumoulin, ambos intelectuales involucrados en la Revolución cubana, escriben en La Habana un polémico y crítico artículo que comienza a difundirse entre los círculos intelectuales latinoamericanos de izquierda, especialmente sensibles a la cuestión de las mujeres. Una versión de ese texto, intitulado “Contra el trabajo invisible”, se publica en ([1970] 2019), en la revista francesa *Partisans*, dentro de un número especial, coordinado por Christine Delphy, *Liberation des femmes: année zero*.<sup>6</sup> El materialismo histórico, sostiene Larguía y Dumoulin, se basa en el análisis de un antagonismo social fundamental. Los polos de este antagonismo se determinan por el lugar que ocupa cada quien en el proceso de producción, o bien como productores de mercancías (valores de cambio), o bien como dueños de los medios de producción. ¿Cuál es el lugar de las mujeres en ese proceso?

Como hemos visto, el marxismo sostiene que las mujeres no son productoras sino reproductoras; ya sea esto por una injusticia histórica, como propone Engels; ya sea por una división natural del trabajo, como sostiene oportunamente Marx. La *reproducción* produce solo valores de uso. Por lo que, para el marxismo, o bien las mujeres son desclasadas, o bien pertenecen a la misma clase social que sus maridos, padres, hermanos o tutores, verdaderos productores. La novedad del planteo de Larguía y Dumoulin (2019) consiste en postular que la separación entre reproducción y producción constituye una “confusión ideológica” dentro de la propia teoría y praxis marxista. Esta confusión es fuente de una serie de falacias que llevan a negar “el valor económico de los trabajos que generalmente la mujer ha realizado, y sostienen, a la vez, que ella nace con rasgos físicos y espirituales que la destinan por naturaleza a cumplir determinado tipo de labores” (p. 117).

---

6 Mabel Bellucci y Emmanuel Theumer (2019) reconstruyen la cronología de las publicaciones del texto, que ganó notoriedad por su carácter innovador, aunque luego fue olvidado. Se publicó en Cuba, Argentina, Reino Unido, Estados Unidos, Venezuela y Perú, bajo distintos títulos y con diferentes agregados.

Un argumento cercano aparece en el texto de la canadiense Margaret Benston, “The Political Economy of Women’s Liberation” (La economía política de la liberación femenina [1969] 2019). La autora postula en claros términos que las mujeres integran antes que nada un grupo social *discursivamente* excluido de la economía, cuando es evidente que participan de ella, y no solo al incorporarse al mercado de trabajo real, sino también mediante la crianza, la limpieza y el trabajo doméstico en general. En paralelo a estas dos publicaciones, otra línea del feminismo periférico anima la Campaña “Salario para el Trabajo Doméstico”, lanzada desde Italia por Mariarosa Dalla Costa y Silvia Federici.

Inspirada por estos desarrollos, Christine Delphy publica “L’ennemi principal” (El enemigo principal) ([1970] 1980), un texto fundacional en el que celebra los señalamientos de Larguía y Benston a propósito del valor económico del trabajo reproductivo. Sin embargo, encuentra una ambigüedad: a la vez que se afirma la productividad del trabajo doméstico, también se sostiene que no genera valor de cambio y/o plusvalía. Pero esto último es falso. A los mismos productos y servicios que realiza un ama de casa en el hogar se les atribuye valor de cambio en el mercado (los alimentos preparados, la limpieza, la educación). Más allá de las labores domésticas urbanas, si se observa, por ejemplo, en la producción agrícola a baja escala, el trabajo de las mujeres es impago por el mero hecho de que pertenece al orden doméstico, es decir, a la economía familiar. El mismo trabajo realizado por los varones a mayor escala es retribuido.<sup>7</sup> Así, concluye Delphy:

No es la naturaleza del trabajo realizado por las mujeres lo que explica sus relaciones de producción, son estas relaciones de producción las que explican el hecho de que su trabajo esté excluido del orden del valor. Son las mujeres como agentes económicos las que están excluidas del mercado formal y no su producción (p. 26).

Por este motivo, las mujeres deberían ser comprendidas también como una clase social explotada en el marco del matrimonio, esa institución tan particular que se apropia –absolutamente– de los bienes y servicios que producen las esposas. El modo de explotación doméstico

---

7 La actualidad de esta teoría se refleja en los estudios sobre mujeres rurales (Stølen, 2004; Diez, 2021) y sobre división sexual del trabajo y cuidados (Tronto, 1993; Puig de la Bellacasa, 2012; Herrero, 2013, 2014; Carrasco, 2014; Faur, 2014; Guerrero, 2019; Rodríguez Enríquez y Partenio, 2020).

es de una índole completamente diferente al capitalista industrial: es un modo de explotación no remunerativo.<sup>8</sup>

Esta gran tesis del sistema dual de explotación –de un lado, el capitalista; del otro, el patriarcal– se encuentra también en otro texto inaugural, por cierto mucho más debatido que el de Delphy. Se trata de *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism. Towards a More Progressive Union* (El matrimonio infeliz entre feminismo y marxismo) de la estadounidense Heidi Hartmann ([1979] 1981). El artículo reivindica la categoría de patriarcado, proveniente del feminismo radical. La categoría nos permite observar la explotación de las mujeres en su especificidad y evita subsumir esa explotación a la lucha de clases. Sin embargo, a diferencia de las radicales, Hartmann sostiene que los géneros son un resultado de la división sexual del trabajo y no al revés. Si existen dos géneros es porque un grupo enajena al otro, tanto de los recursos materiales como de su propia sexualidad. De hecho, este hurto explica la existencia de las mujeres como grupo. Hartmann sugiere indirectamente que la actividad doméstica de las mujeres sería mucho más lucrativa si estuviese regulada en los mismos términos de la industria. No habría tiempos ociosos, se volvería más eficiente. Pero si este tipo de actividad no ha sido grabada con los caracteres del capitalismo, eso se debe a que “el trabajo de la mujer en la familia (...) sirve a los hombres como el espacio en el que ejercen algún privilegio” (p. 22). A lo sumo, de este modo indirecto el trabajo femenino no remunerado se pone al servicio del capital: para garantizar el orden social en todo momento.

En un estudio injustamente olvidado, Ann Ferguson y Nancy Folbre (1981) introducen una digresión de las ideas de Hartmann que goza de sorprendente actualidad. Si bien las autoras también creen que el patriarcado y el capitalismo se estructuran mediante lógicas discretas, consideran que la explotación femenina se extiende mucho más allá del ámbito doméstico. El lúcido neologismo “producción sexo-afectiva” les permite volver inteligible la explotación de las mujeres en un sentido amplio, trascender la mera “procreación y la crianza de los hijos” y observar bajo una misma lente “la provisión de cuidados, afecto y satisfacción sexual” a nivel social (p. 314). La producción sexo-afectiva abarca las actividades mayormente realizadas por mujeres, dentro y fuera del hogar: las actividades de esposa y madre, que incluyen la provisión de alimentos, la crianza, la transmisión de

---

8 En un conocido pasaje de *La acumulación del capital*, Rosa Luxemburgo ya había dado pie a estas ideas: “lo decisivo es que la plusvalía no puede ser realizada por obreros ni capitalistas, sino por capas sociales o sociedades que no producen en forma capitalista” ([1913] 2019, p. 485).

valores morales y la satisfacción sexual a los esposos, pero también la ocupación mayoritaria de las ramas del empleo vinculadas a la provisión social de estos productos, que van desde la prostitución hasta la educación y la salud pública. La producción sexo-afectiva redonda en jornadas laborales mucho más extensas para las mujeres (lo que luego se denominará “doble jornada”), remuneraciones menores en el mercado laboral (menor valoración monetaria de las actividades feminizadas), además de “menor control sobre las decisiones familiares y menor libertad sexual combinada con menos satisfacción sexual” (p. 326).<sup>9</sup> Si bien el artículo de Ferguson y Folbre presenta algunos problemas, referidos a cierta universalización de la actividad realizada por mujeres y un determinismo economicista para pensar la cuestión de la afectividad, también anticipa muchas de las teorías sobre las emociones en el contexto posfordista, como veremos enseguida.<sup>10</sup>

El tema de la explotación patriarcal más allá del ámbito doméstico fue al mismo tiempo problematizado por otras autoras del círculo de materialistas francófonas, que se nucleaba en torno a Delphy y la revista *Questions Féministes*. Por cierto, en la obra de Paola Tabet se halla una de las teorías más potentes de la época. El sistema patriarcal no se basa en el trabajo doméstico, sino en la permanente sustracción de armas y herramientas a las mujeres. La tesis proviene de una sentencia del propio Marx: “ninguna producción es posible sin instrumento de producción, aunque este instrumento fuese solo la mano” (Marx, citado en Tabet, 2005, p. 111). Este hecho origina, en distintas sociedades patriarcales, el acaparamiento por parte de los varones de las armas y herramientas; de hecho, en ocasiones lleva a rituales de amputación de los dedos de las mujeres. En pocas palabras, se despoja

---

9 En este sentido, sostengo que la noción de “producción sexo-afectiva” resulta mucho más descriptiva que la –muy cercana– de “sexaje” de Colette Guillaumin (2005). Esta autora, que escribe en los mismos años que Ferguson y Folbre, define al patriarcado como un sistema de apropiación colectiva de la clase de las mujeres. Esto involucra el trabajo doméstico y la explotación sexual, y abarca distintas instituciones y relaciones sociales, pero especialmente el matrimonio y la prostitución (Bolla, 2018; Falquet, 2005). El *sexaje* –un juego de palabras que homologa la situación de las mujeres con la de la esclavitud del siglo XVIII– constituye un sistema absoluto –no parcial, como sucede con la fuerza de trabajo de los obreros– de apropiación de productos. La base de esa apropiación absoluta es una ideología naturalista que inscribe la explotación en el marco de un destino biológico imaginado. Sin embargo, el concepto no explica del todo el lugar de las mujeres en el mercado de trabajo.

10 Anne Jónasdóttir (2011) viene produciendo una densa caracterización de esa producción sexo-afectiva en el *continuum* que va del mercado a las relaciones interpersonales (cuestiones atinentes al problema de la voluntad y el deseo, el cuidado y el éxtasis, la producción de subjetividades amorosas, etc.).

a las mujeres de aquellos medios que vuelven eficientes las técnicas mejor desarrolladas de los sistemas de producción y de defensa.

Como es de esperarse y contra lo que postula el marxismo tradicional, para las autoras del sistema dual, las mujeres burguesas constituyen también una clase oprimida. Así ellas contratan empleadas domésticas encargadas de muchas de las actividades que las burguesas se sustraen de realizar, estas últimas llevan adelante un trabajo de producción sexo-afectiva y son también cosificadas y subestimadas.

Es probable que la crítica más sistemática y duradera a la perspectiva del sistema dual se encuentre en un texto de Iris M. Young del año 1981, que refleja un panorama más contemporáneo del pensamiento feminista de izquierda en lo que atiene a la relación entre capitalismo y patriarcado. En “Beyond the Unhappy Marriage” (Más allá del matrimonio infeliz), Young sostiene que el modelo de las “esferas separadas”, que en este caso desconecta al capitalismo del patriarcado, contiene un viso de la inteligibilidad liberal-capitalista. De algún modo, “las teorías del sistema dual hipostasian esta división entre familia y economía –que es tan específica del sistema capitalista– y la universalizan” (p. 48). Esta universalización consiste en sostener que todas las mujeres de toda clase social, raza y nación tienen *necesariamente* algo en común.

La autora propone así el desarrollo de una nueva teoría marxista que se deje afectar estructuralmente por las críticas feministas. Una teoría tal debe centrarse, ya no en el limitante concepto de clase, sino en el de división del trabajo; una noción muy relevante en la obra marxiana que además permite dar cuenta de las variables de opresión racial y de género en su especificidad. La división *sexual* del trabajo en cuanto grilla de inteligibilidad social habilita: a) un abordaje de amplio alcance sobre la explotación de las mujeres tanto en el ámbito de la producción doméstica como en el mercado laboral; b) un análisis plural de cuáles son las principales actividades y ramas feminizadas; c) una movilización de distintas genealogías que expresen el carácter histórico de las desigualdades, y d) la especulación sobre su posible transformación.

La perspectiva del sistema dual fue perdiendo fuerza conforme la agudización de la crisis del modelo fordista, que trastocó los modos de acumulación de valor. Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya y Nancy Fraser (2019) lo plantean con contundencia: en el marco neoliberal, la reproducción social se vuelve un campo aprovechado por el capital, que se reelabora y convierte en fuente de ganancias. Con la desindustrialización del mercado y la inmaterialización del trabajo, la actividad productiva dejó de ser la instancia privilegiada de la generación

del valor y, paralelamente, algunos atributos de la reproducción social, como las emociones, el amor, el cuidado personal y nuevos aspectos de la sexualidad, se incorporaron de a poco a la economía *mainstream*. Así se volvió evidente la relación inescindible entre reproducción y producción. Autoras de la talla de Arlie Hochschild (1983, 2008) y Eva Illouz (2018) han dedicado gran parte de sus obras a estudiar cómo el capitalismo tardío integra la producción y consumo de emociones en un ámbito que *a priori* (también) las expulsaba: el mercado. O bien lo hace a través de la implementación de la psicología en las estrategias publicitarias y los sondeos de mercado, o bien de la gestión de las emociones propias y ajenas en el sector servicios.

Desde la perspectiva del biocapitalismo, las autoras italianas Cristina Morini y Andrea Fumagalli (2010) enfatizan que esta “feminización” del mercado de ningún modo supone una transformación positiva en términos de igualdad de género. Por el contrario, en la medida en que los imaginarios patriarcales siguen vigentes, esa feminización se traduce en una precarización del trabajo en general, que hoy es en gran parte no remunerado. En este nuevo esquema, las mujeres pagan el precio más alto.

El nuevo panorama de precarización refleja otra contradicción interna en la lógica del capital. Las políticas económicas neoliberales horadan aquello que constituye el fundamento del capital, el objeto preciado que debían explotar, pero jamás destruir: la fuerza de trabajo. El capitalismo garantizó, durante mucho tiempo y a partir del salario masculino, una condición caracterizada como preproductiva que permitía a las familias alimentarse, refugiarse, educarse, sanar y tener hijos. Esta condición se encuentra hoy en riesgo para toda la población, en especial, en los llamados “países en vías de desarrollo”.

En la Argentina, por caso, tras el estallido social de 2001, emergieron movimientos sociales sostenidos en economías populares y actividades tradicionalmente feminizadas. Existen estudios donde se plantea que, con la emergencia de estos movimientos sociales y sus nuevas formas de negociación con el Estado, se produce un *pasaje del salario al subsidio* de los sectores populares. La recuperación económica a nivel regional del período 2002-2008 se sostendría así, al menos parcialmente, en el subsidio masivo, que incentiva el consumo y, con ello, el endeudamiento creciente de sectores aún vulnerables. Las finanzas extraen valor directamente del consumo y, de este modo, se produce un nuevo tipo de extractivismo que afecta en especial a las mujeres. Según lo afirma Verónica Gago (2019), las mujeres todavía son las principales gestoras de los cuidados y actividades del hogar (se endeudan principalmente para la adquisición de alimentos), así

como las encargadas de reponer “infraestructura colectiva [de la que el Estado se desresponsabiliza] en condiciones de extrema precariedad” [merenderos, actividades voluntarias en escuelas, mecanismos de acompañamiento en situaciones de violencia, salud y consumos problemáticos, etc.] (p. 142).

Si bien todas estas últimas explicaciones monistas del patriarcado capitalista resultan hoy hegemónicas y, por momentos, más explicativas que las del sistema dual, tampoco carecen de problemas. De algún modo, al volverse sumamente críticas del problema de las mujeres y de la diversidad sexual en contextos democráticos, capitalistas y occidentales, pierden de vista la relevancia de las instituciones democráticas para la lucha feminista. Asimismo, en la medida en que persisten en un determinismo productivista, descuidan la configuración del deseo femenino (como el de materner) y, en consecuencia, de la construcción social de la subjetividad subalterna en general. Nos abocaremos ahora a revisar los aportes de la teoría materialista y socialista en estos campos.

### **FEMINISMO SOCIALISTA Y DEMOCRACIA**

La relación del feminismo con las instituciones democráticas recién cobró relevancia en las teorías socialistas y posmarxistas hacia la década de 1990. Para ese entonces, en América Latina el tema ya había sido objeto de una reflexión prolífica, iniciada en gran parte por las socialistas chilenas desde 1980.

Chile –al igual que tantos otros países del continente– se encontraba gobernada por una dictadura militar sumamente autoritaria (1973-1990), en la que la censura política y el terrorismo de Estado eran sistemáticos. En ese contexto, las socialistas leían las producciones contemporáneas de sus acólitas del norte global y se interesaban por las nuevas categorías que permitían dar cuenta de la especificidad de la opresión femenina. Pero, por medio de esa caracterización, las chilenas querían incidir en las discusiones de la llamada “renovación socialista”.

Gracias a un muy reciente trabajo de Daniela Schroder (2024) es posible conocer que estas mujeres fueron pioneras en promover una idea fuerte de democracia ampliada, a la que llamaban “democratización social”, que anticipó en gran parte la discusión sobre la universalidad sustantiva que exploramos en el capítulo anterior. La democratización social debía superar la democracia liberal formal, es decir, el modo de gobierno del Estado chileno anterior al golpe militar. Implicaba politizar asuntos considerados hasta entonces privados, como el trabajo doméstico no remunerado, la violencia de género y la libertad sexual.

Al escuchar estas ideas, los varones de izquierda acudían al lugar común de la jerarquía de las luchas: “no hay feminismo sin democracia”. Julieta Kirkwood respondía insistentemente que “no hay democracia sin feminismo” (Schroder, 2024, p. 21). De su autoría es también la frase que se volvió emblema de los feminismos en el Cono Sur durante todos los procesos de transición: “Democracia en el país y en la casa” (Grammático, 2021). Fueron las chilenas, por la contingencia de una situación de opresión brutal, las únicas socialistas del período que teorizaron sobre la necesidad de un Estado de derecho que, aunque era necesario refundar mediante nuevas categorías políticas y feministas, resultaba vital al movimiento.

### **ANTIBIOLÓGICISMO. PARTO Y CRIANZA COMO HECHOS SOCIALES**

Las autoras socialistas y materialistas han sido muy exitosas a la hora de demostrar las inmensas variaciones históricas en los modos en que las sociedades han procurado la prole: las redes familiares que la reciben y fomentan, los saberes que la promueven, la vigilancia de la gestación y las formas del parto. Las reflexiones se extienden a otras actividades como las artes culinarias y sus utensilios, la selección de alimentos para el consumo y la confección del refugio y el vestido. Estos distintos estilos expresan la no esencialidad de estas prácticas. Sin embargo, en la medida en que en nuestras sociedades se nos aparecen como naturales o esenciales al grupo de las mujeres, se vuelven para ellas una obligación sobre la que tendrían escasísimo margen de elección.

En especial desde la década de 1980, numerosas autoras recurren a la etnografía para poner de manifiesto el carácter histórico de la femineidad occidental contemporánea. Mientras que, como hemos visto, las feministas radicales observaban que la gestación y el parto eran “hechos” que caracterizaban a las mujeres, las materialistas y socialistas demuestran que incluso gestar, parir y alimentar son actividades social e históricamente incardinadas.

Un estudio de Brigitte Jordan (1980) se ocupa de comparar las formas del parto en “cuatro culturas” y expone así las profundas diferencias que rodean esta práctica. La italiana Paola Tabet (2005) apunta al mismo objetivo, pero en relación con la gestación. Estudia cómo el aborto se implementa históricamente, aunque con distintas funciones culturales: como práctica regular de rechazo a la maternidad, como dispositivo de poder (sanción punitiva por relaciones sexuales inmorales), como técnica de resistencia al control de la fecundidad y como método eugenésico. La crianza, por su parte, constituye una técnica sumamente compleja, que incluye las tareas de vigilar, transmitir valores, alimentar (puede involucrar o no el amamantamiento)

y asear. Todas estas acciones son, en la actualidad, habilidades perfectamente codificadas que podrían pertenecer a cualquier persona, más allá de la capacidad de gestar. ¿En qué sentido pueden comprenderse como no culturales la gestación, el parto, la crianza, es decir, lo que es pasible de ser transmitido como arte o ciencia, pero también elegido, prohibido, administrado y forzado?

