PROTREPSIS
Revista de Filosofía

ISSN: 2007-9273
Protrepsis, Año 16, Número 31 (noviembre 2026 - abril 2027) 141 - 165

Recibido: 24/09/2026
Revisado: 04/11/2026
Aceptado: 15/11/2026

# La pregunta por el conocer: la corporalidad como hilo hermenéutico entre filósofas

Alba Marcela Zárate Rochín[I]

[I] Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)
Ciudad de México. México
E-mail: mzarateroc@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-5918-7119

**Resumen:** Este artículo aborda la pregunta por el conocer a partir de la propuesta de un entramado filosófico construido entre las perspectivas de Edith Stein, Simone de Beauvoir, Gloria Anzaldúa, Hannah Arendt, María Zambrano, María Lugones, Donna Haraway, Karen Barad y Silvia Rivera Cusicanqui. El entramado se plantea como una estrategia metodológica para poner en relación pensamientos heterogéneos sin presuponer continuidad, unidad doctrinal ni un vocabulario compartido entre las filósofas. La investigación se articula en torno a tres dimensiones del conocer: la experiencia desde la cual algo llega a hacerse inteligible, las configuraciones relacionales, históricas y políticas de aparición de un mundo común y las prácticas materiales mediante las cuales se produce conocimiento. Desde la relectura transversal de estas dimensiones, se propone la corporalidad como hilo hermenéutico para hacer visible la implicación de quien conoce en las condiciones concretas del conocer. Asimismo, se sugiere comprender el conocer como una práctica material de implicación con el mundo, entendida como una relación de diferencia sin exterioridad. Este planteamiento pretende desplazar la pregunta epistemológica desde la separación entre sujeto y mundo hacia las relaciones y prácticas en las que acontece la inteligibilidad, sin reducir la realidad a las condiciones mediante las cuales es conocida.

**Palabras clave**: entramado filosófico; materialidad; implicación; conocimiento situado; epistemología feminista.

**Abstract:** This article addresses the question of knowing through the proposal of a philosophical interweaving constructed across the perspectives of Edith Stein, Simone de Beauvoir, Gloria Anzaldúa, Hannah Arendt, María Zambrano, María Lugones, Donna Haraway, Karen Barad, and Silvia Rivera Cusicanqui. This interweaving is conceived as a methodological strategy for bringing heterogeneous bodies of thought into relation without presupposing continuity, doctrinal unity, or a shared vocabulary among these philosophers. The inquiry is organized around three dimensions of knowing: the experience through which something becomes intelligible; the relational, historical, and political configurations through which a common world comes into appearance; and the material practices through which knowledge is produced. By rereading these dimensions transversally, the article proposes corporeality as a hermeneutic thread for making visible the engagement of the knower in the concrete conditions of knowing. It further suggests understanding knowing as a material practice of engagement with the world, conceived as a relation of difference without exteriority. This approach seeks to shift the epistemological question away from the separation between subject and world and toward the relations and practices through which intelligibility emerges, without reducing reality to the conditions through which it is known.

**Keywords:** philosophical interweaving; materiality; engagement; situated knowledge; feminist epistemology.

## 1. Introducción

En las últimas décadas, la recuperación del pensamiento de las mujeres en la historia de la filosofía ha dejado de ser una tarea exclusivamente historiográfica para convertirse en una intervención crítica sobre la configuración misma del canon filosófico. Sin embargo, buena parte de estos esfuerzos continúa orientándose a visibilizar trayectorias individuales o a incorporar nuevas autoras a debates previamente establecidos, sin preguntarse cómo sus reflexiones pueden transformar los problemas filosóficos mismos. En este sentido, más que ampliar el repertorio de voces filosóficas *femeninas*, este trabajo propone indagar qué ocurre con las preguntas de la filosofía cuando son interrogadas a partir de relaciones construidas entre pensadoras cuyas obras se desarrollaron en contextos históricos, culturales y conceptualmente distintos. En particular, este artículo se enfoca en la pregunta por *el conocer*.

Una directriz predominante de la epistemología moderna ha comprendido el conocer a partir de la distinción clásica entre un sujeto cognoscente y un mundo constituido como objeto de conocimiento, vinculando la objetividad con la posibilidad de abstraer las condiciones desde las

cuales se conoce. Desde este horizonte, el cuerpo, lo social, lo histórico o lo material pueden aparecer como factores que intervienen en el conocimiento sin ser reconocidos como dimensiones constitutivas del conocer mismo. Por lo que interrogar esta exterioridad permite formular una pregunta más específica que orienta este trabajo respecto a ¿qué significa conocer cuando quien conoce no puede suponerse exterior a las condiciones que hacen posible la inteligibilidad?

Aunque diversas perspectivas filosóficas han cuestionado de distintas maneras esta imagen del conocimiento (p. ej. la fenomenología o las ciencias cognitivas), sus contribuciones suelen permanecer circunscritas a tradiciones específicas o ser leídas de forma relativamente independiente. Aquí se propone un ejercicio distinto que consiste en construir un *entramado*[1] *filosófico* entre autoras que no pertenecen a una misma escuela y no comparten un vocabulario común, ni siquiera desarrollan como tal una teoría unificada del conocimiento. Por lo que, en este contexto, el entramado no constituye una genealogía, una comparación exhaustiva ni una síntesis conciliadora. Más bien, se concibe como una estrategia metodológica que pone en relación problemas y tensiones procedentes de perspectivas filosóficas heterogéneas sin intentar subsumir sus diferencias. Las relaciones que se establecen son construcciones interpretativas de la investigación, por lo que no presuponen continuidad entre autoras ni organizan sus aportes como etapas de una progresión conceptual. Su productividad reside en examinar qué se vuelve pensable cuando perspectivas diferentes intervienen sobre un mismo problema filosófico.

Desde esta estrategia, el entramado se articula en torno a tres dimensiones de la pregunta por el conocer. La primera interroga la experiencia para examinar desde dónde algo llega a hacerse inteligible; la segunda se dirige al mundo común y a las configuraciones relacionales, históricas y políticas bajo las cuales algo y alguien pueden aparecer y ser reconocidos; la tercera aborda la producción del conocimiento para cuestionar las prácticas y mediaciones materiales mediante las cuales algo llega a distinguirse, nombrarse y adquirir inteligibilidad. Cabe mencionar que estas dimensiones no constituyen etapas sucesivas de una transformación del conocimiento, sino entradas diferentes a un problema común respecto a la posibilidad de comprender el conocer sin presuponer la autosuficiencia ni la exterioridad de quien conoce respecto de las condiciones mismas en las que el conocer acontece.

El entramado se construye a partir de los aportes de Edith Stein, Simone de Beauvoir, Gloria Anzaldúa, Hannah Arendt, María Zambrano, María Lugones, Donna Haraway, Karen Barad y Silvia Rivera Cusicanqui. Como se mencionó, la heterogeneidad de sus propuestas no se considera un obstáculo que este trabajo pretenda resolver, sino una condición de la lectura. En este sentido,

[1] La noción de entramado filosófico propuesta en este trabajo tiene ciertas resonancias con los planteamientos de Raquel Gutiérrez Aguilar (2018), quien propone el término *entramados comunitarios* como formas de subjetividad colectiva que producen y regeneran relaciones de interdependencia orientadas al sostenimiento de la vida común. Si bien ambas aproximaciones reconocen el carácter heterogéneo y no predeterminado de los entramados, aquí la noción se emplea en un sentido metodológico distinto.

a partir de las relaciones construidas entre estas perspectivas, se propone *la corporalidad* como hilo hermenéutico para releer transversalmente las tres dimensiones del entramado, sin atribuirle el estatuto de una categoría compartida por las nueve filósofas ni de un principio al que puedan reducirse sus propuestas. En cambio, su función consiste en hacer visibles distintas formas de implicación de quien conoce en las condiciones del conocer, condiciones que son vividas, que acontecen en relaciones históricas y políticas con otras existencias y que se realizan mediante prácticas y mediaciones materiales.

