

EL GÉNERO COMO HERRAMIENTA CRÍTICA DESDE LA TEORÍA CRÍTICA INMANENTE DE RAHEL JAEGGI

VALERIA FALCON VALDIVIA

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen:

El objetivo general de este texto es plantear una aproximación al concepto de *género* desde la crítica inmanente a la ideología propuesta por Rahel Jaeggi y considerando algunas de las contribuciones de Sally Haslanger en relación a los desafíos y tareas de la Teoría crítica. Sostengo que la crítica inmanente es una buena propuesta metodológica que permite abordar y clarificar patologías sociales en el mundo contemporáneo. En vistas de este objetivo, hago dialogar la metodología y consideraciones normativas de la crítica inmanente con el análisis antropológico del concepto de género presentado en los trabajos de Joan Scott y Marta Lamas.

Palabras clave:

Jaeggi, crítica inmanente, género, pragmatismo, forma de vida, teoría crítica.

Abstract:

The overall goal of this paper is to approach the concept of *gender* from the perspective of the immanent critique proposed by Rahel Jaeggi while also considering some of the contributions made by Sally Haslanger regarding the challenges and tasks of Critical Theory. I argue immanent critique to be a solid methodological proposal that allows to address and clarify social pathologies in the contemporary context. To this end, I bring the methodology and normative considerations of immanent critique into dialogue with the anthropological analysis of the concept of gender from the works of Joan Scott and Marta Lamas.

Keywords:

Jaeggi, immanent critique, gender, pragmatism, forms of life, critical theory

§1. GÉNERO

La primera parte de esta sección está dedicada a definir qué elementos se tomarán en cuenta cuando se utilice la categoría género en la discusión, así como también exponer por qué es una categoría de interés para hacer crítica social. Este concepto resulta particularmente relevante, pues permite una mirada crítica a prácticas sociales tanto pasadas como vigentes. Sin embargo, este texto se enfocará en la crítica social dirigida al mundo contemporáneo, donde cuestiones como la interculturalidad y la diversidad de puntos de vista son asuntos ya asentados¹ (Gadamer 1993, 42). En la segunda parte, se presentará la propuesta de la crítica inmanente para identificar cómo el género está presente e influencia de manera sustancial lo que Jaeggi (2015; 2017) denomina las *formas de vida*.

Para iniciar esta discusión, consideraremos los aportes de Marta Lamas (1986, 2000) y Joan Scott (1986) desde la antropología, donde el debate empieza a tomar forma al notar la diferente participación de hombres y mujeres en las instituciones religiosas, económicas, políticas y sociales (Lamas 1986, 174). Así, el género se ha introducido en el siglo XX como una categoría de análisis y uno más de los ejes de la desigualdad: clase, etnia, raza y género. Como es propio del debate antropológico, las preguntas iniciales giraron en torno a cuáles son los límites entre lo biológico y lo cultural. La pregunta surge de observar que no hay regularidad transcultural en las prácticas consideradas como masculinas o femeninas. En esta línea, la categoría género busca resaltar, por encima de la de sexo biológico, las relaciones normativas de la feminidad y la masculinidad, así como también la organización social de las relaciones entre sexos.

La distinción y asignación inicial de género se da al momento de la sexuación. Sobre ello, se observa cómo la distinción hecha en función a los genitales es el inicio de una serie de roles y prácticas esperados y asumidos por las personas en el continuo de sus vidas (Lamas 2000, 12). Esta es la

1 Sobre este punto, quisiera precisar que no se trata de que la diversidad sea una cuestión ampliamente aceptada o que esta no sea motivo de conflicto. Gadamer, en *El problema de la conciencia histórica* (1963/1993), nos llama a notar cómo la conciencia de esta pluralidad de creencias y prácticas parece ser un rasgo propio del sujeto contemporáneo.

idea de una subjetividad que es moldeada social y culturalmente a partir del entramado simbólico con el que tiene contacto. Así como los genitales, una de las diferencias biológicas sobre las que más énfasis se ha hecho para trazar los límites entre lo masculino y lo femenino es la capacidad de las mujeres de gestar: la maternidad. Esto ha devenido en argumentos biologicistas y concepciones esencialistas del género según las cuales tanto varones como mujeres son *naturalmente* aptos y aptas para ciertas prácticas y roles sociales.

Por consiguiente, la comprensión del género se ha dado, principalmente, en términos binarios y antagónicos. Esta comprensión se basa en la complementariedad reproductiva, la cual ha sido interpretada –por la mayoría de las sociedades– de modo que definen lo masculino y lo femenino como excluyentes entre sí (Balbuena 2021; Scott 1986, 1064). En otras palabras, la diferencia sexual y complementariedad reproductiva se interpretan de modo que se establece un antagonismo artificial entre lo masculino y lo femenino.

Sobre estas diferencias biológicas se construye el género como la interpretación cultural de esta diferencia sexual y, a su vez, esta diferencia ha servido para justificar de forma sistemática diversas formas de exclusión, subordinación y violencia apoyada en argumentos esencialistas sobre el género (Scott 1986, 1064). Dicho de otro modo, las diferencias físicas y de función sexual son usadas como justificación para percibir y tratar de manera diferenciada a los miembros de cada grupo (Haslanger 2012, 230). De este modo, se articulan dinámicas de subordinación en función al género que afectan las dimensiones política, social, económica, legal, sexual, entre otras, de la vida. En este juego simbólico, se definen los sentidos de lo masculino y femenino en cada realidad cultural, así como los significados de los cuerpos de mujeres y varones (Lamas 2000, 4).

Balbuena (2021) propone dos maneras de comprender el género: simple y compleja. La comprensión simple es la reducción de la categoría género a *mujer*. Por ejemplo, cuando se habla de cuotas de género, se está haciendo uso de una comprensión simple de género. La comprensión compleja enriquece al género como categoría de análisis, pues abarca todas las

dimensiones del proceso de adquisición de género, no solo la sexuación. Igualmente, permite reconocer que las categorías femenino y masculino no corresponden siempre a mujeres y varones.

