

Examen crítico de lo público y lo privado. Una lectura no androcéntrica de lo político

Critical examination of the public and the private. A non-androcentric reading of the political

María Cecilia Sánchez

Universidad Academia de Humanismo Cristiano

cecisanchez0@gmail.com

RESUMEN

Interrogar los límites políticos de las esferas de lo público y lo privado, sus fracturas, opacidades, interdependencias e historicidades desde una perspectiva no androcéntrica es, sobre todo, preguntar por la legitimidad y justificación de sus demarcaciones y exclusiones. Sus delimitaciones repercuten hasta hoy en un estilo de democracia restringido, que conlleva desigualdades e injusticias de género. La división en esferas tiende a ser abordada desde un punto de vista económico y social, sin considerar las dimensiones ontológico-políticas en juego dentro de las consabidas naturalizaciones de la sexualidad, la maternidad y el cuerpo, separados del mundo de la palabra y de las decisiones. En este artículo me propongo examinar las redefiniciones y aporías de lo público y privado, según los enfoques de Hannah Arendt, Geneviève Fraisse, Luce Irigaray, Celia Amorós, Nancy Fraser, María Luisa Femenías, Seyla Benhabib, Paul B. Preciado, Judith Butler, entre otras autoras. El propósito es explorar espacios públicos alternativos o contra-públicos que redefinan lo político de modo no androcéntrico.

ABSTRACT

To question the political limits of the public and private spheres, their fractures, opacities, interdependencies and historicity from a non-androcentric perspective is, above all, to ask about the legitimacy and justification of their demarcations and exclusions. Its delimitations reverberate until today in a restricted style of democracy, which entails gender inequalities and injustices. The division into spheres tends to be approached from an economic and social point of view, without considering the ontological-political dimensions at stake in the usual naturalizations of sexuality, motherhood and the body, separated from the dimension of words and decisions. In this article I propose to examine the redefinitions and aporia of the public and private, according to the perspectives of Hannah Arendt, Geneviève Fraisse, Luce Irigaray, Celia Amorós, Nancy Fraser, María Luisa Femenías, Seyla

Benhabib, Paul B. Preciado, Judith Butler, among other authors. The purpose is to explore alternative public spaces or counter-public spaces that redefine the political in a non-androcentric way.

Palabras clave: *Público, privado, cuerpo, trabajo, democracia.*

Keywords: *Public, private, body, work, democracy.*

Solo el aspecto de la mujer revela que no está destinada ni a los grandes trabajos de la inteligencia ni a los grandes trabajos materiales. Paga su deuda a la vida, no con la acción, sino con el sufrimiento, los dolores del parto, los inquietos cuidados de la infancia. Tiene que obedecer al hombre, ser una compañera paciente que le apacigüe. No está hecha para los grandes esfuerzos ni para las penas o los placeres excesivos.

ARTHUR SCHOPENHAUER¹.

1. INTRODUCCIÓN

Siempre que usamos la palabra *sociedad* como categoría palpable o cercana, lo que hacemos es hundirnos en la generalización y uniformidad que comporta, cuyo efecto es hacernos olvidar las jerarquizaciones de la que es portadora. Entre algunas de sus asimetrías se encuentra el par dicotómico de las esferas de lo público-privado, que organiza de modo “androcéntrico” nuestra existencia, es decir, desde “la exclusiva óptica de los varones” (Femenías 2002 105). El cometido de este artículo es problematizar la forma en que las mujeres habitan(mos) estas esferas. Como sostiene Cristina Molina (1994), se debe considerar la sujeción o el patriarcalismo en juego cuando se les señala un “sitio” doméstico, cuyo campo de acción y valoraciones instalan en la modernidad una forma de democracia restringida.

Para dar cuenta de estos temas, me interesa considerar distintos enfoques, con énfasis en tensiones diferentes. Desde ya adelanto y reivindico la importancia de lo *público* como esfera del habla para enunciar los reclamos feministas por la igualdad y la justicia. Por cierto, el primer suelo de lo público y lo privado lo pavimenta la Grecia clásica desde una concepción excluyente de las mujeres. El segundo suelo se le superpone, siendo pavimentado en la edad moderna por la Revolución Francesa y la revolución industrial bajo los postulados del

Contrato Social y las nociones del individuo y del ciudadano neutro desde un sesgo masculino. En este caso, no hay una exclusión explícita en sus declaraciones universalistas, pero lo no dicho en estos grandes textos instituyentes de derechos genera una “democracia exclusiva” (Fraisse 2003). El tercer suelo de lo público es mucho más movedizo, pues obedece a una esfera pública transnacional de carácter global y glocallocal, apoyada en marcos comunicacionales cuyas tecnologías permiten saltarse los controles estatales. Las principales autoras de las que me tomo de la mano para este recorrido sobre lo público y lo privado son: Hannah Arendt, Geneviève Fraisse y Nancy Fraser. Considero también a Celia Amorós, María Luisa Femenías, Seyla Benhabib, Luce Irigaray, Paul B. Preciado y Judith Butler, entre otras/os a propósito del cuerpo femenino, la materialización y la descorporalización masculina.

