

Filosofía y género**

FILOSOFÍA Y SISTEMA DE GÉNERO-SEXO

El título que se me propuso para mi ponencia en el marco de las Jornadas Mujer, Mujeres: Arte y Cultura –«La mujer en la sombra de la Filosofía»– parece particularmente adecuado para la historia de una disciplina que, por lo común, ha conceptualizado a «la» mujer para confirmar su exclusión de las luces del conocimiento y de lo que, en términos generales, llamamos ámbito de lo público. Incluso en grandes movimientos filosóficos emancipatorios como el de la Ilustración, la mujer ha sido, en palabras de Cristina Molina, «aquel sector que las Luces no quieren iluminar».¹

La Filosofía es quizás entre todas las disciplinas que mantienen un discurso sobre el ser humano la que más ha pretendido merecer el adjetivo de «neutral» en cuanto a la diferencia de los sexos. La sexualidad, el sexo, la diferencia hombre-mujer no contaban en apariencia demasiado para la Filosofía. Sin embargo, a veces, cuando leíamos un libro de Filosofía, había cosas que nos asombraban. Por ejemplo, se hablaba de «el hombre» y entendíamos ingenuamente que se refería a la especie humana; pero, de forma inesperada, en un ejemplo dado por el autor encontrábamos expresiones tales como «cuando el hombre ama a una mujer...» y, entonces, ese genérico «hombre» se manifestaba como un hombre varón. El *anthropos* aparecía como *aner*. Y, de esta manera, comprendíamos que la filosofía expuesta en ese texto que nos parecía tan neutro y objetivo era un discurso de varón a otros varones. Hay que aclarar que esto no siempre ha sido así pero constituye la realidad en la mayoría de los casos.

La Filosofía y el sistema de género-sexo o patriarcado mantienen una relación muy estrecha. Por sistema de género-sexo entiendo, en líneas generales, lo que algunos antropólogos llaman sistema o «complejo de supremacía masculina» que rige en todas las sociedades conocidas y consiste en el control masculino

* Profesora de la Universidad de Valladolid. Miembro del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid.

** Estas páginas constituyen un resumen de los principales temas desarrollados en dos ponencias distintas. La primera fue realizada en el marco de un seminario de Doctorado dirigido por María Xosé Agra en la Universidad de Santiago de Compostela en 1993; la segunda en las Jornadas «Mujer, Mujeres: Arte y Cultura», coordinadas por Alicia Gil y organizadas por AIDIAC (Castellón, 1995).

¹ Cristina Molina Petit: *Dialéctica feminista de la Ilustración*. Barcelona, Anthropos, 1994, p. 20.

no de los sectores clave del poder económico, político, religioso y militar.² La perspectiva de los estudios feministas nos conduce a agregar a los controles nombrados el ejercido sobre la sexualidad femenina (a través de costumbres, leyes, etc.).

No creo que sea muy difícil convencernos de la existencia de tal sistema de género-sexo. Basta observar en un telediario las cumbres políticas, económicas, religiosas, etc. Gracias, en particular, al feminismo, se ha desarrollado una teoría del funcionamiento del sistema de género-sexo. Se ha analizado sus componentes, se ha estudiado como piezas fundamentales la división sexual del trabajo, el *status* diferente de ambos sexos así como la identidad sexuada o construcción social de hombres y mujeres desde la infancia. También se han señalado los discursos de legitimación de ese sistema. Todo sistema de dominación tiene un discurso legitimador. Si en el Antiguo Régimen, el poder del monarca estaba sostenido por un discurso teológico según el cual Dios era el garante de la legitimidad del rey, así también el patriarcado o sistema de género-sexo tiene su discurso de legitimación que a lo largo de muchos siglos ha sido de carácter religioso. Los mitos y las grandes religiones fueron (y son aún en muchos casos) uno de los puntales de la explicación de porqué tenía que existir esa división sexual del trabajo y perdurar las relaciones de jerarquía entre los sexos.

Cuando se produce el advenimiento de la racionalidad occidental, la misma Filosofía asume parte de esta función de legitimación. Más tarde, a partir de los siglos XVIII y XIX, las ciencias humanas, la Medicina filosófica, la biología, la psicología... toman el relevo de la religión en la tarea de legitimar las relaciones sociales tradicionales entre los sexos.

