

La Filosofía
contemporánea
desde una perspectiva
no androcéntrica



SECRETARÍA DE ESTADO DE EDUCACIÓN

PLAN PARA LA IGUALDAD DE OPORTUNIDADES PARA LAS MUJERES





Ministerio de Educación y Ciencia

La Filosofía contemporánea desde una perspectiva no androcéntrica

SECRETARÍA DE ESTADO DE EDUCACIÓN



Coordinación:

Alicia H. Puleo

Selección de ilustraciones:

Margarita de los Ángeles

Selección de textos y comentarios introductorios:

María-Xosé Agra

Neus Campillo

María Luisa Cavana

Ana de Miguel

Teresa López Pardina

Criatina Molina

Alicia H. Puleo

Amelia Valcàrcel



Ministerio de Educación y Ciencia
Secretaría de Estado de Educación

Dirección General de Renovación Pedagógica
Centro de Desarrollo Curricular
Edita: Centro de Publicaciones. Secretaría General Técnica
N.º I.P.O.: 176-95-367-4
I.S.B.N.: 84-206-6202-X
Depósito legal: M. 3.162-1996
Imprime: Closures-Orcoyen, S. L.

La Filosofía, ¿es un arma cargada de futuro?

La Filosofía es una de las áreas del conocimiento que debe posibilitar “una reflexión radical y crítica sobre las realidades del mundo contemporáneo y los antecedentes y factores que influyen en él”, señala el artíc. 26 de la Ley Orgánica General de Ordenación del Sistema Educativo (LOGSE).

Es un área que permite profundizar en las ideologías subyacentes en el discurso, a través de un debate sobre las ideas formuladas en el pensamiento autónomo y crítico. La reflexión personal del alumnado, ceñida a un contexto histórico concreto, permite también vincular los discursos filosóficos del pasado a los problemas del presente.

La posibilidad, pues, que ofrece este área del conocimiento de indagar sobre las raíces del pensamiento contemporáneo para comprender la evolución de las mentalidades, es un marco idóneo para reflexionar sobre la conceptualización de los sexos, a través de un análisis sistemático sobre los propios textos de los filósofos y mediante una perspectiva crítica, como es la que proponen las autoras de esta antología mediante la utilización de un punto de vista no androcéntrico.

El debate formulado en los últimos años y las investigaciones que se han desarrollado en esta línea sobre el carácter androcéntrico de nuestra cultura, han posibilitado el poder contar con los instrumentos adecuados a la hora de introducir un nuevo elemento crítico para abordar nuestro trabajo en las aulas, formulando una reflexión sistemática y exenta de prejuicios sobre la igualdad de oportunidades entre los sexos y el respeto a las diferencias entre las personas.

La propuesta de esta antología de textos filosóficos, enmarcados rigurosamente en el contexto de su producción, introduce una visión nueva sobre la postura y respuesta de los autores ante la demanda creciente de emancipación femenina. Este es el hilo conductor de todos los autores seleccionados y de las propuestas teóricas formuladas en sus escritos. Desde el rechazo frontal a considerar como personas racionales a las mujeres y, por tanto, poseedoras de los mismos derechos ciudadanos de participación y representación, hasta discursos “más sofisticados” que, a través de la exaltación de “lo femenino” proponen ámbitos “privilegiados” donde pueda situarse al bello sexo para que no se contamine con los aspectos más burdos de la realidad.

Cada uno de los diferentes capítulos recoge un pensamiento filosófico y su relación con este tema; a través de una introducción crítica se plantean los ejes conductores del

análisis androcéntrico de su discurso, posteriormente se ofrece una selección de textos, que corroboran las perspectivas de análisis utilizadas y, para finalizar, se plantea una serie de cuestiones didácticas para que sea el propio alumnado quien indague sobre la ideología subyacente en el discurso y pueda reflexionar personalmente sobre esta nueva propuesta.

Todas las autoras que han participado en la elaboración de este trabajo, han puesto su ilusión y su esfuerzo en que este material sea de utilidad para el profesorado y abra nuevos horizontes didácticos para la comprensión y aprendizaje del saber filosófico desde la perspectiva crítica que plantean.

Es un trabajo novedoso, incisivo y que, con seguridad, promoverá reflexiones y polémicas entre los alumnos y las alumnas de nuestras aulas.

Finalizo esta breve presentación con el convencimiento de que esta antología servirá para avanzar un paso más en el largo camino, a veces tortuoso y difícil, de lograr la igualdad real de oportunidades entre las mujeres y los hombres y de construir un nuevo discurso universal e integrador de lo femenino y masculino que sirva de paradigma referencial para ambos sexos.

Isabel Romero

Asesora del Centro
de Desarrollo Curricular

Índice

Autoras.....	7
Introducción general	
por Alicia H. Puleo.....	9
Capítulo I	
Misoginia romántica: Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, por Amelia Valcárcel.....	13
Selección de textos con cuestionarios.....	21
Bibliografía.....	32
Capítulo II	
El discurso de la excelencia: Comte y Sansimonianos, por Neus Campillo.....	33
Selección de textos con cuestionarios.....	40
Bibliografía.....	47
Capítulo III	
La igualdad de los sexos en clave utilitarista: John Stuart Mill y Harriet Taylor, por Ana de Miguel.....	49
Selección de textos con cuestionarios.....	53
Bibliografía.....	63
Capítulo IV	
Dos escuelas de la sospecha: hombre y mujer en el materialismo histórico y el psicoanálisis, por Alicia H. Puleo.....	65
Selección de textos con cuestionarios.....	71
Bibliografía.....	81
Capítulo V	
Filosofía existencialista: La Mujer como la Otra, por Teresa López Pardina.....	83
Selección de textos con cuestionarios.....	86
Bibliografía.....	98

Capítulo VI

La polaridad sexual de los valores: Simmel y Ortega y Gasset, por María Luisa P. Cavana	99
Selección de textos con cuestionarios	103
Bibliografía	113

Capítulo VII

La Escuela de Francfort: La Teoría y la Crítica (insuficiente) de la Dominación, por Cristina Molina	115
Selección de textos con cuestionarios	121
Bibliografía	124

Capítulo VIII

La justicia como equidad: Neocontractualismo y crítica desde el género-sexo, por María-Xosé Agra	125
Selección de textos con cuestionarios	131
Bibliografía	136

Apéndices

por Alicia H. Puleo	137
Apéndice I	
Cuadro cronológico	138
Apéndice II	
Sugerencias para el comentario de texto	141
Apéndice III	
Propuestas didácticas	151
Apéndice IV	
Glosario	155
Apéndice V	
Bibliografía	159

Autoras

MARÍA-XOSÉ AGRA es doctora en Filosofía y profesora titular de Moral y Filosofía Política en la Universidad de Santiago de Compostela. Es autora del libro *J. Rawls: el sentido de justicia en una sociedad democrática* (Universidad de Santiago de Compostela, 1985). Entre los numerosos artículos que ha publicado citaremos “Legitimidad y necesidad del disenso feminista”, en José María González y Carlos Thibaut, *Convicciones políticas y responsabilidades éticas* (Anthropos, Barcelona, 1990) y “Reflexiones sobre la fraternidad” en *Filosofía Política. Razón e Historia* (Anthropos, Monografías Temáticas n.º 28, 1991).

NEUS CAMPILLO es profesora titular de Filosofía en el Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad de Valencia. Hizo su tesis doctoral sobre Saint-Simon y es especialista en pensamiento socialista utópico. Ha publicado diversos artículos sobre este tema. Entre los libros de los que es autora, destacaremos *Razón y utopía en la sociedad industrial* (Ed. Servei de Publicacions, Universidad de Valencia, en prensa), *Los Temas. Los Textos* (Historia de la Filosofía de C. O. U.), escrito en colaboración con F. Bixquert y G. Quintás (Ed. ECIR, 1981, 1984), y *Sócrates y los sofistas*, con S. Vegas (Ed. Publicaciones Departamento de Filosofía, Universidad de Valencia, 1976).

MARÍA LUISA CAVANA es doctora en Filosofía y miembro del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración, dirigido por la doctora Cèlia Amorós en la Universidad Complutense de Madrid. Es autora del libro *Der Konflikt zwischen dem Begriff des Individuums und der Geschlechtertheorie bei Georg Simmel und José Ortega y Gasset (El conflicto entre el concepto de individuo y la teoría de los sexos en G. Simmel y Ortega y Gasset)* (Centaurus, Pfaffenweiler, Alemania, 1991) y de diversos artículos, entre los que citaremos “Sobre el mejoramiento civil de las mujeres: Theodor Gottlieb von Hippel o las contradicciones de la Ilustración” (*Ágora* n.º 10, 1991).