2. HANNAH ARENDT: LA NECESIDAD DEL LÍMITE ENTRE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO

Parto por señalar la importancia de la esfera pública de la mano de Hannah Arendt, para quien solo en este espacio es posible alcanzar la libertad y la singularidad, merced al *nacimiento político* que nos brinda (Sánchez, 2015). Los “nacimientos renovables” (Kristeva 2003 51) que podemos tener por el hecho de actuar en la esfera pública se producen en medio de la pluralidad humana, pues se trata de la “pluralidad de seres únicos” que, al hablar y ser vistos, pueden desestandarizarse de la homogeneidad producida por el trabajo, la educación, la raza y también el género. A partir de su lectura secularizadora de Agustín sobre el nacimiento o la natalidad, como condición humana, lo que Arendt busca enfatizar como *comienzo político* de la libertad es el comienzo de “alguien” y no de “algo” (201). Se trata de una biografía política diferente de la linealidad del nacimiento biológico, cuyas fases son orgánicas. Por contraste a la excelencia y espectacularidad de lo público, el espacio doméstico (hogar u *oikia*) es la esfera de la “oscura existencia” de los esclavos encadenados a la labor y de las mujeres ligadas a la “supervivencia de la especie” (Arendt 2001 43). Mujeres y esclavos son quienes se instalan de modo estable en esta esfera determinada por la necesidad, apartadas/os de las inquietudes

del mundo y de la contemplación o “Theoria”. Se dice que carecen de la *excelencia* por el hecho de estar abocados a las actividades de una comunidad natural. En el caso de los esclavos, un ejemplo de esta pérdida de excelencia Arendt lo toma de la *Odisea*, donde Eumeo señala que Zeus se lleva la mitad de la excelencia de un hombre cuando se transforma en un esclavo². Filosóficamente hablando, podría decirse que la liberación de los esclavos y del trabajador como tema la podemos encontrar en especial en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel y en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1848 de Marx. En el caso de las mujeres, un equivalente a la liberación o pensamiento sobre la liberación de las mujeres podría encontrarse en el *El segundo sexo*, publicado recién a mitad del siglo XX. En los libros mencionados se trata de liberaciones modernas.

¿Qué pasa con la excelencia de las mujeres? Desde el punto de vista de Arendt, adquirir la consistencia política de un “quién” o de “alguien” no tiene que ver con el género o el sexo. Su rechazo a las identidades de todo tipo es manifiesta en una entrevista realizada por Hans J. Morgenthau y su amiga Mary McCarthy³. En su respuesta se demarca la determinante de ser judía, socialista y de todo lo dado inscrito en el cuerpo, en donde se puede entender su hostilidad al feminismo. Por su adhesión a la filosofía de la existencia, Arendt reniega de la palabra “qué” o filosofía de la sustancia para definir políticamente a alguien, debido a sus efectos cosificadores o sustancialistas. En el caso de Beauvoir, su célebre frase “no se nace mujer se llega a serlo” (1990), consigue instalar la forma política del trascender o del devenir de las mujeres para escapar de la alteridad y de la inmanencia de lo androcéntrico o falocrático, equivalente al “que” del que habla Arendt. Sin embargo, Arendt no supo o no quiso otorgarle una dimensión política a lo que desde el pensamiento clásico se denomina *natural*, es decir, no politiza lo natural asignado a las mujeres; incluso, podría decirse que se conduce del esclavo, pero sobre las mujeres hay un inquietante silencio. Se podría decir que faltan “distinciones finas” o tiene “puntos ciegos” (Benhabib 2006 111). En la línea de Arendt, Fina Birulés (2017) entiende que habría que ir “más allá del binarismo entre lo falocrático y lo ginocétrico, pues para la aparición pública del quién de alguien un papel clave lo desempeñan la espontaneidad y la impredecibilidad” (148).

A juicio de Celia Amorós, el feminismo es político por impugnar lo que se había definido por “político” (2000 12). Kate Millet, por ejemplo, politiza lo personal en *Política sexual* (1969), lo que jamás llega a plantear Arendt, no solo por no ser feminista, sino porque advierte un problema mayor en la indefinición o confusión de lo público y lo privado. En parte, se puede defender a Arendt debido a que su objetivo político es distinto. Su motivación en mantener la demarcación entre las esferas señaladas se debe al peligro creciente de indiferenciación entre lo social y lo político, según ocurre en la modernidad con el auge de lo social (48). La “zanja” o límite entre lo público y lo privado corresponde al mundo griego, romano, incluso en la Edad Media todavía se mantiene, aunque con la irrupción del cristianismo lo público se desvaloriza. El problema que aparece es la hibridación del “bien común” trasmutado en “intereses en común” (Arendt, 2001 46). Salvar la distancia entre lo público y lo privado significa para Arendt salvar la buena vida del ciudadano para no quedar expuestos al conformismo del interés común de lo social, que excluye la posibilidad de la acción y pone a la conducta en su lugar. De ahora en adelante, para sobresalir importa la *posición* y no la *acción* y el *discurso*, con el riesgo de caer en el clasismo. De este modo, el temor de Arendt en la época moderna es a que la distinción o singularidad propiciada por la esfera pública pase a ser un asunto privado o meramente subjetivo, con efectos como la sociedad de masas y el advenimiento de los totalitarismos que funden lo público y lo privado en un todo, cuya topología es un “anillo de hierro” que suple las “fronteras” o “cercas” (Arendt 1994 561)⁴.

Pese a reconocer a Arendt como una gran pensadora, con posiciones políticas muy valientes, Judith Butler manifiesta su relación “ambivalente”, según dice, con el libro *La condición humana*, debido a que su concepción de la política, al ser definida como esfera pública sobre la base del modelo de la polis griega, mantiene en un dominio “oscuro” a quienes se preocupan de la reproducción de la vida material. Bajo la caracterización de Arendt, la esfera doméstica o privada no es política. Por este motivo, Butler entiende que Arendt es indiferente a la “humanidad espectral, privada de peso ontológico”, que la “descalifica para ciudadanía” (Butler 2009 53). Sobre todo, le molesta que Arendt no examine la dependencia de la política y, por

consiguiente, de la esfera pública y su habla instituyente con lo político o privado. El problema es, así, la falta de crítica de Arendt sobre este par de esferas y sobre su forma de interdependencia, en especial porque mantiene la dimensión no democrática de la Atenas clásica. Por su parte, Benhabib (2009) advierte una diferencia en la concepción del espacio público en *Los orígenes del totalitarismo* con respecto a *La condición humana*. En el primer libro puede reconocerse una visión “asociativa” del espacio público, pues no habla de un espacio institucional; lo público aflora en cualquier lugar donde los humanos actúen en conjunto para hacer aparecer la libertad (109-110). El segundo libro es diferente porque se organiza a partir de una visión “agonista” de la experiencia griega muy diferente del primero, donde la experiencia es moderna y se permite una porosidad con lo social (*Ibid.*).