Las disciplinas que originan la técnica de la crianza con su perfecta racionalización la vuelven –a ojos de muchas de estas autoras– trabajo forzado, realizado por el grupo biologizado al que llamamos mujeres. Se trataría de una actividad a la que este grupo queda compelido en nuestras sociedades. Lynda Lange anota en 1976:

Quando digo que las mujeres están sujetas a una forma de trabajo compulsivo, quiero decir que solo pueden resistir con gran dificultad y que la mayoría sucumbe. Lo mismo puede decirse de los no propietarios cuando se trata del trabajo asalariado. En ambos casos, no es compulsivo en el sentido de que uno es impulsado a ello con látigos y cadenas (¡aunque eso también sucede!), sino en el sentido de que, en general, no existe una alternativa real disponible para las mujeres, y que todo en la sociedad conspira para asegurar que las mujeres hagan este trabajo (p. 140).

¿De qué se trata esta no resistencia? ¿Por qué las mujeres simplemente no se rebelan contra esta gran estafa de la maternidad obligatoria? La respuesta la hallamos en los estudios feministas sobre la categoría marxiana de alienación, que no se despliega con amplitud en los escritos más “científicos” de Marx, pero resulta fundamental para las teorías de la subalternidad contemporáneas.

Un temprano texto de Linda Phelps (1971) refiere a la “revolución sexual” de la década de 1960 como un fracaso, en la medida en que las mujeres todavía viven una suerte de alienación sexual. La alienación, descrita por Phelps en términos psicológicos, es una “desintegración de nosotras mismas que ocurre cuando nos encontramos despotenciadas” (p. 24). En lo que refiere específicamente a la alienación sexual femenina, está implícita la disposición a aceptar un mundo definido por varones. Unos años más tarde, Sandra Bartky (1990) estudió esta alienación sexual en términos por completo marxianos y la describe como fragmentación del cuerpo y como privación. Inspirada en un ensayo de Iris M. Young ([1979] 2005), Bartky sugiere que las normas de comportamiento femenino limitan el potencial de las mujeres, y los imaginarios de debilidad, incapacidad, vulnerabilidad y belleza las colocan fuera de los ámbitos y actividades relativos a la fuerza, la intelectualidad y la productividad. La

subjetividad femenina se forma en esta despotenciación y cosificación del cuerpo femenino. Sin embargo, en esa feminidad también se producen, por supuesto, gratificaciones, incluso mucho más frecuentes que los malestares.<sup>11</sup> Esta es precisamente la complejidad y paradoja de la feminidad: importa un tipo muy específico de alienación social que se manifiesta como amor.<sup>12</sup>

Estos desarrollos alientan las reivindicaciones militantes en torno al goce femenino y la libertad reproductiva que, en un sentido realmente profundo, se dirigen no solo a la conquista de derechos, sino también a reflexionar sobre lo que deseamos o nos han enseñado a desear (por más imposible que sea esa distinción) y a la deconstrucción de nuestros esquemas sociales de producción y reproducción del mundo, nuestras maneras de vincularnos y nuestros modos automáticos de reflexionarlo.

### **EL SEXO COMO CATEGORÍA SOCIAL**

Podemos observar hasta aquí que la tesis constructivista o antibiológicista del sexo nace mucho antes de lo indicado por algunas genealogías, que la hacen coincidir con la emergencia de la teoría queer en la década de 1990. Un escrito pionero al respecto pertenece a Nicole-Claude Mathieu y fue publicado por primera vez en 1971. “Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe” (Notas para una definición sociológica de las categorías de sexo) constituye un estudio de una enorme actualidad, que dialoga a la perfección con trabajos feministas más recientes, como el de Judith Butler.

Mathieu (2013) sostiene que el lenguaje de la sociología presenta una ambigüedad. En los estudios empíricos, la categoría de sexo, junto con la de edad y la de clase social, constituyen las tres variables centrales en la primera aproximación al objeto de estudio. Sin embargo, en el marco de la teoría social, la edad y el sexo se tratan de modo muy diferente a la clase social: “la edad y el sexo presentan la particularidad de ser reconocidos y pensados como verdaderas categorías biológicas” (p. 20). Parece necesario desentrañar si esta ambigüedad corresponde o puede conducir a conclusiones falsas.

---

11 Estos estudios, de algún modo, pueden leerse como refutación o complejización de las ideas inaugurales de *La mística de la feminidad*, de Betty Friedan ([1969] 2009), según las cuales las mujeres viven la cotidianidad doméstica y los mandatos como un mero malestar.

12 Por este motivo, Bartky se dedica a estudiar el llamado “narcisismo” femenino y demostrar que es efecto de un constructo social. Existen otros trabajos que anticipan esta tesis y también lo hacen desde un marco que integra el marxismo, el psicoanálisis y el feminismo, como los de Ann Foreman (1977) y Nancy Chodorow ([1978] 1999).

En el caso de la franja etaria, la sociología ha venido desarrollando estudios sobre juventud, niñez y “tercera edad”. Estas subcategorías se remontan históricamente a la relación que esos grupos tienen con la actividad económica. Esto lleva a Mathieu a plantear que las clasificaciones sociológicas dialogan con los intereses de los grupos dominantes. Debemos, entonces, comenzar a sospechar de la categoría de sexo. A distancia de la sociología, la etnología ha logrado arribar a teorías mucho más críticas, “al constatar que la dicotomía estricta de estatus y roles según el sexo no era universal” (p. 25). Para un abordaje verdaderamente científico de la categoría de sexo, es necesario descifrar qué clase de instituciones y procesos requieren de su universalización y biologización, tan particular de nuestras sociedades.

La categoría de sexo de Mathieu fue tomando forma en su obra hasta ampliarse en la de “diferenciación sociosexual”, que permite trascender el término *diferencia sexual*. Esta última noción proviene de las llamadas “diferencialistas” (como Luce Irigaray o Hélène Cixous), a quienes las materialistas acusan de reproducir una ontología binaria (Falquet, 2005). En cambio, el vocablo *diferenciación* connota un proceso histórico, precisamente aquel que “hace surgir” el sexo como hecho social (Bolla, 2019, p. 111).

La más célebre autora del círculo de materialistas francesas, Monique Wittig, fue la encargada de difundir estas ideas. En 1982 publicó “La categoría de sexo”, un texto que se ocupa de refutar la idea de que el sexo es un dato de la realidad pura, algo que “ya está ahí”, precediendo lo social (2006b, p. 23). Ya un año antes, en su hoy clásico “No se nace mujer”, Wittig había escrito: “hoy, nociones como raza y sexo son entendidas como un dato inmediato, sensible, un conjunto de características físicas, que pertenecen a un orden natural” (2006a, p. 34). Sin embargo, lo que observamos como un mero dato fáctico constituye una construcción, una reificación. Se trata así de rasgos físicos que en sí mismos son neutrales, pero que, por medio de una operación ideológica, comienzan a ser acentuados y se vuelven origen de una diferencia. Se introduce, entonces, la teoría de la marca –recuperada del pensamiento de Colette Guillaumin–, según la cual existe un denominador común en el pensamiento patriarcal, el racista y, en general, en todo esquema de subalternidad: lo que se comprende como la causa de la opresión –el sexo o la raza, por caso– es en realidad una construcción social, el resultado de una marca colocada por el opresor sobre los cuerpos oprimidos. Leamos en Wittig (2006a):

Un análisis feminista materialista muestra que lo que nosotras consideramos causa y origen de la opresión, es solamente la “marca” que el opresor impone sobre los oprimidos: el mito de la mujer, con sus manifestaciones

y efectos materiales en las conciencias y en los cuerpos apropiados de las mujeres. La marca no preexiste a la opresión: Colette Guillaumin ha demostrado que, antes de la realidad socioeconómica de la esclavitud negra, el concepto de la raza no existía o, por lo menos, no tenía su significado moderno, pues designaba el linaje de las familias (p. 34).

Si estas ideas nos resultan familiares es porque Judith Butler las recupera en su teoría del género. Ciertamente, sostiene Butler (2007), el sexo no “está ahí” antes de que el opresor coloque la marca. Por eso llama la atención sobre este magnífico descubrimiento de la teoría francófona. Sin embargo, agrega, no es verdad que el sexo es un hecho morfológico o anatómico que luego es marcado. Reformulando un poco la propuesta de Wittig, Butler plantea que el sexo es una marca que, más que subrayar un rasgo *a priori* insignificante, lo que hace es binarizar arbitrariamente lo que podría ser la percepción de la “variedad anatómica” (p. 230). Es que nunca los cuerpos acusan una materialidad apenas fáctica (ni siquiera una materialidad no marcada), sino que ya están adaptados a un modelo de inteligibilidad, inaugurado en el siglo XVIII, por los saberes científico médicos.

### **POSMARXISMO Y FEMINISMO MATERIALISTA**

En el último cuarto del siglo XX, con la explosión de nuevos movimientos sociales que desarrollaron nuevas estrategias de resistencia a la opresión –el feminismo, el indigenismo, el anticolonialismo, los movimientos de liberación nacional–, entró en crisis la concepción marxiana de un sujeto unitario de la lucha social y la narrativa de la necesaria eliminación de las clases sociales para la efectiva emancipación. Los debates que tematizan estas cuestiones desde el pensamiento de izquierda suelen ser englobados con el rótulo de “posmarxismo”.

Un texto clave para comenzar a pensar el feminismo en este nuevo contexto es *Hegemonía y Estrategia Socialista* de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe ([1985] 2010). A grandes rasgos, el estudio explica cómo el determinismo económico limita el análisis social y omite la efectiva capacidad de intervención política de los nuevos movimientos. Mouffe y Laclau sostienen que la lucha contra la dominación “no es el resultado de la propia situación de subordinación” (p. 195). Quienes se encuentran en la posición de subordinados se definen positivamente en determinado orden social, pero no siempre lo hacen de modo contrahegemónico. Por ejemplo, “mujeres” constituye un significante que de manera hegemónica, y hasta hace unos años, no connotaba una relación de opresión, sino una realidad biológica. Para que las mujeres puedan percibirse como objeto de una opresión puntual, aquel significante tuvo que ser al menos parcialmente subvertido.

Ahora bien, este nuevo sujeto que lucha y este nuevo significante no designan una identidad suturada. La identidad que surge de esa subversión es el producto de una articulación que engloba una pluralidad. La articulación es una “práctica que establece una relación entre elementos”, por la cual “la identidad de estos resulta modificada” (pp. 142-143). Para que exista articulación, por último, es necesario que el significante no sea llenado ni tampoco pierda su capacidad articuladora en cuanto unidad de sentido.

Un punto de partida similar al de Mouffe y Laclau orienta *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* de Judith Butler (2007). Su crítica a la noción de sujeto tiene también por eje cardinal una negativa a tomarlo como *a priori* de la teoría. Este no es solo un problema en el marxismo, sostiene Butler, sino de un esencialismo propiamente moderno, que se reproduce en muchísimas teorías de la emancipación. Luego, estas teorías replican parcialmente el poder que buscan impugnar. En este sentido, no importa cuán subvertido o vacío esté el significante o la identidad “mujeres”. La coronación de este significante en cuanto sujeto del feminismo constituye ya una sutura.

La crítica de la autora apunta a desplazar el foco del análisis del sujeto a las formas en las que ese sujeto es producido, a no darlo por supuesto como un grado cero de la acción ni tomarlo como punto de partida del análisis en cuanto positividad situada, como lo hacían Mouffe y Laclau. En pocas palabras, Butler propone priorizar el estudio de los procesos en que el sujeto se construye, lo que está antes del sujeto, su genealogía, pero también su producción cotidiana y permanente, para abarcar un mejor panorama del poder cisheteropatriarcal y los modos en que precariza a una pluralidad de existencias. Para Butler, el sujeto *se está haciendo* a cada instante; de allí que su impugnación al sujeto tradicional de la emancipación importa, al mismo tiempo, una sospecha sobre la identidad en general.

Para comprender esa sospecha, veamos qué sucede con el género, objeto célebre de su filosofía. Existe en nuestras sociedades una matriz de inteligibilidad de los cuerpos que antepone el sexo asignado al nacer por sobre cualquier otra lectura que pudiera hacerse de ellos. Esa inteligibilidad es normativa, es decir, supone un juicio sobre cómo deberían verse y comportarse estos cuerpos; en una palabra: sobre la *identidad de género* que deberían asumir. Ese juicio confunde la repetición de ciertas prácticas, gestos y estilos de habla con una suerte de ley universal y eterna. Sin embargo, la identidad de género es nada más que la mismidad de prácticas y estilos desplegada en el tiempo.

En este punto, el feminismo marxiano reacciona con indignación. Seyla Benhabib (1995) formula su réplica en un sentido estratégico:

“teniendo en cuenta cuán frágil y tenue es, en muchos casos, la conciencia de sí de las mujeres, esta reducción de la agencia femenina a un ‘hacer sin hacedor’ se me aparece a mí, por lo menos, como cambiar una necesidad por una virtud” (p. 22). Butler (1995) responde a esta objeción afirmando que hablar de un sujeto constituido por determinadas prácticas del poder no supone negar su agencia, sino comprender esa agencia en un campo de poder que, sin determinarlo, lo preconditiona. El sujeto es, en todo caso, “la posibilidad permanente de un proceso de resignificación” (p. 47).

Otra crítica de peso mucho más contundente a *El género en disputa* (texto al que no menciona directamente) corresponde de nuevo a Nicole-Claude Mathieu ([1994] 2018), quien pone nombre a la incomodidad planteada por Benhabib: el problema de la teoría queer o “pos-moderna” es la ausencia de una preocupación por la política feminista. Al declarar la ficción identitaria y al universalizar las normas sociales del género, la teoría de Butler puede incurrir en una suerte de oscurecimiento del problema de la explotación realmente existente sobre determinados sujetos. Este es, en efecto, un problema de la teoría que lleva a Butler a explicitar su punto de vista materialista y a publicar, en el año 1993, *Bodies that matter*, que se tradujo al español como *Cuerpos que importan* (2018).<sup>13</sup> Entre otras ideas, el texto postula que las teorías que defienden la materialidad para contrarrestar lo no discursivo o lo opuesto al discurso (por ejemplo, la genitalidad, las diferencias cromosomáticas, pero también la explotación material o “realmente existente”) incurrir en una metafísica. Toda subjetivación se produce entre el acatamiento y la transgresión de la norma del sexo/género, entre la mayor o menor reproducción de conductas consideradas propias e impropias del sexo asignado al nacer. Esa subjetivación *se materializa* en cuerpos más o menos aceptados, o generalizadamente rechazados, desubjetivados, señalados como peligrosos e incluso perseguidos.

No conforme con estas respuestas, Silvia Federici (2015) construye el marco teórico de *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* sobre la base de la siguiente tesis: mientras exista una división del trabajo vinculada a la formación de las subjetividades femeninas, la palabra “mujeres” debe seguir constituyendo “una categoría de análisis legítima, y las actividades asociadas a la ‘reproducción’ siguen siendo un terreno de lucha fundamental” (p. 27).

Un contrapunto indirecto a estos cuestionamientos puede hallarse en el lúcido libro de Malena Nijensohn (2019), *La razón feminista*. El Ni Una Menos, fenómeno desatado en el marco de demandas

---

13 La voz *matter* en inglés tiene la doble acepción de “importar” y “materia”.

feministas en la Argentina de 2015, aparece como un claro ejemplo de que el sujeto tácito de la lucha no es un obstáculo para el relativo éxito de una o varias demandas. Aunque ese movimiento tuvo como principio original la lucha contra la violencia de género, pudo ampliarse a reclamos por completo distintos, relativos a formas de precarización de la vida a las que se vieron sometidos diversos colectivos –algunos en pugna entre sí– durante la administración de Mauricio Macri (2015-2019): asuntos vinculados al trabajo sexual y los derechos sexuales y reproductivos, pero también a la economía social y la discriminación a nivel general (gordofobia, racismo, capacitismo, edadismo y adulto-centrismo). El Ni Una Menos colocó en la agenda pública temáticas referidas al reconocimiento del trabajo doméstico, los derechos sexuales y reproductivos, la reglamentación del trabajo sexual, los cupos y las paridades, y también impulsó y conquistó derechos, tales como el de la interrupción voluntaria del embarazo, el cupo laboral trans, la paridad en la conformación de listas para organismos colegiados y diferentes protocolos institucionales antidiscriminatorios. Este es el motivo por el cual Nijensohn encuentra, en ese episodio de la historia del feminismo, un aflojamiento de la categoría de “mujeres” que permite proyectar un pueblo feminista.

Por su parte, en la síntesis de estos debates entre Butler y las socialistas más clásicas es posible identificar cierto “giro económico” o “materialista” al interior de la teoría queer. Numerosos autores denuncian los efectos liberales de contentamiento con los derechos civiles por parte del colectivo LGBTIQ+. <sup>14</sup> Estos efectos no están en las intenciones de Butler, pero sí en la forma en que, muchas veces, se decodifica la teoría queer en general. Su rectificación supone comenzar a observar, de modo interseccional, las problemáticas económicas que afectan a la diversidad sexual y racial. Sin dudas, otra buena síntesis no determinista de las preocupaciones económicas y culturales (por decirlo de una manera tradicional) es la teoría poscolonial, de la que nos ocuparemos para completar el mapa político materialista contemporáneo.

### **POSTSOCIALISMO: POSCOLONIALISMO FEMINISTA, COMUNITARISMO Y ECOFEMINISMO**

Cuando hablamos de poscolonialismo, nos referimos a las teorías que ponen de relieve que la emergencia del capitalismo en los siglos XVI y XVII y el surgimiento de los Estados nacionales europeos durante

---

14 Especialmente destacable es el estudio de David Eng, Jack Halberstam y José Estaban Muñoz (2005), *What's Queer about Queer Studies Now?*

los siglos XVII al XIX no son procesos discretos respecto de los experimentados por sus colonias o excolonias. Este hecho, que parece casi autoevidente, fue distorsionado en los discursos políticos y los saberes especializados, responsables de construir la historia del “sur” y el “oriente” globales como distintos y atrasados respecto de Europa. Así, las conexiones entre los mentados fracasos de algunos pueblos y los éxitos de otros quedaron opacadas y remitidas a un problema de voluntad que justifica mecanismos disciplinarios por parte del colonizador.<sup>15</sup>

Dentro de esta corriente, las teóricas feministas han observado que existe una prolongación de la dominación intrusiva en las instituciones, los marcos valorativos y los imaginarios de las excolonias. De estas autoras debemos mencionar, en este capítulo dedicado a la tradición marxista, a la india Gayatri Spivak y su pionero “¿Puede hablar el sujeto subalterno?” ([1985] 1998). Ella reivindica la noción de ideología de Louis Althusser; más específicamente, la idea de que hay algo constitutivo de la subjetividad que resulta contradictorio, que hace al sujeto estar en contra de sí mismo. En el caso del colonialismo indio, esta dislocación es el resultado de varias capas de negación de la subjetividad, de varios estratos de subalternización: primero, de casta; segundo, colonial; luego, racial y también de género. Si este sujeto subalterno no habla es porque su subjetividad está doble, triple o cuádruplemente negada y alejada del propio interés. En el último eslabón de la cadena, las mujeres indias descastadas y pobres son quizás las más mudas de la comunicación subalterna.

Spivak se propone así cuestionar “la mudez nunca cuestionada antes de la mujer subalterna dentro del proyecto antiimperialista de los estudios sobre subalternidad” (p. 29). Y es que “si en el contexto de la producción colonial el individuo subalterno no tiene historia y no puede hablar, cuando ese individuo subalterno es una mujer, su destino se encuentra todavía más profundamente a oscuras” (p. 21). Es evidente que este cuestionamiento solo puede hacerlo alguien como Spivak, quien no es descastada ni pobre y está instalada en Columbia. La autora da cuenta de la enorme distancia que la separa de las indias populares del siglo XIX, a las que busca devolverles voz. El ejercicio poscolonial sobre sujetos privados de voz, historia y archivo debe, sin embargo, “dar con los indicios que se escabullen de un canon que siempre habló por ellas”, así como de los propios prejuicios bienintencionados que las asume como sujetos absolutamente pasivos (p. 43).