Ya Poulain de la Barre, un cartesiano feminista del siglo XVII, afirmaba que las ideas imperantes sobre la diferencia de los sexos y sobre la necesidad de excluir a las mujeres del ámbito de lo público eran «el más arraigado de los prejuicios» y que los mismos filósofos caían en ese prejuicio porque ni siquiera consideraban pertinente tematizar la cuestión. En un círculo fatídico, «la opinión corriente se refuerza en su idea sobre las mujeres porque se ve apoyada por el sentimiento de los sabios» pero éstos no producen ciencia sobre el tema sino que «han llevado sus prejuicios a las Escuelas y no han aprendido allí nada que pudiera librarlos de esos prejuicios: por el contrario, toda su ciencia está basada en los juicios que han hecho desde la cuna y consideran un crimen o un error poner en duda lo que han creído antes de la edad adulta [...] No se les dice nada sobre los sexos, se supone que los conocen bastante; no examinan la capacidad y la diferencia verdadera y natural entre ellos, lo que constituye uno de los puntos más interesantes y quizás más importantes de la Física y de la

2 Ver Marvin Harris: *Introducción a la antropología general*, versión española de Juan Oliver Sánchez Fernández, Madrid, Alianza ed., 1986, cap. 25.

Moral. (Mientras tanto) pasan años enteros y algunos toda su vida ocupándose de nimiedades [...]».³ Como vemos, ya en el siglo XVII tenemos una visión muy certera del androcentrismo en filosofía. A pesar de haber sido muy leído en su época, Poulain de la Barre no fue consagrado por la Historia de la Filosofía pero sí lo fue un pensador que tuvo probablemente a Poulain como su oculto referente polémico: Jean Jacques Rousseau.

En el siglo XIX, el célebre filósofo utilitarista John Stuart Mill, impulsado quizás por su compañera sentimental e intelectual, la radical Harriet Taylor, se atrevió a impugnar el sistema de género-sexo. Curiosamente (¿curiosamente?), los manuales de filosofía suelen recordar la obra de Stuart Mill pero no hacen mención a *La sujeción de la mujer*, una obra clave, como señala Ana de Miguel,⁴ dentro del conjunto de su pensamiento político.

¿Ha habido filósofas? La filosofía ha sido una de las disciplinas más masculinas. Todavía en mi época de estudiante la mayoría de los alumnos eran varones. Ello se debe a diversas razones, entre otras al hecho de que la filosofía ha tenido una estrecha relación con la teología y, por lo tanto, con el mundo de los seminarios para formación de sacerdotes. Pero también porque era uno de los pensamientos de mayor nivel de abstracción y la abstracción –se suponía– era una capacidad eminentemente masculina. Ha habido pensadoras pero han sufrido un silenciamiento todavía mayor, quizás, que el de los filósofos críticos con el sistema patriarcal. Estas mujeres alteraban el orden de la división sexual del trabajo como nos los muestra un pasaje de Diógenes Laercio en que se menciona a Hiparquia, una de las primeras mujeres filósofas, perteneciente a la escuela de los cínicos. Tras haber sido vencido por Hiparquia en una discusión filosófica, Teodoro busca vengarse con las siguientes palabras: «¿Esta es la que dejó la lanzadera en el telar?» Ella respondió: “Soy yo, Teodoro, pero ¿crees tú que he tomado una mala decisión sobre mí misma cuando dediqué a mi educación el tiempo que iba a perder en el telar?”».

LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA Y LA EXCLUSIÓN DE LAS MUJERES DEL LOGOS

Como muchos estudiosos han puesto de manifiesto, el origen del filosofar en Grecia muestra una continuidad con los mitos. En la física jónica existen huellas del pensamiento mítico.⁵ Siempre se reflexiona a partir de materiales social e históricamente determinados. Los primeros filósofos pensaron a partir de

3 Poulain de la Barre: *De l'égalité des deux sexes*. París, Fayard, 1984, pp. 55-56; la traducción es nuestra.

4 Para un estudio de la obra feminista de J. Stuart Mill dentro del conjunto de su pensamiento filosófico, ver Ana de Miguel Álvarez: *Cómo leer a John Stuart Mill*. Madrid-Gijón, ed. Júcar, 1994.

