

Patriarcado: sexismo, racismo y especismo

Mónica B. Cragnolini / Universidad de Buenos Aires - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Recibido el 24 de agosto de 2020. Aceptado el 9 de diciembre de 2020.

> Resumen

En este informe, se muestra de qué manera las asignaturas de la carrera de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, *Metafísica*, *Problemas especiales de Metafísica* y *Filosofía de la animalidad*, permiten pensar algunos aspectos de la problemática de la Educación Sexual Integral. En este sentido, se señalan los vínculos entre la noción de sujeto-*arkhé* y el dominio sobre mujeres, niños y animales, y la trabazón entre metafísica y política.

» *Palabras clave:* Sujeto, dominio, sexismo, especismo, Derrida

Patriarchy: sexism, racism and speciesism

> Abstract

In this report, it is shown how the subjects of the Philosophy career at the University of Buenos Aires, *Metaphysics*, *Special Problems of Metaphysics* and *Philosophy of animality*, allow us to think about some aspects of the problem of Comprehensive Sexual Education. In this sense, the links between the notion of the subject-*arkhé* and the dominion over women, children and animals are pointed out, and also the link between metaphysics and politics

» *Keywords:* Subject, dominance, sexism, speciesism, Derrida

Suele acontecer que se considera que lo que transcurre en el ámbito académico de las humanidades está “alejado” de la vida concreta y que, por lo tanto, poco puede aportar a las problemáticas específicas de la vida de relación, como la cuestiones a las que remite la Educación Sexual Integral. Las materias a mi cargo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, *Metafísica*, *Problemas especiales de metafísica* y *Filosofía de la animalidad* muestran un nudo problemático para pensar dichas cuestiones: el tema de la dominación del poderoso sobre el que considera débil y vulnerable, es decir, bajo su poder. Mujeres, animales, niñxs, formas de vida que han hecho elecciones sexuales y de géneros que no se corresponden con los modelos canónicos, están siempre en condición de vulnerabilidad frente a los que se atribuyen la posesión

de la verdad en torno al modo en que debe desarrollarse la vida. Aquel que se autoevalúa detentor del poder (en nuestras sociedades occidentales generalmente ha sido el existente humano masculino, en ejercicio de lo que Derrida (1989) ha denominado “virilidad carnívora”¹), se autoriza también para hacer valer más su poder en relación a las vidas vulnerables y frágiles.

Me referiré entonces, desde esta perspectiva teórica del dominio del que se atribuye el lugar del “fuerte” frente al resto de la sociedad, a los aportes que las asignaturas que dicto pueden brindar a las problemáticas de la ESI.

> La estructura de la metafísica y el patriarcado

Metafísica es una asignatura de la carrera de Filosofía que suele ser pensada como la más abstracta de todas (junto con *Lógica*), la más alejada de la “vida real”, la que trata las cuestiones más generales del pensamiento. Sin embargo, el enfoque con el que desarrollo la asignatura plantea que al abordaje disciplinario (pensar a la metafísica como la parte de la filosofía que se ocupa del “ser”, con sus tres subdisciplinas especiales: cosmología racional, teodicea y psicología racional), es necesario agregar una aproximación más existencial, atendiendo al hecho de que aquellos conceptos con los que se organizan los sistemas metafísicos son los que atraviesan el sentido de nuestras instituciones y prácticas éticas, sociales, culturales, políticas y económicas. En esta línea, desde la interpretación de la historia de la metafísica que realiza Reiner Schürmann, es posible considerar de qué manera hay una serie de conceptos que son solidarios en la historia de la metafísica. La filosofía tiene una estructura *árkhica*, lo que implica que aquello que opera como *arkhé* (principio fundacional) en cada momento de la historia del pensamiento, funge al mismo tiempo como principio metafísico, como principio ético-moral, como principio económico, y como principio político. *Arkhé* remite tanto a la idea de fundamento, principio o causa (*aitía*), como a la noción de gobierno o mando, y al designar aquello que representa el fundamento de un sistema, cumple también la función de *télos*, es decir, “fin” en dirección al cual encauzar las acciones en el ámbito ético; *principium prínceps*, como principio ordenador de la vida social y política, y la arquitectura e interrelación entre estos elementos genera la economía del sistema, ya que esa misma *arkhé* operante en diversos ámbitos es la ley (*nómos*) que rige la casa (*oikos*) del sistema.