ANA DE MIGUEL es profesora de Sociología en la Universidad Politécnica de Madrid. Ha realizado su tesis doctoral sobre “Elites y participación política en la obra de John Stuart Mill”. Asimismo, ha dedicado trabajos de investigación a la figura de Alejandra Kollontai y las relaciones entre feminismo y marxismo, y dirigido en la Universidad Politécnica un proyecto fin de carrera titulado “Mujer y nuevas tecnologías: la informática como camino hacia una tecnología no genérica”. Entre sus publicaciones, citaremos el libro *Cómo leer a John Stuart Mill* (Editorial Júcar, en prensa).

TERESA LÓPEZ PARDINA es catedrática de Filosofía en el Instituto Alcorcón 6 “Ignacio Ellacuría”. Ha realizado su tesis doctoral sobre la filosofía de Simone de Beauvoir. Entre

los artículos de los que es autora destacaremos “En torno a la crítica de Michèle Le Doeuf a *El segundo sexo*” (*Mujeres*, Zaragoza, diciembre 1990).

CRISTINA MOLINA es doctora en Filosofía y miembro del Seminario Permanente “Feminismo e Ilustración”, dirigido por la doctora Cèlia Amorós en la Universidad Complutense de Madrid. Es autora del libro *Dialéctica feminista de la Ilustración* (Editorial Anthropos, en prensa), así como de diversos artículos periodísticos.

ALICIA H. PULEO es doctora en Filosofía y miembro del Seminario Permanente “Feminismo e Ilustración”, dirigido por la doctora Cèlia Amorós en la Universidad Complutense de Madrid. Es autora de los libros *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la Filosofía Contemporánea* (Cátedra, Madrid, 1992) y *Cómo leer a Schopenhauer* (Júcar, Gijón, 1991). Ha escrito diversos artículos y realizado una selección y traducción de textos franceses feministas del siglo XVIII (*La Ilustración olvidada*, Anthropos, en prensa).

AMELIA VALCÁRCEL es doctora en Filosofía y profesora titular de Filosofía Moral en la Universidad de Oviedo. Entre sus publicaciones destaca *Sexo y Filosofía (Sobre Mujer y Poder)* (Anthropos, Barcelona, 1991). *Hegel y la Ética, sobre la superación de la “mera moral”* (Anthropos, Barcelona), le valió ser finalista del Premio Nacional de Ensayo 1989. De sus numerosos artículos citaremos “Las figuras de la heteronomía: del vosotras al yo”, en *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental*, vol. 1 (Universidad Autónoma de Madrid, 1989).

Introducción general

La Filosofía estudiada como mera repetición de teorías memorizadas para un examen y rápidamente olvidadas ya no es Filosofía, es simplemente un trámite para obtener una buena nota. Si queremos hacer vivir al alumnado el verdadero sentido del pensar filosófico como reflexión sistemática sobre la existencia, debemos lograr que se sienta implicado en lo que éste trata. Para ello, ha de hacerse visible su relación con la vida de todos y cada uno, su pertinencia en el debate de temas de actualidad.

Y si la Filosofía ha sido definida como un pensar lo obvio, un cuestionar aquello que comúnmente aceptamos sin preguntarnos sobre su sentido, la conceptualización de los sexos es una cita obligada del pensar filosófico. La Filosofía es creación de conceptos, lo que implica la polémica, la revisión y la reelaboración de nociones tradicionalmente aceptadas.

La presente antología de textos pretende aportar un material adecuado a los objetivos tanto de la Filosofía en el Bachillerato como del área de Ciencias Sociales en la Educación Secundaria Obligatoria. Recordemos que se debe buscar “consolidar y desarrollar en los alumnos las actitudes y hábitos característicos del humanismo y la democracia, adquiriendo independencia de criterio y juicio crítico para valorar con rigor y ponderación hechos, acciones y opiniones, desarrollando actitudes de tolerancia y valoración de otras culturas y de solidaridad con los individuos y grupos desfavorecidos, marginados y oprimidos, y **asumiendo una posición crítica ante los valores y actitudes androcéntricos de nuestra cultura**”¹.

Preguntarse por la conceptualización de lo masculino y lo femenino es pensar el presente en un momento en que las relaciones entre los sexos están experimentando un cambio que forma ya parte inseparable de la sociedad occidental moderna.

Así, nos hemos guiado por el espíritu que anima las indicaciones ministeriales sobre la enseñanza de la Filosofía en el Bachillerato cuando insisten en que la “principal justificación de la presencia de la Filosofía en el Bachillerato es la promoción de la actitud reflexiva y crítica. Sin negar que su logro es responsabilidad de todo el proceso educativo, tal objetivo es responsabilidad directa e inmediata de la educación en la Filosofía. Por introductorio que un curso de Filosofía pueda ser, le incumbe estimular y provocar actitudes reflexivas en las que se sometan a consideración y análisis tanto la diversidad de aspectos de nuestra experiencia cuanto los problemas fundamentales que plantea cada uno de ellos y sus relaciones. Por tanto, la enseñanza de la Filosofía en el Bachillerato debe con-

¹ Currículo de la Educación Secundaria Obligatoria. Real Decreto 1345/1991, del 6 de septiembre.

seguir que los alumnos expliciten de forma consciente los supuestos que subyacen al discurso tanto de las diferentes ciencias cuanto de las ideologías, con el fin de esclarecer las ideas que estructuran su forma de pensar y actuar (...), que aprendan a usar la razón en el debate de las ideas y en el análisis de los hechos, que desarrollen un pensamiento autónomo y crítico y una actitud abierta a nuevas formas de pensar, de sentir y de actuar”².

Desde este material, pues, aportamos elementos para:

- Analizar la ideología androcéntrica y sus consecuencias en la forma de pensar y actuar de alumnas y alumnos.
- Plantear un problema crucial de nuestra época: la relación entre los sexos y su tematización.

Lo hacemos teniendo en cuenta que “la afirmación kantiana de que ‘no se aprende Filosofía, se aprende a filosofar’, conserva toda su verdad si se la interpreta no como la descripción de un hecho, sino como una norma también para la enseñanza: la de que lo que importa no es tanto transmitir, repetir y recitar tesis, sino producir y recrear la actividad por la que este saber se alcanza, fomentar la adquisición de hábitos por los que los alumnos puedan convertirse, no en espectadores, sino en participantes y actores del proceso de clarificación de los problemas”³.

Así, la cuestión de la conceptualización de los sexos se enmarca en los núcleos temáticos de “El ser humano” y “La sociedad”, en tanto que en el primero, “las posiciones filosóficas sobre cuestiones como Naturaleza y Cultura y las diversas dimensiones de lo humano revelan los elementos biológicos y socioculturales que nos configuran” y en el segundo, “se contemplan problemas y cuestiones filosóficas sobre las relaciones sociales; orden e integración; conflicto y cambio; poder y problemas de legitimación; democracia, ética, derecho y justicia”⁴.

La Filosofía Contemporánea, así como su conceptualización de los sexos, sólo pueden ser comprendidas plenamente a la luz de los cambios radicales que supone la Revolución Francesa.

El nuevo paradigma de igualdad y libertad y su correlato político, la democracia, implican necesariamente el cuestionamiento de la sociedad patriarcal tradicional. Inmediatamente lo entienden así algunos hombres y mujeres que sostienen la necesidad de terminar con la dominación de un sexo por el otro, así como se había terminado con la opresión de los nobles sobre el pueblo llano. Durante los años de agitación revolucionaria se sucederán las

² Ministerio de Educación y Ciencia-Dirección General de Renovación Pedagógica, Bachillerato. Estructura y contenidos, 1991, pág. 92.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, págs. 93, 94.

declaraciones (Olimpia de Gouges), octavillas (anónimas) y proyectos de ley (Condorcet) que exigían se otorgara a las mujeres los derechos que les correspondían por su carácter de seres humanos racionales. Se reclama el derecho a la participación política, a la libre disposición de los bienes, se pide la abolición de las leyes que castigaban duramente a la adúltera o a la madre soltera, se cuestiona la moral sexual de la doble norma que no perdonaba en las mujeres las mismas conductas que alentaba en los hombres.

El siglo XIX verá surgir los primeros movimientos organizados de reivindicación de estos derechos. Dentro de la Filosofía, estos movimientos sociales del siglo pasado y del presente tendrán sus defensores y sus detractores, estos últimos mucho más numerosos que los primeros.

El discurso reactivo busca legitimar la exclusión de las mujeres de la vida pública a través del tratamiento ontológico de las categorías de sexo, oscilando con diversos matices entre la exaltación y la denigración. Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Comte, Simmel, Ortega y Gasset, entre otros, intentarán demostrar, por medio de una hipóstasis de lo femenino, que los papeles tradicionales otorgados a cada sexo son correctos y corresponden a una esencia que hace de cada mujer la representante de LA MUJER intemporal. Freud, heredero de la medicina y filosofía del siglo XIX, hará lo propio desde un enfoque biologicista.