5 Ver Jean Pierre Vernant: *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*. Paris, Maspero, 1969.

lo existente anteriormente, es decir, los mitos. Ahora bien, los mitos cosmogónicos situaban el origen del mundo en una lucha entre un dios o un héroe y un principio femenino del Caos que era vencido. De esta manera, el dios instauraba el orden y la diferenciación del Universo separando lo que en ese Caos femenino estaba unido. Los mitos –y no sólo los mitos occidentales– suelen tener un contenido profundamente patriarcal de justificación del orden de género-sexo vigente. Dan razones de la derrota histórica del colectivo femenino. Es importante tener en cuenta esto cuando arrecian, a veces con justicia, las críticas a la racionalidad occidental, olvidando que en la conceptualización de los sexos esta racionalidad arrastra consigo una serie de temáticas que no son exclusivas de la cultura de Occidente.

Cèlia Amorós ha señalado el paralelismo que se puede observar entre ciertos ritos polinésicos de la Casa de los Hombres y los «ritos» de la filosofía griega⁶. En la casa ceremonial polinésica, el joven es iniciado a través de prácticas rituales dirigidas por los varones adultos. En la Grecia clásica el joven es iniciado por el *logos*, renace con él. Esto es particularmente claro en el término *mayéutica* como designación del quehacer socrático. ¿Quiénes son ciudadanos en el mundo griego? Los varones libres que deben aprender a expresarse para poder intervenir en la política. Una de las funciones del saber de la sofística era justamente facilitar la actuación en el ágora. Las mujeres estaban excluidas de esta actividad.

Como muestra Gilbert Herdt en su libro sobre el homoerotismo polinésico,⁷ la iniciación en algunos pueblos consiste en un renacer del joven que recibe el semen del adulto. Una larga relación homoerótica durante la pubertad otorga al joven el estatuto de hombre y la fertilidad. A nuestro juicio, esta iniciación presenta un notable paralelismo con la pederastia griega tal como se presenta, por ejemplo, en *El Banquete* de Platón. En esta obra se sostiene que hay dos tipos de Eros, Eros Uranio espiritual y Eros Pandemio terrestre, corporal. Aquel que ama solamente los cuerpos rinde culto a la Afrodita terrestre mientras que quien desea el espíritu del amado practica un Eros superior. Se divide así el erotismo en un erotismo entre varones iguales que incluye la relación intelectual, la admiración, y un erotismo meramente corporal que puede ser tanto el homoerotismo que se limita al deseo de los cuerpos como la heterosexualidad, que por ser relación con inferiores no puede alcanzar la espiritualidad del primero. Consecuentemente, Platón diferencia dos tipos de fertilidad: la que produce hijos espirituales, propia de la comunidad de varones filósofos, y la que genera hijos terrenales, que son mortales. En esta visión, la Filosofía surge del amor de un grupo de iniciados que produce obras inmortales –criaturas del mundo de las Ideas– mientras que el amor heterosexual produce hijos mortales

6 Cèlia Amorós: «El nuevo aspecto de la polis», en *La Balsa de la Medusa*, nº 19-20, 1991, pp. 119-137.

7 G. Herdt (ed.): *Homosexualidad ritual en Melanesia*, trad. José C. Lisón Arcal, Uned-Fundación Universidad Empresa, 1993.

necesarios para la pervivencia de la humanidad. La jerarquía mente-cuerpo muestra sus vinculaciones con la jerarquía de los sexos. Amalia González⁸ destaca que Platón siempre feminiza aquello que quiere expulsar de su ciudad ideal. Por ejemplo, es «femenino» el poeta porque se deja arrastrar por las pasiones. Habrá que alejarlo de la ciudad porque introduce el desorden.

Por su parte, Aristóteles conceptualiza a la mujer como la materia, y al hombre como la forma. La materia es lo informe. En el proceso de la reproducción, el hombre participa con el principio formal generativo mientras que la mujer es el receptáculo que nutre la semilla aportada por el semen. En el terreno de la ética, como muestra María Luisa Femenías,⁹ la felicidad de hombre y mujer corresponde a la función más elevada de cada sexo: en el hombre, filosofar; en la mujer, la maternidad. Si el modelo de varón griego libre es el de aquel que ha conseguido dominar sus pasiones y, de esta forma, es apto para la función de jefe (de su familia y sus esclavos), el modelo de mujer virtuosa en Aristóteles es la mujer obediente porque su virtud no consiste en dominarse a sí misma por sucesivos actos de voluntad sino en aceptar la dominación externa y ocupar su lugar natural.