En este sentido, si rastreamos con Schürmann (1982) el uso del término “*arkhé*” en la filosofía griega, se hace patente cómo la deconstrucción fenomenológica de Heidegger visibiliza el modo en que Aristóteles une los dos sentidos de *arkhé*: como comienzo en sentido temporal y como mando. Para esto, es necesario tener en cuenta la metafísica aristotélica de las cuatro causas: si las *aitiai* (causas) son a la vez principios (*arkhai*) es porque el orden del universo se puede comprender cuando se comprende el origen del movimiento, y la causa verdadera ha de ser la que siempre ha estado actuando, es decir, la que manda. Para Heidegger, esa precomprensión cinética de la naturaleza no se halla en los presocráticos, que no vinculan, entonces, la noción de *arkhé* con la idea de mando. Ese mando que se patentiza en Aristóteles implica la idea de *télos*, y la metafísica manufacturera (*manu facere*) o el modelo del arquitecto para pensar el universo:

¹ Desarrollo esta cuestión en Cragnolini (2016: 147-154).

la *arkhé* domina anticipando la finalidad, con lo cual, manda desde la idea (*eidós*) como *télos* que rige un proceso, el de las cosas materiales y el modo en que llegan a la presencia. Y el modelo es arquitectónico o teleocrático, porque anticipa el fin que determina el origen. De esta manera, la economía de los sistemas metafísicos que responden a este modelo árkhico de mando es una economía unidireccional, ya que orienta todo al fin (*télos*) al que se tiende.

Lo importante en las distintas metafísicas es que existe un orden que es impuesto por una entidad que se considera superior y capaz de detentar el mando: será Dios en algunos sistemas medievales, será la subjetividad en el pensamiento moderno. Quien impone orden (el fundamento) es quien manda, y quien ordena la casa del saber en torno a sí mismo. Establece entonces una economía que se dirige de manera unidireccional hacia sí en tanto principio y fuente de sentido y valor de todo lo que es. Este principio fundacional, a pesar de postularse como principio metafísico, suele tener los caracteres de lo masculino, de la figura del padre que encarna la ley, y determina, así, el modo de vida de todo aquello que considera bajo su dominio.

En la asignatura “Metafísica” analizamos los distintos métodos de la crítica a los sistemas árkhicos, entre ellos la *Vernichtung* (aniquilación) que emprende Nietzsche, cuando intenta destruir a Dios y sus sombras, así como su genealogía, que no pretende mostrar el “origen” verdadero de los conceptos, sino la “insignificancia” del origen. Para Nietzsche, aquello que funge como fundamento podría ser “cualquier cosa”, porque lo que importa es la función que se cumple. Este aspecto se patentiza muy bien en “De qué manera un dedal llegó a ser el Buen Dios”, un relato de Rainer María Rilke en *Historias del Buen Dios* (1977: 87-94). Rilke narra la historia de siete niños que plantean la imprescindibilidad de Dios ante el olvido de los adultos, y por eso deciden que cada uno de ellos debería llevarlo un día de la semana en su bolsillo, para saber siempre de este modo dónde está. Cuando empiezan a preguntarse qué podría ser el Buen Dios, llegan a la conclusión de que no importa qué cosa fuere, “es cuestión de indicárselo”, señalan los niños. Pienzan entonces que no podría ser un animal porque escaparía, y vacían sus bolsillos para estudiar qué objeto portable podría llegar a ser Dios. Aparecen entonces piedritas, maderas, cuchillas, plumas, cuerdas, tornillos, hasta que una niña muestra un dedal, que era de su madre, y que por su brillo y belleza se convierte en el Buen Dios. El primero que porta a Dios en su bolsillo es Hans, y lo hace así cada uno de los niños, haciéndose evidente en qué bolsillo se encuentra el dedal cada día de la semana por la solemnidad del niño al caminar. Pero el día sábado se pierde el Buen Dios, y la pequeña que debía portarlo consigo sale a buscarlo entre las hierbas, en la pradera, sin encontrarlo y contestando a los transeúntes que le preguntan por su pérdida que extravió un dedal. Ya en el crepúsculo, y después de una larga búsqueda infructuosa, se acerca un extraño que le pregunta qué está haciendo, la niña le contesta que busca al Buen Dios, a lo que el extraño le indica que encontró un bello dedal.