---

15 Véanse los trabajos de Santiago Castro-Gómez (2000), Silvia Federici (2015), Edward Said (2002), Silvia Rivera Cusicanqui (2010), Aníbal Quijano (1999).

Sin escritos, ni relatos, ni testimonios a los que consultar, no obstante, Spivak logra reconstruir parte de la agencia de estas mujeres, a partir del análisis de distintas formas en las que practicaron el suicidio.

Si bien por fuera del marxismo propiamente dicho, estas ideas sobre la doble o triple opresión de las mujeres (capitalismo, colonialidad del poder, patriarcado) están presentes en el comunitarismo latinoamericano, una corriente teórico social reivindicatoria del lazo comunitario por sobre el punto de partida individual de la visión liberal-republicana. Este feminismo tiene algunos elementos en común con el socialista. Más allá de las genealogías marxistas y la influencia del marxismo en un pensamiento latinoamericano que dialoga con esta corriente, el comunitarismo constituye en esencia un proyecto de impugnación general a los sistemas de explotación y a la dicotomía cultura versus naturaleza.

Desde la llamada “revolución agraria” (mediados del siglo XX), las economías latinoamericanas vieron completamente modificadas sus formas de producción, en el marco de un proceso de acaparamiento de tierras, deforestación e implementación de fertilizantes y pesticidas químicos que produjeron tanto una pérdida de biodiversidad y sumideros de carbono como un aumento de gases de efecto invernadero. Además de subrayar los perjuicios en la salud humana y otros seres vivos, las comunitaristas reivindican las formas tradicionales de producción y defienden una transición al cultivo agroecológico de la tierra.

Se plantea así una nueva cultura, llamada en Latinoamérica “Buen Vivir” (*Sumac Qamaña*, en aymara, y *Sumak Kawsay*, en kichwa), cuyo objetivo es revertir este proceso de extractivismo neocolonial y hacer valer los cuidados de las otras personas y de la Madre Tierra por sobre el consumo y la acumulación capitalista. Estas reivindicaciones fueron incluidas en la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia en 2007 y de la Constitución de la República de Ecuador en 2008.

### **RELEVANCIA SOCIAL DE LOS CUIDADOS**

Los estudios feministas sobre la división sexual del trabajo originan una corriente del pensamiento que pone a la problemática del cuidado en el centro de los proyectos políticos. Se llama hoy *cuidados* a la organización de los recursos materiales y simbólicos que sirven a la sostenibilidad biológica y social. Incluyen el autocuidado, el cuidado directo de otras personas (la actividad interpersonal de cuidado), la provisión de las precondiciones en que se realiza el cuidado (la sanitización, la preparación de alimentos) y la gestión del cuidado (coordinación de horarios, traslados, supervisión del trabajo de otras cuidadoras). En general, refieren al trabajo no remunerado

mayormente hecho por mujeres cis, trans y lesbianas, pero también a imaginarios y estereotipos sociales que impactan en el mercado laboral. Se plantea desde la economía feminista que los cuidados no solo producen valor, sino que sin ellos es imposible pensar la sostenibilidad de la propia vida.

Según se plasma en el repositorio de información sobre uso del tiempo de América Latina y el Caribe de la CEPAL (2021), en nuestro continente las mujeres dedican más del doble de tiempo al cuidado que los varones. La sobrecarga de trabajo no remunerado constituye una barrera para la participación en el mercado laboral remunerativo: a las mujeres se las emplea con mayor informalidad, sufren la segregación vertical en organizaciones jerárquicas públicas y privadas, y perciben remuneraciones mucho menores que los varones (lo que se conoce como brecha salarial por género). Además, en el mercado laboral ellas pueblan las ramas del empleo asociadas a las tareas entendidas como “femeninas” (por ejemplo, el servicio doméstico, la salud, la enseñanza y la asistencia social). En economía feminista se llama a estas ramas “sector del cuidado”. Los países con mayor concentración de mujeres en este sector remunerado son la Argentina (42,8%), Uruguay (38,4%), Chile (34,9%) y Brasil (33,7%). Este diagnóstico nos permite observar con más precisión la mayor dependencia económica por parte de las mujeres y su mayor empobrecimiento relativo (OIT, 2019). Autoras como Verónica Gago y Lucía Cavallero (2019) han demostrado que la financiarización reciente de la economía es mayormente perjudicial para las mujeres, que son quienes más se endeudan para sostener hogares.

Durante la pandemia del COVID-19, las mujeres se convirtieron en las principales cuidadoras y responsables de las personas que integraron la novedosa “población de riesgo”. Además, aumentó la carga de cuidados para las mujeres en el ámbito doméstico y se incrementó la brecha de desigualdad entre mujeres (que incluye la población cis, trans, urbana, migrante y/o originaria) y varones (MinCyt y MMGyD, 2020). En la excepcionalidad sin precedentes provocada por la pandemia mundial, los vocablos *cuidar* y *cuidados* adquirieron una relevancia que de ningún modo puede entenderse como retórica. La pandemia puso de relieve que sin cuidados no hay vida digna posible, por lo que abrió la puerta a problematizarlos desde una perspectiva no solo económica, sino también ético-política. Una verdadera política de los cuidados supone una doble mirada: las instituciones públicas deben tomar nota de ellos como forma de proceder en un mundo habitado colectivamente, al mismo tiempo que es necesario desprivatizar, desfeminizar y atender la universalidad de los cuidados como meta inmediata de la política. Esta conclusión surge de una deuda de los feminismos institucionalistas con los socialistas.

### LA ÚLTIMA INSTANCIA ANTES DE LA ÚLTIMA

En este capítulo hemos buscado llamar la atención sobre la relevancia del marxismo para los feminismos. En el marxismo primigenio, las feministas de la llamada segunda ola encuentran las claves de un antibiologicismo que se le pasó por alto a la propia tradición marxiana: las dialécticas entre naturaleza e historia, y entre producción y reproducción. La genealogía que propusimos procuró ofrecer una alternativa a las narrativas feministas más tradicionales, y esto nos permitió observar la actualidad de los trabajos de autoras bien disímiles entre sí como Beauvoir, Delphy, Hartmann y Young, cuyas principales tesis reverberan hoy en los estudios sobre subalternidad.

Con todo, hemos dejado –intencionadamente– un nudo sin desatar: el debate entre el monismo y el sistema dual, sobre si la explotación femenina puede o no pensarse como un tipo de opresión diferente a la capitalista. Quisiéramos hacer una breve referencia a un célebre debate entre Fraser y Butler de mediados de la década de 1990. La cuestión inicia de un modo similar a como la presentamos en este capítulo, pero ahora sale del círculo vicioso de los fundamentos.

Nancy Fraser (2000a) sostiene que la teoría de Butler da cuenta muy bien de un tipo de injusticia ineludible, derivada del desprecio y exclusión hacia sujetos que no responden bien a normas y expectativas morales. Este supuesto es útil para pensar también el racismo, la xenofobia y otras injusticias que son efecto de los discursos esencialistas y biologicistas. Se trata de la falta de reconocimiento. Sin embargo, el esquema no permite pensar otra explotación, que ya no tiene que ver con la falta de reconocimiento, sino con la de redistribución. Las luchas por el reconocimiento no deberían reemplazar la reivindicación de redistribución. Fraser renueva así la tesis del sistema dual.

Judith Butler (2000a) responde a estos planteos de un modo que llama la atención por el tono realmente marxiano. En el momento en que Fraser relega los nuevos movimientos sociales a la esfera del reconocimiento (los rotula como lo “meramente cultural”), también los aparta de lo que debe comprenderse como el auténtico y más fundamental reclamo social, el de redistribución (p. 67). ¿Cómo es posible seguir distinguiendo –siquiera analíticamente– lo cultural de lo material? La división sexual del trabajo y la construcción de los sujetos sexuados de ningún modo pueden interpretarse como asuntos separados. El sistema de producción capitalista supone la cisheterosexualidad obligatoria.

Nos interesa un punto de la réplica de Fraser (2000b) que reza así: la distinción analítica entre luchas por el reconocimiento y por la redistribución tiene un sentido pragmático. El poder concentrado del capital no se siente amenazado por el movimiento (trans)feminista.

Prueba de ello son las políticas de integración y diversidad de muchas de las más grandes empresas a nivel mundial (empezando por las dos líderes históricas, Apple y Microsoft). Los principales opositores a los derechos de mujeres y personas LGBTIQ+, según Fraser, provienen del ámbito cultural y religioso. También esta afirmación se comprueba hoy en el mundo llamado occidental, con el auge de organizaciones conservadoras que, desde aquella polémica hasta acá, han ganado gran tenor transnacional y una capacidad de *lobby* que no tiene precedentes desde el fin de la Segunda Guerra Mundial (Losiggio, 2021). En nuestros días estas organizaciones –cuyas ideas fueron tildadas de antidemocráticas durante más de sesenta años– establecen alianzas con partidos políticos nuevos (como Alternativa para Alemania y el español VOX) y tradicionales (como el Partido Republicano estadounidense). Además, informan acciones y discursos sumamente regresivos en materia de derechos sociales, políticos y de colectivos por parte de los poderes ejecutivos de países emergentes (como la Argentina) y de grandes potencias (como los Estados Unidos e Italia). La perspectiva sobre política distributiva de estos ejecutivos varía, pero el rechazo a la justicia del reconocimiento es su nota común.

La desigualdad política no pareciera tener solución en el ámbito de la sociedad civil. El estudio y la conciencia –por qué no– de las formas históricas de la opresión que hemos analizado en este capítulo constituyen herramientas fundamentales para el diseño de estrategias políticas en pos de la reversión de los múltiples obstáculos sociales a los que se enfrentan los grupos subalternos. Políticas que logren quebrar una retórica progénero empresarial, que –siguiendo con el ejemplo anterior– no ha alterado ninguna estadística referida a brechas salariales o de feminización de las STEM. Sin duda, estos estudios nos disponen críticamente ante todas las instituciones modernas que –en mayor y menor grado– no han dejado de colaborar en la reproducción de la subalternidad y deben ser revisadas. Pero así también eluden la revista de su alianza táctica con ciertas racionalidades estatales que han demostrado una capacidad indiscutida para fomentar reformas institucionales de gran escala.

Esto nos devuelve a las conclusiones del capítulo 2. La paridad política dependía de la igualdad social y, así, el debate interpúblico constituía una solución de cabotaje que garantizaba la participación política de grupos históricamente silenciados. Habíamos llegado a la conclusión de que los contrapúblicos que demandan la igualdad social, en la práctica se encuentran mucho más anudados a la disputa por la *agenda setting* que a la discusión sobre los mecanismos técnicos para la ampliación de su voz. Y, sin embargo, esto último se presenta como un tema crucial para los feminismos. El Estado que dice admitir

al contrapúblico feminista en cuanto enunciador válido para argumentar y razonar no se aviene meramente al juego liberal democrático; más bien lo interviene, lo organiza. Pretendemos ahora desentrañar si el Estado puede convertirse en un actor político privilegiado para que los feminismos se vuelvan universalmente decodificables.

## 4. ESTADO. FEMINISMO Y HEGELIANISMO

“El voto que hemos conquistado es una herramienta nueva en nuestras manos. Pero nuestras manos no son nuevas en las luchas, en el trabajo y en el milagro repetido de la creación”. Así reza el discurso de Eva Duarte de Perón del 23 de septiembre de 1947, que anuncia la sanción de la Ley N.º 13010 de “Voto Femenino Obligatorio” en la Argentina, que unifica dos posiciones hasta entonces contrapuestas: la de las sufragistas y la de la gran mayoría hegemónica que entendía que las mujeres debían apartarse de la política y abocarse a la (pro) creación, su destino natural. Subyace a este discurso un tema que estudiaremos en el presente capítulo: la transformación de posiciones particulares en interés común al interior del Estado.

Hegel no pensaba en un Estado que pudiera ser encarnado por una líder femenina y, mucho menos, creía en la remota posibilidad de corporaciones integradas por mujeres, como las gremiales de operarias, la rama femenina del Partido Justicialista o el feminismo sufragista. Si podemos leer hegelianamente la escena del discurso de Evita es por la actualidad de su filosofía. Por supuesto, las feministas detestaban (y seguimos haciéndolo) las referencias al destino maternal de las mujeres, y, sin embargo, el discurso expresa un cierto curso histórico de los valores, imaginarios y sentimientos argentinos, que habilitan la posibilidad de la primera incursión de las mujeres en su política institucional.

El objetivo de este capítulo es producir una lectura política acerca del lugar de las mujeres, primero, en la obra de Hegel y, segundo, en parte de la teoría crítica feminista influenciada por su obra. En dos libros se concentra la mayor parte de las reflexiones de Hegel acerca de la diferencia sexual: *Fenomenología del espíritu* de 1807 y *Fundamentos de la filosofía del derecho* de 1820. Comenzaremos por presentar, de modo muy general, los principales lineamientos de estas dos obras para luego detenernos en el problema de las mujeres. Por último, procuraremos demostrar que tanto las ideas de Hegel sobre el amor y el honor como la noción de reconocimiento resultan un insuño fundamental para la teoría del Estado contemporánea, en la que cierto feminismo aporta una mirada fundamental.

### **LIBERTAD Y RECONOCIMIENTO**

Hace algunos años, Susan Buck-Morss (2005) sostuvo que, fuera de la *Fenomenología del espíritu*, el canon del pensamiento político moderno utilizó siempre el término *esclavitud* no para referir al sistema económico y social homónimo, sino como metáfora de una forma no libre e igualitaria de la existencia. Más aún, para Locke esclavitud es el nombre del mal que aqueja a quienes se encuentran limitados en el ejercicio de la apropiación. Es un giro inesperado de la trama –y sin embargo, muy actual–, por el que también el aprovechador se convierte en metáfora del esclavo real.

Hemos visto que Rousseau (2007) fue el primero en denunciar este escándalo argumental: “Las palabras *esclavo* y *derecho* son contradictorias: se excluyen mutuamente” (p. 44), aunque omitió en toda su obra una reflexión sobre la esclavitud real. Los propios Karl Marx y Friedrich Engels, artífices de la más grande tradición crítica de la desigualdad social contemporánea, describen la institución esclavista como “premoderna, desterrada por la historia y relegada al pasado” (Buck-Morss, 2005, p. 72), y presentan la célebre lucha entre amo y esclavo como metáfora de la lucha de clases dentro de las sociedades europeas industrializadas. Silvia Federici (2015) es de la misma opinión, cuando afirma que la crítica del capital, atrapada en una ontología teleológica, omitió la absoluta relevancia de la institución esclavista en la acumulación originaria. Esta omisión es transversal al pensamiento moderno, a pesar de haber sido denunciada en innumerables oportunidades.<sup>1</sup>

---

1 Buck-Morss (2005) ofrece una glosa de estos trabajos, en los que incluye a Eric Williams, C. L. R. James y W. E. B. Du Bois.

Ahora bien, mientras los blancos europeos refieren a la esclavitud como metáfora de aquel estado del que quieren librarse, en las colonias los propios esclavos se incluyen en un lenguaje de la libertad real. Durante la revolución en Santo Domingo (luego Haití), circulaba en Alemania el periódico *Minerva*, que informaba desde 1792 sobre los hechos en América. Se conoce por fuentes documentales que Hegel leía este periódico asiduamente y con tal fascinación que llegó a anotar: “leer los diarios a la mañana constituye una especie de oración matutina secular” (citado en Buck-Morss, 2005, p. 57). Más allá de lo anecdótico, lo cierto es que la filosofía de Hegel se centra en gran medida en postular que el deseo de libertad constituye el gran acontecimiento de la historia universal.

Para Hegel ([1807] 2012), la verdadera libertad presupone el deseo (*Begierde*) autoconsciente.<sup>2</sup> Este es bien distinto tanto del deseo inmediato y destructivo de la autopreservación que describían los contractualistas como de la voluntad kantiana, contraria a la inclinación. El deseo verdaderamente autónomo es deseo de reconocimiento: desear que el valor que yo represento para mí sea el valor deseado por el otro y conseguirlo efectivamente: “la autoconciencia es en y para sí en cuanto es en y para sí para otra autoconciencia; es decir, solo es en cuanto se la reconoce” (p. 113). Solo mediante el reconocimiento del otro, objetivado en una relación, el deseo se revela como realidad humana. Así, la libertad requiere de (al menos) dos conciencias. Antes de ese reconocimiento, “cada quien está bien cierto de sí mismo”, pero esa certeza no se encuentra confirmada como verdad (p. 115).

Al buscar el reconocimiento, la conciencia se encuentra con otra conciencia que procura lo mismo y las dos se enfrentan en una lucha a muerte. No se trata de una lucha por la mera supervivencia, como lo creía Hobbes, sino por el prestigio: quién admira a quién, quién envidia a quién, quién ama a quién. Mientras tiene lugar esa lucha, las dos conciencias “se comprueban por sí mismas y la una a la otra” (p. 116). Es un momento de mutua gloria. Aunque, al final, solo una triunfa.

Para que –al menos– una autoconciencia se realice, es necesario que los dos adversarios queden con vida luego de la lucha, y esto solo puede suceder si ambos optan por comportamientos contrarios. Uno de los dos debe claudicar, temer más a la muerte que a la negación de su existencia objetiva y preferir un fin de menor estatura: preservar su vida. Así, una de las subjetividades es suprimida en el intento de

---

2 Elegimos la voz *deseo* en la traducción del término *Begierde*, a efectos de dar cuenta de una concepción erótica de la formación subjetiva, siguiendo los lineamientos interpretativos de Judith Butler (1997). Existe un debate sobre la univocidad de esa acepción de la *Begierde* en Hegel (Abellón, 2020, 2021).

querer ser reconocida, mientras la otra obtiene el anhelado reconocimiento. Tenemos aquí al Amo y al esclavo. Resulta, sin embargo, que muy rápidamente el Amo comienza a percibir una cierta desdicha, porque el esclavo que lo reconoce ya no es, en verdad, un hombre libre y autónomo, sino que ahora se ha cosificado. El esclavo transforma las cosas de la naturaleza en productos que el Amo consume, destruye, aniquila. El Amo observa una relación con su deseo que vuelve a ser del orden de la inmediatez, deja de estar seguro de ser *para sí* como verdad revelada. La verdad con la que ahora cuenta es la de una existencia cosificada. En una palabra, el Amo “abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma” (p. 118). Su goce y satisfacción vuelven a ser subjetivos.

El esclavo, por su parte, que ya ha atravesado el temor a la muerte, la angustia de la disolución de sí, halla ahora un modo de reencontrarse y reafirmarse a través del trabajo. Se ha vuelto Amo de la naturaleza: al transformarla trasciende lo dado y se transforma a sí mismo. El hombre trabajador se educa, se cultiva, sublima sus instintos al rechazar el consumo y la destrucción inmediata de las cosas. El producto del trabajo es la plasmación de una idea que forma y educa al hombre. El Amo no puede reconocer al otro; en cambio, el esclavo debe a eso su existencia, por lo que alcanzará con autosuprimirse en tanto esclavo, en cuanto conciencia servil, negar el modo en que vive (negar la negación) para ganar así autonomía.