ESTRATEGIAS DE LEGITIMACIÓN PATRIARCAL: EL ELOGIO Y EL INSULTO

Es muy conocida una pintura de Delacroix titulada «La libertad guiando al pueblo». Forma parte de las alegorías ilustradas la representación de la libertad como una mujer, la madre cívica,¹⁰ la mujer como símbolo de la república en Francia, pero, al mismo tiempo, excluida de la nueva organización política democrática inaugurada por la Revolución de 1789. Es interesante señalar que el mismo Delacroix afirmó que el cuadro que mejor representaba a la mujer tal como él la concebía era su obra «Mujeres de Argel en sus habitaciones» que muestra el interior de lo que se creyó durante largo tiempo un fabuloso harén aunque en realidad se trataba de un harén doméstico, de un simple hogar argelino. El comentario de Delacroix es revelador del espíritu de la época.

El lugar natural de las mujeres había sido fijado ya en la filosofía del siglo XVIII por Jean-Jacques Rousseau. Rosa Cobo define a este pensador como uno de los teóricos fundadores del patriarcado moderno.¹¹ El filósofo de la de-

8 *Lo femenino en Platón*, tesis inédita, Universidad Complutense de Madrid.

9 M. L. Femenías: *Aristóteles: deconstrucción de una legitimación*, tesis inédita, Universidad Complutense de Madrid, 1995.

10 Sobre la «madre cívica» ver Cèlia Amorós: «Revolución francesa y crisis de legitimación patriarcal», en Amorós, C. (coord.), *Actas ya citadas*.

11 Rosa Cobo: *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*. Madrid, Cátedra, Colección Feminismos, 1995.

mocracia ve el espacio natural de las mujeres en el ámbito privado. El demócrata más radical de los ilustrados era partidario de una democracia directa con un ciudadano implicado todos los días en el quehacer político; en su tratado pedagógico, el *Emilio*, afirma que el futuro ciudadano ha de ser educado en la libertad y de acuerdo con la Naturaleza. Sin embargo, en el capítulo V, dedicado a la educación de Sofía, símbolo del colectivo femenino, sostiene que la educación de las mujeres debe estar dirigida a su deber «de todos los tiempos»: crianza, apoyo, consuelo y agrado de los hombres. Cobo relaciona los distintos aspectos de la teoría rousseauiana y concluye que un ciudadano como Emilio totalmente dedicado a la política necesita una Sofía recluida en el hogar y ocupada en sostenerlo corporal y psicológicamente. Por lo tanto, el sesgo androcéntrico de Rousseau no es un elemento accesorio que se pueda desvincular del conjunto de su obra (como suelen hacer los especialistas) sino una pieza clave de su teoría política.

El discurso del halago puede ser venenoso. Rousseau lo practicó con éxito. Elogió a las mujeres de su época afirmando que debían ser madres insustituibles. Cuando en 1790 el filósofo feminista Condorcet pronunció su discurso en la Asamblea para proponer la educación para ambos sexos provocando las risas y el rechazo de los diputados, afirmó que sabía que su posición era menos popular entre las mujeres que la de Rousseau. El halago puede esconder una trampa. Tras la Revolución Francesa, las mujeres fueron excluidas de las nuevas libertades e incluso perdieron los derechos de representación que poseían algunas aristócratas. Fue necesaria una larga lucha llevada a cabo por las sufragistas para alcanzar derechos como el de voto, el de poder ser candidatas, administrar el patrimonio, testar, ejercer la patria potestad compartida, etc.

Pertenecen también al registro del halago algunos textos de conceptualización de la mujer en Ortega y Gasset.¹² La mujer como «mágica esencia» cuyo valor reside en el ser y no en el hacer remite a la inmanencia y, en el plano socio-político, al conformismo y al rechazo de las reivindicaciones de igualdad del colectivo femenino.

A veces los grandes misóginos son más estimulantes para el despertar de la conciencia feminista porque bordean el insulto. Schopenhauer no apela a la adhesión femenina cuando se pregunta: «¿Qué puede esperarse de las mujeres si se reflexiona que ese sexo no ha podido producir en el mundo entero un solo ingenio verdaderamente grande, ni una obra completa y original en las bellas artes, ni un solo trabajo de valor perdurable, sea en lo que fuere? (...) Excepciones aisladas y parciales no alteran en nada las cosas: consideradas en su conjunto, las mujeres son y serán las nulidades más completas e irremediables».¹³ Ob-

¹² Ver María Luisa Cabana: «La polaridad sexual de los valores: Simmel y Ortega y Gasset», en *La Filosofía contemporánea desde una perspectiva no androcéntrica*, op.cit., pp. 99-114.