3. CONTRATO SOCIAL SIN CONTRATO SEXUAL. LAS SILENCIOSAS EXCLUSIONES DE LAS IGUALDADES DEMOCRÁTICAS

La interrogante ahora es reconocer cómo opera este par de esferas en la modernidad. Dentro de sus renovadas apariencias, una pregunta posible es si se mantiene la lógica antidemocrática denunciada por Butler. ¿Qué diría Arendt de la modernidad? Diría que en la época moderna las esferas de lo público y privado comienzan a estar atravesadas por otros espacios, como lo social y lo íntimo; además de nuevos significados, pues a lo privado-doméstico se le yuxtapone el lugar del yo y también la propiedad privada. Nuevamente, es escasa su reflexión sobre las mujeres. Por este motivo, es necesario explorar otros enfoques para encontrarnos con el modo en que las mujeres habitan estos espacios.

Esta vez me tomo de la mano de Geneviève Fraisse, para quien las esferas de lo privado y lo público son formas de “gobiernos” que se quiso mantener separados (Fraisse 2003 15). En esta época, la sociedad civil y la política se separan de la sociedad doméstica. Esta es una herencia de Rousseau, dice Fraisse, para disociar al Estado de la familia. De este modo, si bien se rompe con el vínculo entre el Príncipe y el Padre para dar curso al Contrato Social en la posmonarquía, en el código civil napoleónico se mantiene esta imbricación

como una tensión entre libertades. Esta tensión la explica muy bien Fraisse citando a Proudhon, quien reniega de la emancipación de las mujeres y de su salida del hogar porque hombre y mujer no “hacen sociedad” (17). Como bien acota la autora, si las mujeres se emancipan pueden alcanzar la autonomía de un individuo, “seña de la democracia”, según Fraisse. La mantención en el domicilio doméstico se explica porque se escribe un Contrato Social que libera a los hombres de la sujeción natural mediante una sujeción civil, pero sin escribir un contrato sexual. Como bien señala Carole Pateman (1995), la revolucionaria teoría emancipadora del contrato prometía la libertad individual. Cabe recordar los principios que rigen al *Contrato Social* de Rousseau, cuando sostiene que el hombre nace libre e igual. Ser libre e igual a nivel normativo permite juzgar de modo crítico a los amos y gobernantes despóticos, pero no permite juzgar el poder del marido. A diferencia de Hobbes, para Locke y Rousseau, las mujeres no son libres e iguales porque “solo los varones tienen los atributos de los individuos libres e iguales”. De este modo, si hay subordinación entre varones, esta tiene como base el contrato. En cambio, “Las mujeres por su parte nacen en sujeción” (Pateman 1995 60). Entonces, el “individuo” como categoría es masculina o androcéntrica, pese a ser una categoría racional. Hasta el día de hoy el pensamiento liberal encubre bajo un universalismo dudoso una masculinidad descorporizada en figuras públicas como Hombre, ciudadano, individuo, trabajador, académico, entre otras.

Puede advertirse, así, que la democracia no puede llegar al espacio doméstico porque la unión matrimonial no admite la paridad. La familia no puede parecerse al Estado, porque advendría el antagonismo. En cambio, se busca en el matrimonio una sociedad natural, no comercial ni democrática. De este modo, detrás de la sociedad política está la familia, sin que la justicia alcance a la habitante femenina –lo vemos hasta hoy día. Si bien esta situación de aislamiento de las mujeres mantiene su servidumbre, hay pensadoras que, como Flora Tristán, citada por Fraisse, exige que las mujeres dejen de ser las “criadas del marido”, postulando a la “socia”, “compañera” o “amiga” (20).

En esta primera formulación del Contrato Social, la ciudadanía de las mujeres es escamoteada; más aún, se constata que están fuera de la sociedad. En cambio, el esclavo moderno o proletario es una causa

de lucha de los saint-simonianos. Como indica Fraisse, George Sand es quien distingue varias formas de esclavitud, sobre todo advierte que se trata de una esclavitud compartida con el proletario (38).

Con todo, lo que le preocupa a Fraisse es la “no-ciudadanía de las mujeres”, su condición de “ilotas de la República”, según la expresión usada por Guyomar en 1793, tomada de los habitantes de Laconia que debieron vivir en Esparta (39). Esta experiencia es equivalente a la de otras repúblicas, pero en Francia es paradigmática pues se inicia con la Revolución y el Contrato Social y luego con la Declaración de los Derechos del Hombre. Con esta última Declaración se manifiesta el mayor problema o escollo de los reclamos por la obtención de derechos de las mujeres. Quien puso ante la vista la aporía entre individuos universales y particulares es Olympe de Gouges, pues al darse cuenta que los Derechos del Hombre no valen para las mujeres, reclama unos derechos análogos en 1791. Fraisse identifica esta aporía diciendo que “Reclamar su parte, igual a la mitad, conduce a una situación de ilegitimidad” (8). Esto es, conduce al particularismo. Esta es la pesadilla que persigue a la política de las mujeres, sus procedimientos no caben en el universalismo de la masculinidad descorporalizada de los derechos o del Hombre neutro. Recién en el siglo XX se busca subsanar estas declaraciones neutras, al menos a nivel de lo dicho, con la voluntad de eliminar la discriminación contra las mujeres en 1967 en la ONU. Según Fraisse, en estas fórmulas se juega “la difícil relación entre lo abstracto y lo concreto” (12). Hay que recordar que la modernidad se conflictúa con lo concreto. A nivel de los derechos ciudadanos, un ejemplo de esta discrepancia es si se habla de “La Mujer” o de “las mujeres” (12). Pese a imponerse el plural, el problema subsiste, pues los hombres representan el universal y las mujeres lo particular. En el caso de lo público, los hombres están en su hábitat, en cambio las mujeres cuando salen del hogar doméstico, ingresan a un afuera que las hace sospechosas de inmoralidad o, en el mejor de los casos, de masculinización. Esta es la situación de las mujeres trabajadoras, políticas o intelectuales. El socialismo reniega de ellas, en especial Proudhon es quien busca dejar sin efecto la competencia entre mujeres y hombres en el mercado de trabajo. Fraisser cita a Jules Simon, quien refiere la accidentalidad del trabajo femenino en el siglo XX, pues ante todo la “obrero” es primero “la mujer de un obrero” (52).