Desde este marco, se sugiere comprender el conocer como una práctica material de implicación con el mundo. Aquí, la implicación designa una relación de diferencia sin exterioridad. Es decir, quien conoce se encuentra en condiciones corporales, relacionales, históricas y materiales que no determina por sí mismo y, al mismo tiempo, participa mediante sus prácticas en las formas concretas bajo las cuales algo puede llegar a hacerse inteligible.

El artículo desarrolla este planteamiento a lo largo de cuatro secciones. Las primeras tres abordan las dimensiones del entramado correspondientes a la experiencia, el mundo común y la producción del conocimiento; la cuarta las relee transversalmente desde la corporalidad como hilo hermenéutico y precisa la noción de implicación a partir de su carácter vivido, relacional, político, material y práctico. Las conclusiones delimitan los alcances de esta propuesta y recuperan el entramado filosófico como una estrategia metodológica susceptible de abrir otras investigaciones en las que el encuentro entre pensamientos heterogéneos no solo ofrezca nuevas respuestas, sino que permita transformar las preguntas desde las cuales se formulan los problemas filosóficos.

## 2. La reconfiguración de la experiencia como condición del conocer

La distinción moderna entre un sujeto cognoscente y un mundo constituido como objeto de conocimiento concierne, de manera significativa, al propio estatuto de la experiencia. Cuando la objetividad se vincula con la posibilidad de abstraer las condiciones particulares desde las cuales algo se conoce, la experiencia puede ser reconocida como mediación del conocimiento de una realidad exterior, sin que las condiciones concretas del experimentar sean reconocidas como constitutivas del conocer mismo. En este sentido, una cosa es reconocer la experiencia como fuente del conocimiento y otra interrogar las condiciones del experimentar como dimensiones que participan en aquello que puede llegar a ser conocido. Esta última cuestión orienta esta primera dimensión del entramado, donde el desplazamiento consiste en no limitar la atención a los contenidos proporcionados por la experiencia, sino en interrogar las condiciones concretas en las que esta acontece. De este modo, la pregunta que guía esta sección es ¿desde dónde acontece la experiencia mediante la cual algo llega a hacerse inteligible?

### 2.1. *La empatía como apertura a la alteridad: Edith Stein*

Una primera manera de interrogar este desde dónde consiste en examinar qué ocurre cuando aquello que se presenta en la experiencia no puede convertirse en experiencia propia. La experiencia ajena plantea este problema de manera particularmente clara, ya que puede hacerse presente como experiencia sin dejar por ello de pertenecer a otra persona. Por lo cual, su inteligibilidad no exige eliminar la diferencia que la constituye. La cuestión consiste en comprender cómo esa experiencia puede manifestarse preservando su diferencia respecto de quien la conoce. Es en este problema donde el análisis de la empatía desarrollado por Edith Stein adquiere especial relevancia para el entramado filosófico.

En su obra *Sobre el problema de la empatía*, Stein (1917/2004) afirma que el propósito fundamental de su investigación consiste en examinar "la cuestión de la empatía como experiencia de sujetos ajenos y de su vivenciar" (Stein, 1917/2004: 17). Esta formulación resulta significativa porque sitúa el problema en la experiencia misma de la alteridad. Stein no busca determinar mediante qué razonamiento puede inferirse la existencia de otra subjetividad a partir de la experiencia propia, sino esclarecer el modo particular en que una experiencia que no es la propia puede, sin embargo, hacerse presente.

Stein señala que las discusiones sobre la empatía parten habitualmente del supuesto de que los sujetos ajenos "nos están dados" (Stein, 1917/2004: 19), pero advierte que ese *darse* rara vez ha sido sometido a examen. Entonces, la tarea fenomenológica consiste en suspender las explicaciones causales acerca de cómo se produce la experiencia de otra subjetividad para atender a la experiencia misma en su modo de aparición. Como señala la filósofa, no se trata de establecer "por qué camino llego" a ella, sino de esclarecer "lo que su aparición misma es" (Stein, 1917/2004: 22). De esta manera, la pregunta se dirige hacia el modo de darse de la experiencia ajena.

La distinción entre el carácter originario de la experiencia propia y el carácter no originario de la experiencia ajena es clave para comprender este modo de darse (Stein, 1917/2004: 23-27). En la empatía, la vivencia ajena se hace presente como vivencia, pero no es experimentada originariamente por quien empatiza. Por ejemplo, el dolor de otra persona puede manifestarse como dolor sin convertirse en mi dolor. Esta diferencia no constituye una deficiencia que deba ser superada para alcanzar un conocimiento de la experiencia ajena. Por el contrario, es aquello que permite que se manifieste precisamente como ajena. De este modo, la empatía hace posible una forma de inteligibilidad que no depende de la identidad entre las experiencias ni de la apropiación de una por la otra.

Este análisis de Stein permite precisar un primer aspecto de la pregunta por las condiciones del experimentar, donde aquello que llega a hacerse inteligible no se reduce a lo experimentado originalmente por quien conoce. En este sentido, la empatía permite pensar la experiencia como

apertura a aquello que no puede convertirse en propio. Por lo que la apertura no supone aquí superar la diferencia ni incorporar la experiencia ajena a la propia, sino hacer presente algo que permanece irreductible a esta última. Así, la alteridad no aparece únicamente como un límite del conocer; además, permite advertir que la diferencia no impide la inteligibilidad y puede, por el contrario, formar parte de las condiciones bajo las cuales algo llega a hacerse inteligible.

### *2.2. La situacionalidad de la experiencia: Simone de Beauvoir*

Si bien el aporte anterior permite mostrar que lo inteligible no se agota en aquello que se da como experiencia propia, la pregunta por el desde dónde exige también interrogar las condiciones que configuran una experiencia. La reflexión de Simone de Beauvoir (1949/2015) en *El segundo sexo* permite desarrollar este problema al mostrar que experimentar no supone ocupar una posición abstracta o exterior al mundo, sino encontrarse corporal e históricamente en situación. De esta manera, la pregunta por el desde dónde se desplaza hacia las formas concretas en que esa situación participa en aquello que puede ser experimentado y adquirir sentido.

En su discusión con las explicaciones biológicas de la diferencia sexual, Beauvoir cuestiona que las posibilidades de la existencia humana puedan derivarse de una naturaleza fija. La descripción de las diferencias biológicas entre los sexos no permite, por sí misma, establecer el sentido ni el valor que estas adquieren en la existencia concreta. Por ello, la condición de las mujeres (y, en términos más amplios, de las personas) no puede comprenderse como expresión inmediata de un destino biológico, sino desde una realidad histórica en la que las posibilidades se encuentran configuradas por condiciones determinadas. De este modo, la existencia aparece no como realización de una esencia previamente dada, sino como un devenir cuyas posibilidades solo pueden comprenderse situacionalmente.

Desde esta perspectiva adquiere sentido una de las formulaciones centrales de su obra: "si el cuerpo no es una cosa, es una situación, es nuestra forma de aprehender el mundo y el esbozo de nuestros proyectos" (Beauvoir, 1949/2015: 97). Leída en el contexto de su argumentación, esta afirmación no pretende sustituir el determinismo biológico por un determinismo histórico. Más bien, muestra que la experiencia no puede separarse de las condiciones concretas desde las cuales una subjetividad existe. Por lo tanto, la situación no constituye un contexto exterior que *rodea* la experiencia, sino el horizonte desde el cual el mundo puede ser percibido, habitado y proyectado. Así, el cuerpo no se reduce a un objeto natural, sino que aparece como condición existencial de nuestra relación con el mundo.

En este contexto, la noción de *situación* propuesta por Beauvoir permite profundizar en el problema de las condiciones concretas de la experiencia. El cuerpo y su historicidad no son circunstancias exteriores que modifican una experiencia constituida con anterioridad, sino dimensiones que configuran las posibilidades de percibir y actuar. En consecuencia, la experiencia

situada no significa que una subjetividad conozca de manera diferente según las circunstancias en las que se encuentre; más bien, implica cuestionar la posibilidad misma de separar esa subjetividad de las condiciones desde las cuales el mundo le es accesible. El conocer muestra así su arraigo corporal e histórico, donde aquello que puede hacerse inteligible se encuentra ligado a las formas concretas de existencia desde las cuales se experimenta.