El relato muestra algo que se patentiza en la crítica de Nietzsche a la metafísica, y es que lo que importa en Dios es la función que cumple, su lugar como principio explicativo, teleológico y ordenador del sistema. En este sentido, Dios podría ser cualquier cosa, incluso un dedal. Por eso, cuando Nietzsche realiza el intento de “destruir a Dios y sus sombras”² tiene presente que las

² Esta es la idea de la “filosofía del martillo” nietzscheana, que intentará destruir todo principio fundacional, se lo llame Dios, Idea, Hecho, etc. Nietzsche caracteriza el modo de ser del existente humano, como el que parece “necesitar” siempre de una noción árkhica, se lo llame como se lo llame.

sombras de Dios son necesarias para el existente humano, ya que lo que importa es la función que cumplen las entidades superiores, función que se vincula con la tranquilidad de conciencia que brindan ante el dolor sin causa, el caos de la existencia, el sufrimiento de lo vital. Una entidad superior (llámesela padre, Dios, idea, sujeto, Ley) opera por un principio de autoridad que acalla el temblor de la decisión, colocando la responsabilidad en otro. Nietzsche caracteriza a esta metafísica árkhica como “monotonoteísmo”³, teniendo en cuenta el valor de la permanencia y la monotonía, por rechazo y exclusión de la diferencia, de los principios fundacionales. El principio fundante, como ya lo señalaba Aristóteles, ha de ser uno (único) y del orden de lo mismo.⁴ Esto genera una normatividad avalada por la ley fundacional, que en el ordenamiento de lo social se verifica en el modo en que el principio de autoridad establece los estamentos de comprensión y valoración de lo aceptable y no aceptable.

El patriarcado ha instaurado así el principio de lo masculino como fundacional y valioso: ya la tabla de los pitagóricos colocaba lo femenino del lado de la oscuridad. Es Aristóteles quien remite a esta tabla de diez pares de opuestos, que ubica a lo femenino del lado de lo múltiple, lo par, la izquierda, lo ilimitado, lo curvo, el movimiento, la oscuridad, lo malo y lo oblongo. Estas oposiciones, que se construyen tanto desde conceptos matemáticos como físicos, biológicos y morales, ubican entonces lo masculino del lado de la luz, de lo que se mantiene igual, limitado y “recto”. Es decir, en la tabla pitagórica se evidencia que el lugar de lo masculino es el lugar correcto desde el punto de vista moral, que puede atenerse a la demanda griega expresada en el frontispicio del templo de Apolo en Delfos: “conócete a ti mismo”, lo que implica conocer los propios límites. Esta tabla marca de alguna manera el carácter patriarcal de nuestra cultura occidental, ya que quien puede mantener la mismidad (la rectitud de lo normal) es el principio masculino, en función del lugar de autoridad asumido.

Al interpretar esta modalidad del pensamiento de lo uno y lo mismo que Nietzsche caracterizó como “monotonoteísmo” en términos de “logofonofalocarnocentrismo”⁵, Derrida ha hecho evidente lo que ya estaba presente en la tabla pitagórica: cómo ese principio fundacional es del orden de lo masculino (el falo significante y dador de significados), de la voz de autoridad (la *phoné* que opera por presencia), y de la sarcofagia, es decir, de la ingesta cadavérica como forma sacrificial de lo cultural. En este sentido, el sujeto como *arkhé* de la filosofía moderna funda su dominio sobre todo lo real a través del conocimiento, que no puede ser pensado de manera “aséptica” sin vinculación con el poder. Heidegger (1995: 181) ha mostrado en “La época de la imagen del mundo” de qué manera la forma de conocimiento de la filosofía moderna en la representación (*Vorstellung*) supone ya la cuestión de la acción (por eso en su interpretación las *cogitationes* cartesianas ya son *co-agitationes*, el pensamiento supone un elemento de acción sobre el mundo). El tránsito que realiza el pensamiento heideggeriano de la representación al *Gestell*, como forma de manifestación del ser en la época tecnocientífica, muestra que la raíz del poder ya está en el saber, por más neutral que éste quiera parecer.

³ El uso del término “Monotono-Theismus” aparece en *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, 75, en *Der Antichrist*, § 19, KSA 6, 185, y en uno de los fragmentos póstumos de 1888, NF-1888,17[4], KSA 13, 525 (todos en Nietzsche 1980).

