

UN ARGUMENTO TRANSCENDENTAL PARA UN TECNOFEMINISMO LOCALIZADO

A TRANSCENDENTAL ARGUMENT FOR A LOCATED TECHNOFEMINISM

Ana María GUZMÁN OLMOSKäte Hamburger Kolleg: Cultures of Research
RWTH AACHEN UNIVERSITY | Aquisgrán, Alemania
Contacto: ana.guzman@khk.rwth-aachen.de**Resumen**

El xenofeminismo es un proyecto de acción tecnofeminista opuesto a toda forma de naturalismo local cuya propuesta está basada en la idea de una subjetividad ilimitada. Por otra parte, las epistemologías feministas—específicamente me refiero a la postura de Donna Haraway— argumentan que es necesario afirmar la localidad del conocimiento para evitar la producción de ciencia y tecnologías sexistas. En este texto reviso los supuestos que subyacen a esta supuesta dicotomía. Afirmando que la discusión al fondo de la dicotomía gira en torno a la idea de sustancias o tipos naturales. De acuerdo con este debate, asumir una posición de feminismo localizado implica estar en contra de cualquier argumento naturalista. Para defender esta idea recurro a la forma del argumento trascendental en el contexto de la filosofía tardía de F. W. J. Schelling. Con base en la crítica del naturalismo trascendental de Iain Hamilton Grant, defiendiendo la necesidad de una subjetividad localizada. Afirmando que no es necesario ser esencialista biologicista para afirmar la necesidad de un pensamiento tecnofeminista situado, así como que no toda crítica al pensamiento localizado debe afirmar una subjetividad ilimitada. Al final de este texto apunto hacia la posibilidad de un argumento trascendental para la necesidad de un tecnofeminismo localizado.

Abstract

Xenofeminism is a technofeminist action project opposed to any form of local naturalism, whose proposal is based on the idea of an unlimited subjectivity. On the other hand, feminist epistemologies—I refer specifically to Donna Haraway’s position—argue that it is necessary to affirm the locality of knowledge to avoid the production of sexist science and technologies. In this text I review the assumptions underlying this supposed dichotomy. I argue that the discussion at the heart of the dichotomy revolves around the idea of natural substances or types. According to this debate, assuming a position of localized feminism implies being against any naturalistic argument. To defend this idea, I turn to the form of the transcendental argument in the context of F. W. J. Schelling’s late philosophy. Based on Iain Hamilton Grant’s critique of transcendental naturalism, I defend the necessity of a localized subjectivity. I claim that it is not necessary to be a biologicist essentialist to assert the need for situated technofeminist thought. Not every critique of situated thought must affirm an unbounded subjectivity. At the end of this text, I point toward the possibility of a transcendental argument for the necessity of a situated technofeminism.

Palabras clave: *Tecnofeminismo* || *Teoría feminista*
 || *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling*
 || *Epistemología feminista* || *Naturalismo*
transcendental || *Naturalismo* || *Esencialismo*

Keywords: *Technofeminism* || *Feminist theory*
 || *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling*
 || *Feminist epistemology* || *Transcendental*
naturalism || *Naturalism* || *Essentialism*

*¡Si la naturaleza es injusta,
 ¡cambiamos la naturaleza!*

—LABORIA CUBONIKS

Introducción

Con esta frase termina el manifiesto del colectivo Laboria Cuboniks titulado “Xenofeminismo: una política por la alienación” (2015).¹ Desde su aparición, el manifiesto ha sido bien recibido en los discursos del tecnofeminismo (Parisi, 2017; Jones, 2018). Una de las razones para dicha recepción afirmativa es la subjetividad sin límites —una absoluta autonomía— que implica la invitación a la acción enunciada en el imperativo de cambiar a la naturaleza. De acuerdo con el manifiesto, este cambio radical de lo natural sería posible no sólo mediante el uso de tecnología, sino que requiere de una afirmación de una política tecnológica, en contraste con cualquier forma de política basada en la biología. El manifiesto xenofeminista propone una epistemología y una metafísica tecnológica. Esto es, no piensa la tecnología como una mera herramienta al servicio de una agenda dada en la lucha feminista, sino que se afirma una forma de entender los cuerpos feminizados en una relación coconstitutiva con las tecnologías que conforman el género. En este sentido es que el xenofeminismo defiende una epistemología y metafísica de la relación de la tecnología y la naturaleza.