Buck-Morss y algunas autoras poscolonialistas nos ofrecen una llave para entender por qué Hegel habla de la lucha por el reconocimiento como un enfrentamiento letal. La idea solo puede comprenderse plenamente en referencia a la lucha de los libertos reales, de aquellos que preferían morir antes que permanecer subyugados.<sup>3</sup> Y, en efecto, para el propio Hegel la interpretación de la alegoría del Amo y el esclavo remite al pasaje de la conciencia hasta la autoconciencia, en un sentido filogenético; esto es, revela la experiencia humana (que,

---

3 Así lo demuestran los esclavos de Santo Domingo cuando, tras el genocidio comandado por Leclerc y el secuestro de su líder Toussaint Louverture, vuelven a levantarse una y otra vez. Iris Därmann sostiene que la huida de esclavos y la fundación de comunidades de cimarrones americanos constituye otra práctica de libertad, muy extendida entre los siglos XVI y XVIII, especialmente en los actuales territorios de Brasil, Canadá, Colombia y los Estados Unidos. No se trata de la lucha por la supervivencia, sino de un acto de resistencia y lucha por la libertad que cuestiona la dominación: “estaba unida a la esperanza de no volver a ver nunca más a sus amos y de dar la espalda para siempre al mundo de la esclavitud” (2021, p. 36). Y esta práctica valía la pena aun cuando esa libertad durara unos días o varios años, sin perder de vista jamás la asimetría de fuerzas, el riesgo de la recapturación y la pena capital. Hay un principio de certeza en la huida, se trata del deseo de realización de la libertad.

por supuesto, incluye la esclavitud real) en la historia universal: la serie de frustraciones que permiten al hombre evolucionar hasta –al fin– conseguir comprenderse a sí mismo en una comunidad que ya no busca aniquilarse. Se trata de una dialéctica, porque las distintas frustraciones de la conciencia son superadas (*aufheben*) en nuevos momentos o síntesis que recogen las enseñanzas anteriores. El fin de la historia tiene lugar cuando el hombre reconoce que este autoconocimiento y el modo en que se plasma es su propia realidad.

Según la interpretación de Alexandre Kojève (2016), la historia del espíritu puede observarse en tres grandes modulaciones de la vida social humana: el paganismo, el cristianismo y la contemporaneidad o el mundo napoleónico. El paganismo es el mundo del Amo (universal abstracto, enemigo de lo particular); el cristiano, un mundo de esclavos (particular, adorador de un universal perdido), y con el imperio napoleónico se produce una síntesis absoluta de lo universal y lo particular (universal concreto). La dialéctica del Amo y el esclavo se resuelve finalmente en el tipo de vida ético-política descrita en *Filosofía del derecho* y en una teoría del Estado como forma institucional de una libertad colectiva.

### **SITTLICHKEIT**

El Estado que Hegel ([1820] 2015) imagina funda su legitimidad en la garantía de libertad. Para Hobbes y Locke, la libertad suponía tomar del mundo lo que queremos. Pero de esta manera, el vínculo con ese mundo asume un carácter inmediato, individual y natural. Lo que viene dado es simplemente tomado, tal como hacen los animales. Este vínculo con el entorno, sin embargo, es problemático para una vida en sociedad, porque en una situación de estas características los individuos viven amenazados por la muerte violenta. Así, el orden político que busca garantizar la libertad de apropiación indefectiblemente se instaaura como mero coto: su función estructuralmente negativa es la de poner límites a la afición rapaz.

Para Kant, en cambio, la libertad implicaba hacer caso omiso de esa afición, de los instintos y las inclinaciones; en definitiva, de los condicionamientos naturales. Implicaba imponerle a la propia acción el principio formal del deber que es –precisamente– el de lo incondicionado. Querer el bien supone no querer lo que es bueno para mí, sino lo que quisiera que se vuelva universal: “Obra según la máxima que pueda hacer de sí al mismo tiempo una ley universal” reza una de las formulaciones del imperativo categórico ([1785], 2012, p. 151). El problema de esta concepción de la libertad es que resulta demasiado formal y abstracta; por consiguiente, subjetiva. Así, el deber tiene que ser “querido como tal”, en su mera forma, que es contraria a

los apetitos individuales, pero no tiene un contenido ético concreto (Hegel, 2015, p. 164). En clara ironía contra el imperativo, Hegel escribe: “la intención de mi acción y mi convicción de que por sí es buena la convierte en el bien” (p. 178). Digamos que, frente a una situación hipotética, llamémosla X, la acción A puede ser considerada por el sujeto A que la ejecuta como la respuesta más conforme al deber posible, es decir, contraria a los apetitos de este sujeto y entendida por él como universalizable. La misma situación X puede exigir para el sujeto B una acción B, entendida por él también como conforme al deber y universalizable, pero –al mismo tiempo– absolutamente contraria a la acción A. En una situación tal, ambos sujetos consideraron que sus acciones son conformes al deber, pero su relación social queda dañada, en la medida en que juzgan espantosa y ofensiva la respuesta del otro. Se pregunta Hegel: ¿qué clase de vanidad es esta en la que yo soy Amo y señor del bien y el mal?

La libertad hegeliana es así presentada como superadora tanto de las determinaciones externas (las cosas del mundo que quiero consumir) como internas (el imperativo categórico indeterminado); dicho de otra manera, de la autopreservación y de la moralidad. Esta libertad tiene lugar dentro de una doctrina ética inmanente de la vida en común. En ella, los sujetos reconocen sus deberes como objetivos, es decir, históricamente necesarios; los deducen de “las relaciones existentes, [de las] propias representaciones, principios y pensamientos universales dados, fines, instintos, sensaciones, etc.” (pp. 187-188); es decir, del sistema específico e histórico de costumbres del pueblo del que se trate (*Sittlichkeit*). Pero estos deberes tienen un sentido *real*, porque, a través de ellos, los individuos se autorrealizan, se afirman en su particularidad para ingresar en la universalidad. La *Sittlichkeit* se vuelve consciente en y para sí en el Estado. El Estado es resultado y fundamento de la familia y la sociedad civil (§ 256).

Las tres instituciones son descritas en la tercera parte de *Filosofía del derecho*. En los próximos apartados nos dedicaremos a reflexionar sobre la familia, el universal abstracto. En cuanto a la sociedad civil (particular) y el Estado (*Aufhebung* de lo universal y lo particular), vale mencionar aquí que la distinción hegeliana entre ambos términos resulta muy significativa. Hegel es uno de los primeros autores que desglosa la sociedad civil del Estado y la presenta como una mediación entre el poder público y la familia (Dotti, 1983).

Para Hegel (2015), la sociedad civil es, en un primer momento, puro “estado de la necesidad” (p. 209). Se integra, en principio, por personas particulares cuyo fin es el propio interés (p. 212). Y es que, en la sociedad civil, la persona concreta es para sí un fin y puede echar mano de los otros como meros medios a efectos de satisfacerse a sí

mismo. Sin embargo, con la industrialización las necesidades de los particulares se vuelven múltiples y cada vez más sofisticadas, de modo tal que un solo individuo no puede satisfacerlas todas juntas. De esta manera, el trabajo se divide y especializa cada vez más. Es por sus dependencias mutuas y plurales que los individuos actúan socialmente y establecen lazos de solidaridad, pero siempre movidos por fines particulares. En esta sociabilidad reside un principio de universalidad, una suerte de libertad, que es “abstracta”, es decir que se constituye sin querer.

De acuerdo a su contenido, los distintos trabajos se agrupan en tres estamentos (*Stände*): el sustancial (vinculado a la agricultura), el formal (vinculado a la industria y el comercio) y el reflexivo o universal (vinculado a satisfacer intereses generales). Cada uno de ellos tendrá un rol fundamental en el Estado.

La libertad abstracta tiene una primera expresión objetiva en el derecho de propiedad codificado (derecho positivo). Con el derecho el individuo se vuelve una *persona*, que puede entonces reclamar protección para sí misma y sus bienes, así como para la reparación de daños. Este derecho debe ser universalmente (re)conocido y querido para que efectivamente tenga “validez y realidad” (p. 225). Este es el segundo momento de la sociedad civil, la administración de justicia. Su tercer momento es el del poder de policía y las corporaciones, a cargo del bienestar general.

El poder de policía existe para regular las relaciones, prever los perjuicios que los particulares puedan proporcionarse y reducirlos. Lo hace mediante la vigilancia, la regulación del mercado y la asistencia en obra pública y educación (Toninello, 2022, p. 215). Esta perspectiva intervencionista, aunque moderada (el Estado no debe intervenir en todos los ámbitos de la vida [§ 234]), consiste en la estrategia de reversión de una problemática: el crecimiento de la plebe. La especialización del trabajo y las distintas habilidades generan también una desigualdad patrimonial entre dos grupos (*Klassen*). Uno de ellos, muy acotado, experimenta el progreso económico, mientras que el otro, mucho más numeroso y dedicado a tareas extremadamente específicas, pierde la *expertise* completa de la producción y, con ello, “el honor de existir por su propia actividad y trabajo” (Hegel, 2015, p. 246). Se llega así a un estado de desigualdad “de aptitudes, de patrimonio y también de cultura moral e intelectual” (p. 220). Esta pérdida de honor indica que la política pública, que compensa la desigualdad mediante obras públicas y educación, es insuficiente para reparar la laceración en el orden de la sociedad civil. Y es que Hegel, a diferencia de sus predecesores, tiene en cuenta el problema de los sentimientos en la *Sittlichkeit* y la dimensión política que adquieren. ¿Cómo

se resuelve la cuestión del deshonor? Las corporaciones de trabajo del estamento formal (vinculado a la nueva economía) ofrecen un ámbito colectivo, solidario y reivindicativo de ese honor perdido. “La corporación constituye, después de la familia, la segunda raíz ética del Estado, implantada en la sociedad civil” (p. 251). Solo en ella las personas se demuestran unas a otras que “son algo” (p. 250).

Se produce de ese modo, en la sociedad civil, un pasaje del autointerés al honor; descrito por Axel Honneth como “la posición que adopto frente a mí mismo cuando identifico positivamente mis cualidades y mi especificidad” (1997, p. 35). Y este estado se alcanza porque sus miembros “no se incorporan a ellos en vistas de una ganancia singular y casual”, sino y antes que nada, porque la corporación garantiza una necesidad previa: el reconocimiento de las virtudes a la vez particulares y colectivas (p. 250). En el seno de la corporación, el trabajo se vuelve “una actividad consciente para un fin común” (p. 251) que es superadora del interés egoísta. Del honor al patriotismo hay un solo paso, mediado por el Estado. Se anota en el § 289:

El espíritu de la corporación [honor], que nace de la legitimación de las esferas particulares, se transforma a la vez en espíritu del Estado, pues tiene en el Estado el medio para la conservación de los fines particulares. Este es el secreto del patriotismo de los ciudadanos que conocen al Estado como sustancia, porque el Estado conserva sus esferas particulares (p. 301).

El Estado, entonces, conserva el interés particular de las personas y su bienestar general, pero en una instancia superadora. Ahora, el individuo tiene la convicción en sí y para sí de que el Estado es el fin de su actividad.

Una de las formas que Hegel utiliza para definir al Estado es la de la “realidad efectiva de la idea ética” (p. 253) que, además de tener una existencia mediata en la autoconciencia del individuo, tiene una existencia inmediata en las costumbres, valores y sentimientos comunitarios. Dicho de otro modo, el deber y las garantías que están contenidas en este Estado expresan una *Sittlichkeit*, un sistema de costumbres, valores y sentimientos realmente existente en determinado momento histórico. Si esto es así, es fácil adivinar que los ciudadanos no percibirán sus deberes como fórceps inmovilizantes, sino que esos deberes serán queridos por ellos. En esto reside la libertad concreta que se realiza en el Estado.

La constitución política de ese Estado incluye el poder legislativo (universal abstracto), el poder gubernativo (particular) y el poder del príncipe (universal concreto). El poder legislativo se encuentra

compuesto por dos cámaras, y estas últimas, a su vez, por estamentos: el sustancial integra la cámara alta; el formal y sus corporaciones, la baja.

El poder gubernativo (particular) es el mediador entre el legislativo y el príncipe. Se compone por el estamento universal (Hegel está pensando en la nobleza), cuya función es mediar entre el legislativo y el príncipe. Tiene a su cargo la administración de la justicia y el poder de policía. El patrimonio de estos burócratas es independiente del Estado y de la industria, y así se encuentra “asegurado contra su propio arbitrio” (p. 313). Pero debe “realizar duros sacrificios con fines políticos”, porque se aboca enteramente a implementar las leyes que dicta el legislativo y refrenda el príncipe (p. 314).

Por último, se halla el tercer momento de la constitución política del Estado, el monárquico (universal concreto). El poder principesco incluye a los otros dos poderes y convalida sus acciones. Es necesario que se encuentre ocupado por una sola persona, porque requiere de la decisión unívoca y decisiva de un solo jefe que representa individualmente la soberanía, hereditaria y jamás de origen popular.

Quisiéramos llamar la atención sobre esta propuesta hegeliana de una mediación estamental y corporativa entre lo particular (las personas privadas de la sociedad civil) y lo universal (el Estado). Esta mediación permite al Estado representar a la sociedad civil de un modo no atomizado (§ 308). Luciano Noretto (2022b) subraya una omisión importante en el texto: no hay ningún principio que impida expandir la representación legislativa a otras asociaciones que no sean ocupacionales, como “podrían serlo las organizaciones de derechos humanos, los pueblos originarios, los movimientos contra el extractivismo, los grupos ecologistas o el movimiento de mujeres, entre varios otros” (p. 241). Y es que, ya en esta instancia, lo que interesa realmente es que exista una conexión política entre la opinión subjetiva (la opinión pública en el sentido elaborado en el capítulo 2, en cuanto moral) y el Estado, que esa opinión se encuentre mediada por la asociación y el debate propio, y que su vocación universalista se incorpore al cuerpo político.

Hegel concede que puedan existir Estados tiránicos que no están a la altura de su historia. Por caso, el Estado de Federico Guillermo III, contemporáneo al libro, no era especialmente caro a Hegel (Weil, 1996). También puede haber Estados a la altura de sociedades civiles muy dañadas por el principio del autointerés, y esto lo vuelve un Estado malo. ¿Significa esto que en nuestros tiempos, en los que el Estado es presentado como una voluntad autodestructiva, estamos ante un ejemplar tiránico? ¿O acaso estamos ante el Estado que merecemos por nuestra pobre *Sittlichkeit*?

Vale la pena deducir, de toda la maquinaria argumental presentada hasta aquí, un ideal regulativo para la teoría y la praxis del Estado, que por supuesto no está habilitada en *Filosofía del derecho*, aunque resulta útil a nuestros fines. Si leemos profanamente este texto clásico a la luz del presente; si abogamos por una idea de libertad que supera (aunque no pierde) el autointerés, la opinión subjetiva y la voluntad de asociación, que está determinada universal y concretamente, y cuyo fin es una *Sittlichkeit* histórica, entonces una doble magnitud de los Estados recientes se nos presenta provechosa. De un lado, un órgano administrativo muy profesionalizado y burocrático, poco político, cuya estabilidad suele ser reprochable en tiempos de bonanza, pero mucho más añorada en épocas de excepción. La distinción kantiana de funciones racionales, la del servicio y la crítica, no tendría lugar para esta perspectiva (*vide supra*). Se trata de un órgano más bien conservador, cuyo fin es cuidar el Estado, proteger su fisco, generar obra pública y ofrecer educación. Del otro lado, un órgano soberano y representativo de la pluralidad civil. En tanto órgano de representación, se puede pensar el Estado como un universal capaz de abarcar muchos particulares antes asociados en partidos, movimientos, organizaciones, gremios. La función del parlamento se vuelve más potente si los particulares *quieren* el Estado como la institución en la que es posible la realización de una libertad universal concreta. El Poder Ejecutivo podría quizás abarcar productivamente esta pluralidad también en sus ministerios.<sup>4</sup> Nos queda pendiente una reflexión sobre la familia, fundamento del edificio ético, pero esto es ya referirnos al problema de las mujeres en las dos obras que venimos estudiando.

### **LAS MUJERES Y LA IRONÍA**

En un curioso pasaje de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel cree necesario suspender –breve y fugazmente– la declinación masculina de su historia del espíritu. Ahora bien, la suspensión de la misoginia hegeliana se encuentra en el extremo opuesto al de las teleologías feministas: ya perdida, en el principio.

Hegel sostiene que, en el mundo pagano, existen dos órdenes legales, el de los hombres y el divino femenino; el Estado y la familia. Estas legalidades son absolutamente válidas por sí mismas, irreductibles entre sí y mutuamente dependientes. En la familia, todos los individuos son reconocidos por su mera existencia y en su singularidad. Fuera de la familia, los varones adultos son reconocidos por el Estado

---

4 Aunque no es el tema del libro, refiero a casos más y menos exitosos en estudios de sociología política reciente y local, como los de Mariana Gené, Mariana Heredia y Luisina Perelmiter (2022); Melina Vázquez (2014) o Francisco Longa (2019).

en su universalidad, en cuanto ciudadanos activos. Cuando mueren, cuando dejan de actuar, pierden ese reconocimiento, pero ingresan a una nueva universalidad: el reino de los muertos. Solo las familias reconocen el carácter insustituible del individuo y honran su existencia (*Sein*), aun cuando deviene inerte. No solo los varones adultos; todos los individuos tienen garantizado ese pasaje, mediado por el rito de la sepultura, del que se encargan las mujeres.

El frágil equilibrio pagano se rompe cuando los polos de las antinomias ya no se complementan, sino que se anulan mutuamente. En esos momentos, sostiene Hegel,

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

Este desarreglo provoca que nadie pueda declararse –al mismo tiempo– miembro del Estado y de la familia sin incurrir en un crimen. Quien se afirma Amo y guerrero (miembro del Estado) cultiva la muerte. La comunidad se eleva a través de la guerra y con sus victorias es reconocida por otras comunidades. Pero mientras el Estado vence y cobra singularidad frente a otros Estados, gana también un “enemigo interno”: las mujeres (p. 281). Porque ellas son, según la perspicaz interpretación de Luce Irigaray (1996), las encargadas de “cuidar lo incruento” (p. 45). Las mujeres constituyen “la eterna ironía de la comunidad” (Hegel, 2012, p. 281): necesarias en cuanto reproductoras, pero enemigas latentes del Estado y su mandato de muerte en combate.

El frágil equilibrio pagano se expone según Hegel en *Antígona*. Aunque la menciona solo una vez en la *Fenomenología del espíritu*, es evidente que tiene presente esta obra de Sófocles (2007) cuando construye el esquema pagano. En ella, Polinices, hijo de Edipo y Yocasta, se había alzado en rebelión contra Tebas y el reinado de su propio hermano, Eteocles. Enfrentados, los hermanos mueren en la misma batalla. Por línea de parentesco, su tío Creonte debe hacerse cargo del reinado, y con esta investidura el nuevo rey busca castigar de algún modo al rebelde, que es ya un cadáver. Polinices no es un muerto cualquiera. Ha quebrantado –grave y doblemente– la ley de los hombres: es culpable de regicidio y de fratricidio. Amparándose en el interés universal de la ley humana, el nuevo rey prohíbe el sepulcro de Polinices. Ante el mismo hecho, Antígona, hermana de los dos caídos, se rebela contra la decisión del rey y entierra con sus propias manos

el cadáver de Polinices. En castigo, Creonte decide encerrarla viva en una tumba, donde Antígona se suicida.

El equilibrio hegeliano se vuelve aquí contradicción. Antígona reclama el derecho del hermano a ingresar en la comunidad de los muertos, porque esta sería la razón de ser femenina. Pero Polinices, en cuanto guerrero, ha puesto en riesgo a la comunidad, no se ha sacrificado por ella como debía y –de ese modo– pierde el derecho a todo universal.

Ahora bien, la figura del hermano –a diferencia de la del hijo o del marido– tiene un rol particular en la vida femenina pagana. Siguiendo el apartado “La acción ética, el saber humano y el divino, la culpa y el destino”, nos encontramos con que la única persona que puede reconocer el valor de los actos femeninos es precisamente un hermano. Esto se debe a que entre hermanos no existe deseo sexual. Ellos tienen una relación “vinculada al equilibrio de la sangre y (...) exenta de deseo (*begierdeloser Beziehung*)” (Hegel, 1998, p. 352).<sup>5</sup> De pronto, esta relación libre de deseo –que aquí debe ser comprendido estrictamente en un nuevo sentido, en tanto deseo sexual o apetito– se revela en la *Fenomenología del espíritu* como un momento originario y fortuito de pasajera igualdad entre los sexos.

En la relación heterosexual libre de parentesco, o en el vínculo madre e hijo, el hombre y la mujer se comportan de modo animal. No sucede lo mismo entre hermano y hermana.<sup>6</sup> Entre ellos existe un reconocimiento inmediato. Al mirarse, el hermano y la hermana se ven a sí mismos reflejados en el otro, y así reconocen el lazo sanguíneo que los une. Pero se trata de una fugaz relación ética, inmediata y natural. Luego de la adolescencia, los varones abandonan el ámbito familiar para alcanzar una vida ética activa y consciente de sí misma (la pública o segunda naturaleza). En cambio, las mujeres pasan de una ética familiar a otra, se convierten en esposas y madres, y no volverán a ser tratadas como iguales.