Los defensores de las reivindicaciones de las mujeres adoptan dos posturas diferentes que hoy en día subsisten en las respectivas teorías sustentadas por el “feminismo de la igualdad” o “feminismo ilustrado” y el “feminismo de la diferencia”. Los primeros insisten en la igualdad de los sexos y afirman que las diferencias de aptitudes y conductas que pueden percibirse se deben a la educación (John Stuart Mill, Harriet Taylor, Simone de Beauvoir). Los segundos desarrollan un discurso de la excelencia que exalta “lo femenino” como poseedor de virtudes propias (por ejemplo, los sansimonianos). Ambos coinciden en apoyar el acceso de las mujeres a los terrenos que les son tradicionalmente vedados, pero su argumentación es muy distinta. Mientras que los partidarios de la igualdad son herederos directos de la tradición racionalista ilustrada, los defensores de la excelencia exaltan las virtudes femeninas ligadas a los roles tradicionales (mayor sensibilidad, emotividad, ternura, compasión). Esta segunda postura tiene por un lado el mérito de valorar lo que generalmente la cultura de la virilidad desestima como poco importante o inferior; por otro, conlleva el peligro del conformismo y la aceptación del lugar asignado desde siempre.

Por su parte, el marxismo, en sus diversas elaboraciones, concedió un interés marginal a la cuestión de los sexos y la subordinó siempre al problema de la lucha de clases. No obstante, aplicó las categorías de explotación, dominación y alienación a las relaciones entre hombre y mujer (Engels, Escuela de Francfort). Dentro de la Escuela de Francfort surgió una tendencia esencialista emparentada con el discurso de la excelencia que hacía de las mujeres las salvadoras de una Humanidad degenerada por el imperio de la razón instrumental (Marcuse).

El debate continúa abierto. Una de las más interesantes tareas filosóficas que se llevan a cabo en la actualidad consiste justamente en el examen crítico de las teorías filosóficas para

descubrir su parcialidad y las deformaciones derivadas de un enfoque androcéntrico, patriarcal, explícito o, como ocurre a menudo, de una ausencia de tematización directa que implica en realidad la aceptación de los esquemas tradicionales de pensamiento en lo concerniente a los sexos (véase, por ejemplo, el capítulo dedicado al neocontractualismo de Rawls).

Esta antología consta de ocho capítulos y cuatro apéndices. Los capítulos poseen una misma estructura: introducción al tema para uso del profesorado, breve referencia biográfica sobre los autores tratados y selección de textos para trabajar en clase acompañados todos ellos de su correspondiente cuestionario-guía de análisis. Al final de cada capítulo se ofrece una bibliografía para quienes deseen profundizar en las nociones estudiadas en él. El primero de los apéndices presenta un **cuadro cronológico** que pone en correlación los textos filosóficos con los acontecimientos históricos, el arte, la literatura, las ciencias y técnicas. Se trata, pues, de un esquema común a este tipo de cuadros y, sin embargo, tiene una importante diferencia: entre los acontecimientos históricos que recoge figuran los movimientos de reivindicación de derechos de las mujeres que tanto contribuyeron a dar su aspecto actual a la sociedad occidental (obtención del derecho al voto, cambios en la familia y la moral, etc.) y nunca son mentados en los manuales al uso.

Algunos de los textos filosóficos que aquí se estudian fueron escritos en apoyo a estos movimientos sociales (por ejemplo, los de John Stuart Mill y Harriet Taylor); otros, la mayoría, como reacción a ellos (Schopenhauer, Ortega y Gasset, Freud, etc.). De ahí la importancia de atender a la relación entre el fenómeno histórico de reivindicación de derechos por parte de las mujeres y la creación filosófica como discurso de legitimación o de rechazo.

El segundo de los apéndices ofrece **sugerencias para el comentario de textos filosóficos**. Aun a riesgo de pecar de rigidez, hemos querido presentar una metodología detallada que cuando es aplicada correctamente da excelentes resultados en tanto no sólo permite la comprensión de un determinado fragmento, sino que da instrumentos para que el alumnado se enfrente a cualquier otro texto filosófico.

Las **propuestas didácticas** que se agrupan en el tercero de los apéndices son de dos tipos: una general, que se plantea como forma de trabajo regular en el aula (discusión en pequeños grupos y presentación de los resultados al conjunto de la clase), y otras particulares, formas de trabajo que permiten variar esporádicamente la dinámica de estudio (encuestas sobre ciertos temas, torbellino de ideas en torno a algunas cuestiones, trabajos interdisciplinarios simples, ficción de diálogo entre filósofos). El cuarto apéndice incluye un **glosario**. Finalmente, el quinto apéndice pone a disposición del profesorado una pequeña **bibliografía** sobre el tema de conceptualización de los sexos en la Filosofía y las Ciencias Humanas.

Esperamos contribuir de esta manera a convertir la Filosofía en una vivencia que revele sus potencialidades en tanto pensamiento radical de enormes implicancias para todos y cada uno de los seres humanos.

Alicia H. Puleo
Coordinadora

CAPÍTULO I

Misoginia romántica

Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche

Amelia Valcárcel

Objetivos pedagógicos

- Investigar y conocer el origen de la conceptualización esencialista del sexo.
- Relacionarla con las condiciones generales del pensamiento del siglo xx.
- Relacionarla, asimismo, con las condiciones sociales y las tensiones ideológicas resultantes de la caída del Antiguo Régimen y el origen de la Modernidad.
- Conocer cómo la misoginia se instaló en tanto que pensamiento reactivo.
- Analizar a qué intereses servía el discurso sexista y qué visión del mundo propiciaba.
- Relacionar ese discurso con las condiciones de vida y oportunidades de las mujeres durante el proceso de modernización social y con las vindicaciones de igualdad del naciente feminismo.
- Contribuir mediante ese análisis a desmontar los tópicos corrientes y vigentes del sexismo en el pensamiento y la sociedad contemporáneos.

Introducción para uso del profesorado

Romanticismo contra Ilustración: el discurso misógino

Muchas de las nociones que manejamos están solidificadas y se han vuelto comunes, pero es necesario conocer el momento y las circunstancias de su aparición. La mayor parte de aquellas de que se nutre el discurso misógino —esto es, aquel en que se descalifica al colectivo de las mujeres a base de ideas o rasgos generales menospreciativos supuestamente compartidos por todas— tiene su desarrollo en el romanticismo. Este discurso misógino fue sobre todo acuñado por la tradición filosófica.

El movimiento romántico es muy variado. Abarca pensamiento, literatura, artes plásticas, música, arquitectura y formas de vida. Fue un gran período de cultura que duró un siglo largo, comenzando a finales del xviii y ocupando hasta las postrimerías del xix, aun-

que siguió teniendo gran influencia inercial durante buena parte del siglo xx. Se suele dividir en un primer romanticismo que va de la Revolución Francesa a la Revolución del 48 y un romanticismo llamado decadentista que alcanza hasta la Primera Guerra Mundial y la aparición del Vanguardismo.

El pensamiento romántico es en gran parte pensamiento reactivo. El primer romanticismo busca sobre todo tomar distancia del importante período precedente, la Ilustración. Para ello, la aísla, la define y la juzga. El juicio que los pensadores románticos hacen de las Luces es casi siempre duro y en ocasiones radicalmente falso, pero ha de tenerse en cuenta que mediante tales juicios lo que se intenta es fabricar la distancia, no siempre muy clara. Así, se calificará al pensamiento y la cultura ilustrados de “fríos”, “abstractos”, “impersonales”, “uniformadores”, “sensistas”, “optimistas”, “crédulos” o “escépticos”.

El primer romanticismo es paralelo a la Europa de las Restauraciones y presenta acusados rasgos conservadores. En general, atribuye a la Ilustración haber agrandado excesivamente el campo de lo político-moral, no haber comprendido en profundidad la verdadera naturaleza humana, haber desdeñado la pasión, el sentimiento, lo religioso, incluso lo oscuro y lo turbio que se espesa y yace bajo la racionalidad. Para los románticos, la razón es sólo una de las posibles expresiones de nuestra naturaleza.

El tipo de teorías más claras que encajan con esa descripción de la Ilustración son los contractualismos y la imagen del mundo que de ellos resulta. Frente a ellos, el romanticismo exaltarán las raíces ancestrales, la vuelta al pasado, los rasgos diferenciales, los nacionalismos, los elementos pasionales y pre-conscientes. El primer romanticismo avivará el sentido histórico y comunitario centrándose en las ideas de “pietas” y tradición. El romanticismo decadentista exaltarán la individualidad anormal, incluso la locura y la transgresión de los límites. Un rasgo presente en ambos al que se suele prestar poca atención, porque aflora menos, es el naturalismo. Las condiciones de la naciente sociedad industrial y el rechazo de la legitimación contractualista de lo político hacen que se recurra a explicaciones naturalistas de la vida social y de las diferencias de estatus y poder. “La lucha por la vida” o “el derecho del más fuerte” aparecen como explicaciones de la vida común antes de que se incorporen a la explicación total del reino animal por obra de Darwin.