Ahora bien, el proceso de adquisición del género inicia con la sexuación, pero tiene, por lo menos, dos dimensiones más. Además de la sexuación como la distinción del *sexo biológico*, está la *identidad de género* que es la identidad asumida por la persona y que es casi imposible de cambiar una vez asumida. También, los *roles de género* que responden a las normas y prescripciones sociales en función al sexo; estos son las asunciones culturales vinculadas a argumentos esencialistas que apelan a aptitudes naturales para ciertas actividades (Lamas 1986, 188). A estas tres dimensiones identificadas por Lamas (1986), Balbuena (2021) agrega la *orientación sexual* y la *expresión de género*, cuya definición también está sujeta a la identidad de género con la que el individuo se identifique.

La definición compleja incluye el entramado simbólico que articula las valoraciones y significados atribuidos al cuerpo; así como también permite reconocer que el género se articula con otros ejes de desigualdad. De modo que, cuando se trata de relaciones de poder, el género juega un rol sumamente importante en la configuración de estas relaciones, pero estas solo pueden entenderse en relación a otras características. Balbuena (2021) toma la interseccionalidad para distinguir entre relaciones de poder entre géneros e intragénero. Esto supone considerar que no solo las relaciones entre géneros pueden darse de manera asimétrica, sino también entre pares de un mismo grupo. Por ejemplo, en un grupo de mujeres, algunas pueden gozar de identidades más ventajosas en cuanto a cuestiones de raza, etnia o clase. De este modo, a pesar de que se trata de personas del mismo género, puede haber situaciones de desigualdad al interior de un grupo relativamente homogéneo.

Por un lado, la propuesta de Balbuena (2021) hace énfasis en el hecho de que tener una identidad no hegemónica, *e. g.* ser mujer o de identidad no binaria, no pone necesariamente en una situación de desventaja. Esto quiere decir que, cuando coinciden dos o más características no hegemónicas de género, clase, etnia y raza, es más probable que alguien sea víctima de

situaciones de violencia y exclusión. En esta línea, la definición compleja de género evidencia que la identidad masculina heterosexual y cisgénero² es, en realidad, una identidad de género hegemónica que es parte de una narrativa histórica y epistémica que coloca al varón blanco heterosexual cisgénero como sujeto universal. Así, las personas son más propensas a sufrir alguna forma de subordinación o violencia basadas en el género según qué tanto se acerquen o alejen de esta identidad. En este sentido, las mujeres se alejan de dicha identidad hegemónica en un nivel fundamental debido a la interpretación antagónica del sistema sexo-género, la cual construye la identidad femenina desde esta otredad.

Asimismo, a nivel intragénero, dentro de la masculinidad hay identidades que se acercan más o menos a esta identidad hegemónica. Se generan masculinidades subalternas que, ocasionalmente, cumplen el rol de masculinidades cómplices. En este punto, resulta adecuado mencionar la *expresión de género*, la cual está íntimamente vinculada a los roles de género, pues son las prácticas y actitudes a través de las cuales las personas externalizan su identidad de género. La expresión de género oscila entre lo masculino, lo femenino y un punto medio híbrido: lo andrógino. En este caso, cabe señalar que lo que se determina como masculino o femenino no es estable en el tiempo y varía transculturalmente. De modo que lo que se valora como *típicamente* correspondiente a un género cambia según el contexto en que dicha manifestación tenga lugar.

Según este proceso de adquisición del género, es posible que existan identidades masculinas que se alejen del espectro blanco heterosexual cisgénero. Por ejemplo, el caso de las masculinidades homosexuales o con expresiones de género andróginas o femeninas, pero también masculinidades en situación de desventaja por cuestiones de clase o raza. La interseccionalidad nos confronta con el hecho de que las identidades hegemónicas son tan rígidas que una persona puede, fácilmente, salir de dichos esquemas y estar sujeta a formas de opresión y exclusión por diferentes aristas.

2 Lo cisgénero refiere a la conformidad entre la identidad de género y el sexo biológico, así como también expresiones de género que son acordes a las expectativas sociales de masculinidad y feminidad.

El concepto de género en su sentido complejo nos confronta, además, con la insuficiencia de categorías binarias para dar cuenta de la intersexualidad, mujeres fálicas, hombres femeninos, las expresiones de género andróginas y el género *queer*. De ahí que incluir esta dimensión supone un beneficio explicativo para el género como categoría de análisis, pues problematiza la estructura binaria del género. Así como ha sido observada la inconsistencia transcultural en lo que se determina como masculino y femenino, también se ha notado que uno de los rasgos más consistentes es la subordinación de las mujeres a los varones y la definición de las mujeres en términos androcéntricos (Lamas 1986, 194). No se trata, entonces, de negar la diferencia entre sexos, pero sí de limitar su importancia y, sobre todo, de identificar interpretaciones del género que puedan devenir en justificaciones para prácticas de violencia, exclusión, subordinación o alguna otra forma de injusticia.

La propuesta de Jaeggi se basa en su crítica a las formas de vida según el método inmanente. Así, la estructura de la crítica a la ideología que se desarrollará en este texto responde a una ontología de las formas de vida (Jaeggi 2015, 14). Esto quiere decir que la crítica se articula y hace posible a partir de una determinada comprensión de en qué consiste una forma de vida. En este sentido, se tomará como pauta la tarea asumida por la Teoría crítica temprana, la cual dirigió sus esfuerzos a plantear preguntas normativas y vincularlas a un análisis crítico de las prácticas sociales vigentes (Jaeggi 2017, 210). En vista de esta tarea, es necesario precisar tres cuestiones: la primera es i) la normatividad, luego ii) el punto de vista desde el que se realiza la crítica y iii) el objeto de la crítica, así como su naturaleza.

Como un primer bosquejo, Jaeggi (2015) señala que las formas de vida son procesos de resolución de problemas históricamente situados. Esto significa que las creencias y prácticas que median la manera en que las personas se relacionan consigo mismas, con otras personas y con su entorno responden a las necesidades e intereses de las comunidades. Asimismo, cuando se habla de una crítica de las formas de vida, el *quid* de la discusión está en los órdenes de coexistencia humana. La atención no se orienta exclusivamente al plano jurídico o a éticas de primer orden (lo moral), sino a las creencias y normas que justifican este modo de vivir en el mundo e interpretarlo.