⁴ Lo hace en *Metafísica* 1003 23 (Aristóteles 1999, 152).

⁵ Coloco todos los elementos presentes en la crítica a la metafísica en un solo término, pero aclaro que Derrida no utiliza este término de esta manera, sino en sus variantes “logocentrismo”, “carne-falogocentrismo”, “falogocentrismo” (*logocentrisme, phallogocentrisme, carne—phallogocentrisme*).

Ahora bien, estos diagnósticos de la historia de la filosofía en términos de *arkhé* en el modo de lo masculino, lo uno y lo mismo, suponen también una suerte de “terapéutica”. Frente a la economía de lo mismo, que es unidireccional ya que ordena toda la realidad en dirección al fundamento, filósofos como Nietzsche y Derrida se inscriben en una economía de lo abismal, de lo heterogéneo, de la dispersión, de la diseminación. Mientras que el padre unifica el sentido en torno a su figura fundacional y moral, en una economía del respeto a lo mismo, se trata ahora, en las filosofías deconstructoras de la tradición metafísica occidental, de pensar en términos de la diversidad, lo diferente, lo extraño. Es decir, estas filosofías abren el pensamiento a la posibilidad de una metafísica *ateleológica, anárquica y ateológica*, deconstruyendo el lugar fundacional y autoritario del padre masculino. Esto implica también deconstruir el lugar de autoridad de la noción de origen y su atribución de dación de significados para todo lo que es.

En la filosofía moderna, el sujeto ha ocupado ese lugar de *arkhé* fundacional, y se ha erigido, señala Derrida (2008) como entidad autotélica. “El Soberano, jefe, rey hombre, marido, padre – la ipseidad misma” (Derrida 2007: 137) es el dueño y señor de todo lo que es, y opera por asimilación o introyección de lo diferente, para hacerlo parte de lo mismo. Por eso su virtud es la “virilidad carnívora”, que puede “devorar” al otro.

Al evidenciar, a través de autores críticos como Nietzsche o Derrida de qué manera se estructura la metafísica occidental en tanto fundada en el principio de autoridad de un sujeto (fundamento) masculino y erecto por sobre el resto de la realidad, es posible entender de qué forma ese fundamento se vincula con quienes no tienen los caracteres que él se atribuye (mujeres, niños, animales).

> Filosofía de la animalidad: sexismo, racismo y especismo

La virilidad carnívora del sujeto-*ipse*-soberano, que ejerce su poder sobre todo lo viviente y vulnerable, ejercita su autoridad masculina sacrificando al otro (lo diverso, lo diferente, lo que altera la mismidad de su unicidad) como animal. Y la condición de animal no remite solamente al animal en tanto animal, sino a las formas o los modos de lo humano que el *ipse* animaliza: extranjeros, migrantes, mujeres, niños, en el sacrificio del otro como animal. En *Filosofía de la animalidad* analizamos esa violencia estructural en el tratamiento de humanos y de animales, que permite equiparar los términos “sexismo”, “racismo” y “especismo”. Los modos de “tratamiento” de los animales (el hacerlos nacer, criarlos, maltratarlos, faenarlos, devorarlos) corren paralelos a los modos en que se trata a formas de lo humano que se consideran animalizadas en la medida en que se las piensa como “inferiores” o subalternas con respecto al modelo dominante de lo humano: la figura del sujeto masculino. Este sujeto opera declarando la igualdad (y, por lo tanto, los mismos derechos) sólo para aquellos a los que considera sus semejantes. En el *Seminario La Bestia y el soberano* se pregunta Derrida:

Ahora bien, ¿acaso sólo se tiene deber hacia el hombre y hacia el otro como otro hombre? [...] Todas las violencias, y las más crueles, y las más humanas, se han desencadenado contra seres vivos, bestias u

hombres, y hombres en particular, a los que justamente no se les reconocía la dignidad de semejantes (y no es sólo un asunto de racismo profundo, de clase social, etc., sino a veces de individuo singular como tal). Un principio de ética o, más radicalmente, de justicia, en el sentido más difícil que he intentado oponerle al derecho o distinguirlo de él, es quizá la obligación que compromete mi responsabilidad con lo más desemejante, con lo radicalmente otro, justamente, con lo monstruosamente otro, con lo otro incognoscible. Lo «incognoscible» –diría yo de manera un tanto elíptica– es el comienzo de la ética, de la Ley, y no de lo humano. Mientras hay algo reconocible, y semejante, la ética dormita. Duerme un sueño dogmático. Mientras sigue siendo humana, entre hombres, la ética sigue siendo dogmática, narcisista, y todavía no piensa. (Derrida 2008: 154-155)