### *2.3. La conciencia mestiza como producción de sentido: Gloria Anzaldúa*

Comprender la experiencia como situada plantea el cuestionamiento de la configuración de las situaciones desde las cuales el mundo se hace inteligible. La situacionalidad no constituye un horizonte unitario, está atravesada por relaciones de poder heterogéneas e incluso conflictivas. La propuesta de Gloria Anzaldúa (1987/2016) en *Borderlands/La Frontera: La nueva mestiza* permite abordar esta dimensión al situar la experiencia fronteriza en un espacio donde las categorías políticas, culturales y lingüísticas no conforman un marco estable, sino que se encuentran en permanente tensión.

Anzaldúa rechaza comprender la frontera como un simple límite territorial. En cambio, propone pensarla como "una herida abierta donde el Tercer Mundo se araña contra el primero y sangra" (Anzaldúa, 1987/2016: 42), una imagen que no describe únicamente la separación entre dos Estados, sino la constitución histórica de un espacio atravesado por la violencia, el desplazamiento y el conflicto. Los espacios fronterizos son producidos por el encuentro de mundos que se rozan y se contradicen, de modo que la ambivalencia y el malestar forman parte de la existencia cotidiana. Así, la frontera designa una forma de existencia en la que las relaciones de poder atraviesan simultáneamente el cuerpo, la lengua, la memoria y la pertenencia.

Habitar la frontera, sin embargo, no implica solo encontrarse entre diferentes referencias culturales, sino experimentar su coexistencia y su conflicto. Anzaldúa describe esta condición como un estado de tránsito en el que valores culturales y espirituales provenientes de distintos grupos se transfieren y tensionan. Cuando estos marcos de referencia incompatibles operan simultáneamente, la colisión cultural atraviesa la experiencia misma. Por ello, la frontera no constituye un contexto exterior dentro del cual una subjetividad previamente constituida experimenta el mundo; las contradicciones que la atraviesan participan en la configuración de sus modos de percibir, interpretar y relacionarse con él.

Esta perspectiva adquiere una relevancia particular para el problema del conocer. Dado que, frente a la aparente exigencia de resolver la contradicción mediante la elección entre términos opuestos (como sujeto/objeto o naturaleza/cultura), Anzaldúa propone una forma de subjetividad capaz de habitar la ambigüedad sin reducirla a una alternativa excluyente. La filósofa denomina a dicha subjetividad como *conciencia mestiza* (Anzaldúa, 1987/2016: 133). En sus términos, esta conciencia desarrolla una tolerancia hacia las contradicciones y una tolerancia hacia la ambigüedad

(Anzaldúa, 1987/2016: 135-137). Es decir, aprende a operar desde situaciones diversas y a sostener aquello que, desde una lógica binaria, aparece como incompatible. De este modo, la ambigüedad deja de constituir únicamente un obstáculo para la inteligibilidad y puede convertirse en una condición para la producción de sentido.

Cabe señalar que esta capacidad no consiste en conciliar las diferencias dentro de una unidad que las haga desaparecer. Por el contrario, la conciencia mestiza surge de las tensiones que la constituyen; reúne elementos separados, pero la articulación que resulta no equivale simplemente a la suma de sus partes. Anzaldúa vincula este proceso con la emergencia de una conciencia capaz de transformar los paradigmas desde los cuales la realidad es percibida y comprendida. De esta manera, la experiencia fronteriza adquiere una dimensión productiva; no se limita a recibir significados provenientes de los distintos mundos que la atraviesan, sino que participa en su desplazamiento, articulación y reconfiguración.

Esta dimensión productiva permite profundizar sobre la contribución de Anzaldúa en este entramado. Su propuesta posibilita enfatizar que la lengua, la memoria, la pertenencia, la corporalidad y las relaciones de poder no son factores separados que influyen sobre una experiencia constituida con anterioridad, sino mediaciones que participan en aquello que puede aparecer y en las formas en que puede ser interpretado. Más aún, la experiencia fronteriza muestra que estas mediaciones no necesitan conformar un horizonte coherente para que algo pueda hacerse inteligible. Precisamente, el sentido puede emerger desde la heterogeneidad, las tensiones y las contradicciones. Por lo que conocer no significa únicamente experimentar desde una situación determinada, sino participar desde ella en la configuración de formas diversas de inteligibilidad.

En síntesis, los aportes filosóficos en torno a esta primera dimensión del entramado permiten reconsiderar el estatuto de la experiencia en relación con el conocer. La experiencia no aparece como un ámbito interior de una subjetividad ni únicamente como una fuente de contenidos sobre los cuales posteriormente operaría el conocimiento. Las tres perspectivas examinadas previamente permiten pensarla como apertura a aquello que no se identifica con la experiencia propia, como experiencia corporal e históricamente situada, y como espacio atravesado por mediaciones culturales, lingüísticas y políticas que participan en la producción de sentido. Sin embargo, estas relaciones no conforman una definición unitaria de la experiencia ni constituyen momentos sucesivos de su desarrollo. Más bien, hacen visible la pluralidad de condiciones bajo las cuales algo puede llegar a manifestarse.

La pregunta por el *desde dónde* acontece la experiencia adquiere así una formulación más compleja. No designa una posición exterior desde la cual una subjetividad observa el mundo, sino las relaciones y mediaciones concretas en las que acontece la experiencia. En este sentido, la experiencia puede comprenderse como una dimensión constitutiva del conocer como práctica, no porque determine de antemano aquello que puede ser conocido, sino porque es en sus formas

concretas de apertura, situación y producción de sentido donde el mundo comienza a hacerse inteligible.

## 3. La pluralidad como horizonte del mundo común

Entonces, si aquello que llega a hacerse inteligible acontece desde experiencias que no pueden suponerse idénticas entre sí, también resulta necesario interrogar el mundo en el que esas diferencias pueden aparecer y relacionarse. Por lo cual, el problema del conocer se desplaza del desde dónde de la experiencia hacia las condiciones bajo las cuales algo puede adquirir sentido entre una pluralidad situacional. La cuestión no consiste en presuponer de antemano qué hace común a un mundo, sino precisamente en examinar cómo puede constituirse lo compartido entre experiencias distintas y qué condiciones hacen posible o limitan esa constitución. De este modo, la pregunta que orienta esta segunda dimensión del entramado es ¿bajo qué condiciones puede constituirse un mundo común sin que la pluralidad que lo hace posible quede reducida a una forma única de inteligibilidad?

### *3.1. La pluralidad como condición de la aparición: Hannah Arendt*

Pensar el mundo común desde la pluralidad exige cuestionar que lo compartido dependa de la identidad entre quienes lo constituyen. Por el contrario, su posibilidad puede pensarse desde la coexistencia de experiencias y subjetividades diferentes. Precisamente, la noción de *pluralidad* desarrollada por Hannah Arendt (1958/2009) en *La condición humana* permite examinar esta posibilidad al situar la diferencia no como un obstáculo para la constitución de lo común, sino como una de sus condiciones.

Arendt define la acción como la única actividad que acontece directamente entre los seres humanos y sostiene que esta corresponde a la condición de la pluralidad. Para ella, la pluralidad no es únicamente la condición indispensable (*conditio sine qua non*) de la vida política, sino aquello por medio de lo cual (*conditio per quam*) esta puede existir. Esta condición articula igualdad y distinción, ya que podemos comprendernos y relacionarnos porque compartimos un mundo humano. Pero, esa comunidad no elimina la singularidad desde la cual cada persona aparece ante las demás. Como afirma la autora, "todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá" (Arendt, 1958/2009: 22).

No obstante, hablar de pluralidad como condición no significa convertirla en una nueva definición esencial de lo humano. Arendt distingue explícitamente entre condición y naturaleza humana. Mientras la pregunta por una naturaleza busca aquello que permitiría definir universalmente qué es el ser humano, las condiciones de la existencia remiten a aquello bajo lo cual la vida humana acontece sin determinar exhaustivamente quién puede llegar a ser cada persona. Así, la pluralidad puede comprenderse como condición de la aparición sin convertir la singularidad en una propiedad derivada de una esencia.