Las formas de vida corresponden a lo que, en el esquema hegeliano, se llama espíritu objetivo. De esta manera, las formas de vida están constituidas por creencias, valores y actitudes y, a su vez, de instituciones, sistemas legales, divisiones laborales y familia (Jaeggi 2015, 16). Las formas de vida se constituyen a partir de una diversidad de prácticas que se relacionan y refuerzan entre sí, y que resuelven constantemente dificultades de diversa naturaleza en función de su propio ideal de *buen vivir*. Los criterios de pertenencia a una forma de vida no se basan solo en convenciones compartidas, sino en prácticas que tienen regularidad y que son interpretadas de un modo determinado (Jaeggi 2018a, 100); como moralmente buenas, deseables y adecuadas para nuestros fines.

Sobre i) la normatividad, surge la pregunta de si es necesario apelar a algún criterio normativo en particular. De ser necesario, se debe determinar y justificar a qué modelo se está apelando para criticar, así como también cuál es ii) el punto de vista normativo desde el cual se realiza la crítica. La aproximación crítico-normativa del método inmanente no afirma ni presupone un ideal normativo para la crítica, sino que tiene la intención de reconstruir la normatividad implícita en una práctica para luego elaborar un criterio según los estándares³ de la forma de vida que analiza. Sin embargo, esto debe hacerse sin brindar un contenido normativo determinado de antemano. Se parte de una intuición sobre algo que no funciona como debería, pero que todavía no es definido como un problema: una experiencia de disonancia (Casuso 2017, 617). De ahí la necesidad de una crítica que articule de forma cooperativa estas experiencias y brinde conceptos o formulaciones adecuadas para abordar dicha situación de injusticia.

De ello se sigue que ii) el punto de vista desde el que se enuncia la crítica forma parte de una forma de vida específica. El punto de partida para la crítica inmanente son situaciones de injusticia existentes y que son percibidas como problemáticas por agentes que conforman las formas de vida en que

3 Este asunto se irá aclarando a lo largo del trabajo porque puede reconocerse desde ya la dificultad de criticar la racionalidad de un esquema normativo dado en el mundo recurriendo a herramientas de ese mismo esquema. Si fuese ese el caso, se caería en una suerte de entrapamiento en el que no es posible tomar la distancia reflexiva y crítica necesarias para poner en tela de juicio las propias creencias.

estos problemas tienen lugar. En cuanto a iii), el objeto de la crítica se determina tomando la noción hegeliana de contradicción dialéctica en términos de una *contradicción inmanente* y, por lo tanto, adecuada para este tipo de crítica. Estas contradicciones son problemas o crisis inmanentes a la forma de vida. Por un lado, la razón por la cual resultan problemáticas es porque contradicen las expectativas que las personas que conforman una sociedad tienen sobre sus instituciones, prácticas y sus pares. Y, por otra parte, son inmanentes porque es la propia configuración de una forma de vida la que gesta las condiciones para que estos problemas tengan lugar.

De esta manera, las situaciones de violencia y exclusión son contradicciones *inmanentes*, pues no son problemas externos o que resultan ajenos a la forma de vida, sino que aparecen como problemas que ya estaban implícitos en las prácticas, pero que se han vuelto patentes con el tiempo. En cuanto al objeto de la crítica, la inmanencia radica en que no se critica desde estándares normativos independientes de la forma de vida o concebidos en condiciones ideales, sino desde las expectativas normativas de la propia forma de vida (Jaeggi 2017, 213). La crítica surge porque hay una práctica en el mundo que resulta *intuitivamente* problemática en relación a las expectativas que los miembros de una sociedad tienen sobre esta, de modo que se traduce en una demanda interna de corrección.

Lo señalado hasta este punto aclara en qué sentido los problemas que constituyen el objeto de la crítica son inmanentes a la forma de vida. Sin embargo, queda pendiente aclarar en qué medida la crítica misma es también inmanente. Esto debido a que toda crítica se enuncia desde un punto de vista situado al interior de una forma de vida que nos compromete con una normatividad específica, por lo cual surge la siguiente pregunta: ¿cómo es posible distanciarnos de los compromisos normativos propios de ser un agente social situado?

Cada forma de vida puede equipararse a lo que Hegel trata como *Sittlichkeit* y, así, cada una de ellas responde a una dinámica y normatividad que le es particular. La pertenencia a una forma de vida implica una competencia respecto al uso y funcionamiento de una serie de conceptos sociales. O, dicho de otro modo, la cualidad de ser agentes sociales que se desenvuelven

exitosamente en su medio. Se trata de agentes que tienen creencias que se traducen en el mundo como modos de actuar y prácticas que cumplen una función (Van Niekerk 2013, 301) y, por lo tanto, tienen sentido en un determinado espacio social. Las funciones sociales pueden ser tan primarias como la gestión y satisfacción de necesidades alimentarias, hasta la organización del sistema de transporte, un sistema de justicia, necesidades espirituales o existenciales, entre otras. Los sistemas de creencias se organizan de tal manera que las creencias mantienen vínculos inferenciales que hacen que se justifiquen y relacionen entre sí al modo de una red en la que no hay elementos aislados. De ello se sigue que la competencia respecto a una creencia y sus consecuencias prácticas implica competencia sobre una serie más extensa de conceptos sociales (Brandom 2001, 15).

Ahora bien, a pesar de que toda forma de vida se caracteriza por sostener sistemas de creencias constituidos por enunciados que se justifican entre sí, no es el caso que sean sistemas perfectamente coherentes y armónicos. Es propio de todo agente social percibir como racionales los sistemas en los que participa; de ahí, la seguridad con la que acepta y se compromete con sus creencias. Ocasionalmente, los mismos agentes pueden, a través de experiencias de disonancia, intuir estas inconsistencias y cuestionar aquello que se les presenta inicialmente como racional y justificado. Cabe considerar, igualmente, que estos procesos de crítica, corrección e, incluso, la resistencia al cambio, solo son posibles en formas de vida con capacidad reflexiva: capaces de interpretarse a sí mismas (Jaeggi 2017, 216). De ahí la posibilidad de asumir una distancia crítica respecto de las prácticas y creencias de las cuales se participa.