Cuando la ética se plantea solamente en términos de lo humano, sólo puede pensar las relaciones y los problemas morales entre hombres semejantes (que generalmente son los que se adjudican el “privilegio” del hombre blanco, europeo y en posición dominante). Y aún aquellas éticas que han deconstruido este modelo de lo humano, no han tenido en cuenta a ese otro más radicalmente otro que cualquier otro, que es el animal. Pensar al animal desde la idea de alteridad supone deconstruir la soberanía autoerigida del *ipse* soberano. Este *ipse* es propietario de sí mismo y de los otros, es el padre y el dueño de casa, es el detentor del falo (del significante). Y ejerce su poder en la virilidad carnívora, en la devoración de lo diferente. Porque no soporta la diferencia que hace temblar su mismidad y unicidad, no soporta la diferencia que pone en jaque su autoridad autotélicamente construida.

Aquel ejercicio de la representación como modelo cognoscitivo de la filosofía moderna, permite la posibilidad de transformar lo heterogéneo en homogéneo, en tanto el sujeto *ipse* retrotrae toda la realidad a sí mismo, y al espacio de su conciencia, a la “estrecha cámara”, diría Nietzsche.⁶ Es por eso que Derrida habla de narcisismo de la ética que solo piensa en términos del semejante. Ese narcisismo es factible por la vinculación del *ipse* con el poder: como lo evidenció Benveniste, en el término *ipse* están presentes el *potere*, *possum*, *potest* (Derrida, 1997: 28) que convierten al *ipse* en principio de autoridad y autonomía, “[las que son], más bien concedidas al hombre (*homo y vir*) que a la mujer, y más bien a la mujer que al animal. Y, bien entendido, más bien al adulto que al niño” (Derrida, 1989: 109). El *ipse* portador de la fuerza viril es el varón adulto, el padre de familia, que es carnívoro, en tanto devorador del otro, y si la mujer ejerce el poder debe revestirse de esas cualidades viriles y heroicas, está obligada a convertirse en portadora del falo.

En este sentido, es necesario evidenciar, desde esa violencia estructural en el tratamiento de humanos y de animales, que el feminismo debe asumir también la lucha animalista, ya que mujeres y animales han estado en esa condición que también detentaron lxs esclavxs, antes de la abolición de la esclavitud, y detentan también hoy lxs esclavxs actuales (trabajadorxs explotadx en condiciones indignas, migrantes desplazados de sus tierras y maltratados, mujeres y niñxs abusados en la trata de personas). Henry Salt (1894) ya lo indicaba en el siglo XIX, recordando que el autor de la *Vindicación de los derechos de los brutos*, la obra que respondió a la *Vindicación de los derechos de la mujer*, de Mary Wolstonscraft, planteaba que si se le conceden derechos a las mujeres, pronto se considerará necesario la extensión de derechos a los animales. Y Salt tenía en claro que cada época sabe qué derechos deben ampliarse, y que, así como los esclavos

⁶ Trabajo el tema de la “estrecha cámara” de la conciencia en Cragolini (2019).

habían dejado de serlo, y las mujeres estaban siendo reconocidas en sus derechos en los finales de su siglo, también era necesario reconocer que los animales se encuentran para los humanos siempre en condición de esclavos. En este sentido, Salt ya señalaba a fines del siglo XIX esta relación entre sexismo, racismo y especismo que siempre es necesario volver a recordar, para patentizar la violencia estructural en el tratamiento de mujeres y de animales.

> La vulnerabilidad, la fragilidad y la ESI

“La mejor razón es la razón del más fuerte”, como señala la fábula de La Fontaine (1931: 23), “El lobo y el cordero”. El diálogo entre el lobo que se siente molesto por la presencia del cordero bebiendo en una corriente de agua, muestra que siempre el poderoso es quien tiene la mejor argumentación, pero no porque puede presentar “mejores razones” sino porque sus argumentos siempre vencen por tener la fuerza de su lado. Esto es lo que ha acontecido con el modelo patriarcal, que ejerce el derecho de la ley porque detenta el poderío de la fuerza. El *vir* no necesita argumentar porque tiene la fuerza de su lado: su posición árkica lo coloca por encima de todo, con poder de subordinar todo el resto de lo existente. Por ello el modelo por excelencia de la metafísica es la pirámide, que ordena todo lo que es en dirección al principio supremo, el padre y dador de sentido. El padre irradia luz para todo lo que se encuentra bajo su dominio, y en ese sentido “posee” la vida de todo lo que está subordinado a él.