Esta distinción resulta especialmente significativa al pensar la pluralidad en relación con el mundo común. Para Arendt, aparecer implica hacerlo ante otras personas; la singularidad no se manifiesta en aislamiento, sino en un espacio de relaciones en el que palabra y acción permiten que alguien aparezca desde una posición que ninguna otra persona ocupa de manera idéntica. Por lo tanto, el carácter común del mundo no depende de que esas posiciones sean intercambiables ni de que el mundo se presente de la misma manera desde cada una de ellas. La coexistencia de perspectivas diferentes sobre aquello que se encuentra entre quienes lo habitan es, precisamente, lo que permite hablar de un mundo compartido.

En este sentido, el análisis de Arendt permite plantear una relación importante de esta segunda dimensión del entramado: si el mundo común solo puede aparecer desde posiciones diferentes, su inteligibilidad no puede depender de una perspectiva única capaz de agotar aquello que se manifiesta. Esto quiere decir que lo común no equivale a la eliminación de la diferencia, sino a la posibilidad de que algo aparezca entre una pluralidad de experiencias sin reducirse a ninguna de ellas. Entonces, el problema deja de ser cómo alcanzar una mirada independiente de toda perspectiva y pasa a interrogar qué relaciones permiten que perspectivas diferentes participen en la aparición de un mundo compartido.

### *3.2. La apertura de la razón: María Zambrano*

En este punto es necesario considerar que, si el mundo común no exige la identidad de las experiencias que lo constituyen, la pregunta por la pluralidad concierne también a las formas de racionalidad mediante las cuales esa heterogeneidad puede hacerse inteligible. Reconocer la diferencia no basta si los modos de conocer continúan orientados a reducirla a un principio único de comprensión. Al respecto, la propuesta de María Zambrano es relevante ya que su crítica al predominio de una razón orientada hacia la unidad permite cuestionar qué significa pensar sin eliminar la multiplicidad de lo real.

En *Filosofía y poesía*, Zambrano (1939/1996) reconstruye la separación entre los dos ámbitos a partir de dos formas distintas de relación con la realidad. Mientras la filosofía se orienta hacia la unidad y busca desprenderse de la multiplicidad de las apariencias, la poesía permanece ligada a las cosas, a su singularidad y dispersión. Esta tensión no remite únicamente a dos formas de expresión, sino a dos modos de aproximarse a lo real, uno que busca reunir la multiplicidad bajo la unidad del concepto y otro que permanece próximo a aquello que se resiste a abandonar su particularidad. De ahí que, para Zambrano, la escisión entre filosofía y poesía comprometa la posibilidad de alcanzar "al hombre entero" (Zambrano, 1939/1996: 13).

El problema no conduce a abandonar la razón ni a sustituir la filosofía por la poesía; sino que se inscribe en una búsqueda más amplia por transformar una forma de racionalidad incapaz de relacionarse con aquello que excede sus procedimientos discursivos. En este sentido, la apertura

de la razón supone reconsiderar qué puede contar como inteligible y qué formas de experiencia quedan excluidas cuando el conocimiento se identifica exclusivamente con la claridad conceptual y la unidad. Como explica Mercedes Gómez Blesa (2008), esta transformación apunta hacia una nueva razón más amplia y total, capaz de reencontrarse con dimensiones de la realidad relegadas por el racionalismo.

Desde este horizonte, la razón poética puede comprenderse como una forma de pensamiento que busca permanecer abierta a la heterogeneidad de lo real sin renunciar a la inteligibilidad. La multiplicidad no aparece como un estado provisional que el pensamiento deba superar para alcanzar la unidad, ni la singularidad como aquello que deba sacrificarse para hacer posible el conocimiento. La apertura de la razón exige formas de comprensión capaces de relacionarse con lo que se presenta en su particularidad sin convertir la diferencia en una deficiencia que deba ser eliminada.

De esta manera, la propuesta de Zambrano permite introducir un nuevo problema en esta segunda dimensión del entramado. La pluralidad no concierne únicamente a la coexistencia de perspectivas diferentes, sino también a los modos de pensamiento mediante los cuales esa heterogeneidad puede hacerse inteligible. Un mundo común no requiere solamente que múltiples experiencias puedan manifestarse en él, sino también formas de racionalidad capaces de relacionarse con aquello que no se ajusta a un principio único de comprensión. Desde esta perspectiva, conocer no significa imponer unidad sobre la heterogeneidad, sino abrir la razón a formas de sentido que pueden exceder sus categorías previamente establecidas.

### *3.3. La colonialidad y la multiplicidad de mundos: María Lugones*

Pensar el mundo común desde la pluralidad también exige interrogar las condiciones históricas que determinan qué diferencias llegan a aparecer como inteligibles y cuáles son excluidas de antemano. La pluralidad nunca acontece en un espacio neutral; más bien, las categorías mediante las cuales el mundo se organiza participan en la delimitación de quién puede aparecer como sujeto y bajo qué términos puede hacerlo. La crítica de María Lugones a la modernidad colonial permite abordar, en particular, este problema.

En *Hacia un feminismo descolonial*, Lugones (2010) cuestiona la organización categorial característica de la modernidad al señalar que esta "organiza el mundo ontológicamente en términos de categorías homogéneas, atómicas, separables" (Lugones, 2010: 106). Esta lógica no constituye únicamente un procedimiento para clasificar una realidad previamente dada. Las categorías participan en la organización misma del mundo social y establecen separaciones y jerarquías que determinan las condiciones bajo las cuales determinadas formas de existencia pueden resultar reconocibles e inteligibles. Es así que la universalidad atribuida a las categorías

modernas encubre una organización histórica particular del mundo que presenta sus propias distinciones como aplicables a toda experiencia.

La distinción entre lo humano y lo no humano, por ejemplo, ocupa un lugar decisivo en este análisis. Para Lugones, la modernidad colonial produjo una clasificación en la que la humanidad quedó vinculada al ideal civilizatorio europeo, mientras los pueblos colonizados fueron constituidos mediante su exclusión de esa condición. Esta operación no se limitó a distribuir de manera desigual atributos entre sujetos previamente reconocidos como humanos, sino que intervino en la delimitación misma de quién podía aparecer como sujeto. La crítica de Lugones permite mostrar que las condiciones de aparición son también condiciones de poder, donde las categorías mediante las cuales un mundo se hace inteligible pueden producir simultáneamente zonas de ininteligibilidad y exclusión.

Desde este análisis, la cuestión no consiste solo en reconocer una pluralidad de perspectivas dentro de un espacio compartido, sino en interrogar cómo ese espacio y sus fronteras han sido históricamente constituidos. Por lo tanto, preguntar quién puede aparecer en un mundo común exige también atender a los criterios mediante los cuales algunas formas de existencia han sido reconocidas como plenamente humanas mientras otras han sido interpretadas desde categorías que niegan o distorsionan sus propios modos de existencia. De tal manera que la pluralidad no puede pensarse al margen de las relaciones históricas que organizan las posibilidades de reconocimiento.

Leída desde el problema que orienta esta dimensión del entramado, la multiplicidad de mundos no conduce necesariamente al aislamiento de realidades inconmensurables, sino que permite pensar relaciones entre formas experienciales y de inteligibilidad distintas sin subsumirlas bajo las categorías de un mundo que se presenta (o se impone) como universal. Así, la pregunta por el conocer es también una pregunta política, dado que hay ciertas condiciones que posibilitan que solo ciertas formas de existencia, razonamiento e inteligibilidad determinen de antemano los términos bajo los cuales las demás pueden ser reconocidas.

En conjunto, los aportes filosóficos que constituyen esta sección permiten comprender el mundo común no como una realidad previamente dada ni como un horizonte universal al que las diferencias deban adecuarse para hacerse inteligibles. Lo común remite a relaciones entre experiencias que no necesitan volverse idénticas, a formas de racionalidad capaces de acoger la heterogeneidad de aquello que aparece y a condiciones históricas y políticas que delimitan las posibilidades de reconocimiento. Desde esta perspectiva, la pluralidad no designa la coexistencia de diferencias dentro de un mundo ya constituido, sino una condición de las relaciones mediante las cuales algo puede llegar a aparecer como común.