En el desarrollo de la exposición sobre la situación laboral y los derechos de las mujeres en la época del Contrato Social, Fraisse ratifica que los ideales del hombre democrático no son compatibles con el ingreso de las mujeres en la esfera pública. Las mujeres están excluidas, pero de una manera “específica”, si es que se la compara con la forma de exclusión ejercida por Grecia clásica. El nombre que le da Fraisser a la democracia bajo las nuevas categorías de la modernidad es el de una “democracia exclusiva” (53). El carácter específico de esta exclusión tiene que ver con la producción de la exclusión sin explicitarlo o enunciarlo. En cambio, en la época clásica las mujeres viven bajo demarcaciones estrictas.

Pareciera que en la modernidad se origina lo que hoy llamamos *techos de cristal* o *suelos pegajosos*; hay supuestamente libertad y derechos políticos y laborales para todos, sin que esta posibilidad sea real para las mujeres. Bajo esta condición escamoteada, se llega al reconocimiento de la ciudadanía de las mujeres con el derecho a voto tras la Segunda Guerra Mundial en Europa. En Chile, este derecho se cumple en 1949. Con todo, el universal, como categoría clave de la modernidad, pese a retener las igualdades permite el empleo como doble jornada, la educación mixta y la participación política de tipo formal. Curiosamente, mientras los hombres se descorporalizan para calzar con las figuras de lo público en tanto *individuo*, *ciudadano*, *trabajador* o *académico*, a las mujeres se las toma para simbolizar corporalmente los ideales de la República en la figura alegórica de “Marianne”. En el plano intelectual, Fraisse señala que se admite la “musa” pero se rechaza el “genio femenino”. En mi opinión, el temor a este último podría deberse a dejar el campo abierto para el *hacerse* del que habla Beauvoir.

Para concluir con el enfoque de Fraisse, habría que señalar que su propuesta es inversa a la de Arendt. En el enfoque de Arendt las esferas debían mantenerse separadas porque los límites impiden la confusión propia de la sociedad de masas y de la economía. En el segundo enfoque, se apuesta por hablar de “gobiernos” y no de esferas porque permite una mejor articulación e intercambio entre la familia y la ciudad, sobre todo con la irrupción del trabajo asalariado y la participación de las mujeres en el poder. Queda abierta la pregunta de si la igualdad democrática permite la diferencia sexual. La

opinión de Fraisse es curiosa, pues si bien cree que los lugares mixtos exhiben diferencias, sugiere que no habría que proclamarlo. Esta sería la estrategia porque se puede alcanzar un registro horizontal y no el vertical que inferioriza. Por esta vía, Fraisse apoya la “fabricación de la igualdad” que han hecho posible las feministas, aunque la igualdad que significa “mixidad” no es la “paridad” (153). Sin proponerse borrar las ficciones del discurso neutro, sugiere mantener la igualdad sobre la base de la semejanza y de la diferencia.

4. LAS FUNCIONES CORPORALES Y SU LOCACIÓN POLÍTICO-METAFÍSICA

Ya hemos visto con Arendt que ha sido la parte corporal y lo relacionado con la supervivencia de la especie lo que se ha ocultado de la mirada pública. Las/os aludidos son mujeres y esclavos. Son quienes quedan *apartados* de la política y de su estilo de habla o discurso en vistas de una “vida laboriosa” que les toma el cuerpo. El apartamiento de las actividades discursivas, entendidas como esferas decisionales, afecta más que nada a las mujeres, debido a que son (somos) portadoras de un tipo de cuerpo que ha sido desvalorizado, no solo por su dimensión biológica, sino porque ha sido puesto en una *locación metafísica* que lo vuelve radicalmente *otro*, al punto de ser difícilmente pensable. Es una ontología que, como veremos con Aristóteles, hace que este cuerpo, su materialidad, se catalogue de *accidental* o *monstruosa* cuando su *eidos* o *forma* es débil. Celia Amorós (1990) nos da una pista de hasta cuándo se prolonga esta idea de accidentalidad al citar a Kierkegaard a propósito del galanteo que padecen las mujeres en el espacio público: “La galantería es concebir a la mujer bajo categorías fantásticas”. Hasta aquí la galantería parece virtuosa, pero no lo es cuando el mismo filósofo agrega: “En los hombres lo esencial es lo esencial”. Es decir, se manifiesta en ellos la sustancia y por lo tanto la individualidad. Mientras que para las mujeres “lo esencial es lo accidental” (1990 12).