Los agentes sociales aprenden formas de creer y hacer en el mundo a partir de las cuales se desenvuelven en este y, aunque altamente influenciados por el medio, no están incondicionalmente determinados a actuar según el modo en que fueron socializados. La crítica consiste, precisamente, en un momento de transgresión respecto a las normas aprendidas. Es un cuestionamiento a la racionalidad que justifica y establece nuestra imagen del mundo y su normalidad. La crítica inmanente apunta a que son los individuos que conforman una forma de vida quienes pueden notar las

inconsistencias y asuntos potencialmente problemáticos a partir de sus propias experiencias en el espacio social.

Lo señalado hasta aquí nos lleva a abordar la primera paradoja de una crítica inmanente a la ideología que también fue observada por Marx: en las ideologías, la verdad y la falsedad están entrelazadas (Jaeggi 2009, 66). Por ejemplo, cuando se tiene un enunciado p : todas las personas se encuentran en igualdad de derechos⁴, hay dos aspectos de p , uno de los cuales es falso y otro, verdadero. En un sentido formal, p es verdadero. Sin embargo, materialmente, p es falso, pues a nivel de prácticas sociales las mujeres⁵ son sistemáticamente subordinadas en varios ámbitos de sus vidas. Entonces, ¿cuál es la solución a la paradoja? Hay un contenido verdadero no realizado, por lo cual p es verdadero y sí corresponde a *un* aspecto de la realidad: el ámbito formal y legal, pero no a otro: el ámbito de lo fáctico. Sucede que, si se asume p como verdadero sin matizar el enunciado, hay un error de interpretación: un aspecto de la realidad que se nos escapa.

Las inconsistencias sistemáticas devienen en creencias ideológicas. Estas inconsistencias sistemáticas son procesos deficientes, cuya deficiencia es pasada por alto porque hay una falsa conciencia socialmente inducida: un error de interpretación de la realidad (Jaeggi 2009, 68). Esta interpretación ideológica sobre el enunciado promueve y justifica prácticas de subordinación que se explican, en parte, por la creencia no cuestionada en esta proposición p . Este tipo de crítica se apoya en el reconocimiento del género como un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en la percepción de diferencias entre sexos; asimismo, el género es un elemento primario a la hora de establecer y significar relaciones de poder (Scott 1986, 1067). La interpretación social del género influye de manera significativa en cómo los agentes se relacionan e interpretan su entorno, a sus pares y a sí mismos.

4 Acá estoy adaptando el ejemplo que utiliza Marx sobre la libertad a la desigualdad de género.

5 En este punto, es igual de pertinente hablar de cualquier identidad no hegemónica y las circunstancias que les impiden volver efectivos sus derechos (e. g. la dificultad de la ciudadanía rural para acceder a educación en Latinoamérica).

Ahora bien, como el objeto de la crítica es la ideología, y esta es una forma de interpretar el mundo, la descripción y la valoración se entrelazan al momento de querer reconstruir la normatividad. Ya se ha mencionado que la crítica inmanente no propone un ideal normativo deseable; no obstante, por la naturaleza de la ideología, el componente normativo está presente en la elaboración de la crítica. Cualquier crítica a la ideología señala una dinámica en la que un grupo se beneficia de una determinada visión del mundo. Así, inevitablemente, el componente crítico debe admitir que este beneficio es posible a costa de alguna forma de daño o padecimiento sancionable (Jaeggi 2009, 71); desde ahí, hay ya una toma de posición cuestionadora de uno o varios aspectos del orden social vigente.

Así, la superación de cada una de esta crisis inmanentes, supone el abandono de un estadio previo para dar paso a un nuevo momento de la forma de vida⁶. En este punto, cabe considerar la noción hegeliana de *Aufhebung*, pero referida a procesos históricos locales. De modo que, en lugar de tratarse de una historia totalizante y unificadora, se abordan procesos de progreso y regresión en cada una de las formas de vida existentes. La Teoría crítica se apoya en la tesis del cambio como elemento constitutivo de la historia (Hegel 2002, 32), pues opta por comprender la historia como un proceso dinámico y abierto. Esto resuelve la ampliamente tratada crítica eurocentrista a Hegel y a la Modernidad en general (Pinkard 2017, 1).

Finalmente, la propuesta de la crítica a la ideología no supone una suerte de crítica extraparadigmática o metacriterio normativo. Esto es, se reconoce que el punto de vista que se adopta para la crítica está situado y responde a un horizonte de sentido marcado por el contexto social e histórico: prejuicios que nos resultan irrenunciables (Gadamer 1994, 333). El juicio del sujeto –y esto incluye el punto de vista desde el cual se realiza una crítica inmanente– trae consigo sus propias categorías e interpreta al mundo desde su posición en el entramado social (Hegel 2005, 100). Si bien la crítica inmanente no presupone un ideal normativo dado de antemano, esta tampoco es políticamente neutra, ni requiere serlo.

6 Lo que en la filosofía de Hegel son los momentos del espíritu en la historia, acá se tratan en términos de *configuraciones* (arrangement of the world) en que se instaura y va variando una forma de vida.

En este punto, es necesario subrayar que tampoco se trata de revelar que todo es ideología, sino de identificar aquellas creencias que dan pie a obstáculos prácticos. Asimismo, cabe destacar que la propuesta del análisis como crítica no implica una mera descripción del *statu quo*, sino que mantiene una orientación a transformar desde contradicciones prácticas, las cuales son errores con una dimensión normativa y epistémica. Por un lado, es un error en la dimensión normativa porque no se realizan las expectativas normativas de la forma de vida en la que se articula la práctica que es objeto de la crítica. Y, por otro lado, lo es en la dimensión epistémica porque las contradicciones son parte de un bloqueo cognitivo que impide reconocer como defectuosas prácticas que generan sufrimiento y que son sostenidas por un componente ideológico.