Definición esencialista del género femenino: un proyecto político

En este contexto, la misoginia romántica es esencialmente una secularización a la vez que un pensamiento reactivo. La afirmación “todos los varones son genéricamente superiores a todas las mujeres”, si bien se había vehiculado a través del discurso religioso, fue fundamentada de nuevo por el pensamiento laico e incluso ateo. Para poder hacerlo, era preciso atribuir rasgos esenciales divergentes tanto al colectivo de las mujeres como al de los varones. En sus aspectos reactivos, la misoginia era doble: se dirigía contra la posición de algunas mujeres en la sociedad de Antiguo Régimen y contra la vindicación de igualdad entre los sexos que había aparecido en la Ilustración.

Mientras se mantiene la sociedad estamental, la continuidad genérica, aunque se invoque ritualmente, no está clara. Todas las mujeres pueden estar bajo el dominio simbólico,

argumentado religiosamente, de todos los varones, pero en los hechos, las mujeres de las castas superiores escapan a tal determinación. Señoras, damas o reinas comparten entre sí privilegios de los que muchos varones están excluidos. La misoginia romántica hace suyo este lema de Napoleón: “las mujeres no tienen categoría” a fin de mantener que todas las mujeres, juntas y por separado, debían carecer de jerarquía, contra la práctica común del Antiguo Régimen.

Por otra parte, el pensamiento ilustrado había desmontado la legitimación religiosa del predominio masculino y había producido una importante literatura a favor de la igualdad entre los sexos en la futura sociedad democrática. Pues bien, el nuevo pensamiento de la ciudadanía, que se expresa tanto en las codificaciones legales post-revolucionarias como en la filosofía, se edificará a costa de los derechos omitidos del colectivo de las mujeres. Entre los cambios que los nuevos tiempos exigen, el pensamiento dominante no contempla solucionar la injusticia derivada del sexo. Y para librarse de hacerlo, el romanticismo dirá que es “natural” esa desigualdad que la Ilustración había afirmado que era ética y política. Más aún, afirmará que es esencial y constitutiva. *Los románticos, a la vez que construyen en la ficción a la mujer ideal, dejan a las mujeres reales sin derechos, sin estatus, sin canales para ejercer su autonomía*, y todo ello en nombre de un pensamiento democrático patriarcal que construye la igualdad relativa entre los varones a costa del rebajamiento de las mujeres.

Al tipo de pensamiento abstracto y general que legitima estas prácticas es a lo que se llama misoginia romántica. Funcionalmente, el pensamiento misógino es excesivo. Es una respuesta demasiado contundente contra lo que la modernidad estaba significando al socavar con sus ideas los modos tradicionales de vida. Esa desfundamentación afectaba aún sólo a pequeños núcleos sociales e intelectuales. Sin embargo, el discurso misógino se armó contra ella viéndola llena de posibilidades de futuro. De esta forma, a ese discurso le interesó desde el primer momento excluir a las mujeres de la ciudadanía, argumentando esa exclusión mediante la creación fantasmática de una esencialidad femenina precívica. La hembra de la especie dejó de ser reconocida por sus características meramente morfológicas y visibles y comenzó a ser definida como una esencia intemporal dentro de la secuencia de la Naturaleza, de tal modo que se pudiera llegar a suponer que “lo femenino” dentro de cualquier especie animal guardaba entre sí mayor homogeneidad que la que existía entre varones y mujeres en la propia especie humana.

La negación de ciudadanía, la creación del objeto femenino, la afirmación rotunda de continuidad genérica tenían como soporte básico la negación filosófica, para todas las mujeres, del principio de individuación. Dicho de otra forma, **todas** las mujeres son “la mujer” y lo que se afirme de ese “la mujer” es válido sin fisuras para todas y cada una de ellas, se adapten éstas al caso o no. De esta forma, comienza el proceso de fabricación de “la mujer” como “lo absolutamente otro”. Tan “absolutamente otro”, que lo que el primer romanticismo simplemente definía fue considerado por el romanticismo decadentista como un misterio insondable. De ahí también la discontinuidad de las figuras femeninas que el romanticismo acuñó: en su primera fase, las inocentes doncellas que arrancaban ya de la novela gótica del siglo anterior; en la segunda fase, la construcción literaria de la “mujer fatal”.

Ya se dijo que el pensamiento misógino es esencialmente reactivo. Y también, y sobre todo, democrático. Ciertamente que de un democratismo torpe, a la baja, que busca más quitar privilegios a las pocas que los poseen que extender universalmente los derechos posibles. Sin embargo, no se debe olvidar ese rasgo porque de hacerlo no entenderemos que pensamientos democráticos hayan sido a la vez profundamente misóginos. El ejemplo más claro es Rousseau, y por ello, pese al descrédito de sus ideas durante el período romántico, siguió siendo un pensador muy influyente. Por esa misma razón, en ocasiones encontramos discursos políticos progresistas —como es el caso de algunos socialistas utópicos— y misoginias muy profundas. El pensamiento de la igualdad provocó reactivamente una atribución de genericidad al sexo femenino (pertenencia al género-sexo entendido como esencia) mucho más fuerte que la pasada. Y, sobre todo, reargumentó esa genericidad mediante un discurso laico y pretendidamente científico.

Como efecto perverso del democratismo que es, el pensamiento misógino prendió en círculos igualitaristas y en círculos conservadores. En unos y otros redefinió la igualdad que era posible y a quiénes debía afectar. Es producto de la reflexión sobre la igualdad masculina y sus límites. El pensamiento misógino tuvo lugar históricamente cuando se presentó esta igualdad masculina. Se mantiene aún inercialmente como impostación en muchos lugares comunes de nuestra cultura.

Los filósofos en auxilio de la tradición

El discurso misógino tuvo abundantes cultivadores, pero solamente vamos a considerar a filósofos de primera fila. Ninguna argumentación es intemporal. La filosofía da forma a las ideas básicas de las grandes fases históricas. Tiene sobre todo una influencia difusiva a través de otros discursos: sus conceptualizaciones se encuentran en los fundamentos a veces implícitos de muchas otras ramas del saber y de la acción, por ejemplo, las artes, la historia, la política, la psicología, la medicina o las mismas ciencias de la naturaleza.

Durante el primer romanticismo, las ideas de Hegel y Schopenhauer están en la base del poso común de cultura europea y su influencia aún llega hasta nosotros disuelta en la sociología, el psicoanálisis, ciertas teorías políticas, etc. Los textos que se presentan de estos autores inician la tradición misógina. Pero, como ya se ha dicho, la misoginia filosófica no es inmotivada. Si figuras tan señaladas del pensamiento intentaron redefinir el papel otorgado a las mujeres fue porque la antigua seguridad de las formas de vida tradicionales se estaba deshaciendo. El pensamiento ilustrado había activado nuevos fundamentos para la convivencia: 1) que todos los seres humanos son libres e iguales; 2) que la sociedad es un contrato. De ellos se seguía que únicamente son legítimas las prácticas que no vulneren la libertad o la igualdad y que puedan establecerse por acuerdo de la voluntad general. Obviamente, desde estos fundamentos gran parte de las instituciones corrientes perdían legitimidad: la familia, la propiedad, el sistema jerárquico admitido, los Estados... Los filósofos del primer romanticismo repasaron estas ideas para desactivarlas acudiendo a representaciones de orden genético, es decir, no cómo las cosas deben ser, sino cómo han llegado a ser y han sido siempre, a fin de demostrar que grandes segmentos institucionales del pasado podían ser lanzados hacia el futuro sin distorsiones.

Hegel

Hegel parte de que no se puede pensar el concepto de Humanidad tratándolo unitariamente, sino que en el seno de lo humano hay dos leyes: la del día —masculina, estatal— y la de las sombras —femenina, familiar—, cuyo *continuum* y colisiones forman la existencia misma de lo humano. No es naturalista porque ambas leyes no remiten a la existencia natural de los sexos, sino a su existencia en comunidades normativas, a las que Hegel llama “eticidad”. Los sexos tienen, sin duda, realidad natural, pero tal realidad está fuera de la única sustancia viviente, el Espíritu. Sin embargo, en la realidad espiritual, el sexo permanece como característica porque cualquiera que existe como conciencia pertenece a una de esas dos formas: es varón o mujer. Ser una cosa u otra quiere decir que esa conciencia acata una ley que no ha inventado y, quiera o no, en ella habrá de vivir. La división de los sexos resulta del orden de la Naturaleza puesto que la especie es dimorfa, pero no pertenece a él: cada colectivo arrastra su ley. El masculino es diferenciado y consciente; el femenino es genérico y “lo consciente de lo inconsciente”, es decir, más cercano siempre a la Naturaleza en sí misma.