Este desplazamiento modifica el lugar que ocupa el mundo en la pregunta por el conocer. El mundo común no puede concebirse como un escenario neutral ante el cual se sitúan sujetos que

posteriormente lo conocen, dado que aquello que puede aparecer y adquirir sentido depende también de las condiciones bajo las cuales llega a formar parte de ese mundo. Por lo tanto, la pregunta epistemológica no solo concierne a las condiciones desde las cuales se conoce, sino también a aquellas bajo las cuales se produce el conocimiento mismo.

## 4. Las prácticas de producción del conocimiento

El reconocimiento del carácter situado del conocer y de la pluralidad de experiencias y subjetividades no implica por sí mismo abandonar una concepción representacional del conocimiento. Es posible admitir que se conoce desde condiciones concretas y, al mismo tiempo, conservar la idea de una realidad cuya determinación precede a las prácticas mediante las cuales llega a ser conocida. En este sentido, hablar de producción del conocimiento permite situar el problema en las prácticas y mediaciones implicadas en el conocer, sin suponer que este equivalga a fabricar arbitrariamente la realidad. La cuestión no es si tales prácticas producen aquello que existe, sino qué papel desempeñan en las posibilidades de observarlo, describirlo e interpretarlo. De esta manera, la pregunta que orienta esta tercera dimensión de entramado es ¿de qué manera participan las prácticas de conocimiento en la configuración de aquello que llega a hacerse inteligible sin reducir la realidad a una construcción de quien conoce?

### *4.1. La localización del conocimiento: Donna Haraway*

Cuestionar las prácticas mediante las cuales se produce el conocimiento requiere revisar una de las condiciones atribuidas tradicionalmente a la objetividad: la posibilidad de separar el conocimiento válido de la experiencia concreta desde la cual se produce. Sin embargo, si las mediaciones materiales, históricas y políticas participan en las formas de conocer, la objetividad no puede depender simplemente de su eliminación. Entonces, el problema consiste en determinar cómo sostener una pretensión de conocimiento sobre el mundo sin ocultar las condiciones desde las cuales se formula.

En *Conocimientos situados*, Donna Haraway (1988) interviene en una tensión que atraviesa los debates feministas sobre la ciencia y la objetividad. Por una parte, cuestiona las pretensiones de una visión desencarnada capaz de representar el mundo desde una posición universal y exterior a sus propias condiciones de producción; por otra, rechaza que la crítica a esa pretensión conduzca a reducir todo conocimiento a un efecto de relaciones de poder o a considerar equivalentes todas las perspectivas. Por lo que el problema no consiste en abandonar la objetividad, sino en reformular las condiciones bajo las cuales puede sostenerse. De este modo, la contingencia histórica y las mediaciones del conocimiento no eliminan la posibilidad de producir descripciones rigurosas del mundo, pero obligan a interrogar la posición desde la cual esas descripciones adquieren autoridad.

Esta reformulación encuentra una de sus expresiones centrales en la afirmación de que "la objetividad feminista significa, sencillamente, conocimientos situados" (Haraway, 1988: 581). La

propuesta no consiste en sustituir una mirada universal por una multiplicidad de perspectivas igualmente válidas, sino en impugnar la ficción de una mirada que pretende verlo todo desde ninguna parte, el *god trick* que representa el mundo mientras oculta las condiciones de su propia visión. Frente a esta ilusión de transparencia, Haraway vincula la objetividad con la corporeidad, la localización y la parcialidad de quien conoce. Por lo cual, conocer supone *ver desde algún lugar* mediante condiciones determinadas y hacerlas explícitas permite someter a examen las pretensiones de objetividad.

Desde este marco, la parcialidad adquiere un sentido epistemológico específico. Cuando Haraway sostiene que solo una perspectiva parcial promete una visión objetiva, no convierte cualquier posición situada en garantía de conocimiento. La localización implica reconocer los límites, mediaciones y relaciones desde los cuales una perspectiva se constituye y, por ende, asumir responsabilidad por aquello que permite ver y por las exclusiones que puede producir. Así, la objetividad deja de identificarse con la ausencia de posición para vincularse con la posibilidad de responder por las condiciones bajo las cuales se produce una determinada visión del mundo.

Esta localización permite proponer una relación clave de esta tercera dimensión del entramado. Las condiciones desde las cuales se conoce no son elementos exteriores que puedan neutralizarse para alcanzar una representación más *pura* de la realidad; más bien, forman parte de las prácticas mediante las cuales algo llega a hacerse visible e inteligible. Esto no significa que la realidad quede reducida a la perspectiva de quien conoce. Precisamente, porque ninguna posición puede agotarla, toda pretensión de conocimiento permanece parcial y susceptible de confrontarse con otras localizaciones. Por lo tanto, conocer exige no borrar las mediaciones de la propia mirada, sino hacerse responsable de ellas y de los efectos que producen en aquello que puede llegar a aparecer como cognoscible o conocimiento.

### *4.2. La intra-acción y la materialidad del conocimiento: Karen Barad*

El cuestionamiento de la implicación de las prácticas de conocimiento en aquello que se conoce demanda revisar un supuesto más fundamental respecto a que conocer consiste en representar una realidad cuyos términos se encuentran determinados con anterioridad a la relación cognitiva. La propuesta de Karen Barad permite debatir esta separación al desplazar la pregunta desde la correspondencia entre conocimiento y realidad hacia las prácticas materiales mediante las cuales determinadas distinciones adquieren consistencia.

El punto de partida de Barad (1996, 2003) es una crítica al representacionalismo, entendido como la presuposición de una distinción ontológica entre las representaciones y aquello que estas pretenden representar. Esta lógica no estructura únicamente determinadas formas de realismo, Barad advierte que también algunas posiciones constructivistas conservan la separación entre naturaleza y representación al discutir cuál de los dos términos determina al otro. De este modo,

realismo y constructivismo pueden permanecer inscritos en una misma metafísica de entidades separadas cuando presuponen que los términos de la relación existen con identidades y límites determinados *antes* de relacionarse.

Frente a esta concepción, Barad propone un desplazamiento desde el representacionalismo hacia la *performatividad*. La cuestión deja de centrarse en la correspondencia entre una descripción y una realidad previamente determinada para atender a las prácticas materiales-discursivas mediante las cuales se producen determinaciones, límites y diferencias. Desde este enfoque, conocer no consiste en situarse fuera de los fenómenos para representarlos, sino en participar en prácticas concretas en las que determinadas configuraciones adquieren inteligibilidad.

La noción de *intra-acción* es imprescindible para comprender este planteamiento. A diferencia de la *interacción*, que presupone la existencia previa de entidades independientes que posteriormente se relacionan, la intra-acción cuestiona que los términos relacionados posean de antemano límites e identidades plenamente determinados. Los fenómenos no resultan del encuentro entre sujeto y objeto previamente constituidos, sino que constituyen las configuraciones relacionales dentro de las cuales esas distinciones adquieren determinación. Quien conoce y aquello que es conocido no desaparecen como diferencias, pero sus límites no pueden darse por supuestos con anterioridad a las prácticas en las que se producen.

Esta concepción permite precisar en qué sentido las prácticas de conocimiento participan en la configuración de aquello que llega a conocerse. No se trata de afirmar que quien conoce construya arbitrariamente una realidad dependiente de su perspectiva, sino de reconocer que las prácticas materiales del conocer intervienen en la producción de ciertas delimitaciones y posibilidades de inteligibilidad. Materia y significado no constituyen dominios independientes que posteriormente entren en correspondencia, sino que se articulan en procesos materiales-discursivos mediante los cuales ciertas diferencias adquieren determinación.

El *realismo agencial* defendido por Barad permite explorar otra relación importante dentro de esta tercera dimensión del entramado. Si las distinciones entre quien conoce y aquello que es conocido se configuran en prácticas materiales concretas, conocer no puede comprenderse como una operación exterior a un mundo cuyos términos se encuentren plena y previamente determinados. Aquí, la objetividad tampoco exige recuperar una separación absoluta entre sujeto y objeto, sino responder por las prácticas mediante las cuales se producen determinados límites, exclusiones y posibilidades de aparición. De esta manera, el conocer adquiere un carácter material y relacional, participa en procesos de diferenciación sin que por ello la realidad quede reducida a una construcción de quien conoce.