§2. DINÁMICAS DE CAMBIO SOCIAL Y GÉNERO

El género es un concepto de interés para la Teoría crítica debido a su influencia en la organización de ámbitos como la división del trabajo asalariado y de cuidado, ocio, familia, prácticas religiosas, participación política y otros. Incluir una perspectiva pragmatista en este enfoque implica el abandono de lecturas unitarias de la historia y optar por enfoques que asuman la pluralidad de formas de vida como un rasgo propio del mundo contemporáneo (Gadamer 1999, 338; Jaeggi 2015, 17; Vattimo 1994, 16). De ello se sigue que toda crítica es situada y, por lo tanto, se enuncia desde y hacia un contexto específico. La crítica, en este caso, es una respuesta y cuestionamiento al modo en que una forma de vida interpreta el género, pues cada forma de vida organiza, significa y valora –las cuestiones de género– de manera que gesta sus propias circunstancias de violencia y exclusión de identidades de género no hegemónicas.

La teoría crítica pragmatista propone pensar dos sentidos de localidad de las dinámicas de cambio social en rechazo a las lecturas modernas y unificantes de la historia (Jaeggi 2018b, 17). En primer lugar, no se trata de progreso y regresión en términos globales, al modo de una historia de la humanidad, sino que se asume la existencia de una pluralidad de formas de vida: modos de interpretación del mundo. Esto implica, además, reconocer

que cada forma de vida tiene una estructura normativa, crisis y desarrollo que le son particulares, por lo cual puede dirigir sus esfuerzos a realizar distintas nociones de buen vivir. La segunda consideración local refiere a que el progreso y la regresión tampoco son procesos unificados al interior de una forma de vida. Esto quiere decir que el progreso en un ámbito (e. g. la economía) no garantiza la mejora en otros, como la salud o la educación. Se reconoce que cada ámbito de una forma de vida tiene, igualmente, sus propios criterios de progreso y regresión. En esta línea, el progreso en un ámbito puede, al mismo tiempo, significar regresión en otro. Finalmente, se admite que, al interior de cada formación social, hay una pluralidad de conflictos que no siempre se intersecan (Jaeggi 2017, 212).

La identificación de estos sentidos locales permite situar al género como una construcción ideológica que se constituye de manera diferenciada según la forma de vida y el momento histórico en que se encuentre. Y, a su vez, como una categoría que permite comprender formas de padecimientos sociales en diversas prácticas al interior de las formas de vida. La crítica se dirige a problematizar el modo en que diversas sociedades han interpretado el género. Ello debido a que la manera en que está configurado el género en muchas sociedades promueve dinámicas de subordinación en múltiples prácticas que pueden ser reconocidas como problemáticas o contradictorias en relación a valores que estas mismas sociedades persiguen, como la justicia, la solidaridad, la igualdad, entre otros.

La crítica inmanente adopta un enfoque negativista que se caracteriza por partir de contradicciones prácticas que se asumen como propias de las formas de vida debido al carácter disfuncional y proclividad a la crisis que se les atribuye (Jaeggi 2017, 212). La crítica puede ser enunciada por todo agente social donde nadie goza de un privilegio epistémico para reconocer estas contradicciones, sino que todo agente –desde su posición en el entramado social– puede experimentar la tensión y conflicto presentes en las relaciones sociales. En esta línea, los momentos de inestabilidad, erosión institucional y crisis de todo tipo son producto de las expectativas normativas que una sociedad tiene sobre sí (Jaeggi 2017, 213). Las contradicciones inmanentes solo pueden ocurrir al interior de formas de vida que

se interpretan a sí mismas, pues la percepción de disfunción viene de una noción propia del *deber ser* que no se está cumpliendo (Jaeggi 2017, 216).

Debido a la influencia hegeliana, la crítica immanente reconoce el poder productivo de las crisis (Jaeggi 2017, 217), pues son oportunidades de superar bloqueos cognitivos: problematizar dinámicas que, a pesar de estar justificadas en dicha forma de vida, resultan en circunstancias de padecimiento y exclusión. En principio, el interés está dirigido a lo fáctico y, según cómo es que se dan las cosas en el mundo, es que se empiezan a definir problemas y esbozar soluciones. Sin embargo, esto no quiere decir que deban minimizarse los roles de la cultura y el lenguaje, pues están significativamente conectados con lo material. La violencia simbólica solo es posible en tanto se den las condiciones materiales para ello y, al mismo tiempo, las condiciones de exclusión y padecimiento (e. g. falta de acceso a salud, trabajo precarizado, discriminación) solo son posibles en tanto se cuente con discursos y narrativas que las justifiquen. Particularmente, la cuestión de género articula tanto lo material como lo ideológico de manera muy estrecha.

La articulación de las prácticas de una forma de vida permite apreciar que la manera en la cual una forma de vida construye su visión del género se refleja en las estructuras económicas (e. g. división sexual del trabajo) y estructuras sociales (e. g. roles y expectativas de género según diferencia sexual) (Scott 1986, 1060). De este modo, es importante precisar que la experiencia del género en cada individuo se define en relación con otras formas de opresión y qué tan cerca o lejos se encuentre dicho individuo en relación a las identidades hegemónicas (Haslanger 2012, 229-230). Por lo tanto, la manera en la cual una persona es percibida, tratada y el modo en que se estructura su vida social, legal y económica dependen de la posición desde donde transcurre su experiencia del mundo social. En palabras de Balbuena (2021), se trata de reconocer que hay varios elementos que nos conforman como personas y cada uno de ellos supone distintos tipos de ventajas y desventajas.

La ventaja de propuestas como la de Jaeggi⁷ es que las preguntas y respuestas están sujetas a diversos contextos, de modo que no se trata de proyectos fundacionalistas con valores absolutos respecto a las dinámicas del género, sino que se parte de afirmaciones que atañen a la realidad del mundo según cómo se nos presenta. En este punto, vale retomar las consideraciones normativas que se desprenden de la crítica inmanente. El criterio normativo desde el cual se propone la crítica responde a las expectativas normativas de la propia forma de vida (Jaeggi 2017, 216).