---

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

6 Desde la interpretación que ofreció Luce Irigaray a este apartado en *Espéculo de la otra mujer* (2007), el feminismo ha reprochado a Hegel el ejemplo de Antígona: le resulta demasiado problemática la tesis de que entre Antígona y Polinices no hay deseo sexual. El incesto es precisamente el sello familiar de estos hermanos. Según esta autora y las derivas de su teoría (en especial, en la obra de Butler), la ley del incesto no debe escindirse de la del padre, es decir, de la patriarcal (Butler, 2007, 2018).

De este modo, el reconocimiento del hermano no es solo el punto más alto al que puede aspirar una mujer en su propia vida, sino también la cúspide de la subjetividad femenina en la historia hegeliana de la conciencia, y por eso se trata para nosotras de un pasaje especialmente interesante. Así, la muy discutida interpretación hegeliana permite comprender bastante bien por qué Antígona, aún virgen y muy joven, no tiene ningún interés en su prometido Hemón cuando se desata el conflicto. Ella lo desaira sin más. Más que una apasionada de los rituales funerarios, ¿no se nos aparece ahora Antígona como una mujer enfurecida por haber perdido al único que la reconocía como a una igual? Y es que para suicidarse, una persona tiene que estar profundamente convencida de que *devino* exactamente *nada*, un muerto en vida, ella también un cadáver.

Hegel desliza así una segunda vía interpretativa del conflicto pagano que no refiere tanto a una enemistad entre Estado y familia, sino a la autoconciencia femenina contra sus Amos. Y bajo esta óptica, Antígona se encuentra en rebelión contra la desposesión del más alto reconocimiento al que ella aspiraba. Expone el límite de la soberanía pagana y la fragilidad del universal masculino, como lo sugiere Judith Butler (2000b): “[Antígona es] la huella de una legalidad humana alternativa que ronda la esfera pública consciente, como su escandaloso futuro” (p. 40). Y es que no reclama su derecho de mujer (el culto a los muertos), sino su derecho perdido a ser reconocida.

Hegel se empeña en plantear que Creonte y Antígona actúan éticamente y que, por lo tanto, el conflicto que representan es irreconciliable, porque no es el de dos conciencias morales opuestas (subjetivas por definición), sino el de dos voluntades universales. Sin embargo, Creonte no es consciente de su transgresión, porque a los ojos del Estado (el universal masculino) la ley de los hombres es superior a la divina (el universal femenino). El carácter de la sanción impuesta al difunto parece indicar más bien que los dos universales siempre se encontraron en relación de jerarquía. Lo que es seguro es que una transgresión parece ser más válida que la otra; por este motivo, el costo del conflicto no lo pagan Creonte ni la ley humana. Antígona es quien muere, los dioses se retiran y las mujeres quedan suprimidas en las siguientes etapas de la historia concreta de la autoconciencia.

Ciertamente, en ningún otro momento de la obra de Hegel las mujeres vuelven a encarnar una ley propia, un lenguaje propio, un valor comunitario universal (ni siquiera degradado). El tema de las mujeres no vuelve a mencionarse en el resto de la *Fenomenología del espíritu*. ¿Considera Hegel, como lo sugería Carla Lonzi (2017) en 1972, que las mujeres quedaron suprimidas en las siguientes etapas de la historia concreta de la autoconciencia? Y si fueron suprimidas

en cuanto que enemigo interno, ¿fueron también, en lo históricamente sucesivo, contenidas de algún modo o expulsadas por completo de la comunidad? El rol histórico de las mujeres en la Antigüedad parece transformarse en esencia femenina. En la *Filosofía del derecho*, la “ley de la mujer” constituye una “ley eterna de la que nadie sabe cuándo apareció, y que se representa en oposición a la ley pública, a la ley del Estado” (Hegel, 2015, p. 198). No se trata ya de que las mujeres representen un universal enemigo de la comunidad, porque la familia, en ese texto, constituye el universal inmediato, reconciliado –sociedad civil mediante– con el universal concreto, el Estado. Las mujeres después de Antígona parecen más bien expulsadas de la historia del reconocimiento, tal una clásica tesis interpretativa de Irigaray (1996).

### LA FAMILIA Y EL AMOR

En la *Filosofía del derecho*, la relación heterosexual que no es “de sangre” se encuentra mejor reputada que en las reflexiones sobre el mundo antiguo. El matrimonio es el primer momento de la familia, que a su vez representa la institución fundamental de la eticidad.

Carole Pateman (1995, 1996) señaló hace tiempo cierta incongruencia en el pensamiento de Hegel acerca del matrimonio: por un lado, él introdujo una de las primeras y más importantes críticas a la teoría del contrato: la idea de que una comunidad libre no debe tener como principio la inclinación natural (egoísta, inmediata) de particulares. Por el otro, él mismo sostiene que el matrimonio constituye un acuerdo voluntario entre partes. Pero precisamente por este motivo se vuelve relevante para Hegel demostrar que existe una distinción radical entre el acuerdo de “libre consentimiento”, que él quiere defender, y el viejo contrato social. Los contractualistas buscaban resguardar la “inclinación particular” en cuanto el valor social máspreciado (Hegel, 2015, p. 194), y esa inclinación en la sociedad de pareja no es otra cosa que el deseo sexual o la reproducción de la especie (en la medida en que es garantía de la apropiación ilimitada). Quería superar estas ideas y demostrar que el matrimonio tiene un fin superior, que no es la satisfacción del deseo erótico, ni la reproducción de la especie, sino –nada más y nada menos– constituir una sociedad amorosa, la familia. De esta manera, la unidad natural, basada en la inclinación, se vuelve “una unidad espiritual, (...) amor autoconsciente” (p. 193).

Podría intuirse a primera vista que las distinciones hechas por Hegel entre acuerdo y contrato, y entre inclinación y amor, buscan simplemente suavizar las especulaciones lockeanas y las kantianas sobre el matrimonio, pero constituyen una moralización del deseo erótico. Veremos que este diagnóstico es equivocado, porque desarreglaría el propio sistema filosófico hegeliano.

En la obra de Locke, recordémoslo, las partes tenían por objetivo común una suerte de empresa de mediano plazo; la de la reproducción, el sustento y la educación de la cría. Locke era algo brutal en este punto: el acuerdo matrimonial instituye un artificio que permite unir el afecto de las dos partes. No sostiene que “las partes se unen *por* afecto”, sino que el matrimonio existe precisamente *para* unir el cuidado y el afecto (“*to unite their Care and Affection*”), acaso cuando ya ese cuidado (digamos, natural) y ese afecto se extinguen. Locke (2016) espera que en esas circunstancias los progenitores sigan responsabilizándose por la reproducción de la especie (p. 40). Luego, cuando los hijos se emancipan, pueden divorciarse.

Para Kant ([1797] 2005), en cambio, el matrimonio –también fundado en un contrato– no tenía por objeto una empresa económica ni la crianza de los hijos, sino más bien la moralización del deseo sexual y su perpetuidad obligatoria:

El matrimonio (*matrimonium*) es (...) la unión de dos personas de distinto sexo con vistas a *poseer mutuamente sus capacidades sexuales durante toda su vida*. El fin de engendrar hijos y educarlos siempre puede ser un fin de la naturaleza (...), pero para la legitimidad de la unión *no se exige que el hombre que se casa tenga que proponerse este fin*; porque, en caso contrario, *cuando la procreación termina, el matrimonio se disolvería* simultáneamente por sí mismo (p. 98).<sup>7</sup>

Locke veía con buenos ojos la posibilidad de que las parejas se divorcieran una vez expirado el tiempo prescrito por el mandato reproductivo. Kant no comulgaba con el divorcio y por eso prefería una definición del matrimonio que no tuviese fecha de caducidad; elegía así esta –poco elegante, digámoslo– propuesta de un contrato de prostitución mutua.

Volviendo a Hegel, su perspectiva sobre la superación de la inclinación en el matrimonio no es meramente retórica. Consideraba espantoso que el contrato matrimonial tuviese como finalidad legitimar la mera posesión sexual y/o garantizar la reproducción, pero el fin del acuerdo matrimonial hegeliano no es la moralización de la inclinación. El matrimonio en el que está pensando es superador de “la personalidad independiente en su individualidad”; sale de ese punto de vista y antepone el fin ético de la comunidad familiar y amorosa (Hegel, 2015, p. 194). Con esta conceptualización, estamos ante una romantización de la unión, entendiendo por romántico el ingreso y la

---

<sup>7</sup> Las bastardillas son mías.

redención de la particularidad (erótica) en el sentimiento absoluto (el amor).<sup>8</sup> La familia, fin ético del matrimonio e institución elemental, constituye una comunidad amorosa superadora de la mera naturaleza: sus miembros se protegen desinteresadamente, anteponen otros deseos a los propios, se ofrecen unos a otros sin miramientos, con confianza y mutua piedad.

Ahora bien, en el matrimonio la determinación natural (la inclinación, la sexualidad, el erotismo) no se deja a un lado, no se pierde, queda contenida como una de sus partes. Su otra parte se halla enlazada con la vida en común. Cada parte se vincula metonímicamente a cada uno de los sexos y tiene una determinación. El sexo femenino se asienta en la individualidad, la interioridad subjetiva, la pasividad, la sentimentalidad y la vida privada. El masculino, en cambio, encuentra su determinación en lo absoluto: la acción y la vida pública, mediada por la exterioridad objetiva (el patrimonio familiar y el trabajo). El hombre logra duplicarse: sigue perteneciendo a esa familia (y no pierde ese sentimiento de amor inmediato), pero, a la vez, la exterioriza, esto es, debe administrar su patrimonio y, para eso, transformarla en persona jurídica de la sociedad civil. Así, los varones ingresan a la sociedad civil reclamando su derecho natural a la apropiación ilimitada para su persona jurídica.<sup>9</sup>

En la familia, los varones se preparan para participar en el Estado, para tener piedad y sentimientos nobles los unos por los otros. En el marco de la familia, las personas menores de edad aprenden, y los adultos recuerdan permanentemente –sostiene Pateman (1995)– “qué significa ser miembro de una pequeña asociación basada en el amor y la confianza” (p. 244).

En la sociedad civil, y especialmente en el sistema de necesidades, como hemos visto, existe una amenaza de lesión moral, proveniente de la pauperización de un sector; se trata de una fase negativa e ineludible que, acto seguido, exige una búsqueda de reparación en colectivos particulares, esto es, ámbitos donde estos varones se reconocen unos a otros como portadores de capacidades específicas. Se trata de las corporaciones, como ya lo hemos estudiado.

---

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

9 La educación de los hijos y la disolución de la familia es otra de sus figuras, otra de las formas de la exteriorización de la familia (Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa, 2022).

El amor se obtiene en el ámbito de la familia; el honor y el reconocimiento, en la sociedad civil. En el entorno familiar no hay lugar para el reconocimiento del virtuosismo o la gracia de cada quien, porque el amor aloja inmediatamente y no por la capacidad o destreza de su objeto. En cambio, la corporación ofrece la oportunidad para esta recompensa honrosa. Alice Ormiston (2004) sostiene que la mancomunidad de los individuos privados sería imposible sin la experiencia del amor en el ámbito de la familia. Esa experiencia habilita, más tarde y con la mediación del honor, el desarrollo del patriotismo. Es porque tuvimos la vivencia de ser parte de un todo mayor a nuestro yo individual en el marco de la familia, o de las filiaciones parentales que hayamos logrado, que podemos –luego de las humillaciones sufridas en el ámbito de la sociedad civil– volver a tener esa experiencia en la comunidad. En síntesis, la familia o comunidad de parientes no es lo ajeno a la política, sino su parte indispensable.

Nos preguntamos ahora si los pasajes acerca de las dos partes de la familia (lo particular y lo universal) son figurables más allá de la distinción y las naturalezas sexo-genéricas. Aquí sí debemos apartarnos de la exégesis hegeliana. En términos apegados a la letra, la cuestión solo se resuelve como la planteó Carole Pateman (1995): “los esclavos no son naturalmente esclavos, pero una esposa no puede ser ‘individuo’ o ciudadano capaz de participar en el mundo público” (p. 247). Seyla Benhabib (1996) comparte esta opinión: “las mujeres no tienen historia y están condenadas a repetir ciclos de la vida” (p. 32).

En todo caso, vale la pena notar que la idea de que solo una de las partes de la familia pueda desprenderse de la inmediatez y desplegar una profesión y una sociabilidad por afuera no parece muy contemporánea en los términos de nuestra *Sittlichkeit*. De hecho, si se observa la realidad social actual, existen ya muchas familias no cisheteronormadas, incluso expresadas por el derecho positivo; muchas mujeres pueblan el mercado de trabajo en gran medida y administran el patrimonio familiar; incluso, en una gran proporción, lo hacen en cuanto jefas de hogar, un fenómeno que siempre existió, en particular en los sectores populares. Por último, un número minoritario de varones toman a cargo las tareas de cuidado o son jefes únicos de familia. Por supuesto, toda esta nueva sociabilidad ocurre de modo desventajoso para las feminidades y diversidades, como se elaboró en el capítulo anterior. Aquí queremos llamar la atención sobre el aporte de la familia a la vida política en un sentido más actual y nuevamente profano.

En *Seguir con el problema*, Donna Haraway (2019) se pregunta por la cuestión del parentesco en los tiempos del Antropoceno. Este es el nombre científico de una era en la que la utilización de combustibles fósiles, la deforestación y la explotación de recursos

marítimos demandada por la industria impactan más negativamente en una transformación acelerada del entorno ambiental y ponen en riesgo la vida de casi todas las especies. Haraway se sirve directamente de estudios provenientes de la biología y la ecología para sostener que el Antropoceno nos coloca frente a la posibilidad de la “eliminación de la mayoría de los refugios a partir de los que podrían reconstituirse diversos ensamblajes de especies (con o sin personas) después de eventos significativos (como la desertización o la deforestación)” (p. 154). Plantea la tarea ética de acortar el tiempo del Antropoceno “y cultivar de manera recíproca, de todas las formas imaginables, épocas venideras que puedan restaurar esos refugios” (p. 155). Para eso –he aquí una polémica– es necesario desacelerar la expansión de la especie humana, que en los últimos ciento cincuenta años se incrementó a nueve mil millones y que puede llegar a unos once mil millones en el año 2100. Y eso si no crece la tasa de natalidad global.

Ensamblajes multiespecies, formas novedosas del parentesco en la actualidad: por esto el feminismo luchó, piensa Haraway, por la libertad reproductiva (y fundamentalmente no reproductiva). Y así nos exhorta: “¡generen parientes, no bebés!” (p. 157). Se trata, entonces, de un desafío y una profanación más en la actualización de la ética hegeliana; de imaginar a la familia, ámbito del amor, como el conjunto de conexiones no consanguíneas e ingeniosas que pudiéramos proporcionarnos de aquí en más y que nos permitan “aprender a vivir y morir bien” (p. 20), con otros humanos, “bichos” y plantas.

Autoras de la talla de Simone de Beauvoir y Judith Butler se han servido de estas pequeñas traiciones a la interpretación de la obra de Hegel para pensar la existencia en general, la formación subjetiva femenina y la dominación de género. Nuevas infamias son asimismo exigidas sin dudas para teorizar sobre un Estado hegeliano con perspectiva de género.

### **UN FEMINISMO HEGELIANO**

Hace varios años Heidi Ravven (1996) escribía que, si el feminismo lograba abstraerse de los pasajes misóginos, la obra de Hegel podría convertirse en una llave maestra para la crítica antipatriarcal. Sin ir más lejos, fue Simone de Beauvoir quien primero se sirvió de la *Fenomenología del espíritu* de manera imprudentemente feminista. En *El segundo sexo* (2017), la autora presentaba una analogía entre la dialéctica del Amo y el esclavo y la asimetría entre los sexos, y se preguntaba: “¿cómo es posible, entonces, que esta reciprocidad no se haya planteado entre los sexos, que uno de los términos se haya afirmado como el único esencial, definiendo al Otro como la alteridad

pura?" (p. 63). Beauvoir sugería que las mujeres deben afirmarse en su esencia para salir de esta situación, deben encontrar en sí mismas la capacidad de autodeterminarse.

Más tarde y durante un buen tiempo, los feminismos –fuertemente marcados por los estudios de Luce Irigaray, Carla Lonzi y Carole Pateman– cerraron sus puertas al hegelianismo. Las autoras diferencialistas y radicales develaron que, en el sistema hegeliano, efectivamente, la subjetividad femenina se encuentra por fuera del esquema emancipatorio.

Judith Butler (2012) fue una de las primeras autoras feministas en desplegar una teoría hegeliana de la subjetividad y otorgar al reconocimiento un estatus central en su crítica a la opresión cisheteropatriarcal. Butler acuerda con Hegel en la relevancia que tiene el reconocimiento para la existencia humana. Ahora bien, ese reconocimiento no nace en un encuentro intersubjetivo puro, sino –en términos estrictamente hegelianos– en el marco de un sistema de valores, normas y costumbres. Ocurre que este sistema determina históricamente aquello que es y no es reconocible como sujeto, de antemano. Los esclavos de Santo Domingo son el límite del sistema de reconocimiento de la República francesa; Antígona, el límite del sistema antiguo; las mujeres, el límite de la sociedad civil y el Estado moderno. Esa línea fronteriza puede ser sumamente prohibitiva y amenazar sin miramientos la propia existencia.

Sin embargo, creemos aquí, hay algo del esquema institucional hegeliano, a diferencia del ilustrado, que puede ponerse en marcha en favor de esos sujetos. De hecho, la *Sittlichkeit* está en marcha, y ese movimiento hace posible trabajar en la subversión de prejuicios misóginos, transfóbicos y lesbofóbicos generalizados.

La noción de reconocimiento se vuelve central en una serie de escritos y debates de la década de 1990. En esta oportunidad, los feminismos también suspenden el reproche a las exclusiones de la tradición y hacen de la filosofía hegeliana la piedra de toque para una renovada teoría crítica antiidealista. El concepto de reconocimiento permite observar los trasfondos de nuevas reivindicaciones políticas e identitarias que emergen con fuerza tras la caída de la Unión Soviética, de los que venimos hablando en los capítulos anteriores. El reconocimiento se produce en agrupamientos que ya no tienen por motivo necesario las ocupaciones. Las formas que hallan los particulares para asociarse son múltiples: el trabajo es una de ellas, pero también las nacionalidades, las creencias y –algo notable y original– las propias laceraciones. La historia de las heridas es otra fuente de unión, digamos, de honor (que se traduce en el movimiento LGBTIQ+ como orgullo) y, a veces, de un altivo fracaso.

Dentro del paradigma del reconocimiento, nos ocuparemos brevemente de la ya mencionada Iris M. Young, quien encuentra, desde una perspectiva hegeliana, a su principal y más legítimo adversario en el liberal John Rawls. El autor se había interesado por desarrollar una teoría –no reconocitiva sino– distributiva de la justicia que, por un lado, evadía la noción liberal de autorregulación y, por el otro, daba por buena la denuncia marxista contra la concentración del capital, en cuanto era origen de la inequidad material. Su búsqueda se dirigía a presentar los principios que permiten evaluar el grado de justicia de los distintos ordenamientos político democráticos.

Dos querellas planteadas por este autor en la década de 1970. En primer lugar, Rawls ([1971] 2006) se opone a la tesis liberal utilitarista de que la autopreservación y el autointerés son homologables con lo racional y lo justo. El utilitarismo tenía por fundamento que la suma de las expectativas egoístas de las personas podría igualarse naturalmente con la maximización de los beneficios del todo social. Acuerda con la idea de que el autointerés mueve a las personas a desarrollar empresas comunes, pero se opone tajantemente a esa fe utilitaria que presupone que la suma de las ventajas individuales redunde en el bien mayoritario. Más importante aún, sostiene que la preeminencia del utilitarismo en la teoría política contribuyó enormemente al fomento de instituciones públicas injustas, que ignoraron la necesidad de adoptar algún tipo de principio distributivo.