### *4.3. La memoria y el conflicto colonial: Silvia Rivera Cusicanqui*

En este punto, es necesario considerar que las prácticas de conocimiento no acontecen en un presente desprovisto de historia. Las palabras, categorías y formas mediante las cuales una realidad se vuelve inteligible pueden estar atravesadas por memorias y conflictos que continúan operando en sus usos presentes. Así, la pregunta por la producción del conocimiento adquiere un espesor histórico donde interrogar cómo algo llega a ser nombrado, interpretado y conocido exige considerar las relaciones históricas en las que esas prácticas se inscriben y que pueden persistir en ellas. La propuesta de Silvia Rivera Cusicanqui permite repensar este problema desde la experiencia colonial de *Abya Yala*[2].

En *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Rivera Cusicanqui (2018) parte del reconocimiento de una crisis epistémica que atraviesa las ciencias sociales latinoamericanas. Esta crisis no responde únicamente a la insuficiencia de determinados conceptos, sino a la separación que puede producirse entre las palabras y las realidades que pretenden nombrar. Cuando las categorías se autonomizan de las prácticas y experiencias históricas desde las cuales adquieren sentido, el lenguaje puede dejar de operar como una forma de comprensión para convertirse en un mecanismo que encubre contradicciones y reproduce relaciones coloniales. De este modo, situar el pensamiento en el aquí y ahora de Abya Yala implica interrogar las condiciones históricas de las propias categorías y sus efectos en las formas de comprender el presente.

Dentro de esta crítica, la memoria tiene gran relevancia epistemológica. No constituye simplemente un depósito de acontecimientos pasados al que el conocimiento pueda recurrir como fuente de información, sino una práctica mediante la cual las experiencias históricas son actualizadas e interpretadas desde las necesidades y conflictos del ahora. De esta manera, recordar puede desestabilizar las narrativas y categorías que presentan el orden existente como natural o definitivo, haciendo visibles temporalidades, experiencias y contradicciones que permanecen activas en las formas contemporáneas de vida. Así, la producción de conocimiento aparece atravesada por una temporalidad en la que pasado y presente no constituyen ámbitos completamente separados.

Esta crítica alcanza también a las formas institucionalizadas de producción del conocimiento. Frente a categorías abstractas que pueden homogeneizar la diversidad de las experiencias sociales, Rivera Cusicanqui dirige la atención hacia prácticas concretas de hacer, nombrar y habitar el

[2] Abya Yala es un término de origen guna — pueblo indígena asentado actualmente en territorios de Panamá y Colombia — que ha sido traducido como *tierra madura*, *tierra viva* o *tierra en florecimiento*. Desde la segunda mitad del siglo XX, el término ha sido adoptado por distintos pueblos y movimientos indígenas para referirse al continente americano y cuestionar las denominaciones heredadas de la colonización europea. Su uso no constituye un simple equivalente geográfico de *América* o *América Latina*, sino una forma de nominación vinculada a procesos de afirmación histórica, territorial y política (Porto-Gonçalves, 2011).

mundo. Las prácticas cotidianas, las formas de transmisión oral y comunitaria y las dimensiones corporales de la experiencia constituyen también lugares de producción de pensamiento. Desde esta perspectiva, conocer no se identifica exclusivamente con la elaboración discursiva de categorías, sino que acontece también en prácticas mediante las cuales las personas sostienen, interpretan y transforman sus formas de existencia.

Aquí, la relación entre palabra y experiencia resulta especialmente significativa. La crítica de Rivera Cusicanqui a las palabras que *no habitan lo que nombran* muestra que el problema epistemológico no reside únicamente en la verdad o falsedad de una representación, sino también en la relación que las categorías mantienen con las prácticas y experiencias que pretenden hacer inteligibles. Cuando esa relación se rompe, los conceptos pueden neutralizar el conflicto y sustituir la complejidad de la experiencia por formulaciones que ya no responden a aquello que nombran. Por el contrario, habitar las palabras implica restituir la relación entre pensamiento y práctica, entre las formas de nombrar el mundo y las experiencias históricas desde las cuales esas palabras adquieren sentido.

En este contexto, la propuesta de Rivera Cusicanqui permite mostrar otra relación dentro de esta dimensión del entramado. La producción del conocimiento no puede separarse de las prácticas históricas en las que se encuentra encarnada. Memoria, lenguaje, cuerpo y hacer no constituyen elementos exteriores que posteriormente se incorporan al conocimiento, sino que participan en la producción y disputa de formas de inteligibilidad. Por lo cual, la responsabilidad por el conocimiento remite también a las historias sedimentadas en nuestras categorías y a las prácticas concretas mediante las cuales estas adquieren, pierden o transforman su capacidad de nombrar el mundo.

De manera conjunta, los aportes filosóficos presentados en esta sección permiten comprender la producción del conocimiento como una práctica situada, material e históricamente configurada. La localización de la mirada, la materialidad de las prácticas y las historias que persisten en categorías y formas de hacer muestran que las condiciones del conocer participan en las formas concretas en que algo llega a hacerse visible, distinguible y nombrable. Desde esta perspectiva, el conocimiento no acontece al margen de las prácticas y mediaciones mediante las cuales algo adquiere inteligibilidad. Este enfoque no implica reducir la realidad a las prácticas mediante las cuales es conocida ni borrar la diferencia entre quien conoce y aquello que llega a ser conocido. Más bien, interrogar la producción del conocimiento exige atender a las relaciones concretas en las que se producen delimitaciones, posibilidades de aparición y formas de inteligibilidad, así como a la responsabilidad que conlleva participar en esas prácticas.

Consideradas desde la pregunta común que las articula, las tres dimensiones del entramado desplazan la pregunta por el conocer hacia las condiciones concretas en las que algo llega a hacerse inteligible. La primera dirige la atención a la experiencia e interroga el desde dónde acontece el

conocer; la segunda amplía esta cuestión hacia el mundo común, preguntando bajo qué condiciones una pluralidad de experiencias y formas de existencia puede aparecer, relacionarse y ser reconocida sin reducirse a una perspectiva única; la tercera se concentra en la producción del conocimiento para examinar cómo las prácticas y mediaciones materiales, históricas y políticas participan en las formas concretas en que algo llega a distinguirse, nombrarse e interpretarse. Más que constituir etapas sucesivas o niveles independientes, estas dimensiones abordan desde distintos ángulos un mismo problema: la imposibilidad de separar el conocer de las condiciones en las que acontece sin que ello implique reducir la realidad a dichas condiciones. En la tabla 1 se sintetiza este recorrido y los desplazamientos que cada dimensión introduce.

**Tabla 1.**

*Configuración del entramado filosófico*

| Dimensión | Filósofa | Relación con el problema del conocer |
|---|---|---|
| Experiencia | Edith Stein | La experiencia ajena puede hacerse inteligible sin convertirse en propia, lo que permite pensar una relación cognitiva que preserve la diferencia. |
| Experiencia | Simone de Beauvoir | La experiencia acontece desde una existencia corporal e históricamente situada, por lo que sus condiciones concretas no son exteriores a las formas en que el mundo adquiere sentido. |
| Experiencia | Gloria Anzaldúa | Lenguas, memorias, fronteras y relaciones de poder atraviesan la experiencia y participan en la producción de sentidos heterogéneos. |
| Mundo común | Hannah Arendt | La pluralidad permite pensar un mundo común constituido entre singularidades y experiencias distintas sin exigir su identidad. |
| Mundo común | María Zambrano | La heterogeneidad de lo real permite interrogar formas de racionalidad capaces de relacionarse con la diferencia sin reducirla a un principio único de inteligibilidad. |
| Mundo común | María Lugones | La colonialidad configura históricamente categorías y relaciones de poder que intervienen en las posibilidades de aparición y reconocimiento dentro de un mundo compartido. |

| | | |
|---|---|---|
| Producción del conocimiento | Donna Haraway | La objetividad exige localización y responsabilidad por las condiciones y mediaciones del conocer, cuestionando la posibilidad de una mirada exterior a ellas. |
| Producción del conocimiento | Karen Barad | Las prácticas de conocimiento intervienen materialmente en procesos de diferenciación y determinación, cuestionando que sujeto y objeto estén plenamente determinados antes de sus relaciones concretas. |
| Producción del conocimiento | Silvia Rivera Cusicanqui | Las prácticas de hacer, nombrar y recordar muestran cómo memorias, historias y conflictos coloniales participan en aquello que puede llegar a conocerse en el presente. |