¹ Quiero remarcar que en este texto me refiero al manifiesto xenofeminista y no al libro *Xenofeminismo* que Helen Hester, miembro del colectivo Laboria Cuboniks, publicó en 2018. Aunque algunas de las tesis de estos textos son compatibles o similares, el libro de Hester se concentra, sobre todo, en cuestiones de justicia reproductiva, mientras que en el manifiesto se tratan diversas preocupaciones del feminismo. (Véase Richter, 2018).

La naturaleza injusta referida en el texto del xenofeminismo hace alusión a cualquier forma de esencialismo biologicista que opera como la metafísica necesaria para justificar una jerarquía de los cuerpos, las subjetividades y los distintos modos de habitar el mundo. A pesar de que Laboria Cuboniks (2015) hace énfasis en la necesidad de posicionarse críticamente frente a las condiciones económicas, sociales y políticas en que se produce tecnología para afirmar la posibilidad de cambiar a la naturaleza injusta —esto es, implica un análisis materialista en sentido marxista—, la naturaleza es vista como un obstáculo a ser superado para finalmente acceder a la subjetividad ilimitada o absolutamente emancipada.

La tecnología se entiende como una vía para la emancipación feminista, por un lado, porque ofrece medios para una praxis feminista y, por otro, porque permite hacer visible la cara contraria del esencialismo biologicista (Parisi, 2017), es decir, una absoluta autonomía de la ontogénesis de la subjetividad frente a cualquier forma de origen enraizado en la biología. De esta manera, la naturaleza tendría que ser una frontera a ser superada para acceder a la subjetividad ilimitada. ¿Cuáles son las consecuencias de entender la tecnología como una plataforma para facilitar una autonomía absoluta? ¿Qué forma adquiere el feminismo que supone esta forma de entender la tecnología? Desde las llamadas epistemologías situadas, se ha puesto en cuestión la posibilidad de una subjetividad ilimitada precisamente por la falta de consideración de las condiciones materiales que operan como condiciones ontogénicas de la subjetividad. Desde esta perspectiva, pareciera que la tesis de una subjetividad ilimitada es el opuesto de las epistemologías feministas que apuestan por una forma situada del saber.

En este texto propongo revisar un argumento transcendental para una posición tecnofeminista que no lleva a una subjetividad ilimitada, pero tampoco deriva en un esencialismo biológico. Para construir el argumento, en primer lugar, voy a revisar el aparato teórico de la propuesta xenofeminista que conduce a una forma de subjetividad ilimitada. Después, voy a analizar la crítica de las epistemologías situadas a los supuestos de la subjetividad ilimitada, específicamente en relación con los criterios de análisis sociales, económicos y políticos que propone para situar la producción de conocimiento. Afirmo que el pensamiento situado no tiene que conducir necesariamente a un esencialismo. No es necesario sostener una metafísica absolutamente libre de condiciones ontogénicas biológicas para hacer una crítica del esencialismo biologicista.

La injusticia de la naturaleza

El manifiesto xenofeminista fue publicado en 2015 en el sitio web que el colectivo Laboria Cuboniks puso en línea con tal fin.² El colectivo está conformado por Dianne Bauer, Katrina Burch, Lucca Fraser, Helen Hester, Amy Ireland y Patricia Reed. El texto se inscribe dentro de la tradición del ciberfeminismo,³ esto es, prácticas e imaginarios en los que la tecnología sirve a los fines de la emancipación feminista y la justicia de género. Sin embargo, en el manifiesto también se toma distancia del ciberfeminismo, al menos en las formas contemporáneas en las que éste se articula en relación con la tecnología digital. Las razones para este distanciamiento parten de una crítica a la localidad y particularidad de los problemas de los que dirigen los discursos y prácticas de diversas formas de ciberfeminismo contemporáneo. El xenofeminismo se define, en contraposición a la localidad y lo fragmentario, como una forma de nuevo racionalismo universalista y declara el pospragmatismo como la teoría que sirve de trasfondo para sus ideales y demandas.

Aunque pudiera parecer que un texto filosófico o académico no debería dedicar su tiempo a discutir con un texto que entiende a su praxis como operante fuera de la academia y cuyo fin es llamar a la acción, como es el caso de un manifiesto (Jones, 2019: 127), me parece que es posible generar un diálogo con estos textos si consideramos que los conceptos no emergen únicamente en el ámbito académico y no se desarrollan en éste, especialmente cuando se trata de conceptos de la acción política feminista que, precisamente, se ven transformados por las formas en que se coarticulan con la agencia y el activismo. No es mi intención, sin embargo, tratar de argumentar contra el manifiesto, sino hacer un análisis de algunos de sus puntos de partida y supuestos, para lo cual voy a referirme a textos filosóficos que defienden la metafísica implícita en el manifiesto. Partiendo de este análisis, me interesa cuestionar cómo se conceptualizan

2 El nombre del colectivo es un anagrama de Nicolas Bourbaki, el cual era un pseudónimo utilizado por un grupo de matemáticos revolucionarios activo a principios del siglo xx (Jones, 2019). El manifiesto fue posteriormente publicado en 2018 en la editorial Verso.