La segunda discusión teórica se refiere a las tesis materialistas. Rawls reconoce al marxismo que las desigualdades “no pueden ser justificadas apelando a nociones de mérito o demérito” (p. 21). Sin embargo, discrepa del determinismo economicista, es decir, de la idea de que las inequidades materiales engendren la totalidad de las situaciones sociales y políticas desventajosas. Por cierto, uno de los bienes primarios más importantes en su teoría de la justicia no es ningún producto, sino el respeto de sí mismo o la autoestima, cuya precondition es intersubjetiva: el deber del mutuo respeto. La autoestima es definida como “el sentimiento en una persona de su propio valor” y es tan importante como el acceso a los recursos materiales (p. 398).

La *Teoría de la justicia* orienta sus esfuerzos prácticos a obtener una concepción de la justicia que reconcilie la libertad y la igualdad. Esta concepción se deduce de una hipotética “posición original” correspondiente “al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social” (p. 25). Se trata de una situación de igualdad imaginaria (un “experimento mental”) donde un conjunto de personas autónomas decide libre y voluntariamente acordar los principios estructurantes de la vida social (p. 24). Estas personas desconocen la posición social, la clase, el patrimonio propio y ajeno; no existen los prejuicios

raciales, de género, capacitistas o de cualquier otro tipo. Rawls sugiere la ficción de un velo de ignorancia que cubre los prejuicios, y de ese experimento desprejuiciado deduce dos clases de principios. El primero es el principio de igual libertad: “Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás” (p. 67). El segundo es el principio de justa igualdad, que se divide entre la igualdad de oportunidades y los beneficios compensadores para todos que den prioridad a los “menos aventajados de la sociedad” (p. 27). El orden serial es importante, porque el principio de libertad siempre tiene primacía.

Como se observa, el punto de vista rawlsiano augura una serie de teorías políticas que ponen en el centro de la reflexión el problema de una justicia no utilitaria y de un Estado de derecho comprometido con la recreación permanente de oportunidades para el acceso a bienes no solo materiales, sino también simbólicos. Por este motivo, la teoría política feminista ha encontrado muy valiosos estos aportes. Sin embargo, objeta muchas de sus premisas y opone, al paradigma distributivo, el del reconocimiento (Young).

En *La justicia y la política de la diferencia*, Iris M. Young (2000) desliza que la lógica de la distribución “tergiversa” el problema de los “bienes” (p. 36). Volvamos al ejemplo de la autoestima. Decíamos que para Rawls la precondition de la autoestima es la ley moral del respeto, pero el respeto y la estima de sí –propone Young desde un enfoque pragmatista– deben concebirse situadamente, en el contexto de marcos sociales y políticos que involucran diversas modalidades del trato, más o menos igualitarias. El Estado no puede distribuir autoestima y respeto del mismo modo que ofrece compensaciones en el mercado o distintas prestaciones públicas. La baja autoestima depende, para retrotraerse, de procesos más complejos en los que se espera que fracasen las prácticas de desprecio hegemónicas, que en nuestras sociedades tienen por origen el sexo o el género, el color de piel, las capacidades físicas o mentales, la fisonomía, etc. Las asociaciones particulares (*grupos sociales* es el término que utiliza) con vocación universalista son las encargadas de lograr que nuevos sentidos adquieran estatus generalizado. Y, en esto, las instituciones democráticas cumplen un rol fundamental.

La autora propone abandonar las perspectivas idealistas sobre la política, que invocan puntos de vista imparciales y por fuera de las pugnas simbólicas y materiales. Para ella las instituciones deberían constituir lo universal, común o general, pero ya no en cuanto órgano que somete lo particular a su lógica homogeneizante (Ilustración). El objetivo es encontrar nuevos mecanismos para evitar la subsunción

de los colectivos particulares al orden universal. Precisamente esto las define como democráticas. Así, Young refiere ciertos canales a través de los que ese Estado y sus instituciones podrían volverse viables (instancias de diagnóstico y desarrollo de políticas públicas, mesas de diálogo, consejos comunitarios, etc.).<sup>10</sup> Creemos aquí que, para ser incluidas en el Estado, las asociaciones particulares deben alcanzar cierto grado de aceptación histórica generalizada. Dicho de otra manera, su verdad histórica las vuelve políticamente necesarias. De allí la relevancia de su constitución previa en cuanto contrapúblicos (ver capítulo 2) y la cardinalidad de su expansión universalista mediante una pedagogía generalizada.

Una crítica a Iris M. Young debe ser aquí mencionada. Le pertenece a Chantal Mouffe (1992), quien sostiene que la noción de grupo de Young reproduce el esencialismo pluralista que ella misma pretende criticar. Según Mouffe, Young ve la política enfrentada a grupos ya constituidos, con intereses definidos *a priori*. Ahora bien, para que su esquema pueda ser válido como modelo democrático, sostiene Mouffe, estas identidades de grupo deberían pensarse como pasibles de ser transformadas por la propia dinámica política. Por supuesto, esta crítica vale también para Hegel. Sin embargo, creemos aquí, ni Young ni Hegel niegan las posibilidades de transformación de los grupos o las instituciones democráticas a partir de su interacción; más bien, su preocupación se ciñe a la crítica de las formas actuales de esa interacción. Es evidente que si alguna vez se volviese universal la igualdad de género, los grupos exclusivamente feministas no tendrían más razón de ser. Tal es la meta del feminismo y, por qué no, del Estado feminista.

### **ESTADO Y PARENTESCO**

Hegel nos enseña que la autoafirmación nunca proviene de la capacidad adquisitiva ni de una intuición subjetiva. Una vida materialmente holgada alivia la pesadumbre, pero no libera, y solo con algo de obstinación limitante se alcanzan certezas de las elucubraciones subjetivas. La libertad se cosecha en las relaciones sociales existentes, en las que cada quien puede afirmarse como particular y universal a la vez, como singularidad dentro de uno o varios colectivos.

Si dejamos a un lado la mirada cishetero y mononormada, la familia tiene una función actual: cobijar y alejar del Estado elementos sociales que deben permanecer en el plano de lo prepolítico o no

---

10 Las observaciones de Fraser acerca de la teoría de la justicia de Rawls resultan cercanas a las de Young. Sin embargo, su perspectiva es muy crítica del relevo del paradigma distributivo por el del reconocimiento y propone un modelo de síntesis entre (re)distribución y reconocimiento (ver capítulo 3).

político. ¿Cuáles son esos elementos? Tendemos a pensar con Arendt que son la reproducción de la vida, los cuidados, la provisión de alimentos, la limpieza. Sin embargo, hace tiempo que los feminismos materialista y socialista, el comunitarismo y el ecologismo –también la medicina comunitaria, la epidemiología– enseñan con sobrada prueba científica que, sin esta sustentabilidad de la vida, la política sería imposible. Así, eso que llamamos prepolítico no es amor, es trabajo no remunerado, pero sobre todas las cosas es asunto estatal.

El amor del que Hegel habla es un sentimiento absoluto y redentor. El término arrastra demasiada carga, por lo que no es necesario aferrarnos. Si, de hecho, la familia tradicional se encuentra sumamente regulada como institución, el ámbito al que aquí referimos, el del parentesco, debe procurar evadirse del poder de policía. Es un ámbito de libertad inmediata, el lugar para las expresiones irreverentes o políticamente incorrectas, para el ejercicio de la sexualidad y el uso lo más libre posible del cuerpo, para la confesión de sentimientos horribles y la piedad; es el *topos* de las conexiones ingeniosas, esa vida vivible, tan elemental como anhelada en las horas de trabajo; supone la incondicionalidad, y por eso se puede pensar junto con círculos sexo-afectivos, plantas, perros y arañas.

El reconocimiento es ya un pasaje hacia la autonomía concreta según Hegel, lo que nos produce orgullo y permite afirmar la necesidad de la propia existencia en un mundo habitado en comunidad. A través del reconocimiento, podemos valorar positivamente aquello que hemos llegado a ser y hacer. Y lo que nos coloca por fuera de nosotras mismas y nos muestra valiosas suele ser algún vértice intersecado con la otredad: el trabajo, decía Hegel, nuestro oficio. Pero no solo eso: con las nacionalidades pasa otro tanto. También con el género, la clase, la fisonomía, la ideología, un pedido de justicia, una discapacidad. Y los insultos, las degradaciones y laceraciones morales que sufrimos también nos reúnen (algo que el propio Hegel hizo notar, aunque solo en relación con la clase). Un sufrimiento semejante al nuestro nos enseña, en algún plano realmente objetivo, que las otras también valen la pena, que yo misma valgo la pena. Son las cosas que hacemos o con las que nos identificamos las que al final del día nos llenan de honor: enseñar, escribir, cuidar y sanar, estar cansadas de cocinar, pero también mariconear, gorgear, odiar, draguear.

Por último, el Estado es quizás pensable como el espejo que refracta lo ajeno cuando ya se volvió –al menos parcialmente– común. Si “el feminismo es para todo el mundo”, el Estado es quizás la mejor vía para hacer de esa consigna alguna vez una realidad efectiva.



## CONCLUSIONES: HACIA UNA TEORÍA DEL ESTADO FEMINISTA

Al principio de este recorrido, nos preguntábamos cómo volver más duraderas y legítimas las políticas de género impulsadas en los últimos años por el Estado en alianza con el feminismo, cómo lograr que esas políticas dejen de percibirse como una intromisión o perversión de los fines políticos verdaderos atribuidos al Estado. Y es que, conforme se comprueba en la actual vida política occidental, esa percepción vertebró los repertorios de las llamadas “nuevas derechas”, y además es invocada –aunque más inorgánicamente– al interior de proyectos políticos que embanderan la justicia social.

Suele decirse que la imposición “por arriba” de transformaciones en las relaciones de género tiende a ser inefectiva si la pedagogía deconstructiva del género no se ha desplegado lo suficiente “por abajo”. Pero tan cierto como eso es que, paradójicamente, sin una planificación pública con perspectiva feminista es muy difícil que prospere la deconstrucción del género. El Estado es una de las instituciones más importantes en la subjetivación política; de allí que, sin él o, peor aún, contra un Estado que trabaja en la reproducción del *statu quo* en una suerte de contrapedagogía cisheteropatriarcal, el intento de deshacer el género puede caer en saco roto.

En la búsqueda de nuevas y mejores respuestas para un proyecto político feminista y duradero, nos hemos sumergido en la teoría política moderna, prácticamente contemporánea al (proto)feminismo,

bajo la intuición de que esa simultaneidad de origen constituye ya el indicio de una posible relación productiva entre el Estado y la pedagogía deconstructiva del género. El Estado se funda para poner coto a la guerra de todos contra todos, para ofrecer seguridad a cambio de la imposición de límites sobre el derecho natural (la igualdad natural de capacidades y la libertad natural para defenderse). En su origen se encuentran la razón y el miedo a la muerte violenta, esa conciencia de que es mucho lo que se gana con tan solo renunciar al uso de la violencia.

Según lo exploramos, al momento del pacto, las mujeres –*a priori* tan iguales y libres como los varones, capaces de razonar, temer y atacar– son excluidas. Los motivos de esa exclusión solo se pueden explicar de modo especular: han sido objeto de un disciplinamiento ejemplar y embrutecedor. De hecho, este proceso embrutecedor es lo que las convierte en mujeres. En pocas palabras, la institución patriarcal es distinta a la del Estado: ¿en verdad necesita el Estado de esa sumisión? ¿Acaso no puede –y no lo ha hecho infinidad de veces en la historia– revertir ese embrutecimiento mediante programas educativos igualitarios sin perecer?

Con la Ilustración de fines del siglo XVIII, el artificio embrutecedor sobre el que se funda la exclusión política de las mujeres y otros grupos minorizados deviene una suerte de esencia, en especial, en los años previos a la Revolución francesa y en adelante. Paralelamente, la razón en cuanto principio de igualdad y libertad deja de ser un atributo individual y se vuelve una suerte de ámbito general del despliegue de la buena política. Ahora pura, desinteresada y autónoma, ajena a las pasiones arruinadoras del orden, la razón ilustrada es, por definición, verdadera. Atribuyéndosela en cuanto voceros de la humanidad completa, los varones blancos y burgueses triunfan sobre el absolutismo y sobre las mujeres, los grupos racializados y otras minorías asociadas a las pasiones.

Por este motivo, las feministas de la época de la Ilustración recurren al iusnaturalismo, tanto para reafirmar su igualdad y libertad naturales como para denunciar que la fragilidad, el exceso y la ignorancia –atribuidas a las mujeres por la Ilustración– no constituyen ninguna esencia femenina. El desprestigio político de las mujeres, se sostiene, forma parte de un proyecto permanente de usurpación de su poder, junto con el de otros grupos y minorías. En la medida en que el Estado es ahora la institución que –por antonomasia– define la legitimidad de la participación, se vuelve el sujeto privilegiado de la reversión de injusticias presentes en su origen. Debe hacerlo impartiendo una doble política educativa: la educación formal y universal en las asignaturas elementales (matemática, lengua, geografía, etc.) y, en la ejemplaridad pública, la pedagogía de evasión de la reproducción de los prejuicios sexo-genéricos.

Cierto es que la deriva revolucionaria de la razón ilustrada no constituía su destino necesario. Por definición, la razón debía permanecer ajena a tutores y predicadores. Si coincidía con un predicamento extraño a la subjetividad crítica de cada quien, cualquiera que este fuera, entonces había fracasado como proyecto. El ejercicio de la razón pública ilustrada debía permanecer libre en todo momento. Suponía la existencia del principio jurídico de la libertad de expresión. Además, Kant creía que ese ámbito de libertad era formativo del público. Con esa garantía de libertad y ese horizonte formativo, durante los períodos de democracia en distintos países, las mujeres y otros grupos minorizados ejercieron un cierto derecho a la participación política.

Sin embargo, el proyecto ilustrado desconoce que la opinión no deja nunca de ser capturada –aunque muchas veces de modo tenue– por intereses de grupo. Así es como la opinión que responde a intereses dominantes termina por ocupar la escena pública *in toto*. En este sentido realista, parece deseable proyectar la esfera pública como un compendio de varios debates paralelos, superpuestos, contradictorios, dominantes y subalternos. Por su parte, los contrapúblicos de grupos minorizados, para tenerse por tales, deben operar con vocación prouniversalista, en diálogo con los públicos oficiales y el Estado. Deben además proveer de nuevos lenguajes críticos al sentido común público y de información sensible al Estado. Bajo esta lente, que no oculta su perspectiva kantiano moral, tanto la opinión desinformada como los discursos anulatorios de la otredad que pueblan hoy los medios de comunicación no deberían considerarse opinión pública estrictamente hablando. De hecho, en Alemania e Inglaterra existen ensayos institucionales recientes sobre mecanismos regulatorios contra los discursos de odio en la esfera pública digital.

Hemos analizado cómo todas las actividades y atributos que se asocian a la naturaleza femenina, y que hoy resurgen con fuerza en discursos pseudocientíficos conservadores, son desmitificados mediante estudios sociales de distinto tipo, dentro de los cuales resulta preponderante la etnografía comparada. Gestar, parir, abortar, maternar, amamantar, proveer alimentos, criar y dar afecto constituyen rituales muy diversos en diferentes culturas y con diversas funciones sociales, en ocasiones, muy “desnaturalizadas”. Tanto el modo en que en nuestras sociedades se los asocia a la biología femenina como su codificación en cuanto mera reproducción, distinta de la producción social e histórica, solo pueden ser leídos como operaciones ideológicas patriarcales que buscan recortar a un grupo diferenciado a efectos de oprimirlo. La misma operación explica la precarización de las ramas del empleo feminizadas, por supuesto asociadas a esos roles

naturalizados (cuidados, educación, salud, provisión de alimentos). Esa subestimación se puso en jaque durante la pandemia, cuando los productos de esas profesiones se revelaron, para la política sanitaria a nivel global, “actividades esenciales”. Con este hecho, que conmovió al mundo entero, quedó en evidencia –tenue y fugazmente– la relevancia del trabajo femenino en general, la injusticia de su privatización histórica y la grave deuda de infraestructura pública del cuidado poblacional por parte de la mayoría de los Estados.

Así, tenemos una relación bastante espontánea entre Estado y educación, y, por qué no, entre Estado y pedagogía feminista; el Estado debe garantizar la libertad de pluma y el acceso a medios de formulación y recepción de información. Además, el Estado puede regular el debate público (mediante medidas que eviten los discursos de odio). Vemos, por último, que el Estado puede (y debe) desarrollar las actividades realizadas por mujeres, llamadas esenciales. ¿Se limita su rol feminista a estas tres políticas de educación universal y sexual integral, libertad de expresión y derecho a la información, y desprivatización y desfeminización de los cuidados? No. Ante el innegable lugar que ocupan los (trans)feminismos en el ámbito social, ellos deben expresarse en el Estado en cuanto realidad política. Sin embargo, en el Estado el lenguaje feminista se vuelve distinto, se desplaza, se traduce a modulaciones universales (el discurso de Evita sobre el voto resulta un ejemplo elocuente). En el Estado el feminismo ya no es mera asociación particular, sino también una de las posibles refracciones de la universalidad.

Por último, si los Estados son la realidad efectiva de valores, costumbres y sentimientos de un pueblo, sus políticas en general deberían tener un alto grado de especificidad cultural e histórica. Las políticas de género se han desarrollado muchas veces mediante recetarios surgidos de las conferencias internacionales, en enlatados normativos que generaron ocasionalmente cierta reacción social. Y si bien esta reacción provino sobre todo de los sectores conservadores, también surgió de una militancia que los contrapuso de manera legítima a sus sistemas situados de prioridades. En este sentido, cada Estado debería ejercer una plena soberanía en el desarrollo de sus intenciones de igualdad de género por medio de mecanismos que resulten inmanentes a su historia.

Así concluye este libro, cuya apuesta no niega su carga nostálgica en un contexto oscuro de antiestatismo y antifeminismo. Al mismo tiempo, pretende –quizás ilusamente– volverse útil en el ejercicio de imaginación sobre formas futuras de la organización y la justicia, si es que todavía estamos a tiempo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abdo Ferez, Cecilia (2019). *Contra las mujeres. (In)Justicia en Spinoza*. Madrid: Antígona.
- Abdo Ferez, Cecilia (2024). “Bajo liberalismo en sangre”. *Revista Anfibia*. <https://www.revistaanfibia.com/bajo-liberalismo-en-sangre/>
- Abellón, Milton (2020). “La concepción erótica de la subjetividad en la *Fenomenología del espíritu*. Alcances y límites”. *Éndoxa: Series Filosóficas*, 45, 99-116.
- Abellón, Milton (2021). “La concepción posthegeliana de reconocimiento en la filosofía de Judith Butler”. *Contrastes*, XXVI (2), 61-80.
- Ahmed, Sara (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Nueva York: Routledge.
- Ahmed, Sara (2019). *La promesa de la felicidad*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Anderson, Elizabeth (1990). “Women and Contracts: No New Deal.” *Michigan Law Review*, 88(6), 1792-1810.
- Arbuet Osuna, Camila (2020). “Las mujeres movilizadas en las revoluciones burguesas modernas. Un estudio comparativo entre Inglaterra y Francia”. *Arenal: Revista de historia de las mujeres*, 27(1), 173-198.
- Arendt, Hannah (2009). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.