Estas consideraciones justifican el epígrafe que elegí para este artículo, pues me permite entregar un indicio para ingresar en el problema que representa para la política el cuerpo femenino. Se trata de un fragmento de uno de los libros de corte misógino de Arthur

Schopenhauer, quien alude al “aspecto” de las mujeres para hacer notar su inferioridad. El pasaje al que me refiero es el siguiente:

Solo el aspecto de la mujer revela que no está destinada ni a los grandes trabajos de la inteligencia ni a los grandes trabajos materiales. Paga su deuda a la vida, no con la acción, sino con el sufrimiento, los dolores del parto, los inquietos cuidados de la infancia. Tiene que obedecer al hombre, ser una compañera paciente que le apacigüe. No está hecha para los grandes esfuerzos ni para las penas o los placeres excesivos (2005 53).

Como puede apreciarse, por su “aspecto” las mujeres pagan una deuda con los dolores del parto y otros sufrimientos. Es un párrafo muy cruel –todo el libro lo es– pero está en la línea de lo que opinan los médicos y filósofos de la antigüedad clásica, cuyos juicios se prolongan hasta nuestros días.

En el caso de este artículo, es importante hacer ver que sus opiniones calzan con las de Aristóteles. En el Libro I de la *Política* (1983), las mujeres no son aptas para deliberar; podrían, dice, pero están “desprovista[s] de autoridad”, mientras que el esclavo carece de ella y en el niño es imperfecta (24). A esta aseveración le sucede otra más rotunda. Para decirlo, Aristóteles se escuda en un poeta: “se debe aplicar a todos lo que el poeta dijo de la mujer ‘en la mujer el silencio es un ornato’” (25). Los “otros” a los que se refiere son el esclavo, el niño y el artesano, considerados cada uno según sus virtudes y grados de servidumbre. Esta aseveración rotunda sobre las mujeres debe ponerse en relación con la separación entre la “vida buena” y la “vida necesaria” que desarrolla en la *Política*. Este es el contexto de una de las aseveraciones más citadas de Aristóteles: “el hombre es el único animal que tiene palabra”, distinguiéndola de la “voz” que es signo del dolor y del placer propio de los animales. A diferencia de la voz que es animal, la palabra es para manifestar sobre lo justo o injusto (1983 4). Con estas citas se debe inferir, aunque no lo dice explícitamente, que las mujeres y los esclavos quedan bajo la línea de lo humano al ordenárseles guardar silencio. Por estas consideraciones, entre otras, Paul B. Preciado llega a decir que “el feminismo no es un humanismo”, ya que el “humanismo inventa otro cuerpo al que llama

humano". Se trata de un cuerpo "soberano, blanco, heterosexual, sano, seminal" (2019 125).

El silencio impuesto a las mujeres y la consiguiente sujeción que comporta se ha prolongado en el tiempo. El mismo Schopenhauer (2005) se muestra a favor de esta imposición de silenciamiento a las mujeres en nuevos espacios cuando dice: "En nuestro tiempo, al *mulier taceat in ecclesia* (la mujer debe callarse en la iglesia) convendría añadir un *taceat mulier in teatro* (la mujer debe callarse en el teatro) (58). Poco después de Schopenhauer, Nietzsche, su discípulo, agrega dos nuevos lugares donde las mujeres deben guardar silencio. Ambas exigencias suenan como arengas o gritos callejeros que, según él, pueden salvar a las mujeres de la masculinización. Refiriéndose a tres mujeres ilustradas a las que denomina "varones" o "ridículas" (Madame Ronand, Madam Staël y Monsieur George Sand), reclama en latín: "*mulier taceat in politicis!* [¡calle la mujer en los asuntos políticos!]" y "*mulier taceat de muliere!* [¡calle la mujer acerca de la mujer!]" (1978 183).

En el caso de Aristóteles, para llegar a relacionar el cuerpo y el alma con la política, incluido su ejercicio despótico (que sería el poder del esclavo o el de la mujer si es que mandan), debemos ver el modo en que opera el alma como un principio rector o un "schema" (Butler 2005) sobre el cuerpo. En la jerarquía "natural" que se establece entre el alma y el cuerpo, el alma, dotada de razón, rige o gobierna al "apetito" o las pasiones inherentes al cuerpo. Ser rigido se expresa como un pertenecer al señor, amo, esposo o padre; roles que figuran como dotados de razón y de mando. Por esta razón, el gobierno o administración doméstica es una "monarquía" en el ámbito del señorío, también en el de lo paterno y conyugal, dado que es uno solo el que gobierna (Aristóteles 1983 11).

¿De qué se trata la diferencia o aspecto femenino que genera opresión o sujeción? El *aspecto* que es objeto de misoginia y de violencia doméstica, ¿desde dónde se lo evalúa? Primero, desde la función reproductiva. Según esta diferencia corporal y de atavío (señala Aristóteles) se define su lugar natural en la polis, aunque el problema no termina ahí. La inferioridad de las mujeres primero se corresponde con la supremacía del padre sobre la madre en el acto del engendramiento, como bien se muestra en las *Euménides* de Esquilo. Apolo, defensor del padre, triunfa por sobre la Erinias,