3 A pesar de que hay distintas corrientes de ciberfeminismo, podemos identificar como característica compartida entre todas ellas una visión de la tecnología que se alinea con propósitos diversos del feminismo. En el texto se hace referencia específicamente al ciberfeminismo de los años noventa, entre cuyas representantes sobresalientes podemos nombrar al grupo vns Matrix, quienes de manera análoga al xenofeminismo publicaron un manifiesto titulado “Un manifiesto ciberfeminista para el siglo xxi”.

las relaciones entre tecnología y naturaleza tanto en el caso de la metafísica de la subjetividad ilimitada como en las epistemologías del pensamiento local y situado.

La crítica a lo local y lo situado

Como he dicho, el xenofeminismo se diferencia de otras formas de ciberfeminismo contemporáneo por la forma de sus fines —identifica los fines del actual ciberfeminismo como particulares, en contraposición a su universalismo— y por la forma de sus acciones —locales en contraposición con la perspectiva global que persigue el xenofeminismo—. Sin embargo, en el texto también se toma distancia de otras formas de feminismo y teoría de género contemporáneas.⁴ Aquí se encuentra su crítica del naturalismo: “XF es vehementemente antinaturalista. El naturalismo esencialista apesta a teología; cuanto antes se exorcice, mejor” (Laboria Cuboniks, 2015: s. p.).

Si bien los argumentos de tono naturalista esencialista no son exclusivos de los discursos de género, la crítica de teóricas como Judith Butler (1990: 16-25) a la identificación del sexo y el género ha puesto a este tipo de argumentos en el foco de atención del debate feminista. Según la postura de Butler, el género es determinante en la construcción de la subjetividad, y mediante la identificación del género con el sexo se atribuyen características a los cuerpos que corresponderían al género asignado por naturaleza. Esta manera de argumentar ha sido utilizada en el feminismo antitrans, según el cual las mujeres trans no pueden ser mujeres porque la feminidad es una cualidad localizada en el cuerpo biológico. El esencialismo también ha servido como argumento para posiciones del feminismo trans, donde se afirma que la necesidad de una transición de género emerge del reconocimiento de estar en un cuerpo que no es el que corresponde al género que alguien es en su esencia. El pronunciamiento del xenofeminismo contra el naturalismo esencialista va en contra de las dos instancias de este argumento.

El segundo componente de la crítica del xenofeminismo a las nociones de localidad está relacionado con el problema de la escala de las perspectivas situadas. De acuerdo con Laboria Cuboniks (2015), los feminismos locales tienden a ser tan limitados en

⁴ Dada la forma del manifiesto, en el texto no hay referencias específicas a qué tipo de teorías o feminismos se refiere. Esto, me parece, no hace imposible un análisis del tipo de crítica, si consideramos que se hace referencia a los conceptos que se busca criticar, aunque no hay referencia a títulos o autores.

los problemas que buscan resolver como las soluciones que pueden ofrecer a estos problemas. Es en este respecto que encontramos el universalismo al que se adscribe el xenofeminismo. De acuerdo con el manifiesto, los feminismos locales atribuyen valores positivos a la sujeción de los cuerpos al espacio natural en el que se encuentran: “Un sentido de la volatilidad del mundo y su artificialidad parece haberse desvanecido de la política feminista y queer, en favor de una plural, pero estática, constelación de identidades de género, en cuya luz desoladoras ecuaciones de lo bueno y lo natural son restauradas tercamente” (Laboria Cuboniks, 2015: s. p.). Según el xenofeminismo, los feminismos locales renaturalizan los cuerpos al situarlos dentro de un contexto geográfico, cultural, histórico, etcétera. La contrapropuesta del xenofeminismo es una actitud afirmativa de la tecnología que parte del cuestionamiento de *todo* tipo de naturalismo. La pregunta que debemos hacernos aquí es si las posiciones del pensamiento situado, específicamente aquéllas que ubican la multiplicidad de géneros en una multiplicidad de cuerpos, son una forma de naturalismo. También se debe discutir si la negación del naturalismo es necesaria si se quiere afirmar la tecnología como vía de emancipación en el movimiento feminista.