- Armiño, Mauro (1990). Prólogo. En Jean-Jacques Rousseau, *Emilio, o De la Educación* (pp. 9-25). Madrid: Alianza.
- Astell, Mary (2013). *Escritos feministas*. Madrid: MAIA.
- Bartky, Sandra L. (1990). Narcissism, Femininity and Alienation. En *Femininity and Domination. Studies on the Phenomenology of Oppression* (pp. 35-45). Nueva York: Routledge.
- Batticuore, Graciela (2005). *La mujer romántica. Lectoras, autoras y escritores en la Argentina: 1830-1870*. Buenos Aires: Edhasa.
- de Beauvoir, Simone (2017). *El segundo sexo*. Valencia: Cátedra.
- Bellucci, Mabel y Emmanuel Theumer (2019). *Desde la Cuba revolucionaria: feminismo y marxismo en la obra de Isabel Largaía y John Dumoulin*. Buenos Aires: CLACSO.
- Benhabib, Seyla (1990). El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista. En Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (Eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*, (pp. 5-10). Valencia: Alfons el Magnánim.
- Benhabib, Seyla (1995). Feminism and Posmodernism. En Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell y Nancy Fraser, *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange* (pp. 17-34). Nueva York y Londres: Routledge.
- Benhabib, Seyla (1996). On Hegel, Women, and Irony. En Patricia Jagentowicz Mills (Ed.), *Feminists Interpretations of G. W. F. Hegel* (pp. 25-44). Pensilvania: Penn State University Press.
- Benston, Margaret (2019). "The Political Economy of Women's Liberation". *Monthly Review*, 71(4). <https://monthlyreview.org/2019/09/01/the-political-economy-of-womens>
- Berlant, Lauren (2008). *The Female Complaint. The Unfinished Business of Sentimentality in American Culture*. Durham: Duke University Press.
- Bertomeu, María Julia y Antoni Domènech (2007). "Público y privado: Republicanismo y feminismo académico". *Sin Permiso*. <https://www.sinpermiso.info/textos/publico-y-privado-republicanismo-y-feminismo-acadmico>
- Bidaseca, Karina (2011). "Mujeres blancas buscando salvar a las mujeres color café. O reflexiones sobre desigualdad y colonialismo jurídico desde el feminismo poscolonial. En *Feminismos y poscolonialidad*, 85-108, eds. Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez Laba. Buenos Aires: Godot.
- Blengino, Luis Félix (2024). *Nacimiento de la modernidad y gubernamentalización del Estado. Historia geo-política de las artes de gobernar en Michel Foucault*. San Justo: Universidad Nacional de La Matanza.

- Bolla, Luisina (2018). "Cartografías feministas materialistas: relecturas heterodoxas del marxismo". *Nómadas* 48 (4), 117-13. <http://dx.doi.org/10.30578/nomadas.n48a7>
- Bolla, Luisina (2019). *La naturaleza del sexo: Relecturas sintomáticas del feminismo materialista*. (Tesis para optar por el título de Doctora en Filosofía). Universidad Nacional de la Plata. <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=tesis&d=Jte1938>
- Boy, Martin (2018). "El otro espacio público en los estudios urbanos de la Argentina actual: el género y las sexualidades también construyen ciudad". *Revista Quid*, 16 (9), 153-167.
- Bradshaw, Leah (2000). Rousseau on Civic Virtue, Male Autonomy, and the Construction of the Divided Female. En Lynda Lange (Ed.), *Feminist Interpretations of Jean-Jacques Rousseau* (pp. 65-88). Pensilvania: Penn State University Press.
- Brown, Wendy (1995). *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton: Princeton University Press.
- Buck-Morss, Susan (2005). *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria* (F. Rodríguez, Trad.). Buenos Aires: Norma.
- Butler, Judith (1995). Contingent Foundations. En Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell y Nancy Fraser, *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange* (pp. 35-58). Nueva York y Londres: Routledge.
- Butler, Judith (1997). *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. San Francisco: Stanford University Press.
- Butler, Judith (2000a). El marxismo y lo meramente cultural. En Nancy Fraser y Judith Butler, ¿Redistribución o reconocimiento? Un debate entre marxismo y feminismo (pp. 67-88). Madrid: Traficantes de sueños.
- Butler, Judith (2000b). *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death*. Nueva York: Columbia University Press.
- Butler, Judith (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (M. A. Mufloz, Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith (2012). *Sujetos del deseo* (E. L. Odriozola, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, Judith (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith (2018). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"* (A. Bixio, Trad.). Buenos Aires: Paidós.

- Butler, Melissa (1978). "Early Liberal Roots of Feminism: John Locke and the Attack on Patriarchy". *The American Political Science Review*, 72 (1), 135-150.
- Calvente, Sofía (2023). "La crítica de Margaret Cavendish a la filosofía experimental a la luz de su metafísica". *Daimon*, 89, 99-116.
- Calvo, Ernesto (2015). *Anatomía política de Twitter en Argentina. Tuiteando #Nisman*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Carrasco, Cristina (2014). *Sostenibilidad de la vida. Aportes desde la economía solidaria, feminista y ecológica*. Bilbao: Reas Euskadi.
- Castro-Gómez, Santiago (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro". En Edgardo Lander (Comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 139-155). Buenos Aires: CLACSO.
- Cavendish, Margaret (1999). *The Blazing-World*. Londres: Global Grey.
- Chodorow, Nancy (1999). *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press.
- Coba, Lisset; Mónica Maher, Sofía Zaragocín e Ivette Vallejo (2022). Indisciplinas e interdisciplinas. Diálogos cruzados sobre feminismos y ecologías desde una perspectiva decolonial y comunitaria. En ONU Mujeres, *Feminismo y ambiente. Un campo emergente en los estudios feministas de América Latina y el Caribe* (pp.135-201). Buenos Aires: CLACSO.
- Cohen, Joshua (1989). Deliberation and Democratic Legitimacy. En Alan Hamlin y Philip Pettit (Eds.), *The Good Polity* (pp. 17-34). Oxford: Blackwell.
- Cohen, Joshua (1993). Moral pluralism and political consensus. En David Copp, Jean Hampton y John E. Roemer (Eds.), *The Idea of Democracy* (pp. 27-91). Cambridge: Cambridge University Press.
- Därmann, Iris (2021). *Widerstände. Gewaltenteilung in statu nascendi*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Delphy, Christine (1980). "The Main Enemy". *Feminist Issues*, 1, 23-40.
- Detlefsen, Karen (2012). Margaret Cavendish and Thomas Hobbes on Freedom, Education, and Women. En Nancy J. Hirschmann y Joanne H. Wright (Eds.), *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes* (pp. 285-322). Pensilvania: Penn State University Press. Ebook.
- Diez, María Carolina (2021). *Lidiar con tabaco: Una etnografía sobre trabajo rural, salud y padecimientos de los(as) tabacaleros(as)*

- de Misiones*. (Tesis para optar por el título de Doctora en Antropología Social). Universidad Nacional de Misiones. [https://repositoriosdigitales.mincyt.gob.ar/vufind/Record/RIDUNaM\\_69ae01644313962c15eab4](https://repositoriosdigitales.mincyt.gob.ar/vufind/Record/RIDUNaM_69ae01644313962c15eab4)
- Di Tullio, Anabella y Romina Smiraglia (2020). “Teoría política feminista: tensiones, dilemas y debates”. *Torres de Lucca*, 9, 11-19.
- Dorlin, Elsa (2018). *Defenderse. Una filosofía de la violencia*. Buenos Aires: Hekht.
- Dotti, Jorge (1983). *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano*. Buenos Aires: Hachette.
- Dryzek, John S. (1990). *Discursive Democracy: Politics, Policy, and Political Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dworkin, Andrea (1989). *Pornography. Men Possessing Women*. Toronto: Plume.
- Dworkin, Andrea (2006). *Intercourse*. Nueva York: Basic Books.
- Eatwell, Roger y Matthew J. Goodwin (2019). *Nacionalpopulismo. Por qué está triunfando y de qué forma es un reto para la democracia*. Barcelona: Península.
- Eisenstein, Zillah (Ed.). (1979). *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. Nueva York y Londres: Monthly Review Press.
- Elshtain, Jean Bethke (1981). *Public Man, Private Woman. Women in Social and Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Eng, David; Jack Halberstam y José Esteban Muñoz (2005). *What's Queer about Queer Studies Now?* Nueva York: Duke University Press.
- Engels, Friedrich (1876). “El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre”. *Die Neue Zeit*, 44. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/index.htm>.
- Engels, Friedrich (2017). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid: Akal.
- Falquet, Jules (2005). Introducción. En Ochy Curiel y Jules Falquet (Comps.), *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas* (pp. 1-18). Buenos Aires: Brecha Lésbica.
- Faur, Eleonor (2014). *El cuidado infantil en el siglo XXI. Mujeres malabaristas en una sociedad desigual*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Federici, Silvia (2015). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (V. Hendel y L. S. Touza, Trad.). Madrid: Traficantes de sueños.
- Ferguson, Ann y Nancy Folbre (1981). The Unhappy Marriage of Patriarchy and Capitalism. En Lydia Sargent (Ed.), *Women and Revolution* (pp. 313-338). Montreal: Black Rose Books.

- Filmer, Robert (2023). *Patriarca. Una defensa del poder natural de los reyes contra la antinatural libertad del pueblo*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Firestone, Shulamith (1976). *La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista* (R. Ribé Queralt, Trad.). Barcelona: Kairón.
- Foreman, Ann (1977). *Femininity as Alienation: Women and the Family in Marxism and Psychoanalysis*. Londres: Pluto.
- Foucault, Michel (2002). *Historia de la sexualidad I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fraser, Nancy (1997). *Justice Interruptus. Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition*. Londres: Routledge.
- Fraser, Nancy (2000a). ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia social en la era "postsocialista". En Nancy Fraser y Judith Butler, ¿Redistribución o reconocimiento? Un debate entre marxismo y feminismo (pp. 23-66) (M. Malo de Molina Bodelón y C. Vega Solís, Trans.). Madrid: Traficantes de sueños.
- Fraser, Nancy (2000b). Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo. En Nancy Fraser y Judith Butler, ¿Redistribución o reconocimiento? Un debate entre marxismo y feminismo (pp. 89-107). Madrid: Traficantes de sueños.
- Fraser, Nancy (2006). La justicia social en la era de la política de la identidad: Redistribución, reconocimiento y participación. En Nancy Fraser y Axel Honneth (Eds.), ¿Redistribución o reconocimiento? *Un debate político-filosófico* (pp. 17-88). Madrid: Morata.
- Fraser, Nancy (2014). Transnationalizing the Public Sphere: On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in a Post-Westphalian World. En Kate Nash (Ed.), *Transnationalizing the Public Sphere* (pp. 8-42). Cambridge: Polity Press.
- Fraser, Nancy; Tithi Bhattacharya y Cinzia Arruzza (2019). *Manifiesto de un feminismo para el 99%*. Madrid: Herder.
- Friedan, Betty (2009). *La mística de la feminidad*. Madrid: Cátedra.
- Frost, Samantha (2008). *Lessons from a Material Thinker. Hobbesian Reflections on Ethics and Politics*. San Francisco: Stanford University Press.
- Gago, Verónica (2019). *La potencia feminista o el deseo de cambiarlo todo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Gago, Verónica y Lucía Cavallero (2019). *Una lectura feminista de la deuda. Vivas libres y desendeudadas nos queremos*. Buenos Aires: Fundación Rosa Luxemburgo.
- Garbarini, Mónica; Ernesto Benítez y Daniela Losiggio (2023). *Guía para la comunicación universitaria: hacia un lenguaje no*

- excluyente y con perspectiva de géneros*. Florencio Varela: UNAJ Editorial.
- Gatens, Moira (2009). *Feminist interpretations of Benedict Spinoza*. Pensilvania: Penn State University Press.
- Gené, Mariana; Mariana Heredia y Luisina Perelmiter (2022). "El carácter múltiple de la racionalidad estatal: ministerios, funcionarios y desafíos de gobierno en la Argentina". *Sociohistórica*, 48 (9), 1-18. <https://doi.org/10.24215/18521606e139>
- Gilligan, Carol (1982). *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press.
- de Gouges, Olympe (1789). *Le bonheur primitif de l'homme*. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k42599j/f4.item.texteImage>
- de Gouges, Olympe (2014). "Femme, réveille-toi!" *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne et autres écrits*. París: Gallimard.
- Grammático, Karin (2021). *Las feministas argentinas y el Decenio de las Naciones Unidas para la Mujer, 1975-1985. Una historia del activismo local a partir de sus conexiones transnacionales*. (Tesis para optar por el título de Doctora en Historia). Universidad de Buenos Aires. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/16084>
- Grosz, Elizabeth (1994). *Volatile Bodies. Toward a corporeal feminism*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.
- Guerrero, Gabriela (2019). *Los derroteros del cuidado*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Guillaumin, Colette (2005). The Practice of Power and Belief in Nature. En Lisa Adkins (Ed.), *Sex in Question: French Materialist Feminism* (pp. 73-110). Londres: Taylor & Francis.
- Gutmann, Amy y Denis Thompson (1996). *Democracy and Disagreement*. Cambridge: Belknap y Harvard University Press.
- Habermas, Jürgen (1981). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública* (A. Doménech, Trad.). Barcelona: Gustavo Gili.
- Habermas, Jürgen (1992). *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (1999). *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus.
- Haraway, Donna (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en Chthuluceno* (H. Torres, Trad.). Bilbao: Consonni.
- Hartmann, Heidi (1981). The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism. Towards a More Progressive Union. En En Lydia

- Sargent (Ed.), *Women and Revolution* (pp. 1-42). Montreal: Black Rose Books.
- Harvey, David (2007). *Urbanismo y desigualdad social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hayek, Friedrich (2007). *Camino de servidumbre* (J. Vergara, Trad.). Madrid: Alianza.
- Hegel, G. W. F. (1998). *Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Akademie.
- Hegel, G. W. F. (2012). *Fenomenología del espíritu* (W. Roces, Trad.). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (2015). *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Leviatán.
- Hemmings, Clare (2020). "Unnatural Feelings: The Affective Life of 'Anti-Gender' Mobilisations". *Radical Philosophy*, 209, 27-39.
- Hemmings, Clare (2022). "But I thought We'd Already Won that Argument!: 'Anti-gender' Mobilizations, Affect, and Temporality". *Feminist Studies*, 48 (3), 594-615.
- Herrero, Yayo (2013). "Miradas ecofeministas para transitar a un mundo justo y sostenible". *Revista de economía crítica*, 2 (16), 278-307. <https://www.revistaeconomicacritica.org/index.php/rec/article/view/334>
- Hirschmann, Nancy (2003). *The Subject of Liberty. Toward a Feminist Theory of Freedom*. Princeton y Oxford: Princeton University Press.
- Hirschmann, Nancy (2007). Intersectionality Before Intersectionality Was Cool. The Importance of Class to Feminist Interpretations of Locke. En Nancy Hirschmann y Kirstie M. McClure, *Feminist Interpretations of John Locke* (pp. 155-186). Pensilvania: Penn State University Press.
- Hirschmann, Nancy (2012). Gordon Schochet on Hobbes, Gratitude and Women. En Nancy J. Hirschmann y Joanne H. Wright (Eds.), *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes* (pp. 245-283). Pensilvania: Penn State University Press. Ebook.
- Hobbes, Thomas (2003). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, Thomas (2009). *Tratado sobre el ciudadano*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Hochschild, Arlie (1983). *The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California.
- Hochschild, Arlie (2008). *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo* (L. Mosconi, Trad.). Madrid y Buenos Aires: Katz.

- Hochschild, Arlie (2016). *Strangers in Their Own Land: Anger and Mourning on the American Right*. Nueva York: New Press.
- Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales* (M. Ballester, Trad.). Barcelona: Crítica.
- Illouz, Eva (2018). *Emotions as Commodities. Capitalism, Consumption, and Authenticity*. Nueva York: Routledge.
- Illouz, Eva (2023). *La vida emocional del populismo. Cómo el miedo, el asco, el resentimiento y el amor socavan la democracia*. Buenos Aires: Katz.
- Irigaray, Luce (1996). The Eternal Irony of the Community. En Patricia Jagentowicz Mills (Ed.), *Feminists Interpretations of G. W. F. Hegel* (pp. 45-58). Pensilvania: Penn State University Press.
- Irigaray, Luce (2007). *Espéculo de la otra mujer* (R. Sánchez Cedillo, Trad.). Madrid: Akal.
- Jagger, Alison (1983). *Feminist Politics and Human Nature*. Nueva Jersey: Sussex.
- Jónasdóttir, Anna G. (2011). “¿Qué clase de poder es ‘el poder del amor’?”, *Sociológica*, 74 (26), 247-273.
- Jordan, Brigitte (1980). *Birth in Four Cultures: A Crosscultural Investigation of Childbirth in Yucatan, Holland, Sweden, and the United States*. Montreal: Eden Press.
- Juan Pablo II (1995). Carta a las Mujeres. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1995/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_29061995\\_women.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women.html)
- Kant, Immanuel (1994). Ideas para una historia universal en clave cosmopolita. En *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia* (2.ª ed., pp. 18-25). Madrid: Tecnos.
- Kant, Immanuel (1998). *Sobre la paz perpetua* (6.ª ed.) (J. Abellán, Trad.). Madrid: Tecnos.
- Kant, Immanuel (2003). *El conflicto de las facultades* (R. Aramayo, Trad.). Madrid: Alianza.
- Kant, Immanuel (2004). Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración? En *Filosofía de la historia* (pp. 40-53). La Plata: Terramar.
- Kant, Immanuel (2005). *La metafísica de las costumbres* (A. Cortina y J. Conill Sancho, Trad.) Madrid: Tecnos.
- Kant, Immanuel (2012). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.
- Kant, Immanuel (2013). ¿Qué significa orientarse en el pensamiento? En María Jimena Solé (Ed.), *El ocaso de la ilustración. La*

- polémica del spinozismo* (pp. 439-463). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes y Prometeo.
- Kant, Immanuel (2014). *Kritik der Urteilskraft*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Kojève, Alexandre (2016). *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Trotta.
- Koselleck, Reinhart (2007). *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* (R. de la Vega y J. Pérez, Trad.). Madrid: Trotta.
- Laclau, Ernesto (1981). Teorías marxistas del Estado: debates y perspectivas. En Norbert Lechner (Ed.), *Estado y Política en América Latina*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (2010). *Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (3.<sup>a</sup> ed.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Landes, Joan (1988). *Women and The Public Sphere in the Age of the French Revolution*. Nueva York: Cornell University.
- Lange, Lynda (1976). Reproduction in Democratic Theory. En William Shea y John King-Farlow (Eds.), *Contemporary Issues in Political Philosophy* (pp. 131-146). Nueva York: Science History Publications.
- Lange, Lynda (2000). Rousseau and Modern Feminism. En Lynda Lange (Ed.), *Feminist Interpretations of Jean-Jacques Rousseau* (pp. 24-41). Pensilvania: Penn State University Press.
- Larguía, Isabel y John Dumoulin (2019). Hacia una concepción científica de la emancipación de la mujer. En Mabel Bellucci y Emmanuel Theumer (Comps.), *Desde la Cuba revolucionaria: feminismo y marxismo en la obra de Isabel Larguía y John Dumoulin* (pp. 117-120). Buenos Aires: CLACSO.
- Laudano, Claudia (2018). Acerca de la apropiación feminista de TICs. En Sandra Chaher (Comp.), *Argentina: medios de comunicación y género. ¿Hemos cumplido con la plataforma de acción de Beijing?* (pp. 138-146). Buenos Aires: Comunicación para la Igualdad.
- Lavié, Claudia (2024). “Infinitas variedades y curiosidades”: La Filosofía Natural de Margaret Cavendish en el surgimiento de la ciencia moderna. En María Guadalupe Zavala Silva y Raúl Garcés Noblecía (Comps.), *Reflexiones sobre Filosofía de la Naturaleza* (pp. 87-107). Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Lefebvre, Henri (1969). *El derecho a la ciudad*. Madrid: Península.
- Lefort, Claude (1986). The Image of the Body and Totalitarianism. En *The Political Forms of Modern Society. Bureaucracy*,

- Democracy, Totalitarianism* (pp. 292-306). Cambridge: The MIT Press.
- Locke, John (2005). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Locke, John (2016). *Second Treatise of Government*. Oxford: Oxford University.
- Locke, John (2016). *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil* (C. Mellizo, Trad.). Madrid: Tecnos.
- Lomasky, Loren (1987). *Persons, Rights, and the Moral Community*. Nueva York: Oxford University.
- Longa, Francisco (2019). “¿Cooptados o autónomos? Notas para revisar –y reorientar– los estudios entre movimientos sociales y Estado en la Argentina contemporánea”. *Revista SAAP*, 13 (2), 257-282. [https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.13331/pr.13331.pdf](https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.13331/pr.13331.pdf)
- Lonzi, Carla (2017). *Escupamos sobre Hegel y otros escritos*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Losiggio, Daniela (2021). Depicting ‘Gender Ideology’ as Affective and Arbitrary: Organized Actions Against Sexual and Gender Rights in Latin America Today. En Cecilia Macón, Mariela Solana y Nayla Vacarezza (Comps.), *Affect, Gender, and Sexuality in Latin America* (pp. 19-40). Londres: Palgrave MacMillan.
- Losiggio, Daniela (2024). “Participación de intelectuales profeministas en el proyecto sarmientino de Estado-nación (1848-1878)”. *Mora*. En prensa.
- Losiggio, Daniela y Luca Zaidan (2020). Deconstrucción. En Luciano Noretto y Thomas Wiczorek (Dirs.), *Métodos de teoría política. Un manual* (pp. 123-144). Buenos Aires: IIGG-CLACSO.
- Losiggio, Daniela y Luciana Pérez (2021). Consentimiento y deseo. Una vuelta de tuerca sobre la dominación y la sumisión en las relaciones eróticas. En Daniela Losiggio y Mariela Solana (Eds.), *Acciones y debates feministas en las universidades* (pp. 157-176). Florencio Varela: UNAJ Editorial.
- Luxemburgo, Rosa ([1913] 2019). *La acumulación del capital*. Zaragoza: Titivillus. EPub.
- Mack, Eric (2006). *Iusnaturalismo libertario*. Buenos Aires: Acracia.
- MacKinnon, Catharine A. (1995). *Hacia una teoría feminista del Estado*. Madrid: Cátedra.
- MacKinnon, Catharine A. y Andrea Dworkin (1988). *Pornography and Civil Rights: A New Day for Women’s Equality*. Washington DC: Library of Congress.