Lo que unifica a las mujeres es la serie de figuras que se pueden dar dentro de su ley. Pertenecientes a la familia, están fuera de la ciudadanía y de los intereses universales. Tampoco tienen individualidad en un sentido fuerte: son la madre, la hermana, la esposa, la hija, es decir, figuras genéricas. Lo femenino ama y desea genéricamente, mientras que lo masculino individualiza. “En el hijo ha traído la madre al mundo a su señor”, afirma Hegel. La ley de la familia no contempla, en efecto, la individualidad, así como tampoco el deseo individualizado ni la reflexión en los intereses de la comunidad estatal. Por ello, Hegel afirma que las mujeres son “la eterna ironía de la comunidad”. Ejemplifica sus ideas analizando las tragedias griegas en la *Fenomenología*.

La diferencia de los románticos posteriores con Hegel es la funcionalidad. El ideal griego y la feminidad tienen que ver con la dialéctica particular-universal. Hay que teorizar el Estado y hay que reargumentar las relaciones funcionales de los sexos.

Los varones han de vivir para el Estado; las mujeres, para la familia. Sin embargo, dado que en su juventud los varones son remisos a su destino estatal, lo que los hace potencialmente peligrosos para la comunidad, y dado que se apoyan en las mujeres para evitar su propia ley, el Estado debe, mediante la guerra, promover su incorporación a las tareas que les son propias y borrar en ellos todo rasgo familiar. De no ser así, la decadencia acecha a cualquier sociedad en la que varones y mujeres, al no comportarse según sus leyes propias, perviertan la ciudadanía y los fines universales.

Schopenhauer

Su filosofía parte de la pérdida del sentido. Se deshizo de la oposición naturaleza-espíritu, presente en el Idealismo, argumentando que todo lo que existe es manifestación de una potencia previa y ajena, que obra sin fines, a la que llamó Voluntad. Lo único que esa

potencia, en sí incognoscible, parece buscar es mantenerse en el ser; para ello posee sus estrategias, y la dimorfia sexual es la más característica. La división entre los sexos es natural, no meramente funcional o normativa. Los sexos son modos de existencia perfectamente diversos y divergentes. El sexo masculino es reflexivo y el femenino es inmediato. Las mujeres no alcanzan la madurez, sino el acné. A los dieciocho años existen como lo que van a seguir siendo, no tienen desarrollo ulterior; los varones, sí. El ser femenino es una estrategia de la Naturaleza, un efecto teatral mediante el cual ésta se perpetúa. Por reflexión, la cadena del ser no funcionaría, de ahí la necesidad de la argucia. La Naturaleza pretende su perpetuación, y el ser femenino, que es una manifestación inconsciente de esa potencia, también lo quiere porque tiene su esencialidad en trascenderse a sí mismo en otro (la mujer es la trampa que la Naturaleza le pone al varón para perpetuar esa cadena de sufrimientos que se llama “vida”).

Las mujeres no saben qué son: se creen individuos destinados al amor, y ellas mismas ignoran que el propósito de la Naturaleza es que, como las hormigas, acabada la cópula, pierdan las alas.

Son seres libres de angustia con inteligencia sólo para lo inmediato. En su visión del mundo no interpretan ni calculan fines. Varones y mujeres son esencias absolutamente separadas, modos de ser en el mundo incompatibles que se unen exclusivamente a efectos de reproducir la especie. Las mujeres no tienen inteligencia, equidad ni virtud.

En lo femenino no están las características propias de lo humano. Toda inteligencia y toda virtud han sido sustituidas por la astucia. Por ello, la mujer no es exactamente inmoral, sino que al ser absolutamente natural, no es moral. De ahí que las mujeres no puedan ser ciudadanas: son perjuras.

Ninguna mujer puede escapar a esta caracterización porque las mujeres son el sexo idéntico. No hay entre ellas diferencias, no tienen principio de individuación. Lo femenino guarda la especie, cumple con ella traicionando al individuo. Los varones la multiplican. Las mujeres saben inconscientemente que ese pervivir de la especie no lo pueden realizar sin ellos, pero ni siquiera esta conciencia es positiva: no son abstractas.

Todas las mujeres son enemigas entre sí, y ello depende de su ser natural, porque todas ellas no tienen más que un mismo oficio y un mismo negocio. Puesto que sus diferencias son aparentes y pueden suprimirse con facilidad, ellas hacen más visibles los signos de pertenencia a un estatus. La identidad defectiva de las mujeres se soluciona por hiper-representación. La sociedad crea entre ellas distancias que no poseen: son idénticas y sin embargo se les concede a algunas la apariencia de la individualidad. La “dama europea”, relativamente dueña de sí, es una vergüenza para la razón. Todas las mujeres deben ser seres de harén, y en esto las culturas orientales se han mostrado más sabias que Europa. Las mujeres no deben tener derechos y deben ser educadas en la sumisión. De no hacerlo así, se las hace infelices colectivamente. Por el contrario, sería benévolo darles una existencia asiática, porque para que algunas sean individuos otras tienen que ser sacrificadas y las sacrifican las propias mujeres: son las prostitutas. La monogamia, que debería ser suprimida, es responsable de esto. Las mujeres, interesadas en la monogamia, que no tienen virtud sino espíritu de cuerpo, sacrifican a las demás. Para que algunas sean señoras que administren

el acceso sexual, otras deben renunciar completamente a la castidad y al matrimonio. La realidad es que en todas partes sólo la poligamia funciona de hecho. Se trata de organizarla. Para finalizar, la mujer está destinada por naturaleza a obedecer, es el segundo sexo. Si se le concede la libertad, no sabe administrarla: “la mujer necesita un amo”.

Kierkegaard

Kierkegaard enlaza con Schopenhauer por antífrasis: es el mejor representante de la misoginia galante. En efecto, la misoginia no siempre se expresa de la misma manera. Schopenhauer se queja de la dama, Kierkegaard es el pensador de la dama. Articula la concepción romántica del amor cortés. Pero este amor cortés romántico poco o nada tiene que ver con el medieval: es un sentimiento construido en la ficción sin la estructura real del vasallaje de la sociedad estamental. Tampoco hay patronazgo ni creación de cortesía en el grupo de poder. En el amor romántico, la funcionalidad social inmediata está suprimida y por ello se expresa en el lenguaje tópico de la subjetividad.

En el contexto del romanticismo, muchos temas son revestidos de ropaje medievalizante para que adquieran consistencia; así se logra revalorizar un mundo previo supuesto a la apertura de la modernidad. El caballero y la dama de Kierkegaard pertenecen a este contexto intemporal vinculado a la recuperación de lo religioso.

La mujer, la dama o la amada son construcciones del caballero, objetos de ficción. En verdad, todo lo femenino es una orto-representación (o representación alegórica primordial) de lo humano que sólo resulta fascinante mientras se mantiene como tal representación. El amor mismo es la tensión hacia ese objeto de ficción y, por tanto, no puede realizarse. La esposa no es la doncella que se deseaba, porque el deseo fabrica su objeto y el objeto de deseo y el de posesión no pueden coincidir. El verdadero amor es, por tanto, el arte de la renuncia.

Lo que permite precisamente construir el ser femenino de ficción es que ontológicamente la mujer es una broma. La mujer, que aparenta ser la parte excelente de la especie, es un ser sobre el que se acumulan demasiadas gracias. Está por encima de la Humanidad cuando ni siquiera está claro que pertenezca a ella en sus grados reales. La mujer es un ser al que la palabra “existencia” le viene grande. Es el sueño de Adán, del varón. Es materia informe sobre la que se ejerce individuación amorosa. Por ello, la creatura es de su creador. Todo caballero es Pígalión que hace emerger a su dama de lo informe femenino. Porque en sí todo lo que es femenino es extrínseco: un ser cuya finalidad está en otro ser, que no tiene vida propia, cuyo espíritu es vegetativo, contenido en los límites de la Naturaleza e incapaz de excederlos. La Naturaleza es ella misma femenina. Lo masculino, pues, se asimila a Dios.

Esta característica de lo femenino de “ser para otro” no es funcional, se dijo, sino ontológica. El “sexo bello” fabricado, desgraciadamente, en su ocurrencia fenoménica casi nunca presenta todo aquello que lo adorna en su estado de ficción: tiende a decaer y por ello necesita una sobre-impostación. Lo que son las mujeres reales es distinto de la

promesa que presenta “lo femenino”. De ahí que el caballero deba esforzarse en fabricar figuras a partir de la mujer existente que es pretextual: ésta es la tarea del seductor.

Nietzsche

Nietzsche es un filósofo con muchos registros, no sólo temáticos, sino que suele adoptar posiciones divergentes y aun contradictorias sobre una misma cuestión. Sus claves de coherencia son difíciles porque pone demasiadas ideas en juego. De él se puede hacer, por ejemplo, una lectura feminista o misógina plana; los textos permiten ambas. Lo mismo sucede con casi todas sus tematizaciones político-morales, por lo que se han buscado en su pensamiento elementos de tradiciones tan opuestas como el totalitarismo o el libertarismo.