## 5. La corporalidad como hilo hermenéutico

Los planteamientos previos permiten formular la hipótesis interpretativa que orienta esta sección, la cual establece que la corporalidad funciona como hilo hermenéutico para articular las relaciones entre las tres dimensiones del entramado. En este contexto, la corporalidad remite a la existencia de quien conoce en cuanto puede percibir, actuar y ser afectado, y cuyas capacidades y posibilidades se configuran en relaciones históricas y materiales. Esta determinación orienta la relectura sin proponer un fundamento del conocimiento ni atribuir a las autoras una misma concepción del cuerpo. Desde esta hipótesis, la corporalidad permite interrogar cómo el conocer acontece desde una experiencia situada, en relaciones que configuran las condiciones de aparición de un mundo común y mediante prácticas materiales e históricas que intervienen en la producción de conocimiento y sentido. Por lo que la pregunta guía es ¿qué permite comprender la corporalidad acerca de la implicación de quien conoce en las condiciones del conocer y en su relación con aquello que llega a ser conocido?

### *5.1. Corporalidad y carácter vivido de la experiencia*

La pregunta por el desde dónde del conocer adquiere un sentido particular cuando se interpreta desde la corporalidad. No se trata simplemente de afirmar que todo conocimiento es producido por alguien que posee un cuerpo, sino de advertir que las condiciones desde las cuales se experimenta el mundo son vividas corporalmente. Quien conoce no se encuentra frente a sus condiciones como ante circunstancias externas, sino que las vive como posibilidades, límites y afecciones que configuran su relación con el mundo. Por ello, el desde dónde concierne a la existencia corporal desde la cual acontece la experiencia.

Las relaciones construidas a partir del diálogo entre Stein, Beauvoir y Anzaldúa ayudan a delimitar esta lectura desde aportes diferentes. El cuerpo como situación permite comprender que las posibilidades de aprehender el mundo se encuentran ligadas a condiciones corporales e históricas de existencia. La experiencia fronteriza muestra que esas condiciones pueden estar atravesadas por tensiones culturales, lingüísticas y políticas que participan en las formas de percibir e interpretar. Desde esta relación, la corporalidad permite comprender la situación como una configuración vivida de posibilidades y límites, cuya heterogeneidad puede intervenir en la producción de sentido. La empatía introduce una precisión en esta apertura de la experiencia. La vivencia ajena puede hacerse presente sin convertirse en experiencia propia, de modo que estar en relación con otra existencia no exige eliminar la diferencia entre ambas. Por lo cual, la apertura y la afección no suponen que las experiencias se vuelvan idénticas ni que una pueda apropiarse de la otra. Así, las condiciones corporales desde las cuales se experimenta permiten una relación con aquello que permanece irreductible a la experiencia propia.

La corporalidad permite advertir que el carácter situado del conocer no designa únicamente una posición desde la cual se observa. Más bien, concierne a la manera en que las condiciones de existencia son vividas y participan en aquello que puede adquirir sentido. Estas condiciones no determinan por completo lo cognoscible, pero tampoco pueden abstraerse de su posibilidad. En esta primera dimensión, la corporalidad hace visible el carácter vivido de la implicación con el mundo.

### *5.2. Corporalidad y participación en el mundo común*

La corporalidad permite también releer las relaciones construidas en torno al mundo común. Conocer en un mundo común supone encontrarse entre otras existencias bajo condiciones históricas y políticas que intervienen en las posibilidades de aparición y reconocimiento. Desde la corporalidad, ocupar una posición en ese mundo implica comparecer ante otras personas mediante la palabra y la acción, encontrarse expuesto a sus respuestas y participar en relaciones que condicionan las posibilidades de formar parte de lo compartido.

En este sentido, la pluralidad desarrollada por Arendt permite comprender que la singularidad se manifiesta en un espacio de relaciones. Releída desde la corporalidad, esta aparición concierne a existencias cuya presencia ante otras compromete formas concretas de expresión y acción. Por lo que la diferencia entre posiciones adquiere un sentido que excede la coexistencia de perspectivas, quienes participan en el mundo común se encuentran expuestos unos a otros y sus posibilidades de intervención dependen también de las relaciones en las que aparecen.

La crítica de Lugones permite examinar las condiciones históricas y políticas de esa participación. Por ejemplo, las categorías y jerarquías coloniales delimitan quién puede aparecer como subjetividad y bajo qué términos puede ser reconocida. La corporalidad permite atender a cómo

esas distinciones se realizan en relaciones y manifestaciones concretas que afectan las posibilidades de presencia, expresión y acción de quienes conocen. De este modo, las condiciones de reconocimiento conciernen también a la posibilidad de que una experiencia sea escuchada, interpretada y considerada significativa en la configuración de lo compartido.

La apertura de la razón propuesta por Zambrano introduce una cuestión distinta en esta relación. Las posibilidades de aparición requieren examinar también las formas de racionalidad mediante las cuales aquello que aparece puede hacerse inteligible. Desde la relectura aquí propuesta, su aporte permite preguntar cómo comprender experiencias corporalmente vividas cuya singularidad puede exceder las categorías desde las cuales se las interpreta. Así, la corporalidad permite relacionar la aparición de existencias diferentes con la exigencia de una comprensión que no reduzca de antemano su heterogeneidad.

En esta segunda dimensión, la corporalidad hace visible que las relaciones de aparición, reconocimiento y poder son condiciones en las que quien conoce se encuentra implicado. Sus asimetrías afectan las posibilidades de participar en la configuración de lo común y de intervenir en las formas bajo las cuales algo adquiere sentido. Por ende, el *en* del conocer designa el carácter relacional y político de la implicación con el mundo.

### *5.3. Corporalidad y realización de las prácticas de conocimiento*

En la tercera dimensión, la atención se dirige a la realización de las prácticas mediante las cuales algo se percibe, distingue, nombra, registra e interpreta. Esas actividades comprometen capacidades corporales que se forman y se ejercen en relación con instrumentos, lenguajes, espacios y maneras aprendidas de hacer. La corporalidad permite examinar cómo quien conoce participa en tales prácticas y cómo sus posibilidades de percepción y acción se modifican mediante ellas.

La localización de la mirada en Haraway ofrece elementos para comprender que percibir involucra mediaciones que habilitan determinadas formas de acceso al mundo. La visión corporalmente situada se realiza mediante capacidades, aprendizajes y recursos que permiten advertir ciertos aspectos y dejan otros fuera de alcance. Desde esta relectura, responder por el conocimiento exige examinar cómo se produce esa percepción, qué permite distinguir y cuáles son sus límites. La corporalidad adquiere aquí relevancia para la objetividad porque hace visible la participación de quien conoce en la configuración de su propia mirada.

La propuesta de Barad introduce un alcance más específico, donde las prácticas materiales-discursivas intervienen en la determinación de límites y diferencias entre quien conoce y aquello que es conocido. Desde la corporalidad, esta perspectiva permite interrogar la participación en configuraciones materiales que hacen posibles determinadas distinciones. Su aporte amplía la

pregunta por las mediaciones hacia los procesos de diferenciación en los que estas intervienen, sin que ese alcance ontológico deba atribuirse al conjunto de las perspectivas del entramado.

Por su parte, Rivera Cusicanqui profundiza en la historicidad de las prácticas mediante las cuales se produce el conocimiento. Las formas cotidianas de hacer, la transmisión oral y comunitaria y los ejercicios de memoria comprometen capacidades corporales y maneras de relacionarse que se sostienen, aprenden y transforman históricamente. Desde la corporalidad, la relación entre palabra y experiencia puede examinarse en los usos concretos mediante los cuales se nombra, corporiza e interpreta el mundo. Las memorias y los conflictos sociales (p. ej., coloniales) persisten también en esas prácticas, afectando las posibilidades de que las palabras respondan a las experiencias que pretenden hacer inteligibles.