¹³ *Eudemonología. Parerga y Paralipómena*, seguidos de *Pensamientos escogidos*, trad. Juan B. Bergua, Madrid, Ed. Ibéricas, 1961, p. 377.

servemos que la propia experiencia del filósofo era contraria a esta aseveración ya que su madre era una escritora reconocida que presidía un salón literario al que acudía, entre otras personalidades de la época, el mismo Goethe.¹⁴

Es evidente que en la segunda mitad del siglo y principios del XX, la Filosofía registra una reacción a las primeras reivindicaciones de las ilustradas y al activismo sufragista. Pensadores como Schopenhauer y Weininger identifican a las mujeres con la sexualidad y la reproducción en su aspecto meramente biológico y con connotaciones abiertamente negativas. Esto no es nuevo ya que el discurso religioso de origen ascético tomó a menudo esta forma durante siglos. Lo que constituye una novedad es su reformulación en clave filosófica laica, reformulación que había preparado la Medicina filosófica en el siglo XVIII. Según Schopenhauer, la mujer es la trampa que la especie le pone al hombre para reproducirse. Las formas de la agraciada jovencita esconden la realidad futura de la madre que cumple la ciega Voluntad de la especie. En una filosofía pesimista que ha sido caracterizada como «filosofía de la tragedia», la reproducción es sometimiento a la cadena del dolor de los seres vivos. No se trata precisamente de un discurso del halago. Recordemos lo que dice Weininger: «el hombre conoce su sexualidad, la mujer, en cambio, no es consciente de ella y de buena fe puede ponerla en duda porque la mujer no es otra cosa que sexualidad, porque es la sexualidad misma. La mujer por ser sólo sexual no nota su *sexualidad*, pues para hacer cualquier observación es necesaria la dualidad, cosa que es posible para el hombre, tanto desde el punto de vista psicológico como desde el anatómico, ya que él no es únicamente sexual; puede, si así quiere, ponerle límites o dejarla en amplia libertad, es decir negarla o aceptarla, ser un Don Juan o un asceta. Groseramente expresado, el hombre tiene un pene, pero la vagina tiene una mujer».¹⁵

La expresión filosófica de la misoginia puede ser entendida como resultado de una dinámica conflictiva de los colectivos genéricos. Algo está sucediendo en la sociedad. Un número creciente de mujeres está accediendo a una mayor o menor conciencia feminista y la filosofía como discurso de legitimación del sistema de sexo-género responde por boca de algunos de sus exponentes. La vieja identificación de mujer y sexualidad que ya encontrábamos en los Padres de la Iglesia y su interpretación de Eva como la gran tentadora es reacuñada en un discurso filosófico laico.

14 Para un breve estudio de la vida y obra de Schopenhauer, ver Alicia H. Puleo: *Cómo leer a Schopenhauer*, Madrid-Gijón, Júcar, 1991. Para un tratamiento en profundidad de su conceptualización de la mujer como trampa de la especie, ver A. H. Puleo: *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*, Madrid, Cátedra, 1992.

15 O. Weininger: *Sexo y Carácter*, trad. Felipe Jiménez de Asúa, Prólogo de Carlos Castilla del Pino, Barcelona, ed. Península, p. 99. El subrayado es suyo.

POTENCIALIDADES EMANCIPATORIAS DE LA FILOSOFÍA

Pero la filosofía no es sólo discurso de legitimación de un orden vigente sino que, por el contrario, en su mejor tradición, es pensamiento crítico. El mismo Michel Foucault, que tanto enfatizara la relación entre saber y poder, reivindica el aspecto crítico de la reflexión filosófica como cuestionamiento de las relaciones de dominación.¹⁶ Desde nuestro punto de vista, si el androcentrismo en filosofía encubre una particular voluntad de poder, el enfoque de género-sexo en filosofía constituiría un instrumento de análisis apto para liberarnos.

A lo largo de la Historia, la radicalización de ciertos conceptos filosóficos produjo sucesivos planteamientos feministas. La radicalización del concepto de *isonomía* en algunos sofistas parece haber producido ya en el siglo V A.C. un proto-feminismo. Como hemos visto, en el siglo XVII, con Poulain de la Barre, la idea de la igualdad de todos los hombres en virtud de que todos se caracterizan por poseer la razón a pesar de las diferencias de color o estamento permite –por el procedimiento de su universalización a ambos sexos– un cambio en el discurso de defensa de los derechos de las mujeres. Si hasta ese momento había tenido la forma de una larga disputa sobre la excelencia y la superioridad de hombres o mujeres, a partir del racionalismo cartesiano en su giro ilustrado, se presentará como un discurso de la igualdad.