defensoras de la madre, debido a que se la rebaja a una condición de “nodriza”. Curiosamente, la verdadera madre es el “padre” que fecunda la semilla. En su lectura sobre Aristóteles, María Luisa Femenías (2002) aborda este problema de la reproducción desde un punto de vista biológico-ontológico. Biológico, porque en Aristóteles influyen explicaciones médicas de carácter “mono-seminal” sobre la procreación que priorizan la espermia del padre, dejando a la madre como la receptora de la “semilla” o espermia en el útero (112). Desde estas apreciaciones, el líquido espermático es un “residuo útil” para la formación de otro ser. En las mujeres, el equivalente al espermia es la menstruación, apreciada en tanto “residuo inútil” porque no procrea. A nivel ontológico, Aristóteles asimila el espermia al *eidós* u *forma*, ambas partícipes del alma, de modo tal que la espermia masculina aparece como un “principio activo” y en las mujeres su contribución es la “materia”, cuyo principio es “pasivo” (114). *Alma* y *cuerpo*, *materia* y *forma*, son las categorías desde las que se establecen las jerarquías políticas y ontológicas, al punto de que sus convalidaciones se proyectan hasta hoy como categorías que influyen en la corporalización o descorporalización de categorías llamadas ideales o universales.⁵ En mi libro sobre el “cuerpo escindido”, doy cuenta de la escenificación y diseño del “gran Hombre” referido a la humanidad asexual: “Se trata del *Anthropos*, suerte de castrado y Frankenstein; compuesto únicamente de las partes superiores del cuerpo. El resto ha sido mutilado, privado de las partes inferiores a fin de ejercer con legitimidad el logos” (Sánchez, 2005 112).

En el caso económico-laboral, ocurre algo similar. La división *sexual* del trabajo no llega a considerarse, pues, como se sabe, se deja fuera a las mujeres de la división *social* del trabajo. Esta última división es establecida por Marx y Engels sobre la base de la diferenciación entre trabajo físico y espiritual (Marx 1974 55). Para Marx, la “división” más importante de estudiar es la que se establece bajo la contraposición entre el campo y la ciudad, en cuyas coordenadas se puede identificar el tránsito desde la barbarie a la civilización. Si bien, inicialmente Marx define la explotación del hombre por el hombre como “explotación de la mujer por el hombre” (Irigaray 1994 35), esta explotación queda completamente de lado en libros como *La ideología alemana*. Por este motivo, a Celia Amorós (1991)

le parece una transposición inadecuada extraer del pensamiento de Marx lo que Christine Delphy entiende como “clase sexual” para llegar a categorizarla como “clase social” (1991 296). Para Amorós, Marx habría sido ingenuo en su caracterización inmediatesta de la sociedad comunista. Con todo, esta ingenuidad se remedia en algo en *El manifiesto comunista*, cuando advierte relaciones de explotación “intraclastas” y relaciones “interclastas” referidas a la infidelidad que conllevan opresiones (297-298), pese a que todavía no reconoce que los varones proletarios puedan desarrollar algún tipo de opresión hacia las mujeres de su misma clase o familia.

Desde una postura marxista, Rosa Luxemburgo (1968) es una de las pocas que advierte que en el sistema capitalista hay una discriminación en la explotación de las mujeres con respecto a los hombres, pues las mujeres proletarias son sobreexplotadas cuando añaden a su condición de trabajadoras una opresión específica; aunque Luxemburgo no acepta hablar de las mujeres de modo universal como lo hace el sufragismo, pues distingue entre burguesas y proletarias.

Desde un punto de vista feminista, Silvia Federici (2010) restituye lo que Marx soslaya de los procesos de acumulación primitiva. En el período de transición del feudalismo al capitalismo, que se da conjuntamente con la expansión colonial de Europa a América, Federici examina el disciplinamiento y la degradación del que fueron objeto las mujeres. En este contexto, revisa las revueltas campesinas contra el orden feudal a la par que la caza de brujas. Sobre todo, examina el nuevo orden patriarcal que buscaba ampliar el proletariado mediante un crecimiento poblacional como un asunto de Estado. La caza de brujas toma el sentido de la demonización hacia el control de la natalidad y la sexualidad (procreativa). De este modo, se ata a las mujeres a la procreación como parte de un servicio al Estado que busca promover una nueva organización del trabajo. Federici lo llama un nuevo “contrato sexual” que hace funcionar a las mujeres como madres, esposas o viudas, pero no como trabajadoras.

Esta forma de atadura sexual y maternal de carácter estatal está considerada también por Irigaray cuando advierte en Hegel una concepción de explotación de corte patriarcal que hace “trabajar” de madres y esposas a las mujeres desde un amor abstracto como parte de una “tarea civil” (1994 40), aunque en el contexto de la “inmediatez

natural” del hogar doméstico, al margen de los espacios laborales socialmente reconocidos y de una ética relacional a nivel del sexo. Hoy diríamos que se trata de *trabajadoras sin libreta* que, a lo más, han llegado a conquistar un bono por hijo. Por cierto, agréguese a estos trabajos el de jefa de hogar o madre soltera y, si es casada, el de representación al marido, según indica Simone de Beauvoir.

Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, la esfera doméstica heterosexual sufre modificaciones, pese a que mantiene el carácter de reclusión en el caso de las mujeres que no trabajan. En Estados Unidos, con Betty Friedan, y en Francia, con Simone de Beauvoir, entre otras, irrumpe un “feminismo antidoméstico”. Así lo denomina Paul B. Preciado (2010), quien da cuenta de la liberación de la esposa suburbana a la par que la del marido, a veces homosexual, que huye del matrimonio hacia una soltería cuya vivienda incorpora comodidades tecnológicas. Por esta vía, algunos hombres proveedores conquistan el espacio doméstico bajo la figura del *pent-house*. En Francia, el “hotel” o la pequeña habitación urbana pasa a ser un espacio de liberación para hombres y mujeres, especialmente para intelectuales. A esta situación de liberación de hombres y mujeres, Preciado la denomina “masculinismo heterosexual de interior”, para hacer ver que las categorías “exterior” e “interior” ya no responden del mismo modo a la masculinidad y a la femineidad que los caracterizaba y comienzan a “desvanecerse en el aire”, dicho por Preciado al estilo de Marx (2010 34-37).