Su representación fundamental valorativa para explicar la dinámica moral, histórica o política es la división entre fuertes y débiles, que se traduce también en valores de los fuertes-valores de los débiles, potencia individual o instinto de rebaño. En varios lugares, esta ontología dual hace coincidir su frontera con masculino-femenino. Lo hembra es una continuidad de la Naturaleza, mientras que lo femenino es una ideación, seguramente masculina. Ser hembra es ser madre y ser débil. Lo femenino reconvierte ese trazo ontológico en un armazón valorativo: exagerando su debilidad se defiende de la fuerza. Lo que Schopenhauer llamaba “astucia” es, en opinión de Nietzsche, una necesidad. Por ello las mujeres se dejan ficcionar y se ficcionan ellas mismas. Las mujeres se vuelven, por instinto de supervivencia, función ajena.

Sin embargo, ni todos los varones son fuertes ni todas las mujeres son débiles. Fortaleza y debilidad son conceptos relativos. La individualidad que sabe de sí y de su potencia se sabe excluida de la categoría de sexo. Pese a ello, las mujeres como conjunto son obligadas a comportarse extrínsecamente y a usar las armas de la debilidad. Su posición en el mundo viene dada por la maternidad, comparten en esto el destino general de lo hembra. Con todo, en la educación a que se las somete y se someten se usa excesiva crueldad. Sólo se les concede una virtud, un tipo de honor, su “honra”, que ni siquiera se aprecia en lo que les cuesta.

Lo que las mujeres son se explica por lo que deben hacer. Acostumbradas a la sumisión, desean normalmente servir, y así sirven a los varones, al Estado, a la moral. Sin embargo, la verdadera moral comienza allí donde el instinto de rebaño termina: es asunto de espíritus libres. Y en lo femenino la libertad no es regla. Por el contrario, y por su cercanía a todas aquellas cosas que la Naturaleza es y que la Cultura oculta —lo que Nietzsche llama *puendum*—, las mujeres, más que rebeldes, suelen ser escépticas.

En lo femenino hay algo más: lo femenino es la presentación-representación de lo propiamente humano cuando es perfecto. Pero ese “femenino” exige, como toda contemplación, la distancia. La cotidianidad sólo permite grados pequeños de idealización. Dado que algunas mujeres se esfuerzan en hacerse como los varones las han soñado, poseen el hechizo de su acción... a distancia. De cerca, casi todos los seres humanos son demasiado humanos y —aparte de la división funcional y simbólica del sexo— demasiado parecidos.

Algunos datos biográficos

Hegel (1770-1831), figura principal del Idealismo alemán, realizó el último intento de gran filosofía sistemática. Sus obras más influyentes son *Fenomenología del Espíritu*, *Ciencia de la Lógica*, *Enciclopedia* y *Filosofía del Derecho*, a las que hay que añadir sus *Escritos de Juventud* y sus *Lecciones*, que se publicaron póstumamente.

Schopenhauer (1788-1860), filósofo alemán muy influyente durante el siglo XIX y principios del XX, es el filósofo de la misantropía y la identidad femenina. Crítico de la cultura europea, escribió su ontología romántico-naturalista en *El Mundo como voluntad y representación* y sus reflexiones político-morales en forma aforística en los *Parerga y Paralipómene*.

Kierkegaard (1813-1855), filósofo danés, maestro de la paradoja, investigador de la subjetividad, las pasiones y el sentimiento, avanzó muchos de los temas de la Filosofía de nuestro siglo. Se le considera precursor del existencialismo. *Temor y Temblor* es su teoría de la religión; *In vino veritas* y el *Diario de un seductor*, su teoría del sentimiento.

Nietzsche (1844-1900), filósofo alemán que encarnó en su propia vida el concepto decadentista de genialidad, es el mayor crítico de los valores de la cultura heredada en nombre del mundo que está por venir. De entre sus obras destacan *Más allá del bien y del mal*, *La Gaya Ciencia*, *Aurora*, *Así habló Zaratustra*, *Humano, demasiado humano*.

TEXTOS DE HEGEL

Texto 1: Presentación ontológica de los sexos

*“Un sexo es, por lo tanto, lo espiritual como lo que se desdobla por un lado en la independencia personal que existe por sí y por otro en el saber y querer de la libre universalidad, en la autoconciencia del pensamiento que concibe y el querer del fin último objetivo. El otro es lo espiritual que se mantiene en la unidad como saber y querer de lo sustancial en la forma de la individualidad concreta y el sentimiento. Aquél es lo poderoso y activo en referencia a lo exterior, éste lo pasivo y subjetivo. El hombre tiene por ello su efectiva vida sustancial en el Estado, la ciencia, etc., y en general en la lucha y el trabajo con el mundo exterior y consigo mismo (...). En la familia encuentra la **mujer** su determinación sustancial y en (la) **piEDAD** su interior disposición ética.*

Por eso en una de sus exposiciones más sublimes —la “Antígona” de Sófocles— la piEDAD ha sido expuesta fundamentalmente como la ley de la mujer, como la ley de la sustancialidad subjetiva sensible, de la interioridad que aún no ha alcanzado su perfecta realización, como la ley de los antiguos dioses, de los dioses subterráneos, como ley

eterna de la que nadie sabe cuándo apareció, y en ese sentido se opone a la ley manifiesta, a la ley del Estado. Esta oposición es la oposición ética suprema y por ello la más trágica, y en ella se individualizan la feminidad y la virilidad.

(...) Las mujeres pueden por supuesto ser cultas, pero no están hechas para las ciencias más elevadas, para la filosofía y para ciertas producciones del arte que exigen un universal. (...) El Estado correría peligro si hubiera mujeres a la cabeza del gobierno, porque no actúan según exigencias de la universalidad, sino siguiendo opiniones e inclinaciones contingentes."

G. W. F. HEGEL, *Principios de la Filosofía del Derecho*, Bs. As., trad. J. L. Vermaal. Ed. Sudamericana, 1975, págs. 212-213.

Cuestiones para trabajar el texto



1. Trabajo interdisciplinario en grupo: seleccionad algunos fragmentos de la *Antígona* de Sófocles que más os hayan impresionado y realizad una lectura-representación en clase.
2. La tragedia de Sófocles, a la que alude Hegel, cuenta el mito griego de Antígona. Según este mito, Creonte, gobernador de Tebas, como castigo y marca de infamia hacia el enemigo del Estado, había prohibido enterrar a Polinice, muerto en combate contra la ciudad. Antígona, joven princesa hermana de Polinice, desafió la orden dada por Creonte y durante la noche, a escondidas, quemó el cadáver como mandaba la tradición y exigía el sentimiento de piedad familiar. ¿Por qué para Hegel este mito es el que mejor representa la esencia ética femenina?
3. En la época de Hegel, las mujeres tenían prohibida la entrada en la Universidad para realizar estudios superiores, tampoco podían acceder a cargos de gobierno. ¿Cómo justifica el filósofo esta exclusión?
4. ¿Cuál es el destino de cada uno de los sexos según Hegel? ¿Sigue actualmente pensándose lo mismo? Señala ejemplos de continuidad de este tipo de pensamiento.
5. El ejercicio del voto implica "la autoconciencia del pensamiento que concibe y el querer del fin último objetivo" (objetividad en la elección de fines válidos para todos, universales). ¿Según el texto, serían las mujeres capaces de votar para elegir un gobierno justo? ¿Podrían ser jueces imparciales en los Tribunales?
6. ¿La evolución histórica de la sociedad ha confirmado o refutado las nociones hegelianas sobre los sexos? Apoya tu respuesta con ejemplos concretos.

Nota: Para la cuestión 2, véase el libro de Cèlia Amorós citado en la bibliografía: *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Este tema de Antígona puede ser tratado en Literatura y Ciencias Sociales. Véase referencia pedagógica del apéndice II, apartado sobre imágenes y antropología. Las cuestiones 4 y 6 se prestan particularmente a la discusión en grupo y a la realización de encuestas (véase apéndice III de propuestas didácticas).