Durante la Revolución Francesa –cristalización política de los ideales ilustrados– los conceptos de igualdad, libertad y autonomía generaron reivindicaciones propias de las mujeres. La rousseauniana Olympe de Gouges reclamó en su *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana* de 1791 que la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* fuera realmente universal incluyendo a las mujeres en el principio de igualdad. En esto no seguía a su maestro Rousseau. Este feminismo ilustrado fue duramente reprimido por la Asamblea Revolucionaria. En 1793, año del Terror, Olympe de Gouges y Madame Roland fueron guillotinas. Los clubes políticos de mujeres fueron cerrados por decreto. Los jacobinos, que se habían apoyado en la actividad del club de las Republicanas Revolucionarias, decidieron que éstas había llegado demasiado lejos. Sus integrantes tuvieron que huir para salvar la vida. El decreto de cierre de los clubes muestra su afinidad con las teorías de Rousseau al afirmar que las mujeres que se habían dedicado a la política constituían una monstruosidad ajena a la Naturaleza: la verdadera función de las mujeres era la crianza y educación de los futuros ciudadanos en el ámbito de la familia. Condorcet, el filósofo que había pedido la ciudadanía para las mujeres y una educación igualitaria para ambos sexos, se vio obligado a suicidarse en la cárcel para no ser ejecutado públicamente. Existe una serie de pensadoras y pensadores que he llamado «de la

16 «La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad», entrevista con Michel Foucault realizada por Raul Fornet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gómez-Muller el 20 de enero de 1984, en M. Foucault: *Hermenéutica del sujeto*. Madrid, Ed. La Piqueta, 1994.

Ilustración olvidada»¹⁷ porque sus reflexiones críticas con respecto al género no fueron recogidas por la Historia y no pudieron plasmarse, al menos inmediatamente, en la práctica política.

No es casualidad si Simone de Beauvoir elige como epígrafe una frase de Poulain, el primero de los feministas ilustrados. De Beauvoir reconocía así los orígenes ilustrados de su exigencia de igualdad, inscrita ahora en la particular comprensión existencialista del ser humano como estructura proyectante. No hay una esencia femenina como tampoco hay una esencia humana.¹⁸ La mujer como Otra, la mujer como Naturaleza, implica la condena a la inmanencia propia de las cosas.

A menudo, la Filosofía ha pensado a la mujer como Naturaleza y al hombre como Cultura. Esta identificación bipolar existente no sólo en la producción filosófica ha llevado incluso a la antropóloga Sherry Ortner a explicar el sistema de género-sexo como un derivado de este dualismo. Su análisis simbólico del género sostiene lo siguiente: los hombres habrían trasladado la oposición Naturaleza-Cultura a la oposición Mujer-Hombre porque habrían supuesto que la mujer, por sus funciones de reproducción y cuidado de los niños (seres humanos aún no plenamente insertos en lo social y cultural), estaba más cerca de la Naturaleza. Como esta última era la fuerza ante la que se enfrentaban y a la que terminaron por someter a través del desarrollo de la Cultura, por extensión habrían considerado inferior a la mujer y la habrían excluido de las actividades prestigiosas. Es una hipótesis interesante pero que ha sido contestada desde diversos enfoques.¹⁹ Me parece particularmente relevante la crítica que desde el feminismo materialista se le ha hecho por privilegiar en exceso el ámbito de lo simbólico.

En todo caso, esta identificación por pares opuestos está presente en numerosas manifestaciones iconográficas. Tanto el arte como la publicidad han representado en infinitas ocasiones el cuerpo de la mujer mientras que se han mostrado mucho más púdicos en lo referente al desnudo masculino. Pensemos en el célebre «Almuerzo sobre la hierba» de Manet en el que una mujer desnuda aparece junto a varios hombres vestidos, o las pinturas del surrealista Delvaux que muestran a mujeres desnudas que pasean por oníricas ciudades junto a señores de traje y sombrero que suelen leer el periódico. La idea subyacente es que el hombre pertenece a un mundo de creación cultural, la civilización, mientras que la mujer, de manera misteriosa, se conserva próxima a la naturaleza.