La epistemología feminista situada

Cuando se habla de epistemología situada, es común escuchar la resonancia de las palabras de Donna Haraway (1988), quien en su texto “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective” planteó la cuestión de cómo hablar de feminismo en la producción de conocimiento científico. En el texto, Haraway discute la posibilidad de una objetividad feminista que permitiría, por un lado, atender a la crítica feminista a la hegemonía masculina sobre la producción en ciencia y tecnología. El concepto de *objetividad feminista* es un vocablo que, en primera instancia, pareciera contener dos conceptos opuestos. Haraway se refiere con él, precisamente, al conflicto que ya en los años ochenta tenía lugar entre un concepto de realidad objetiva y las demandas que hacía el feminismo respecto a los supuestos sexistas subyacentes tanto a las preguntas y metodologías como a las perspectivas con las que se hace ciencia y se desarrolla tecnología. Con la idea de una objetividad feminista, Haraway (1988) pone en cuestión que esta sea una dicotomía:

Por lo tanto, creo que mi problema, y “nuestro” problema, es cómo tener simultáneamente una cuenta de la contingencia histórica radical para todas las demandas de conocimiento y los sujetos conocedores, una práctica crítica para reconocer nuestras propias “tecnologías semióticas” para hacer significados, y un compromiso sin tonterías con las cuentas fieles de un mundo “real”, uno que puede ser parcialmente compartido y que es amigable con los proyectos terrestres de libertad finita, la abundancia material adecuada, el sentido modesto en el sufrimiento, y la felicidad limitada. (579; traducción propia)

Pienso que éste sigue siendo nuestro problema. En Haraway, ésta es una pregunta epistemológica que, como plantea Sally Haslanger (2000: 113), tiene que ver con la pregunta sobre la forma de nuestro acceso a la realidad. La pregunta es si es posible acceder a la realidad de manera mediada o no mediada. Según Haraway, el cuestionamiento del pensamiento crítico feminista está dirigido a la idea de que tenemos un acceso objetivo y directo a la realidad y que la ciencia es el lugar privilegiado para obtener este acceso. La posición contraria parecería tener que afirmar que no hay un acceso objetivo a lo real porque ésta está siempre mediada por los significados que se les dan a los objetos de investigación, los discursos en que se sustentan dichos significados y las perspectivas siempre parciales de los medios con los que se hace experiencia en la ciencia. Todos estos elementos imposibilitan un acceso al mundo “real”. Cada significado crea una capa más que nos separa de lo real. Si esto es así, la tarea del feminismo parecería ser simplemente negativa, esto es, hacer una crítica constante de las mediaciones y perspectivas involucradas en la investigación científica.

Haslanger (2000: 113) identifica, por otra parte, una segunda forma que toma la crítica feminista a los procesos de producción científica. Ésta es una crítica a la posibilidad misma de hacer teoría metafísica. Esta crítica podemos identificarla con las filosofías que se han dedicado a hacer un cuestionamiento de la pregunta por el origen. Esto implica la cuestión de si hay un referente que permanece inalterado por los significados que les damos a las cosas. En el caso específico del discurso feminista, la cuestión es saber si hay una naturaleza que permanece inalterada por la producción de sentidos mediante la cultura.

Como bien señala Haslanger (2000: 113), la crítica a la metafísica se encuentra con la crítica epistemológica porque la presuposición de la metafísica que asume que

hay una naturaleza que permanece inalterada por los significados asignados por la cultura parecería corresponder con una metafísica del acceso directo a dicha naturaleza inalterada. En el texto de Haraway (1988: 579), la oposición entre la promesa del acceso a la objetividad o al mundo “real” corresponde con lo que ella llama “la promesa de trascendencia”, esto es, una idea de objetividad que la supone separada de la subjetividad. Según esta metafísica, lo real es un ideal inalcanzable por la ciencia, pero que, en cuanto “promesa”, se intenta alcanzar. En términos clásicos, la promesa trascendente podría pensarse con la figura del ideal regulativo de la *Crítica de la razón pura* de Kant.⁵ La “promesa trascendente” —esto es, la posibilidad de un mundo “real”— corresponde con la epistemología de un acceso no mediado a esa realidad. En contraposición, el mundo de los significados que se le dan a esa realidad implica una mediación que hace imposible dicho acceso.

Un ejemplo de la crítica feminista al que podemos aplicar la crítica a la idea del fundamento metafísico y la crítica a la idea de la epistemología de acceso directo a lo real lo podemos encontrar en el debate sobre el realismo o antirrealismo de cuerpos biológicos y su correspondencia con clases naturales. Ésta es la discusión al fondo de la denuncia de la injusticia de la naturaleza hecha por el xenofeminismo.