Sobre la influencia materialista, la teoría crítica sigue la línea del joven Marx y su reflexión sobre los vínculos entre reflexión teórica y problemas sociales objetivos (Jaeggi 2017, 211). Si bien se habla de una doble dimensión, se trata de ámbitos que están en constante interacción, se interdefinen y refuerzan mutuamente; hay un sentido importante en que toda actividad humana es expresión del *modo de ser* del sujeto. La configuración del espacio social es expresión de las prácticas y creencias de los agentes: el modo en que *se dan* las relaciones sociales (Marx 1974b, 48-49). Asimismo, se toma la idea de Marx del retorno a la inmediatez para plantear la crítica al adoptar un enfoque negativista. Marx apunta la necesidad de una crítica social cuyo punto de partida sea la inmediatez de la realidad material. Si bien es necesaria una conciencia que interprete la objetividad social, una crítica que se mantiene al nivel de las ideas resulta insuficiente para la transformación de la dimensión práctica (1974a, 18). Esto es lo que Jaeggi denomina una aproximación no-teleológica pragmatista y materialista a la crítica social (2018b, 16).

Sobre la consideración hegeliano-marxista descrita en el párrafo anterior, se puede identificar una orientación a reconocer las dinámicas sociales que generan estas contradicciones o problemas (Jaeggi 2017, 211-212); sea por conflictos de clase, de género u otros. El pragmatismo materialista comprende las formas de vida como procesos de resolución de las contradicciones propias del proceso histórico. Se trata de un ideal de emancipación que tiene su principio en la erosión que cada forma de vida genera sobre sí

7 Y también la propuesta de Sally Haslanger (2017), cuyo trabajo ha sido tomado como referencia importante para este trabajo.

misma, a partir de conflictos con otras formas de vida, pero –sobre todo– conflictos en su fuero interno (Vattimo 1994, 14).

En el caso de la crítica inmanente, se trata del contraste entre las expectativas normativas y la realidad material; la idea de que el problema que se le presenta a la subjetividad ya es patente en la objetividad. Entonces, volviendo a la consideración de las formas de vida como procesos locales, se trata de que cada forma de vida tiene su propio terreno de validación: sus propios estándares normativos a partir de criterios éticos locales, no universales. Las crisis y la crítica se siguen de una realidad que no logra reconciliarse con la comprensión que la sociedad tiene de sí (Jaeggi 2017, 216), un contexto particular con una demanda interna de corrección.

Esta crisis y procesos de cambio dan lugar a dos posibilidades: el progreso y la regresión (Jaeggi 2018b, 16). En la sección anterior, se menciona el potencial creador de las situaciones de crisis, pues estas representan espacios donde las soluciones que se proponen generan cambios hacia prácticas mejores o peores. Esta observación resulta importante, pues permite tomar distancia de ideas fuertes de progreso donde la historia está siempre enrumbada a mejores escenarios, lo cual –como es ya sabido– no siempre ocurre.

Desde un punto de vista pragmatista, las creencias son siempre disposiciones a la acción. En este sentido, la importancia de abordar una crítica del género como ideología radica en que la ideología supone un sistema de creencias con consecuencias prácticas (Jaeggi 2009, 64). Como se mencionó anteriormente en la definición de género, la manera en la cual el género es interpretado en cada forma de vida tiene repercusiones para las personas según qué tanto se acerquen o alejen de las formas hegemónicas de construcción del género (Balbuena 2021). Las interpretaciones que se tengan sobre el género en cada forma de vida generan expectativas por parte de la comunidad, pero también a nivel individual.

Para situar la crítica a la ideología, se tomarán tres precondiciones para que esta sea susceptible a la crítica inmanente (Jaeggi 2015, 19). Estas son que sea i) susceptible al cambio; ii) producto de la actividad humana y que

exista una iii) pretensión de validez. En este sentido, i) y ii) se complementan, pues las creencias dan sentido y justifican las prácticas que constituyen las formas de vida. Y, a su vez, las prácticas como producto humano están sujetas al dinamismo de la historia. Finalmente, la iii) pretensión de validez refiere a que debe ser posible indicar que cierta práctica –sostenida en un constructo ideológico– es o no correcta respecto de ciertas normas.

Asimismo, están en juego tanto la visión de grupos dominantes sobre grupos subordinados como la autopercepción que tienen ambos grupos sobre sí mismos. La tarea de una crítica a la ideología es revelar una práctica disfuncional a partir de la sospecha de que ciertas construcciones sociales –o construcciones ideológicas– pueden ser erróneas (Haslanger 2012, 6). Uno de los aspectos de la propuesta de una crítica inmanente a la ideología es el uso de una hermenéutica de la sospecha que busca evidenciar las distorsiones en la comprensión que los individuos tienen del mundo y de sí mismos (Jaeggi 2009, 65). Esto refiere a los bloqueos cognitivos que impiden que ciertas dinámicas sean percibidas como problemáticas.

En el caso de una crítica al género como ideología, la desproblematización⁸ de dinámicas sociales que generan la subordinación de grupos suponen mecanismos de dominación que tienen como consecuencia que una situación social de *dominación de género* sea percibida como incuestionable (Jaeggi 2009, 65). Dicho de otro modo, aquello que es socialmente construido se percibe como natural, así como también la relación del individuo con dicho fenómeno se asume como parte de lo dado (Pinkard 2017, 34). La crítica a la ideología apunta a notar que, en tanto construcciones humanas, estas prácticas pueden ser objeto de crítica y ser transformadas.

Ahora bien, sobre esto, es importante proponer un balance entre las nociones de construcción social como algo maleable y construcción social como parte de lo dado que es asumido como natural. No puede negarse el peso de lo que se le aparece a la subjetividad como *lo dado* para configurar el contenido de la conciencia y las relaciones sociales (Hegel 2005, 100). Esto también es tratado desde la antropología como la influencia que tiene la

8 Los términos empleados por Jaeggi son *deproblematization* o *decontestation mechanisms*.

configuración simbólica de un espacio social para moldear la subjetividad de comunidades interpretativas que constituyen una forma de vida (Lamas 2000, 12). Es decir, no podemos dejar de lado que existimos en y desde una sustancia ética (Hegel 2005, 100). Sin embargo, ninguna configuración del mundo es estática e inalterable, pues todo proceso histórico es siempre un proceso abierto. Esta característica responde a una lectura progresista de la filosofía de la historia de Hegel y es que cada forma de vida, al modo del espíritu, es un proceso abierto que instauro diversidad de configuraciones en su despliegue (Hegel 2005, 99).