17 *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Edición de A. H. Puleo, Presentación de Cèlia Amorós, Barcelona, Anthropos, 1993.

18 Ver Teresa López Pardina: «Filosofía existencialista: la Mujer como la Otra», en A. H. Puleo (coord.): *La Filosofía contemporánea desde una perspectiva no androcéntrica*, Secretaría de Estado de Educación, MEC, 1993.

19 Para una revisión de las críticas que ha recibido, ver Henrietta Moore: *Antropología y feminismo*, trad. Jerónima García Bonafé, Madrid, ed. Cátedra, 1991.

Cuando los filósofos han concebido la historia de la cultura occidental con un enfoque crítico pesimista –tal es el caso de Adorno y Horkheimer– han resaltado la contraposición entre *Hombre y Mujer como Razón y Naturaleza* respectivamente pero lo han hecho para criticar el desarrollo de una razón de dominación. Su crítica va dirigida contra una «razón instrumental» que se habría impuesto sobre todo a partir del racionalismo ilustrado, una razón científica que se piensa a sí misma como violación de la Naturaleza. Recordemos la comparación de las investigaciones científicas con la tortura infligida al reo para provocar su confesión. Esta razón tecnológica habría perdido de vista los fines últimos de su accionar, sólo se interesa por los medios y desemboca en una sociedad de consumo que utiliza la razón para incrementar la producción pero sin reflexionar críticamente sobre sus metas. Según los fundadores de la Escuela de Frankfurt, el hombre, al dominar a la Naturaleza y a las mujeres, se habría reprimido y sometido a sí mismo sin percatarse de ello. Porque la construcción de ese sujeto dominador habría implicado la represión de su propia afectividad. El hombre, como ser alienado y escindido que no se reconoce como Naturaleza, habría delegado en la mujer los elementos devaluados de sí mismo, es decir, la corporalidad y la afectividad.

De este tronco frankfurtiano surgieron interpretaciones feministas que, a menudo, se vieron tentadas por el esencialismo y el rechazo de la razón. Una de las primeras fue la de Shulamith Firestone, teórica del feminismo radical de los setenta. Una reelaboración actual de esta teoría de la razón dominadora es la de la filósofa australiana Val Plumwood que intenta superar las posiciones esencialistas que afectan al ecofeminismo. ¿En qué sentido decimos que la mujer es Naturaleza? ¿Lo es por naturaleza? La propuesta de Plumwood no es renunciar a la razón sino reemplazar la forma que ha tomado en su historia de dominación por otra más democrática, menos jerárquica y más plural, una forma que integre lo afectivo y corporal en la racionalidad. Su obra *Feminism and the Mastery of Nature*²⁰ pretende integrar distintas vertientes de pensamiento feminista: del feminismo de Simone de Beauvoir y del feminismo liberal recoge la exigencia de integrar a las mujeres de forma completa en la cultura; del feminismo cultural americano acepta las críticas al concepto de lo humano imperante basado en dualismos pero rechaza la propuesta separatista de cultura femenina relacionada con la posición esencialista que ve a las mujeres más cercanas a la Naturaleza que los varones; con el feminismo negro y la crítica anticolonialista y socialista comparte los análisis sobre los dualismos como estructura de dominación. Frente a la revalorización absoluta de lo femenino propia del feminismo cultural y la negativa de dar cualquier contenido al sujeto «mujer» que caracteriza al postestructuralismo, Plumwood propone una afirmación crítica de la identidad femenina que rechace los elementos que la hacen carente de

poder y acepte otros como «nutricia», «empática» que permitirían superar los dualismos razón/emoción, pasivo/activo, público/privado gracias a la resolución del dualismo de género. Su reflexión busca, así, el diálogo y la reunión de diversas tendencias en una teoría filosófica feminista altamente integrada. Compartamos o no todos sus presupuestos, la obra de Plumwood es un buen ejemplo de las potencialidades críticas y emancipatorias del encuentro actual entre feminismo y filosofía.

EL ENFOQUE DE GÉNERO EN FILOSOFÍA

¿Cómo es el enfoque de género en Filosofía? ¿Qué podemos entender por Filosofía feminista? Quizás cabría diferenciar etapas y tipos distintos de investigación.

En los años sesenta y setenta se publicaron algunas colecciones de «perlas de la misoginia». Algunas estudiosas se dedicaron a recopilar lo que los grandes filósofos habían dicho sobre la mujer. Esta lectura era un poco desalentadora ya que mostraba que pensadores eminentes habían sido muy pedestres a la hora de hablar de «la» mujer (el uso del artículo singular «la» indicaba la conceptualización esencialista que normalmente aplicaban al colectivo femenino).