Las clases naturales nombran las diferencias en la naturaleza, las cuales corresponden, por ejemplo, a las especies de animales y plantas, pero precisamente también a las diferencias del sexo. Una postura realista respecto a las clases naturales afirma su existencia independientemente del acceso que los sujetos tienen sobre ellas. Las diferencias morfológicas son independientes de la manera en que los humanos representan y describen la naturaleza. Un gato es diferente de un león, independientemente de nuestras clasificaciones de estas especies. Por el contrario, una postura antirrealista de las clases naturales afirma que estas diferencias son el producto de algún tipo de intervención subjetiva, sea ésta de carácter conceptual o meramente lingüístico.

Como apunta Haslanger (2000: 116), la sospecha feminista respecto a la existencia de las clases naturales tiene su origen en la constante atribución de características

5 Kant recurre a esta idea en su discusión sobre el noumeno y el fenómeno. Ahí Kant identifica los conceptos trascendentes —la cosa en sí— como conceptos que no pueden ser objeto de conocimiento porque no tienen ningún referente en la experiencia, pero pueden ser pensados. Kant concluye ahí que los noumeno no sólo pueden ser pensados, sino que, en términos de la filosofía práctica, deben ser pensados para poder actuar. Éste es el caso de, por ejemplo, la libertad (Kant, 1998: 208-214).

naturales a ciertas formas de vida. Se han utilizado argumentos naturalizantes tanto en discursos sexistas como racistas. La afirmación de un referente dado por naturaleza ha sido utilizada, por ejemplo, para atribuir características que permitan excluir a ciertas formas de vida de algún campo de la cultura. De manera ejemplar, la idea de que las mujeres son más emocionales y menos racionales *por naturaleza* es una forma de negar acceso a la producción de conocimiento. Aquí vemos en operación el conjunto de la crítica a la metafísica que afirma la existencia de una realidad o una naturaleza original y la crítica epistemológica al acceso inmediato. Como afirma Haslanger (2000), “este error proyectivo ha llevado a las feministas a sospechar mucho de las clases naturales y de los tipos objetivos: si una de las funciones de la referencia a la ‘naturaleza’ o a las ‘naturalezas’ es marcar los límites de lo socialmente posible, ‘justificando’ así las instituciones perniciosas, debemos desconfiar de la sugerencia de que cualquier categoría es ‘natural’” (116; traducción propia). Si la única manera de afirmar cuáles son las características naturales de una clase es alguna forma de contacto directo con esa realidad natural, este tipo de teoría se haría intocable a la crítica feminista que se dirige a los supuestos y prejuicios producidos culturalmente.

En “Matter and Indifference: Realism and Anti-realism in Feminist Accounts of the Body”, Deborah Goldgaber (2021) analiza la postura de Haslanger, específicamente en relación con el debate sobre la existencia de clases naturales. Haslanger, siguiendo a Iain Hacking, propone conceptualizar las clases con las que se clasifican y diferencian los cuerpos como “clases interactivas” (Goldgaber, 2021: 196). Las clases interactivas son aquéllas que pueden ser alteradas de acuerdo con las transformaciones culturales de sus significados. Según la posición compartida por Haslanger y Hacking, “(a)lterar los significados que asignamos a los cuerpos altera las propiedades físicas de los mismos por el modo en que estos significados afectan a las intenciones, emociones, acciones y comportamientos” (Goldgaber, 2021: 196; traducción propia). De esta manera, los significados que se asignan a los cuerpos no están separados de sus materialidades, sino que actúan en relación recíproca. De acuerdo con Goldgaber, el problema de esta postura de Haslanger es que, mientras que Haslanger piensa el género en términos de clases interactivas, niega que dicha categoría pueda ser usada para pensar el cuerpo biológico. De esta manera, Haslanger se convierte en antirrealista no sólo de la categoría de género, sino también de las clases naturales en general. Lo que comienza como un antirrealismo local se transforma en antirrealismo global. Según Goldgaber,

la categoría “clase interactiva” no es suficiente para dar cuenta del tipo de relación que acontece entre los significados de los cuerpos y sus materialidades porque esta postura parte del supuesto de que las relaciones discursivas tienen la forma de representaciones.