De manera importante, estas relaciones permiten articular la corporalidad con otras materialidades del conocer. Los instrumentos, lenguajes, métodos y categorías participan en la configuración de las posibilidades de percepción, acción e interpretación de quien conoce. De este modo, la corporalidad visibiliza esta participación y permite preguntar cómo esas posibilidades se constituyen y transforman mediante prácticas concretas, sin presuponer una delimitación fija entre las capacidades corporales y las mediaciones que intervienen en su ejercicio. Por lo que el *mediante* del conocer designa el carácter material y práctico de la implicación con el mundo.

Consideradas conjuntamente, las tres dimensiones muestran el alcance de la corporalidad como hilo hermenéutico. Desde la relectura sugerida, las condiciones del conocer son vividas como posibilidades, límites y afecciones; configuran las relaciones de aparición y reconocimiento en un mundo común; y se articulan mediante prácticas y mediaciones materiales, discursivas e históricas. La corporalidad permite articular estos registros atendiendo a cómo quien conoce se encuentra implicado en ellos, sin convertirlos en etapas sucesivas ni hacerlos equivalentes. Así, el carácter vivido de la experiencia, la participación ante otras existencias y la producción material del conocimiento expresan distintas dimensiones de una implicación corporal en las condiciones bajo las cuales algo llega a hacerse inteligible.

Desde esta articulación, se propone comprender *el conocer como una práctica material de implicación con el mundo*. La implicación designa una relación de diferencia sin exterioridad. Es decir, quien conoce participa corporalmente en relaciones y prácticas sin ocupar una posición exterior a las condiciones del conocer, mientras aquello que llega a conocer no queda agotado por su propia experiencia, sus categorías o sus intervenciones. En este sentido, la corporalidad da contenido a esta relación al mostrar su carácter vivido, su configuración relacional y política; así como su realización mediante prácticas y mediaciones discursivas y materiales. Por lo cual, la pregunta epistemológica se dirige hacia cómo conocer desde esa participación, responder por sus condiciones y efectos, además de mantener abierta la comprensión de aquello que excede nuestros propios términos.

## 6. Conclusiones

El recorrido desarrollado en este trabajo permite reformular la pregunta por el conocer desde la implicación de quien conoce en las condiciones que hacen posible la inteligibilidad. El entramado construido entre las autoras examinadas no conduce a una teoría unificada del conocimiento ni a un conjunto de categorías compartidas. Más bien, permite cuestionar la autosuficiencia y la exterioridad del sujeto cognoscente al mostrar que conocer acontece desde condiciones vividas, en relaciones histórica y políticamente configuradas y mediante prácticas materiales que participan en aquello que puede aparecer, distinguirse y adquirir sentido. Por lo tanto, la inteligibilidad no exige apropiación ni identidad, pero tampoco exterioridad.

Desde esta propuesta, comprender el conocer como una práctica material de implicación con el mundo exige examinar cómo sus condiciones intervienen en aquello que puede hacerse inteligible y qué responsabilidad se deriva de participar en ellas. Precisamente, la corporalidad funciona como hilo hermenéutico al articular distintas formas de comprender esa participación. Por otro lado, cabe mencionar que las relaciones construidas a través del entramado no resuelven las diferencias ontológicas, epistemológicas y políticas entre las propuestas filosóficas presentadas, tampoco establecen una concepción del conocimiento y de la corporalidad compartida. Por lo que el alcance de esta propuesta es interpretativo; se ofrece una orientación para cuestionar las relaciones del conocer, sin pretender constituir una teoría del conocimiento exhaustiva.

Esta orientación deja abiertas cuestiones relativas a la evaluación de los conocimientos y a las condiciones particulares de su producción. Esto es importante dado que reconocer que toda práctica acontece desde condiciones determinadas no establece, por sí mismo, su validez ni concede una autoridad equivalente a todas las experiencias. Tampoco permite suponer que quienes participan en el conocer tengan las mismas posibilidades de intervenir o de que sus experiencias sean reconocidas. En esta línea, una continuación de esta investigación podría examinar cómo sostener criterios de validez y responsabilidad desde la implicación, atendiendo a las asimetrías históricas y políticas y a los efectos de las prácticas concretas. Estas cuestiones delimitan el alcance de la propuesta y extienden el problema que la orienta.

Desde este enfoque, el entramado filosófico se propone como un aporte metodológico. Su productividad reside en construir relaciones entre pensamientos heterogéneos que permitan transformar la formulación de un problema. En el recorrido desarrollado, la relación entre experiencia, mundo común y producción del conocimiento ha ampliado la pregunta epistemológica hacia condiciones de inteligibilidad que comprometen conjuntamente dimensiones vividas, políticas y materiales. Las relaciones establecidas son elaboraciones interpretativas de la investigación y su pertinencia depende de lo que hacen comprensible, así como de su capacidad para conservar las diferencias entre las perspectivas que las constituyen. Desde este criterio, el

entramado ofrece una estrategia susceptible de orientar otras investigaciones entre tradiciones, contextos y vocabularios distintos.

Entendida así, la recuperación del pensamiento de las mujeres en la historia de la filosofía puede contribuir a transformar las preguntas desde las cuales se organizan los problemas filosóficos. El ejercicio propuesto muestra una posibilidad concreta de esa intervención al interrogar el conocer desde la participación corporal en un mundo cuya inteligibilidad no se produce al margen de las relaciones y prácticas que lo hacen accesible. El alcance del entramado reside en esa posibilidad de reelaboración filosófica al hacer de las diferencias entre pensamientos una condición para formular problemas y explorar relaciones que ninguna de las perspectivas examinadas necesita haber planteado por separado. Desde este horizonte, recuperar estas obras implica también reconocer su capacidad para intervenir en la construcción misma de las preguntas de la filosofía. Φ

**Bibliografía:**


ANZALDÚA, Gloria 1987 (2016). *Borderlands/La frontera: La nueva mestiza*. Valle, Carmen (Trad.). Capitán Swing.

ARENDT, Hannah 1958 (2009). *La condición humana*. Gil Novales, Ramón (Trad.). Paidós.

BARAD, Karen (1996). Meeting the Universe Halfway: Realism and Social Constructivism without Contradiction [Encontrarse con el universo a mitad de camino: realismo y constructivismo social sin contradicción]. En Nelson, H. Lynn y Nelson, Jack (Eds.) *Feminism, Science, and the Philosophy of Science* [Feminismo, ciencia, y la filosofía de la ciencia]. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-94-009-1742-2_9

BARAD, Karen (2003). "Posthumanist performativity: Toward an understanding of how matter comes to matter" [Performatividad poshumanista: Hacia una comprensión de cómo la materia llega a cobrar importancia]. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. Vol. 28, N° 3. https://doi.org/10.1086/345321

BEAUVOIR, Simone de 1949 (2015). *El segundo sexo*. Martorell, Alicia (Trad.). Cátedra.

GÓMEZ BLESA, Mercedes (2008). *La razón mediadora: Filosofía y piedad en María Zambrano*. Gran Vía.

GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel (2018). "Producir lo común: entramados comunitarios y formas de lo político". En Gutiérrez Aguilar, Raquel (Coord.) *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos en América Latina*. Casa de las preguntas.

HARAWAY, Donna (1988). "Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective" [Saberes situados: La cuestión de la ciencia en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial]. *Feminist Studies*. Vol. 14, N° 3. https://doi.org/10.2307/3178066

LUGONES, María (2010). "Toward a decolonial feminism" [Hacia un feminismo decolonial]. *Hypatia*. Vol. 25, N° 4. https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2010.01137.x

PORTO-GONÇALVES, Carlos Waltern (2011). "Abya Yala, el descubrimiento de América". En Giarracca, Norma (Ed.) *Bicentenarios* (*otros*), *transiciones y resistencias*. Una Ventana.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2018). *Un mundo ch'ixi es posible: Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.

STEIN, Edith 1917 (2004). *Sobre el problema de la empatía*. Caballero Bono, José Luis (Trad.). Trotta.

ZAMBRANO, María 1939 (1996). *Filosofía y poesía*. Fondo de Cultura Económica.

**Acceso Abierto**. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es