5. ESFERA PÚBLICA PATRIARCAL Y ESPACIOS PÚBLICOS TRANSNACIONALES

La revolución antidoméstica de las mujeres contribuyó enormemente en el acceso al trabajo, con el consiguiente problema de la doble jornada, aunque sin reparar en la importancia de la esfera pública, confundida, como bien predijo Arendt, con el espacio social. *En su historia y crítica de la opinión pública*, publicado en 1962, el mismo Habermas reproduce los contornos tradicionales de la esfera pública asociada a lo masculino y a la política del habla en el marco del Estado moderno. Una de las faltas señaladas por Nancy Fraser (1997) acerca de la concepción de Habermas sobre lo público es su confusión de

lo público con el Estado, además del androcentrismo de la palabra *ciudadano* que, al igual que la de *individuo*, son categorías descorporizadas que forman parte del Contrato Social, cuya crítica desarrolla Carole Pateman (según se puede leer más arriba). Ambas palabras pertenecen a una universalidad preestablecida o sustancial que a veces es distraída cuando una facción dice representar a la voluntad general. La pregunta, entonces, es sobre las formas o modos de incorporación de las mujeres al espacio público y a una normatividad democrática más inclusiva, considerando que este espacio todavía se encuentra atravesado por categorías patriarcales apenas disfrazadas con la neutralidad androcéntrica del Hombre. En mi opinión, una de las nociones en juego para poder pensar la esfera pública es la rearticulación de la discursividad o actos de habla a desarrollar en esta esfera. Sin un nuevo modelo de habla pública se cae fácilmente en discusiones excesivamente particularistas o se depende del binarismo público-privado. Asimismo, suele ocurrir que buenas propuestas ocupan el tono autoritario de un grupo particular o se elija el lenguaje de las fórmulas tecnocráticas aseverativas, ya que, por lo general, no se atiende al carácter plural y discursivo de lo público.

En *Facticidad y validez* (2010), Habermas incorpora las críticas feministas ante las cuales aparecía “ciego”, pues no atendía a la diferencia. Como bien señala Benhabib (2006), Habermas no reparaba en las relaciones de poder consustanciales a la esfera de la intimidad en donde se desarrolla gran parte del trabajo no remunerado de las mujeres (127-128). Fraser (2008) también le reconoce que en este libro valore las demandas de igualdad de los feminismos de la segunda ola en la búsqueda de una democracia más integral que vincula lo social y lo político. Igualmente, que especifique y reconozca la dimensión “extraoficial”, como la llama Frasser, en la que los poderes sociales privados presionan a los legisladores y “manipulan a la opinión pública (160). Es importante este punto para distinguir la modalidad “extraoficial” de los “contra-públicos subalternos” que forman parte de los “públicos débiles” de la sociedad civil que, como dice Frasser “generan opinión pública, pero no leyes” (158). A estos contra-públicos, en Chile, por lo general, se los deslegitima como presiones que vienen de la calle, sin considerar su aporte a la democratización y ampliación de la igualdad. En cambio, la dimensión “extraoficial”

de la presión ejercida por los así llamados poderes fácticos, implícitamente se cuenta como parte del proceso democrático mediante el empleo regular del *Lobby*. Para finalizar, quiero referir dos aspectos que hoy cabría considerar para hablar del espacio público, lo digo en condicional pues seguramente hay muchos más.

El primero es señalado por Frasser en su crítica al modelo de espacio público de Habermas, pues su reflexión se mantiene en el “marco wesfaliano” (160), en la medida en que el destinatario de esta opinión es el Estado territorial y la economía nacional. Hoy tenemos temas como el calentamiento global, los derechos de las mujeres, las migraciones, finanzas y organismos transnacionales, entre otros, que desbordan las fronteras de este marco. A nivel de género, un ejemplo reciente en Chile es la demanda judicial de Carabineros de Chile al Grupo Las Tesis y su *performance* sobre el patriarcalismo violador y la carta de apoyo nacional e internacional a este grupo de artistas. Carabineros se refugia en el Estado territorial y soberano para dicha demanda, pero en su estilo de protesta este grupo se vuelve transnacional, como bien sabemos por las réplicas de su *performance* en el mundo. Virginie Despente (entrevistada en *La Tercera* en 2019), aplaude dicha *performance* como “un himno internacional”, pues la violación deja de ser una narración en particular y llega a ser un “sistema político” que afecta, según dice, a cualquier “cuerpo femenino”. La instantaneidad de los efectos públicos de Las Tesis solo podía tener lugar en una esfera pública global y glocal, con tecnologías que permiten una comunicación transnacional. Por las razones expuestas, la opinión pública nacional no basta para abordar los problemas contemporáneos, menos los de género

El segundo aspecto a mencionar es la rearticulación de la universalidad, tradicionalmente androcéntrica, solipsista y asociada a una cultura única. En este sentido, el espacio público transnacional, debe pasar por la “traducción transcultural” (Butler 2004 31) o lugares de enunciación diversos, dado que toda comunidad es ante todo una comunidad lingüística de intercambios, que no puede soslayar sus horizontes culturales, sociales y políticos. Una vez abandonada la abstracción solipsista del individuo y del ciudadano del Contrato Social moderno, lo que queda es la interrelacionalidad que nos constituye. En ese contexto, bien vale recuperar la noción de “singularidad”,

de Arendt, y la de “diferencia”, de Irigaray. En la singularidad y la diferencia nos interrelacionamos mediante asuntos, porque al mostrarnos en la palabra aparecemos e interactuamos de una determinada manera en la esfera pública. Por este motivo, debemos defendernos de lo genérico, según se muestra a las mujeres en la esfera doméstica. Esta situación la ilustra muy bien Amorós (1990) cuando señala que en el esquema o “mito” de la seducción a las mujeres en general, al estilo del “Don Juan”, “la individualidad de la mujer es lo irrelevante siempre” (13). En mi opinión, el problema es semejante cuando se quiere actuar en el espacio público bajo las coordenadas del espacio doméstico. En ese caso, actuamos como “idénticas”, con el inconveniente de ser portadoras de un discurso autoritario, según ocurre con la concepción separatista de las protestas de las mujeres, que se ha hecho común en las universidades para enfrentar el sexismo y los abusos sexuales. Por contraste a la esfera doméstica, en la esfera de la acción, habría que considerar la posibilidad de singularizarnos para enfrentar los mismos temas, es decir, de revelarnos de modo singular cuando hablamos o escribimos para trascender lo dado, aunque nuestro punto de arranque es siempre común, si la *posición* que adoptamos es la de “mujeres”. *Posición* no es lo dado, biológicamente hablando, ya que el transgénero ocupa esta posición por el solo hecho de hablar desde este lugar o desde un lugar intermedio. En este sentido, puede