Me parece que Goldgaber tiene razón en hacer esta observación. Para afirmar la atribución de significados asignados mediante atribuciones culturales es necesario asumir la separación entre la materialidad y los significados. Aquí podemos volver a la postura de Haraway y el pasaje anteriormente citado de “Situated Knowledges”, donde Haraway se refiere a los significados que les damos a los cuerpos como “tecnologías semióticas”. Con esta expresión, Haraway evita hablar de significados en términos representativos. No se trata de imágenes o estados mentales, sino de tecnologías. Haraway, a diferencia de Haslanger, pone al frente de su explicación de la asignación de significados la medialidad involucrada en dicho proceso, una diferencia que tiene que ver precisamente tanto con la epistemología como con la ontología del conocimiento situado. Y es aquí donde, a pesar de que concuerdo con Goldgaber en su crítica a la idea del significado como una representación o contenido mental, no sigo la misma línea en cuanto a la manera de evitar este tipo de posturas.

Goldgaber plantea su crítica como una crítica a la idea antropocéntrica de la representación, según la cual sólo los humanos tienen una relación especial con la manera en que son representados y se representan. Según la perspectiva antropocéntrica, sólo aquellas formas de vida que forman parte de relaciones discursivas pueden ser afectadas y afectar la materialidad de los cuerpos mediante sus significados. Una clase sería interactiva solamente en aquellos casos en que lo representado puede referirse a sus propias representaciones. Me parece, sin embargo, que el problema no se encuentra en la idea antropocéntrica de la representación, sino en la idea misma de que el significado de los cuerpos opera como representación. En la última sección de este texto me interesa explorar un camino diferente, el cual tiene la forma de un argumento trascendental.

El argumento trascendental en Schelling

En sus lecciones de Berlín de 1842, que llevan el título de *Filosofía de la mitología*, F. W. J. Schelling propone pensar la existencia en términos que, a pesar de que ninguna preocupación feminista figura en el pensamiento de este filósofo, me parecen

útiles para articular la necesidad de un feminismo situado. No voy a reconstruir aquí el contexto general de la filosofía tardía de Schelling: me interesa simplemente pensar partiendo de su argumento para pensar las condiciones *a priori* de la existencia. Me interesa utilizar este argumento para afirmar la necesidad de un pensamiento situado en la naturaleza que sin embargo no está determinado por ésta. De esta manera, podría hablarse de un universalismo en términos del estar situado —toda forma de conocimiento tiene condiciones de emergencia.

La filosofía de la mitología de Schelling (1856: 125-126) busca dar cuenta de manera realista de la experiencia religiosa; ésta, sin embargo, sólo puede ser dicha desde la perspectiva que ofrece la conciencia. De esta manera, Schelling aclara que las condiciones de emergencia de cualquier forma de la existencia son necesarias; éstas pueden, sin embargo, solamente ser dichas desde la perspectiva que ofrece su facticidad:

Pero no sólo de lo que se nutre, también el elemento creador de esta ciencia es la razón, el pensamiento puro, que sólo trasciende las leyes del pensamiento inmediato, y es por tanto, como ya se ha indicado, no realmente una ciencia conocedora sino pensante. No dice: el ser extra-divino existe, sino: sólo de esta manera es posible, donde, por lo tanto, lo hipotético siempre está tácitamente en la base: si existe, entonces sólo podrá ser de esta manera, y sólo tal o cual. En un sentido más amplio, esto también se llama hablar de una cosa a priori, o determinarla a priori (antes de que sea). En la medida en que también es una ciencia puramente a priori, será esa ciencia que llamamos la primera, porque el pensamiento se abre en ella. (Schelling, 1856: 376; traducción propia)

Podemos parafrasear la forma de este argumento de la siguiente manera: *x* es el caso; si es *x* es el caso, tiene que haber condiciones *y* para su emergencia —condiciones genéticas—; si *y* es condición de emergencia de *x*, tiene que haber existido antes que *x*; *y* es necesariamente primario a *x*. Me interesa poner a dialogar este carácter primordial de las condiciones de posibilidad con la discusión sobre la disyunción que he mencionado en el debate (tecno)feminista —esto es, la disyunción entre un universalismo de la subjetividad ilimitada y la idea del saber feminista situado.

Como vemos en el pasaje citado de Schelling, el saber de las condiciones de posibilidad es un saber *a priori*. El ser *a priori*, sin embargo, no significa que éste sea

una esencia trascendente que deba suponerse antes de la existencia. El argumento schellinguiano pone el acento en la facticidad de la existencia; sin embargo, la sitúa en relación con sus condiciones de emergencia. Si hay un saber *a priori* de dichas condiciones es solamente porque este saber se enuncia desde la facticidad.