Texto 1: Las mujeres, estrategia de la Naturaleza y eternas menores de edad

“En las mozas solteras, la Naturaleza parece haber querido hacer lo que en lenguaje dramático se llama un efecto teatral. Durante algunos años, las adorna con una hermosura, una gracia y una perfección extraordinarias, a expensas de todo el resto de su vida, para que durante esos breves años de esplendor puedan adueñarse intensamente de la imaginación de un hombre y arrastrarle a que cargue legalmente con ellas de cualquier manera. La pura reflexión y la razón no daban garantía suficiente. Por eso la Naturaleza ha armado a la mujer como a cualquier otra criatura con las armas y los instrumentos precisos para asegurar su existencia y sólo durante el tiempo necesario, pues en esto la Naturaleza obra con su economía habitual” (...) las mujeres toda su vida son verdaderos niños. (...) Sus mismas cualidades natas explican la conmiseración, la piedad, la simpatía que muestran las mujeres por los desgraciados. Pero son inferiores a los varones en todo lo que se refiere a la equidad, a la rectitud, a la probidad escrupulosa. Debido a lo endeble de su razón, todo lo que es actual, visible, inmediato, ejerce en ellas un imperio contra el que no pueden prevalecer las abstracciones, las enseñanzas establecidas, las decisiones enérgicas, ni consideración alguna de lo pasado y de lo futuro, de lo lejano o de lo ausente. (...) La injusticia es el defecto capital de las naturalezas femeninas. Proviene esto de sus escasos buen sentido y reflexión que ya hemos señalado; y lo que aún agrava más este defecto es que, al negarles fuerza, la Naturaleza les ha dado como patrimonio la astucia con que proteger su debilidad; y de ahí su habitual falacia y su invencible propensión al embuste.”

SCHOPENHAUER, *Eudemonología, Parerga y Paralipómena*, seguidos de *Pensamientos escogidos*, trad. Juan B. Bergua, Madrid, Ed. Ibéricas, 1961, págs. 371-373.

Cuestiones para trabajar el texto

1. Actividad de grupo: buscar fotos de modelos, cantantes y/o actores masculinos y femeninos de revistas y analizar su mensaje relacionándolo con el texto.
2. La filosofía schopenhaueriana es un pesimismo que considera que la vida es dolor y que las pocas satisfacciones que otorga, pronto son pagadas con grandes sufrimientos. Por eso, la reproducción es una traición al individuo, una condena al sufrimiento para el nuevo ser engendrado, que tendrá que luchar por sobrevivir y finalmente morir. ¿De qué medios se vale la Naturaleza, según Schopenhauer, para conseguir que la especie humana se reproduzca a pesar de que la razón aconseja no hacerlo?

3. En el siglo pasado, las mujeres se casaban con hombres mayores que ellas. Se las consideraba maduras muy pronto y preparadas para la vida en cuanto conocían las tareas domésticas. No se les daba educación superior. Relaciona este dato con el texto y muestra cómo el filósofo justifica lo limitado de la educación femenina de la época.
4. ¿Cuál es el modelo de noviazgo y de familia que supone este texto? ¿Sigue siendo el mismo hoy en día?
5. ¿Cuáles son las cualidades que Schopenhauer atribuye a las mujeres y a los hombres respectivamente? ¿Coinciden con tu experiencia y observación de casos concretos?
6. A menudo se recriminó a las mujeres el recurrir a intrigas y mentiras para lograr astutamente sus propósitos. Desde un punto de vista social, ¿cómo explicas este fenómeno?
7. Describe, con ejemplos de conducta que hayas observado, el estereotipo femenino esbozado por Schopenhauer cuando dice: “Debido a lo endeble de su razón, todo lo que es actual, visible, inmediato, ejerce en ellas un imperio... de lo ausente.” ¿Encuentras ejemplos de conducta masculina que correspondan también a esta frase?

Texto 2: Las mujeres, enemigas mutuas y culturalmente estériles

“Los hombres son naturalmente indiferentes entre ellos; las mujeres son por naturaleza enemigas. Esto debe depender de que (...) la rivalidad, que está limitada entre los hombres a los de cada oficio, abarca en las mujeres a toda la especie, porque todas ellas no tienen sino un mismo oficio y un mismo negocio (...) entre las hembras son infinitamente mayores las diferencias de alcurnia que entre ellos. (...) La posición social que ocupa un hombre depende de mil consideraciones; para ellas una sola decide todo: el hombre a quien han sabido agrandar. Su única función las coloca en un plano de igualdad mucho más señalado, y por eso tienden ellas a crear entre sí diferenciaciones de categorías”. (...) “Las mujeres no tienen ni el sentimiento ni la inteligencia de la música, ni tampoco de la poesía ni de las artes plásticas. El hombre se esfuerza en todo por dominar directamente, ora por la inteligencia, ora por la fuerza; la mujer, al contrario, está siempre y en todas partes sujeta a una dominación absolutamente indirecta; esto es, no tiene poder más que por mediación del hombre. (...) ¿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 conjunto, las mujeres son y serán las nulidades más completas e irremediables.”

SCHOPENHAUER, *Eudemonología, Parerga y Paralipómena*, seguidos de *Pensamientos escogidos*, trad. Juan B. Bergua, Madrid, Ed. Ibéricas, 1961, págs. 375-377.

Cuestiones para trabajar el texto



1. ¿Cuál es ese “mismo oficio” y “mismo negocio” de todas las mujeres, según Schopenhauer? ¿Sigue siendo así en la actualidad?
2. ¿Puede seguir diciéndose hoy en día que la posición social de una mujer depende exclusivamente del hombre a quien ha sabido agradar?
3. ¿Son “por naturaleza” las mujeres enemigas entre sí? Comenta esta afirmación de Schopenhauer de acuerdo a tu experiencia personal.
4. Los defensores de los derechos de las mujeres, desde el Renacimiento (siglo XVI), solían argumentar con largas listas de mujeres que se habían destacado en las artes, las ciencias, el coraje, la filosofía, etc. ¿En dónde muestra Schopenhauer conocer esos casos de mujeres destacadas y cómo se defiende ante este argumento? ¿Existe o no existe contradicción en su rechazo de este argumento?
5. A pesar suyo, Schopenhauer está dando en este texto una explicación (no esencialista, sino socio-histórica) a la menor cantidad de creadores de cultura entre las mujeres. ¿Cuál es?

Nota: Sugerimos el trabajo en grupos de discusión para las cuestiones 1 a 4 y para la pregunta 2 la técnica de encuesta (véase apéndice III de propuestas pedagógicas).

Texto 3: Las mujeres son el segundo sexo y el sexo “inestético”

*“Ha sido menester que el entendimiento del hombre se haya oscurecido por el amor para llamar bello a ese sexo de corta estatura, estrechos hombros, caderas anchas y piernas cortas. Toda su hermosura está en el instinto del deseo que nos impulsa hacia ellas. En vez de llamar bello a ese sexo, más justo habría sido llamarle **inestético**. (...)”*

Las mujeres son el “sexus sequior”, el sexo segundo desde todos los puntos de vista, hecho para que esté a un lado y en segundo término. Ciertamente se deben tener consideraciones a su debilidad, pero es ridículo rendirles homenaje porque eso mismo nos degrada a sus ojos. La Naturaleza, al dividir en dos categorías la especie humana, no ha hecho iguales las partes. (...) Esto es lo que en toda época han pensado los antiguos y los pueblos del Oriente. (...) La llamada dama europea es algo que no debiera existir. No debería en el mundo haber más que mujeres de interior, dedicadas a los menesteres domésticos, y jóvenes solteras aspirantes a ser lo que aquéllas, que se formasen, no en la jactancia, sino en el trabajo y la sumisión.

*(...) Si todo hombre tiene necesidad de varias mujeres, muy justo es que sea libre y aun que esté obligado a encargarse de varias. Éstas, de ese modo, quedarán reducidas a su verdadero papel, que es el de un ser subordinado; y se verá cómo desaparece de este mundo **la dama**, ese monstruo de la civilización europea y de la necedad germano-cristiana, con sus pretensiones ridículas al respeto y al honor.”*

SCHOPENHAUER, *Eudemonología, Parerga y Paralipómena*, seguidos de *Pensamientos escogidos*, trad. Juan B. Bergua, Madrid, Ed. Ibéricas, 1961, págs. 376-378 y 381.

Cuestiones para trabajar el texto



1. Ficción de diálogo entre filósofos (véase apéndice III): contraponer este texto de Schopenhauer con el texto 2 de la Escuela de Francfort del capítulo 7.
2. ¿Cómo explica Schopenhauer la belleza que suele atribuirse a las mujeres? Relaciona esta explicación con la noción de mujer como “trampa de la especie” para que el varón se reproduzca.
3. ¿Cuál es el modelo de sociedad propuesto por el filósofo? ¿Existe en la actualidad alguna sociedad que corresponda a este modelo?
4. Durante los siglos XVII y XVIII, muchas mujeres de la nobleza y alta burguesía presidían salones literarios y filosóficos, se interesaban por la política y en algunos casos escribían sus propias obras. La madre de Schopenhauer era una de esas damas ilustradas. ¿Por qué puede decirse que este filósofo sostiene un discurso reactivo (de reacción) frente a este fenómeno?
5. ¿Con qué argumento defiende Schopenhauer la poligamia?
6. Discusión en pequeños grupos: Desde tu punto de vista, ¿qué consecuencias (positivas y/o negativas) produjo en la sociedad europea el respeto a “la dama”?