Sobre la cuestión de desentrañar los componentes ideológicos de determinadas formas de dominación que pueden ser identificadas como crisis inmanentes, resulta necesario precisar cuál es el punto de vista normativo que se está adoptando, pues se genera el problema de la asimetría entre quienes están sujetos a una ideología y quienes son capaces de reconocerla como eso: una construcción ideológica (Jaeggi 2009, 80). De este modo, cabe recordar que, como es propio de la crítica inmanente, no se pretende ninguna clase de desarraigo de la forma de vida a la cual se pertenece y con ello se quiere evitar caer en pretensiones universalistas sin un punto de referencia desde el cual se critique (Jaeggi 2015, 13).

En el mismo sentido, cabe aclarar que tampoco se trata de que haya algún privilegio interpretativo inherente a la Teoría crítica o a algún actor social. Sin embargo, tanto la adopción de una actitud crítica como la aproximación a cualquier objeto de estudio implica una toma de distancia de nuestra participación cotidiana en los eventos o fenómenos que se están analizando. Así, alguien que busca dar cuenta de fenómenos, *e. g.* la gravedad o la cognición social, requiere una toma de distancia de la experiencia personal en relación con tales fenómenos; de modo muy similar, para una crítica a la ideología, es necesaria una toma de distancia con la autopercepción y el medio social que se ha adoptado como segunda naturaleza (Jaeggi 2009, 80). La influencia pragmatista en la crítica inmanente nos invita a considerar que la experiencia de todo agente constituye conocimiento situado que aporta a la comprensión colectiva de las relaciones y el mundo social.

Es inevitable notar que el hecho de que el objeto de la crítica sea la ideología, como un entramado de creencias del cual se participa, hace más complejo este ejercicio de la toma de distancia respecto del objeto de análisis. Igualmente, notar que la interpretación y reconocimiento de lo que vaya a ser tomado como crisis o problema sigue estando sujeto al componente subjetivo de quien critica. Ahora bien, considero que este problema puede ser salvado si se precisa sobre las pretensiones de la crítica inmanente. Una de estas pretensiones, a propósito de la influencia materialista, es establecer vínculos entre la reflexión teórica –componente subjetivo– y problemas de la realidad social –componente objetivo– (Jaeggi 2017, 211) sin que esto signifique un abandono de la situación epistémica.

Parte de la postura que asume esta rama de la Teoría crítica es que no es necesario el abandono de los propios prejuicios para proponer una crítica significativa, pues el conocimiento situado que brinda toda experiencia, así como el contenido de la conciencia posibilitan el cuestionamiento y toma de postura ante una dinámica que no cumple con las expectativas normativas de la comunidad. Sobre esto, resulta valioso considerar la tesis gadameriana de la estructura circular de la comprensión, la idea de una conciencia histórica consciente de su historicidad y que asume su interpretación como eso: una interpretación, y no como un metacriterio desarraigado. Igualmente, se requiere asumir que todo acto de comprensión implica una proyección de la conciencia: *el movimiento anticipatorio de la comprensión* (Gadamer 1999, 363). Este movimiento anticipatorio no es un acto del individuo, sino que depende de la forma de vida de la cual seamos parte. Esto implica que todo acto de comprensión viene cargado de prejuicios, los cuales nos resultan irrenunciables, pues la capacidad de interpretar nuestros objetos de crítica tiene como punto de partida las propias precomprensiones⁹.

9 “La hermenéutica tiene que partir de que el que quiere comprender está vinculado al asunto que se expresa en la tradición, y que tiene o logra una determinada conexión con la tradición desde la que habla lo transmitido. Por otra parte, la conciencia hermenéutica sabe que no puede estar vinculada al asunto al modo de una unidad incuestionable y natural (...) Existe una verdadera polaridad de familiaridad y extrañeza” (Gadamer 1994, 365).

Así, la existencia de estas precomprensiones o prejuicios son una dificultad para la crítica a la ideología. Sin embargo, esta puede empezar a resolverse si, siguiendo a Gadamer, se admite que hay prejuicios que resultan más o menos favorables para aproximarnos a los objetos que deseamos comprender y/o analizar (Gadamer 1999, 334). Siguiendo esta pauta, para plantear una crítica inmanente a la ideología, no es necesario desarraigarse de todo prejuicio normativo, sino de revisar los que supongan alguna forma de bloqueo cognitivo. En este caso, aquellos que bloqueen la identificación de dinámicas de subordinación en relación al género.

Asimismo, la crítica de la ideología no pretende superar todas las contradicciones ni conflictos. También, rechaza la posibilidad de una ideología nuclear que explique todos los problemas asociados a una forma de vida (Jaeggi 2009, 79). Se reconoce, en cambio, una pluralidad de contradicciones internas, así como también la aparición constante y progresiva de “nuevas fuentes de comprensión que hacen patentes relaciones de sentido insospechadas” (Gadamer 1999, 369). De esta manera, no se trata entonces de encontrar criterios normativos ideales, sino de realizar crítica con pretensiones normativas temporales, más modestas. No obstante, considero que el tema de la toma de distancia es problemático y no pretendo zanjar la discusión, pero sí abogar por la posibilidad de crítica a pesar de que no podamos renunciar a nuestra pertenencia y participación de una sustancia ética que nos carga de prejuicios¹⁰.