En *Philosophies of Nature after Schelling*, Iain Hamilton Grant (2008) ha argumentado por una continuidad del pensamiento schellinguiano que atraviesa toda su obra. A pesar de que los textos tempranos y tardíos pueden ser diferenciados por el acento que ponen en la naturaleza, en los textos tempranos ésta es tematizada explícitamente de manera más amplia. De acuerdo con Grant, el hilo conductor de la obra de Schelling está en su filosofía de la naturaleza. Grant interpreta a Schelling como un filósofo trascendental, esto es como parte de la filosofía poskantiana.⁶ Sin embargo, a diferencia de otros representantes de dicho periodo, Schelling busca defender una filosofía trascendental de la naturaleza. Esto es, se trata de demostrar, a la manera del argumento que he presentado anteriormente, por la necesidad de la existencia de una subjetividad cuya génesis está en la naturaleza (Grant, 2008).

Habría, sin embargo, que distinguir entre un naturalismo trascendental y un argumento trascendental que forma parte de una ontología de la naturaleza. En la reconstrucción de Grant, Schelling identifica una antinomia propia del naturalismo trascendental, el cual reconoce tanto en Fichte como Kant y pasa por Hegel. Dicha antinomia la resume de la siguiente manera:

Tesis: La naturaleza es primaria al pensamiento.

Antítesis: El pensamiento es primario a la naturaleza.

Sin entrar aquí en los detalles de la interpretación de Grant, lo importante de su señalamiento de esta antinomia es que apunta hacia la imposibilidad de dar prioridad a cualquiera de los polos que la componen, un problema generado por la forma en que la filosofía trascendental busca acceder a la naturaleza, esto es, solamente como forma negativa de la subjetividad. De aquí que, en la interpretación de Grant, Schelling concluye que el naturalismo trascendental no puede pensar la naturaleza; solamente piensa la subjetividad y concluye lo natural —sea éste primario o secundario al

⁶ Una línea de interpretación que también sigue Markus Gabriel (2011).

pensamiento— como la ausencia de subjetividad. Esta imposibilidad es precisamente la que Schelling busca evitar en la forma del argumento trascendental que he presentado al principio de esta sección. De acuerdo con este argumento, no se trata de una prioridad de primer grado; ésta sería más bien la posición del naturalismo trascendental. El argumento trascendental concluye la necesidad de una prioridad de la naturaleza no en oposición a la subjetividad, sino por su forma en cuanto que condición de posibilidad. La necesidad se concluye a partir de la posibilidad.

Si consideramos el argumento schellinguiano, esta metafísica está coimplicada con una epistemología; éste es precisamente el sentido en que es una reflexión de segundo orden (Gabriel, 2011). No se trata solamente de pensar la prioridad ontológica de la naturaleza o el pensamiento, sino de situar la reflexión misma que busca esclarecer dicha prioridad. Esto significa que la condición de posibilidad para el pensamiento debe también poder dar cuenta de nuestra reflexión sobre la necesidad de dicha condición de posibilidad.

Un argumento trascendental para el tecnofeminismo

Si consideramos el argumento anteriormente presentado en el contexto del tecnofeminismo, tenemos la posibilidad de defender un universalismo que parte de un saber situado. Esto es, no es necesario hablar de una subjetividad ilimitada para argumentar contra el esencialismo de la naturaleza o de los cuerpos naturales. La supuesta oposición entre una subjetividad ilimitada o un naturalismo esencialista parece ajustarse a la forma de la antinomia de la que Grant da cuenta en su lectura de Schelling. Es decir, un tecnofeminismo que busca una subjetividad ilimitada corre el riesgo de hacer del pensamiento una condición ontológica primordial a sus condiciones materiales (Goh, 2019). Asumir que las categorías que asignamos a los cuerpos son su única realidad, aun bajo la condición del reconocimiento de la materialidad de los cuerpos, pareciera estar basada en la suposición de una prioridad del producto de la subjetividad, esto es, en la producción de significados. Por otro lado, la tesis de que una cierta biología u origen natural limita y determina los cuerpos corresponde igualmente a la antinomia generada por un pensamiento de primer orden como el que he señalado anteriormente.

La propuesta que me interesa avanzar en este texto es considerar el argumento de segundo orden de corte schellingiano para afirmar la necesidad de una metafísica correspondiente con la idea xenofeminista de que ésta adquiere un carácter tecnológico. Sin embargo, a diferencia del xenofeminismo, no me parece necesario acusar al feminismo localizado o situado de quedarse corto de fines o de necesariamente transformarse en naturalismo esencialista.