Desde este punto de vista, y con estos contextos teóricos de desarrollo, estas dos asignaturas de la carrera de Filosofía (*Metafísica y Filosofía de la animalidad*) permiten considerar un elemento que me parece básico para cualquier cuestión de la Educación Sexual Integral, que es el respeto al otro en tanto otro, en su radical alteridad. Al mostrar el nexo entre los racismos (que suponen el desprecio del otro hombre que no se ajusta al modelo de mando masculino blanco europeo), los sexismos (que desprecian a la mujer, considerándola en una escala inferior, subordinada al poder masculino, y repudian también las elecciones sexuales que no se ajustan al modelo normativo de la virilidad carnívora), y los especismos (que desprecian a los miembros de las otras especies, es decir, a los vivientes animales), es posible poner la atención en aquellas formas de vida que son considerado inferiores, y plantear su radical alteridad. Al señalar esto, estoy indicando que las éticas de la semejanza terminan por introyectar y hacer parte de lo mismo a lo diferente, de lo que se trata entonces es de pensar al otro como extraño y, por tanto, inasimilable, inapropiable.

Pensar al otro como inapropiable es un desafío para los modelos de relación o vinculación habituales, también en lo que atañe a las relaciones sexuales.⁷ Judith Butler ha utilizado el sintagma “ontología del sexo” para criticar los modos binarios de organización de lo masculino-femenino en Occidente: estos modos señalan que sexo y género son lo mismo.⁸ Para entender esa “ontología del sexo” es necesario advertir el esquema fundacional árkico de la metafísica antes indicado. Para deconstruir esa ontología es necesario criticar ese modelo aristotélico de lo uno y lo mismo, que en el caso de las relaciones con el otro suele suponer la idea de “completar una

⁷ Trabajo estos temas en Cragolini (2008: 167-181).

⁸ Véase, por ejemplo, Butler (2007).

unidad”, como si dos unidades deficientes necesitaran unirse para “hacerse una”, como lo señala la metafísica del amor que desarrolla Aristófanes en *El banquete*, la teoría de la “media naranja”.

Los que han podido pensar un modo de ser-con diferente, generando toda esa corriente del comunitarismo impolítico⁹ en la que podemos ubicar a Bataille, Blanchot, Nancy, Cacciari, Agamben y otros, son justamente los autores que critican el modelo del sujeto metafísico moderno, y que plantean “otro modo de ser” frente al sujeto pensado casi de manera solipsista, y “saliendo de sí” para relacionarse con otro, que luego “absorbe en sí mismo”. Jean-Luc Nancy (2001) se ha referido a la “relación de la no relación”, para indicar que lo que acontece entre los cuerpos no puede ser considerado como una “relación” (*rappor*t) que reporte o contabilice algo, ya que no existe nada del orden de lo apropiable en una relación sexual. Lo que acontece entre los cuerpos es un *entredos*, que no es ni el uno ni el otro (ninguno de los dos “implicados” en la relación). Al caracterizar la relación sexual desde el sintagma “X sin X” se intenta evidenciar que no es un “algo” (apropiable, entonces). Para pensar esto, es necesario tener en cuenta la idea nietzscheana del amor no como unión a partir de una carencia, sino desde la distancia que significa el respeto al otro. Esa “distancia” signa la inapropiabilidad del otro, inapropiabilidad que no soporta ni una lógica de la identidad (el lazo de la unión que convierte en uno a dos) ni una lógica de la carencia (el lazo que completa las deficiencias propias con otro).¹⁰

Deconstruir la autoridad de la virilidad carnívora implica, entonces, pensar el cuidado de la fragilidad y de la vulnerabilidad, en definitiva, reconocer la comunidad de los vivientes (que somos). Al advertir el lugar de la mujer en esa historia autoritaria de la virilidad, se evidencian la animalización del tratamiento en el encierro, y la determinación de su cronología (las edades reproductivas, la organización masculina de los tiempos de embarazo y parto, el ejercicio del poder sobre el cuerpo de las mujeres). Tener presente ese nexo entre las cuestiones que plantea el feminismo y el animalismo es algo que las mujeres están en mejores condiciones de reconocer ya que en esa vulnerabilidad han sufrido siempre desde el lugar subalterno frente a lo masculino. Estamos en la época de las desnaturalizaciones (las deconstrucciones, se suele decir), y reconocer los vínculos estructurales de las violencias ejercidas sobre ciertos grupos étnicos, las mujeres y los animales permite una toma de conciencia de la necesidad de las luchas conjuntas.