§3. CONCLUSIONES

Esta propuesta parte en buena medida de la tesis hegeliana que asume los conceptos –lo pensado– como inseparables de la subjetividad –lo pensante–, donde los conceptos responden a la historicidad de los sujetos y comunidades que los interpretan (Hegel 2005, 100). Los conceptos que creamos son expresión de nuestros valores, intereses, necesidades y, en general, de nuestros modos de creer, actuar e interpretar el mundo. Este

¹⁰ Acá me refiero a prejuicios en un sentido hermenéutico, los prejuicios como punto de partida para cualquier acto de comprensión, pero también sujetos a corrección y con la posibilidad de, al mismo tiempo, entorpecer la interpretación.

modo de comprender el asunto puede observarse en categorías como ciudadanía, humanidad y cómo estas han incluido a identidades más o menos diversas según criterios propios de diferentes momentos históricos (Jaeggi 2018b, 20). En estos casos, no se trata solamente de que ahora las mujeres pueden votar o que las personas homosexuales pueden contraer matrimonio (en algunos Estados), sino que se trata de que el *significado* de ciudadanía y de matrimonio, así como nuestra comprensión de los mismos, es ahora distinta. Se trata, entonces, de interpretaciones colectivas que se han actualizado a lo largo del tiempo. De este modo, la manera en la cual interpretamos el género es objeto de crítica porque es un producto humano, por lo tanto, histórico: sujeto al cambio y reinterpretación. En síntesis, quiero hacer explícita la apertura a los posibles nuevos sentidos que el género puede adoptar, así como llamar la atención sobre el tipo de problemas y dinámicas sociales que pueden comprenderse a partir de este concepto.

Asimismo, hay claras dificultades sobre las pretensiones normativas de una crítica inmanente y los riesgos de caer en universalismos sin punto de referencia normativo. Considero que el riesgo principal está en la crítica transcultural y cómo puede realizarse una crítica lo más justa posible, pues se busca evitar colocar los criterios propios a una realidad cultural que podría resultar ajena. Esta es una preocupación razonable y considero que se toma en cuenta apropiadamente desde la crítica inmanente. Sin embargo, si por una crítica significativa se aspira a críticas política o éticamente neutrales, habría que renunciar a toda posibilidad de crítica y eso es un problema mucho más complejo.

La promesa de una sociedad con igualdad de oportunidades exige que el género sea replanteado –en cada forma de vida– en términos que no resulten excluyentes para identidades no hegemónicas; la tarea de la crítica inmanente a la ideología debe estar orientada a identificar las prácticas disfuncionales –las crisis dialécticas que Hegel llamó a notar– que generen padecimientos y situaciones de injusticia para las personas que se alejen cada vez más de esta identidad hegemónica y que den espacio a la expresión de identidades más diversas. Esto sin dejar de considerar que la principal fuente de conocimiento para la comprensión de la realidad social y definición

de sus problemas no reside ni en la academia, ni en la tecnocracia, sino en las experiencias de todo agente social situado.

Recibido: 31/03/2023

Aceptado: 04/09/2023

Bibliografía

- Allen, Amy, Jaeggi, Rahel y Von Redecker, Eva, 2016. Progress, Normativity and the Dynamics of Social Change. *Graduate Faculty Philosophy Journal* 37 (2), 225-251.
- Becker, Michael. A., 2018. On Immanent Critique in Hegel's Phenomenology. *Hegel Bulletin* 41 (2). 1-23
- Balbuena, Laura, 2021. El origen del binario de género: Platón y el falocentrismo. Conferencia presentada en Seminario interdisciplinario de teoría de género y filosofía feminista. Pontificia Universidad Católica del Perú. 15 de junio de 2021.
- Brandom, Robert, 2001. *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Casuso, Gianfranco, 2017. Power and dissonance: Exclusion as a key category for a critical social analysis. *Constellations* 24 (4), 608-622.
- Gadamer, Hans-Georg., 1993. *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos.
1999. *Verdad y método I*. Salamanca: Ediciones Salamanca.
- Haslanger, Sally, 2012. *Resisting reality: Social Construction and Social Critique*. Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G.W.F., 2002. *Lectures on the Philosophy of World History*. Edición y traducción de Nisbet, H. B. Cambridge: Cambridge University Press.
2005. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal. Edición abreviada que contiene: Introducción (General y Especial), Mundo Griego y Mundo Romano*. Madrid: Tecnos.
- Jaeggi, Rahel, 2009. Rethinking Ideology. En: *New Waves in Political Philosophy*, eds. Boudewijn de Bruin, Christopher F. Zurn, eds. Londres: Palgrave Macmillan, 63-86.
2015. Towards an Immanent Critique of Forms of Life. *Raisons politiques* 1 (57), 13-29.
2017. Crisis, Contradiction, and the Task of a Critical Theory. En: *Feminism, Capitalism, and Critique*. eds. Banu Bargu, Chiara Bottici. Palgrave Macmillan, Cham, 209-224.
- 2018a. *Critique of Forms of Life*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard.

- 2018b. Resistance to the Perpetual Danger of Relapse: Moral Progress and Social Change. En: *From Alienation to Forms of Life: The Critical Theory of Rahel Jaeggi*. eds. Amy Allen, Eduardo Mendieta. University Park: The Pennsylvania State University Press, 16-31.
- Lamas, Marta, 1986. La antropología feminista y la categoría "género". *Nueva Antropología* 8 (30), 173-198.
- Marx, Karl y Engels, Frederich, 1974a. *La ideología alemana*. Montevideo-Barcelona: Pueblos Unidos-Grijalbo.
- 1974b. *The German Ideology. Part One with selections from Parts Two and Three, together with Marx's "Introduction to a Critique of Political Economy"*. Londres: Lawrence and Wishart.
- Marx, Karl, 2008. *Contribución a la crítica de la economía política*. Lima: Siglo XXI.
- Pinkard, Terry, 2017. *Does History Make Sense?* Harvard University Press.
- Scott, Joan, 1986. Gender: A Useful Category of Historical Analysis. *The American Historical Review* 91 (5), 1053-1075.
1996. El género: Una categoría útil para el análisis histórico. En: *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, comp. Marta Lamas. México: PUEG, Universidad Nacional Autónoma de México, 265-302.
- Van Niekerk, Anton, 2013. Pragmatism and Religion. En: *The Cambridge Companion to Pragmatism*, ed. Alan Malachowski. Cambridge: Cambridge University Press, 300-323.