Si consideramos el argumento schellingiano, podemos argumentar que es precisamente porque éste implica un pensamiento de segundo orden, que da cuenta de sí mismo en la metafísica que propone, que no es necesario discutir a la naturaleza o a lo “real” como una dimensión separada del pensamiento. A diferencia de las posiciones que hacen de los significados de los cuerpos una representación que, en el caso de la propuesta de Haslanger, genera una relación especial con los sujetos representantes, con la propuesta del argumento trascendental me interesa apuntar precisamente al concepto de posibilidad enunciado en el concepto de condición de posibilidad (Schelling, 1856: 385-389).

De igual manera, aunque —como he dicho— concuerdo con Goldgaber en la crítica a esta idea representacionalista de cómo se significan los cuerpos, creo que no es necesario hacer una crítica del antropocentrismo de dicha propuesta, sino que es posible hacer una contribución afirmativa considerando la necesidad de localizar nuestras reflexiones sobre la situación de nuestros cuerpos. Está localidad la identifico con el análisis de segundo orden schellingiano. Finalmente, me parece que para generar un pensamiento y política tecnofeminista podemos recurrir al texto de Haraway (1988) donde se plantea el programa central de un tecnofeminismo situado: “Necesitamos el poder de las teorías críticas modernas de cómo se hacen los significados y los cuerpos, no para negar los significados o los cuerpos, sino para construir significados y cuerpos que traigan un cambio para la vida” (580; traducción propia).

Referencias bibliográficas

- BUTLER, Judith. (1990). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge.
- GABRIEL, Markus. (2011). “The Ontology of Knowledge”. En *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism* (pp. 1-59). Continuum.

- GOH, Annie. (2019, 29 de julio). “Appropriating the Alien: A Critique of Xenofeminism” (en línea). *Mute*, Articles. Recuperado el 29 de junio de 2022 de <https://www.metamute.org/editorial/articles/appropriating-alien-critique-xenofeminism>.
- GRANT, Iain Hamilton. (2013). “Perspektiven eines Post-Kopernikansichen Dogmatismus: Die Antinomien des transzendentalen Naturalismus”. En Armen Avanesian (Ed.), *Realismus Jetzt* (pp. 76-121). Merve.
- GRANT, Iain Hamilton. (2008 [2006]). *Philosophies of Nature after Schelling*. Continuum.
- GOLDGABER, Deborah. (2020). “Matter and Indifference: Realism and Anti-realism in Feminist Accounts of the Body”. En Dominik Finkelde y Paul M. Livingston (Eds.), *Idealism, Relativism, and Realism: New Essays on Objectivity beyond the Analytic-Continental Divide* (pp. 193-213). De Gruyter.
- HARAWAY, Donna. (1988). “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599. <https://doi.org/10.2307/3178066>.
- HASLANGER, Sally. (2000). “Feminism in Metaphysics: Negotiating the Natural”. En Mirada Fricker y Jennifer Hornsby (Eds.), *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy* (pp. 107-126). Cambridge University Press.
- JONES, Emily. (2018). “A Posthuman-Xenofeminist Analysis of the Discourse on Autonomous Weapons Systems and Other Killing Machines”. *Australian Feminist Law Journal*, 44(1), 93-118. <https://doi.org/10.1080/13200968.2018.1465333>.
- JONES, Emily. (2019) “Feminist Technologies and Post-Capitalism: Defining and Reflecting upon Xenofeminism”. *Feminist Review*, 123(1), 126-134. <http://dx.doi.org/10.1177/0141778919878925>.
- KANT, Immanuel. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Meiner.
- LABORIA CUBONIKS. (2015). *Xenofeminismo: Una política por la alienación* (Giancarlo Morales Sandoval, Trad.) [manifiesto xenofeminista] (en línea). *Laboria Cuboniks*, XF Manifiesto. Recuperado el 29 de junio de 2022 de <https://laboriacuboniks.net/manifiesto/xenofeminismo-una-politica-por-la-alienacion/>.
- PARISI, Luciana. (2017) “Automate Sex: Xenofeminism, Hyperstition and Alienation”. En Henriette Gunkel, Ayesha Hameed, Simon O’Sullivan (Eds.), *Futures and Fictions Essays and Conversations that Explore Alternative Narratives and Image*

Worlds that Might Be Pitched Against the Impasses of our Neo-Liberal Present
(pp. 213-230). Repeater.

RICHTER, Sara. (2018) “Xenofeminism”. *Women & Performance: A Journal of Feminist Theory*, 28(3), 283-286. <https://doi.org/10.1080/0740770X.2018.1524623>.

SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. (1856). *Einleitung in der Philosophie der Mythologie*. En *Sämmtliche Werke*, Libro 10, Parte II, Vol. I (K. F. A. Schelling, Ed.; pp. 1-590). J. G. Cotta'scher Verlag.