Desde estas nociones, considero que desde la filosofía es posible aportar a la ESI algunos elementos para deconstruir las figuras históricas en que se ha investido el principio fundacional metafísico, estableciendo los nexos estructurales con las cuestiones éticas, sociales, políticas y económicas. Esta deconstrucción permite entonces pensar las posibilidades de formas de vida que supongan el respeto al otrx en tanto otrx: es desde ese respeto que es posible imaginar una sociedad que pueda aceptar la diferencia y la diversidad sin intentar absorberla en las formas de la mismidad normalizante.

⁹ Justamente el tema del “comunitarismo impolítico” ha sido central en los programas de *Problemas especiales de Metafísica* que dicto en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, y que son precedidos por un dictado de *Metafísica* que intenta mostrar el lugar del sujeto como *arkhé* de la metafísica moderna.

¹⁰ No puedo entrar en detalle aquí de todos los elementos del pensamiento nancyano que permiten realizar una crítica de los modelos transmitidos y naturalizados de las relaciones y los vínculos sexuales, pero cabe tener en cuenta también que estas ideas suponen una deconstrucción del modelo del “goce” como razón (a nivel representativo) de la relación sexual.

> Bibliografía

- » Aristóteles (1999) *Metafísica*. Edición trilingüe de V. García Yebra (2da edición revisada). Madrid: Gredos.
- » Butler, J. (2007) *El género en disputa*. trad. M. Antonia Muñoz. Barcelona: Paidós.
- » Cragnolini, M. B. (2008). "Entre-cruzados en la comunidad. Pasajes en torno al cuerpo y el sexo en la filosofía contemporánea", en Glocer Fiorini, L., (comp.), *El cuerpo: lenguajes y silencios*. Buenos Aires: APA.
- » Cragnolini, M. B. (2016) *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*. Buenos Aires: Prometeo.
- » Cragnolini, M. B. (2018). "Para una deconstrucción del concepto de conciencia y del lugar del animal en el psicoanálisis". *Intempestivas. Revista de Filosofía, Psicoanálisis y Cultura* Nro 8, 51-64. Morelia.
- » Derrida, J. (1989) "Il faut bien manger ou le calcul du sujet. Entretien avec J.L. Nancy. *Cahiers Confrontation*, 20, Hiver. 91-114.
- » Derrida, J. (1997). *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*. trad. H. Pons. Buenos Aires: Manantial.
- » Derrida, J. (2007) "Le Souverain Bien- ou l'Europe en mal de souveraineté, La conférence de Strasbourg 8 juin 2004". *Cités* 2007/2. Nro 30, 1103-140. Paris: PUF.
- » Derrida, J. (2008) *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*. Edition établie par M. Lisse, M-L Mallet et G. Michaud. Paris: Galilée.
- » Heidegger, M. (1995). "La época de la imagen del mundo", en *Caminos del bosque*, trad de A. Leyte y H. Cortés. Madrid: Alianza.
- » La Fontaine (1931). *Fables*. Tome premier, illustrations en couleurs de Touchagues. Argenteuil: Editions du Sagittaire.
- » Nancy, J-L. (2001) "*il y a*" *du rapport sexuel* Paris: Galilée. Trad. española: Nancy, J- L- (2003). *El "hay" de la relación sexual*. trad. C. de Peretti y F. Vidarte. Madrid: Síntesis.
- » Nietzsche, F. (1980). *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin: Walter de Gruyter/Deutsche Taschenbuch Verlag.
- » Rilke, R. M. (1977) *Historias del buen Dios*. Buenos Aires: López Crespo Editor.
- » Salt, H. (1894) *Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress*. New York: Macmillan & Co.
- » Schürmann, R. (1982) *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris: Seuil.