NOTAS

1. *El amor, las mujeres y la muerte* (Schopenhauer 2005 53).
2. Ver en *La condición humana* la nota 40 del capítulo “La esfera pública y la privada”.
3. Parte de esta entrevista se reproduce en “Je n’appartiens à aucun groupe”, publicada en *Le magazine littéraire*, cuyo dossier está dedicado a Hannah Arendt, N°445, septiembre 2005.
4. En la reflexión de Arendt cuentan los límites o delimitaciones que interponen las “vallas” del jurista y las del arquitecto que operan como protección contra lo ilimitado de la acción.
5. En *Espéculo de la otra mujer*, Luce Irigaray (2007) se aventura a interrogar a Platón (*Timeo*) en una de las formulaciones más ambiguas de esta locación metafísica del cuerpo femenino. Por razones de tiempo dejo para más adelante una revisión de esta propuesta.

decirse que la esfera pública es, ante todo, un espacio de relación, más que de identidades fijas, aunque siempre cuenta la biografía de quien habla y de quien *se hace* políticamente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMORÓS, Celia, ed. *Feminismo y filosofía*. Madrid: editorial Síntesis, 2000.
- . *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos, 1991.
- . *Participación, cultura política y Estado*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1990.
- ARENDT, Hannah. “Je n’appartiens à aucun groupe”. Entrevista hecha por Hans J. Morgenthau y Mary McCarthy, publicada en *Le magazine littéraire* N°445 (2005).
- . *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós, 2001.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Julián Marías. Madrid: Centros de Estudios Constitucionales, 1983.
- BEAUVOIR, Simone de. *El segundo sexo*. Trad. Juan García Puente. Buenos Aires: Sudamericana, 1990.
- BENHABIB, Seyla. *El ser y el otro en la época contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Trad. Gabriel Zadunaisky. Barcelona: Gedisa, 2006.
- BIRULÉS, Fina. *Entreactos. En torno a la política, el feminismo y el pensamiento*. Trad. Florencia González y Fina Birulés. Buenos Aires: Katz, 2017.
- BUTLER, Judith. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Trad. Cristina Sardoy y Graciela Homs. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- . *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Trad. Alicia Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- BUTLER, Judith & Gayatri Spivak. *¿Quién le canta al estado-nación?* Trad. Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- DESPENTE, Virginie. “La performance de Las Tesis es un grito de guerra”. Disponible en: <https://especiales.latercera.com/una-decada-vertiginosa/despentes/>
- FEDERICI, Silvia. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Trad. Verónica Hendel. Madrid: Traficantes de sueños, 2010.
- FEMENÍAS, María Luisa. “Releyendo a Aristóteles desde la teoría de género”. *Revista Laguna* N°10 (2002): 105-119.

- FRAISSE, Geneviève. *Los dos gobiernos: la familia y la ciudad*. Trad. Magalí Martínez Solimán. Madrid: Ediciones Cátedra, 2003.
- FRASER, Nancy. *Escalas de justicia*. Trad. Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2008.
- . *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*. Trad. Magdalena Holgín e Isabel Cristina Jaramillo. Bogotá: Siglo del Hombre, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta, 2010.
- . *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Trad. Antonio Dornénech y Rafael Grasa. Barcelona: Ediciones G. Gili, 1997.
- IRIGARAY, Luce. *Amo a ti. Bosquejo de una felicidad en la historia*. Trad. Víctor Goldstein. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1994.
- . *Espéculo de la otra mujer*. Trad. Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: Akal, 2007.
- KRISTEVA, Julia. *El genio femenino. I Hannah Arendt*. Trad. Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Paidós, 2000.
- LUXEMBURG, Rosa. *La acumulación del capital*. Disponible en: <http://grupgerminal.org/?q=node/450>
- MARX, Carlos & Federico Engels. *La ideología alemana*. Montevideo/Barcelona: Ediciones Pueblos Unidos y Grijalbo, 1974.
- MOLINA, Cristina. *Dialéctica feminista de la ilustración*. Barcelona: Anthropos, 1994.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y el mal*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial, 1978.
- PATEMAN, Carole. *El contrato sexual*. Trad. María Luisa Femenías. Barcelona: Anthropos, 1995.
- PRECIADO, Paul B. *Pornotopía. Arquitectura y sexualidad en "Playboy" durante la guerra fría*. Barcelona: Anagrama, 2010.
- . *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce*. Barcelona: Anagrama, 2019.
- SÁNCHEZ, Cecilia. *Escenas del cuerpo escindido. Ensayos cruzados de filosofía, literatura y arte*. Santiago de Chile: Universidad ARCIS-Cuarto Propio, 2005.
- . "Hannah Arendt: la singularidad humana como efecto de lo político". *Revista de Humanidades de Valparaíso*, segundo semestre N°6 (2015): 7-18.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *El amor, las mujeres y la muerte*. Trad. Sergio Albano. Buenos Aires: Gradifco, 2005.