- Macón, Cecilia (2017a). “La Declaración de los Sentimientos de 1848. Ciudadanía, afecto y rebelión”. *Cuadernos de filosofía*, 69, 129-154.
- Macón, Cecilia (2017b). Ansiedad, indignación y felicidad para la emancipación: el camino de Mary Wollstonecraft. En Cecilia Macón y Daniela Losiggio (Eds.), *Afectos políticos. Ensayos sobre actualidad* (pp. 31-50). Buenos Aires: Miño & Dávila.
- Macón, Cecilia (2021). *Desafiar el sentir. Feminismos, historia y rebelión*. Buenos Aires: Omnívora.
- Main, Thomas (2018). *The Rise of the Alt-Right*. Nueva York: Brookings Institution.
- Manin, Bernard (1987). “On Legitimacy and Political Deliberation”. *Political Theory* 15 (3), 338-368. <https://www.jstor.org/stable/191208>
- Marey, Macarena (2021). Introducción. En *Teorías de la república y prácticas republicanas* (pp. 9-34). Buenos Aires: Herder.
- Marx, Karl (1987). *Miseria de la filosofía* (10.ª ed.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, Karl (2001). *El Capital*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl y Friedrich Engels (2014). *La ideología alemana* (W. Roces, Trad.). Madrid: Akal.
- Massey, Doreen (1994). *Space, Place and Gender*. Cambridge: Polity Press.
- Massumi, Brian (2002). *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham: Duke University Press.
- Mathieu, Nicole-Claude (2013). “Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe”. *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe* (pp. 19-40). París: IXE.
- Mathieu, Nicole-Claude (2018). “Deriva del género, estabilidad de los sexos”. *Revista Andaluza de Antropología*, 14, 165-177. [https://institucional.us.es/revistas/RAA/14/nicole\\_claude\\_mathieu.pdf](https://institucional.us.es/revistas/RAA/14/nicole_claude_mathieu.pdf)
- McCarthy, Thomas (1996). The Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics. En Craig Calhoun (Ed.), *Habermas and the Public Sphere* (pp. 51-72). Cambridge: The MIT Press.
- Mendus, Susan (2000). *Feminism and Emotion Readings in Moral and Political Philosophy*. Londres: Macmillan.
- Mill, John Stuart (2014). *Sobre la libertad*. Madrid: Akal.
- Millet, Kate (1995). *Política sexual* (A. Bravo García, Trad.). Valencia: Cátedra.
- Morini, Cristina y Andrea Fumagalli (2010). “Life Put to Work: Towards a Life Theory of Value”. *Ephemera*, 10 (3/4),

- 234-252. <https://ephemerajournal.org/sites/default/files/10-3morinifumagalli.pdf>
- Morresi, Sergio (2008). *La nueva derecha argentina*. Los Polvorines: Universidad Nacional General Sarmiento-Biblioteca Nacional.
- Mouffe, Chantal (1992). Feminism, Citizenship and Radical Democratic Politics. En Judith Butler y Joan W. Scott (Eds.), *Feminists Theorize the Political* (pp. 369-384). Londres: Routledge.
- Mouffe, Chantal (2003). *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa.
- Mouffe, Chantal (2013). *Agonistics. Thinking the World Politically*. Londres: Verso.
- Mouffe, Chantal (2019). *Por un populismo de izquierda*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Nijensohn, Malena (2019). *La razón feminista. Políticas de la calle, pluralismo y articulación*. Buenos Aires: Cuarenta Ríos.
- Nosetto, Luciano (2022a). *Autoridad y poder. Una arqueología del Estado*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Nosetto, Luciano (2022b). Hegel y el Estado. En Cecilia Abdo Ferez y Miguel Rossi (Comps.), *El punto sobre la I. Repensar la filosofía del derecho de Hegel* (pp. 221-251). Buenos Aires: Eudeba.
- Nozick, Robert (1991). *Anarquía, estado y utopía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Nussbaum, Martha (2006). *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge: Harvard University Press.
- Okin, Susan Moller (1979). *Women in Western Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Okin, Susan Moller (2000). The Fate of Rousseau's Heroines. En Lynda Lange (Ed.), *Feminist Interpretations of Jean-Jacques Rousseau* (pp. 89-112). Pensilvania: Penn State University Press.
- Ormiston, Alice (2000). Developing a Feminist Concept of the Citizen: Rousseauian Insights on Nature and Reason. En Lynda Lange (Ed.), *Feminist Interpretations of Jean-Jacques Rousseau* (pp. 144-168). Pensilvania: Penn State University Press.
- Ormiston, Alice (2004). *Love and Politics. Re-interpreting Hegel*. Nueva York: State University of New York.
- Paredes, Julieta (2012). Las trampas del patriarcado. En Patricia Montes (Ed.), *Pensando los feminismos en Bolivia* (pp. 89-112). La Paz: Conexión Fondo de Emancipación.
- Pascual Garrido, María Luisa (2013). Los escritos feministas de Mary Astell. En Mary Astell, *Escritos feministas* (pp. 7-57). Madrid: MAIA.
- Pateman, Carole (1990). *The Disorder of Women*. San Francisco: Stanford University Press.

- Pateman, Carole (1995). *El contrato sexual* (M. L. Femenías). Barcelona: Anthropos.
- Pateman, Carole (1996). Hegel, Marriage, and the Standpoint of Contract. En Patricia Jagentowicz Mills (Ed.), *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel* (pp. 209-224). Pensilvania: Penn State University Press.
- Pateman, Carole y Teresa Brennan (2007). "Mere Auxiliaries to the Commonwealth": Women and the Origins of Liberalism. En Nancy J. Hirschmann y Joanne H. Wright (Eds.), *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes* (pp. 51-74). Pensilvania: Penn State University Press. Ebook.
- Petchesky, Rosalind (1979). Dissolving the Hyphen: A Report on Marxist-Feminist Groups. En Zillah Eisenstein (Ed.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism* (pp. 373-390). Nueva York y Londres: Monthly Review Press.
- Phelps, Linda (1971). "Death in the Spectacle: Female Sexual Alienation". *Liberation*, 23-27.
- Pitkin, Hanna Fenichel (1998). *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago y Londres: University of Chicago Press.
- Pitkin, Hanna Fenichel (1999). *Fortune is a Woman. Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*. Chicago y Londres: University of Chicago Press.
- Probyn, Elspeth (2005). *Blush: Faces of Shame*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Prokhovnik, Raia (2001). *Rational Women. A Feminist Critique of Dichotomy*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Puar, Jasbir K. (2017). *Ensamblajes terroristas. El homonacionalismo en tiempos queer*. Barcelona: Bellaterra.
- Puig de la Bellacasa, María (2012). "Nothing Comes Without its World': Thinking with Care". *The Sociological Review*, 60 (2), 197-216. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2012.02070>
- Quijano, Aníbal (1999). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En Santiago Castro-Gómez et al. (Eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (pp. 227-238). Bogotá: Pensar.
- Rabotnikof, Nora (2008). "Lo público hoy: lugares, lógicas y expectativas". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 32, 37-48. <https://www.redalyc.org/pdf/509/50903205.pdf>
- Ramírez, Julián (2023). "'Hoy en muchos lugares hay mujeres que tienen el poder supremo'. Thomas Hobbes y las Amazonas". *Dois Pontos*, 20 (3), 243-258. <https://doi.org/10.5380/dp.v20i3.91979>

- Raven, Heidi (1996). Has Hegel Anything to Say to Feminists? En Patricia Jagentowicz Mills (Ed.), *Feminists Interpretations of G. W. F. Hegel* (pp. 225-252). Pensilvania: Penn State University Press.
- Rawls, John (2006). *Teoría de la justicia* (M. D. González, Trad.). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Rinesi, Eduardo (1996). El sueño de la comunicación. Estudio preliminar. En Jean-Jacques Rousseau, *Carta a D'Alembert* (pp. 9-63). Santiago de Chile: Arcis.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Piedra rota.
- Rodríguez Enríquez, Corina y Florencia Partenio (2020). *Sostenibilidad de la vida desde la perspectiva de la Economía Feminista*. Buenos Aires: Madreselva.
- Rodríguez Rial, Gabriela y Matías Ilivistky (2006). "La 'Democracia' de Tocqueville: las potencialidades y los problemas de una palabra antigua para dar cuenta de una forma de vida 'radicalmente nueva'". *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, 3, 74-95.
- Rodríguez Rial, Gabriela y Gonzalo Ricci Cernadas (2021). "Thomas Hobbes y Baruch Spinoza en torno al miedo: la relación entre la política democrática y las pasiones". *Las Torres de Lucca*, 10 (19), 169-184.
- Rothbard, Murray (2000). *El igualitarismo como rebelión contra la naturaleza y otros ensayos*. Buenos Aires: Fundación Club de la Libertad.
- Rousseau, Jean-Jacques (1990). *Emilio o De la educación* (M. Armiño, Trad.). Madrid: Alianza.
- Rousseau, Jean-Jacques (1998). *Essay on the Origin of Languages and Writings Related to Music*. Líbano: University of New England.
- Rousseau, Jean-Jacques (2002). *The Social Contract and The First and Second Discourses*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques (2007). *Contrato social* (F. de los Ríos, Trad.). Madrid: Austral.
- Rubin, Gayle (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En Carole S. Vance (Comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina* (pp. 113-190). Madrid: Revolución.
- Ruddick, Sara (1989). *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace*. Londres: The Womens's Press.
- Said, Edward (2002). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- Schochet, Gordon J. (2012). Thomas Hobbes on the Family and the State of Nature. En Nancy J. Hirschmann y Joanne H. Wright

- (Eds.), *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes* (pp. 208-243). Pensilvania: Penn State University Press. Ebook.
- Schroder, Daniela (2024). "La revista *Furia* (1981-1984): una intervención del feminismo socialista en la oposición a la dictadura en Chile". *Revista Izquierdas*, 53, 1-25.
- Scott, Joan W. (1996). *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and The Rights of Man*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1998). *Epistemología del armario*. Barcelona: Tempestad.
- Segato, Rita (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género, entre antropología, psicoanálisis y los derechos humanos*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes y Prometeo.
- Segato, Rita (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En Karina Bidaseca y Vanesa Vazquez Laba (Comp.), *Feminismos y poscolonialidad* (pp. 11-80). Buenos Aires: Godot.
- Sennett, Richard (2017). *The Fall of Public Man*. Nueva York: W. W. Norton & Company.
- Shapiro, Ian (1989). "Gross Concepts in Political Argument". *Political Theory*, 17 (1), 51-76. <https://doi.org/10.1177/0090591789017001004>
- Shklar, Judith (1984). *Ordinary Vices*. Cambridge, Boston y Londres: Belknap.
- Shklar, Judith (1985). *Men & Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*. Londres: Cambridge University Press.
- Sibilia, Paula (2008). *La intimidad como espectáculo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Skocpol, Theda (1989). "El Estado regresa al primer plano: estrategias de análisis en la investigación actual". *Zona Abierta*, 50, 71-122.
- Sófocles (2007). Antígona. En *Teatro* (pp. 77-108). La Plata: Terramar.
- Solana, Mariela (2017). "Relatos sobre el surgimiento del giro afectivo y el nuevo materialismo: ¿está agotado el giro lingüístico?". *Cuadernos de filosofía*, 69: 87-103. <https://doi.org/10.34096/cf.n69.6117>
- Spivak, Gayatri C. (1998). "¿Puede hablar el sujeto subalterno?". *Orbis Tertius* 3 (6), 175-235. [https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf](https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf)
- Springborg, Patricia (2005). *Mary Astell Theorist of Freedom from Domination*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Stølen, Kristi (2004). *La decencia de la desigualdad* (2.ª ed.). Buenos Aires: Antropofagia.

- Tabet, Paola (2005). Natural Fertility, Forced Reproduction. En Lisa Adkins y Diana Leonard (Eds.), *Sex in Question: French Materialist Feminism* (pp. 111-182). Londres: Taylor & Francis.
- de Tocqueville, Alexis (1957). *La democracia en América*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Toninello, Emilse (2022). La sociedad civil hegeliana. En Cecilia Abdo Ferez y Miguel Rossi (Comps.), *El punto sobre la I. Repensar la filosofía del derecho de Hegel* (pp. 197-218). Buenos Aires: Eudeba.
- Torres Santana, Aylinn (2021). Republicanismo y feminismos. Una conversación necesaria. En Marey, Macarena (Ed.), *Teorías de la república y prácticas republicanas* (pp. 157-192). Buenos Aires: Herder.
- Traverso, Enzo (2021). *Las nuevas caras de la derecha*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Tronto, Joan (1993). *Moral Boundaries*. Nueva York y Londres: Routledge.
- Udi, Juliana (2018). *Locke, propiedad privada y redistribución*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa, Danilo (2022). La familia en *Filosofía del derecho* de Hegel. En Cecilia Abdo Ferez y Miguel Rossi (Comps.), *El punto sobre la I. Repensar la filosofía del derecho de Hegel* (pp. 221-251). Buenos Aires: Eudeba.
- Vázquez, Melina (2014). “‘Militar la gestión’: una aproximación a las relaciones entre activismo y trabajo en el Estado a partir de las gestiones de gobierno de Cristina Fernández de Kirchner en Argentina”. *Apuntes*, 74 (3), 71-102.
- Vázquez, Melina (2023). Los picantes del liberalismo. Jóvenes militantes de Milei y “nuevas derechas”. En Pablo Semán (Coord.), *Está entre nosotros. ¿De dónde sale y hasta dónde puede llegar la extrema derecha que no vimos venir?* (pp. 69-103). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Vergès, Françoise (2020). *Une théorie féministe de la violence. Pour une politique antiraciste de la protection*. París: La fabrique éditions.
- Warner, Michael (2005). *Publics and Counterpublics*. Nueva York: Zonebooks.
- Weber, Max (2014). *Economía y sociedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Weil, Eric (1996). *Hegel y el Estado* (A. Llanos y O. Menga, Trans.). Buenos Aires: Leviatán.
- Weiss, Penny y Anne Harper (2000). Rousseau’s Political Defense of the Sex-Role Family. En Lynda Lange (Ed.), *Feminist*

- Interpretations of Jean-Jacques Rousseau* (pp. 42-64). Pensilvania: Penn State University Press.
- Wingrove, Elizabeth Rose (2000). *Rousseau's Republican Romance*. Princeton: Princeton University Press.
- Wittig, Monique (2006a). No se nace mujer. En *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (J. Sáez y P. Vidarte, Trads.) (pp. 31-44). Barcelona: Egales.
- Wittig, Monique (2006b). La categoría de sexo. En *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (pp. 21-30). Barcelona: Egales.
- Wollstonecraft, Mary (2014). *A Vindication of the Rights of Woman*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- Young, Iris M. (1981). Beyond the Unhappy Marriage: a Critique of the Dual Systems Theory. En Lydia Sargent (Ed.), *Women and Revolution* (pp. 43-69). Montreal: Black Rose Books.
- Young, Iris M. (2000). *La justicia y la política de la diferencia* (S. Álvarez, Trad.). Valencia: Cátedra.
- Young, Iris M. (2005). Throwing Like a Girl. A Phenomenology of Feminine Body. En *On Female Body Experience* (pp. 27-45). Nueva York: Oxford University Press.

## INFORMES Y DOCUMENTOS

- CEPAL (2021). *Repositorio sobre uso del tiempo de América Latina y el Caribe*. <https://www.cepal.org/es/infografias/repositorio-uso-tiempo-america-latina-caribe>
- Cuesta, Micaela; Pablo Villarreal; Sergio Fasán; Mora Spatz; Yair Arce; Andrés Scharager (2022). *Radiografía socioeconómica, política e ideológica del Área Metropolitana de Buenos Aires en la coyuntura actual*. [https://www.unsam.edu.ar/leda/docs/doc1\\_23.pdf](https://www.unsam.edu.ar/leda/docs/doc1_23.pdf)
- Declaración de los Sentimientos y Resoluciones de Seneca Falls (2008). <https://www.mujeresenred.net/spip.php?article2260>
- Ipar, Ezequiel; Wegelin, Lucía; Cuesta, Micaela (2022). *Discursos de odio*. <https://www.unsam.edu.ar/leda/docs/Informe-cualitativo-1.pdf>
- La Aljaba* (1992, 19 de noviembre de 1830). Selección recuperada de *La mujer y el espacio público. El periodismo femenino en la Argentina del Siglo XIX*, 21-29. Buenos Aires: Feminaria.
- MinCyt/CONICET y MMGyD (2020). *Diagnóstico de la situación de las mujeres rurales y urbanas, y disidencias en el contexto de COVID-19*. [https://www.conicet.gov.ar/wp-content/uploads/resumen\\_ejecutivo\\_mujeres\\_y\\_covid\\_-\\_mincyt-conicet\\_-\\_mingen.pdf](https://www.conicet.gov.ar/wp-content/uploads/resumen_ejecutivo_mujeres_y_covid_-_mincyt-conicet_-_mingen.pdf)

OIT (2019). *Panorama laboral 2019 de América Latina y El Caribe*. <https://www.ilo.org/es/publications/panorama-laboral-2019-america-latina-y-el-caribe>

*The Petition of Divers and Well-Affected Women* (2024). <http://www.davidmhart.com/liberty/Anthologies/LevellerAgreements/Documents/T175-WomensPetition5May1649.html>



## **SOBRE LA AUTORA**

Daniela Losiggio es politóloga e investigadora del CONICET con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Es docente universitaria (UBA y UNAJ) y militante feminista. Actualmente se desempeña como Directora de Género, Diversidad y Derechos Humanos en la UNAJ.

La mayor parte de los feminismos de los siglos XX y XXI han reflexionado sobre la política feminista más allá o en contra del Estado. Sin embargo, en la historia reciente, han reconocido el rol fundamental de esta institución en la conformación de ciudadanías plenas de mujeres y personas transvesti trans, gays, lesbianas y queers.

Este libro se encarga de rastrear en la teoría del Estado moderna la existencia de una posible armonía entre una teoría masculinizada –pero no siempre fóbica frente a las demandas feministas y del colectivo LGBTQ+– y una praxis que revela imaginarios transfeministas y –al mismo tiempo– proestatalistas. Así, se orienta a producir las bases argumentativas para un Estado feminista.



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

**IIGG** | **GINO**  
**GERMANI**

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



**CLACSO**

Consejo Latinoamericano  
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano  
de Ciências Sociais

ISBN 978-950-29-2065-8



9 789502 920658