Más tarde, la investigación se fue transformando. Ahora ya no se trata simplemente de buscar las perlas de la misoginia sino de señalar la incoherencia de la conceptualización de los sexos en relación con algún principio (de libertad, de igualdad) preconizado por el filósofo y/o la secreta, inconfesada coherencia interna de esta conceptualización con el conjunto de esa teoría. Hemos visto un ejemplo de esta tarea en el análisis feminista de la obra de Rousseau.

Como sugiere Michèle Le Doeuf, también el estudio de las metáforas en Filosofía abre un camino interesante para el enfoque de género. Aun cuando ciertas categorías no estén claramente tematizadas pueden estar jugando un papel importante a través de las metáforas. Estas suelen ocultar contradicciones o vacíos teóricos y producir la aprobación del lector apelando a elementos afectivos. Así, por ejemplo, puesto que para los estoicos la virtud está ligada al sometimiento al destino, la capacidad de soportar las adversidades y afrontar el peligro es pintada por Séneca como virtud eminentemente masculina. La Providencia es comparada a un padre que ama «varonilmente» a sus hijos y los somete a todo tipo de pruebas para ayudarlos a crecer y a hacerse más fuertes. Dios no actúa como las madres que buscan amparar a sus hijos en el regazo.

Como sabemos, el arquetipo femenino en los mitos, la religión y el arte ha sido relacionado con un esquema de descenso y de tinieblas mientras que el arquetipo masculino lo ha sido con un esquema ascensional y luminoso. La filosofía no está libre de esta contraposición arquetípica. El sesgo androcéntrico aparece a menudo claramente en los procedimientos metafóricos del texto: lo

viscoso como «actividad blanda, babosa y femenina de aspiración» en Sartre, la dialéctica de los opuestos luz/oscuridad en el tratamiento de Antígona por parte de Hegel, en la tabla de oposiciones pitagórica...

Más allá del examen de los textos, una Filosofía feminista se interroga, como señala Amelia Valcárcel,²¹ sobre si hay algo, una esencia, –no reductible a una posición diferente en la sociedad y algunas características anatómicas y fisiológicas indispensables para la reproducción– que corresponda a los términos «mujer» y «hombre». Nos hallamos aquí ante la cuestión del estatuto ontológico de los sexos. Las pensadoras actuales están divididas y encontramos dentro de la Filosofía feminista tanto posiciones esencialistas (Luce Irigaray) como posiciones nominalistas (Cèlia Amorós).

Me he referido a dos tipos de tarea para una filosofía con enfoque de género: la relectura de los textos consagrados con vistas a poner de relieve su sesgo de género y la elaboración de teorías filosóficas feministas. A estos dos tipos de trabajo hay que agregar un tercero: la constitución de un corpus de textos no androcéntricos.

La Filosofía es una disciplina con un sesgo androcéntrico muy claro. Muy pocos pensadores han podido superar los proverbiales androcentrismo y sexismo legitimadores del sistema de dominación de género. Los pensadores que denunciaron la discriminación de las mujeres, generalmente fueron olvidados, silenciados. Los manuales no recogen sus nombres. Son pensadores «menores». Extraña casualidad que todos los que denunciaron el sistema de sexo-género sean «pensadores menores». ¿O son menores por haberlo denunciado? ¿Se valora el análisis feminista en Filosofía o su reconocimiento es aún una asignatura pendiente de la academia?

Si conocemos las críticas al sistema patriarcal realizadas por Olympe de Gouges, una rousseauniana de la Revolución Francesa, por Mary Wollstonecraft, del círculo de los radicales ingleses, o por Clara Démar, la saintsimoniana feminista, es gracias a los estudios de Historia y Filosofía feministas que intentan recuperar el testimonio de la lucha del colectivo femenino.²² Una de las tareas, pues, de la filosofía con enfoque de género será recuperar la memoria histórica para evitar el «eterno retorno de lo mismo».

21 *Sexo y Filosofía. Sobre «Mujer» y «Poder»*, Barcelona, Anthropos, 1991.

22 Para las autoras citadas y otras como Madame Lambert, Amalia Holst, etc. ver Amorós, Cèlia (coord.): *Actas del Seminario Feminismo e Ilustración*, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, 1992.