TEXTOS DE KIERKEGAARD

Texto 1: Lo femenino como contemplación estética y ser extrínseco

“Todo rayo de femineidad resplandece con su particular belleza, encierra en sí una propiedad esencial; sonrisas alegres, miradas maliciosas, ojos escrutadores, cabeza reclinada, liviandad desenfrenada, tranquila tristeza, profundos presentimientos, nostalgia terrenal, cejas amenazadoras, frente misteriosa, labios inquisitivos, rizos seductores, fiereza celestial, timidez terrena, pureza angelical, sonrojos ligeros, paso leve, movimientos encantadores, actitudes lánguidas, deseos ensoñadores, suspiros inexplicables, persona ágil, formas muelles, pechos ondulantes, pies pequeños, manos subyugantes; todo esto son partículas dispersas y propiedad de la belleza femenina. Todo rayo de belleza tiene su cualidad esencial propia.

(...) Algún día trataré de definir al ser femenino. Y, ¿qué definición puede adecuarse mejor? La de un ser cuya finalidad está en otro ser... La mujer es un ser que existe para otros seres... Esta función extrínseca de sí misma está compartida por toda la Naturaleza, con todo lo que es femenino. La Naturaleza tampoco es fin de sí misma. Así podemos comprender el significado del acto de Dios con el cual cerró los ojos a Adán en un profundo sueño y de él creó a Eva, porque la mujer es el sueño del varón.”

KIERKEGAARD, *Diario de un seductor*, trad. Aristides Gregori, Buenos Aires, Santiago Rueda Editor, págs. 163-164.

Cuestiones para trabajar el texto



1. ¿Cómo es el retrato que hace Kierkegaard de la belleza femenina? ¿Corresponde a la realidad de las mujeres concretas? Compáralo con el de Schopenhauer (texto 3).
2. Trabajo interdisciplinario: Este retrato de la belleza femenina es profundamente romántico. ¿Puedes citar algún personaje literario de la época que se ajuste a él?
3. ¿Qué diferencia ontológica (en el ser) encuentra el filósofo entre el hombre y la mujer?
4. ¿La noción de la mujer como segundo sexo que existe para el varón se encuentra ya en la escena de la Biblia a la que alude Kierkegaard?

Texto 2: La mujer no llega a la verdadera existencia

“La razón de ser de la mujer —la palabra existencia diría demasiado porque no tiene vida propia— se compara por los poetas a una flor, expresión que recuerda la vida vegetal, y realmente en ella también el espíritu tiene algo de vegetativo. Ella está totalmente contenida en los límites de la Naturaleza y nunca los excede (...).

La mujer es sustancia y el varón reflexión. (...) El estadio en que el ser femenino no ha alcanzado todavía lo que constituye su finalidad, es decir, el fin de ser transfundida en otro ser, es el estadio de la pura virginidad. En cambio, la mujer que busca una existencia individual frente al varón para el cual ha sido creada, se vuelve repugnante y digna de mofa, lo que evidencia que el verdadero fin de la mujer es el de existir para otros.”

KIERKEGAARD, *Diario de un seductor*, trad. Arístides Gregori, Buenos Aires, Santiago Rueda Editor, págs. 165-166.

Cuestiones para trabajar el texto



1. ¿Cómo interpreta Kierkegaard la comparación que los poetas han hecho entre la mujer y la flor? ¿Qué características son las que los poetas resaltan en las flores? ¿Por qué las aplican también a las mujeres amadas de sus poemas?
2. ¿Cuál es, según el texto, la finalidad de toda mujer?
3. Científicas y escritoras del siglo XIX usaron seudónimos masculinos para evitar la burla y la censura de la opinión pública que no aceptaba que las mujeres realizaran actividades culturales consideradas masculinas. Kierkegaard utiliza este fenómeno de censura y presión sociales como una prueba de su definición del ser de la mujer. Señala la frase. ¿Crees que las opiniones comúnmente aceptadas pueden ser utilizadas como argumento filosófico probatorio o deben ser analizadas y criticadas racionalmente?

Texto 3: Lo femenino en acción

“Ser mujer es una cosa tan rara, compleja y embrollada que no hay ningún predicado para poder definirla exactamente y, para colmo, los muchos predicados con que se la intenta definir son tan contradictorios que solamente una mujer es capaz de acomodarse a ellos e incluso, lo que todavía es peor, sentirse tan dichosa expresándolos. Su desgracia no consiste en ser de hecho menos importante que el hombre, ni menos aún en saber que lo es, ya que estas cosas se pueden soportar admirablemente. No, su desgracia consiste en que toda su vida, según su propia concepción romántica, es absurda. Tan absurda que en un momento lo significa todo y en el siguiente no significa absolutamente nada, siempre incapaz de comprender lo que realmente significa.

(...) En los dramas románticos de Tiek suele uno encontrarse con cierta frecuencia un personaje singular que de rey de Mesopotamia pasó a ser especiero en Copenhague. Así de fantástica, ni más ni menos, es la vida de cualquier mujer. Basta un botón de muestra. Supongamos que la chica se llama Juliana. He aquí el balance, naturalmente propio, de toda su vida: empezó siendo Emperatriz en los vastos y descomunales dominios del amor, después quedó como reina titular de todas las extravagancias de la frivolidad y al fin acabó siendo simplemente la señora de Pérez, con domicilio en la esquina misma de la calle de los Fontaneros.”

KIERKEGAARD, *In vino veritas*, trad. Demetrio Gutiérrez, Madrid, Guadarrama, 1976, págs. 78 y 80.

Cuestiones para trabajar el texto



1. ¿Has oído alguna vez opiniones populares similares referentes a la complejidad de las mujeres?
2. El filósofo John Stuart Mill afirmaba, en el mismo siglo en que vivió Kierkegaard, que las características conductas y formas de pensar de cada sexo podían explicarse por la educación distinta que recibían ambos. Analiza las opiniones populares referentes a la complejidad del carácter femenino a la luz de este concepto de Mill.
3. ¿Las jóvenes siguen en la actualidad siendo tan románticas y fantasiosas como las muestra Kierkegaard? ¿Son todavía totalmente dependientes psicológicamente de sus expectativas amorosas?
¿Y los chicos también lo son? Cualquiera que sea tu respuesta, intenta identificar las causas.
4. Señala los rasgos de ironía en el texto.

Nota: La cuestión 3 se presta en especial para la discusión de grupo y la encuesta (véase apéndice III de propuestas didácticas).

TEXTOS DE NIETZSCHE

Texto 1: Ser en función de otro

“Observo en muchos seres un remanente de fuerza y de placer que les lleva a querer ser función de algo; se precipitan hacia los lugares donde pueden desempeñar la función y tienen el más sutil olfato para descubrirlos. Algunas mujeres pertenecen a esta especie de seres; son aquellas que se identifican con el papel de funciones de un hombre, funciones mal desarrolladas, y llegan a ser para él su política, su bolsillo o su sociabilidad. Tales seres se conservan mejor cuando se adhieren a un organismo ajeno. Si no lo consiguen se irritan, se agrían y acaban por devorarse a sí mismos.”

NIETZSCHE, *La Gaya Ciencia*, trad. Pedro González Blanco, Barcelona, Calamus Escriptorius, 1979, pág. 110.

Cuestiones para trabajar el texto



1. ¿Nietzsche habla sobre todas las mujeres, sobre una esencia común a todas ellas?
2. ¿Qué caracterización está implícita en la frase: “Tales seres se conservan mejor cuando se adhieren a un organismo ajeno”? ¿Cómo se llama comúnmente a este tipo de seres vivos?
3. ¿Conoces mujeres que correspondan a este retrato hecho por el filósofo? ¿Y hombres?
4. Lo que siempre se llamó “abnegación” y “sacrificio” de las mujeres a sus maridos o hijos, ¿cómo es interpretado entonces por Nietzsche?
5. Discusión de grupo: ¿Hay formas de servicio, de ayuda a los demás que sean propias de un individuo independiente? ¿Cómo deben ser?

Texto 2: Masculino y femenino en el amor

“De cómo uno de los dos sexos tiene sus preocupaciones acerca del amor. A pesar de todas las concesiones que estoy dispuesto a hacer a las preocupaciones de la monogamia, jamás admitiré que pueda hablarse de derechos iguales del hombre y de la mujer en el amor: no existe tal igualdad de derechos. El hombre y la mujer entienden cada uno por amor una cosa diferente, y una de las condiciones del amor entre los dos sexos es que a los sentimientos del uno no corresponden en el otro sentimientos idénticos. Lo que la

mujer entiende por amor es clarísimo: abandono completo en cuerpo y alma (no sólo abnegación) sin miramientos ni restricciones. A la mujer le avergonzaría, por el contrario, una entrega sujeta a cláusulas y restricciones. Supuesta esta carencia de condiciones, su amor es una verdadera fe, su única fe. El hombre, cuando ama a una mujer, le exige este amor, y por lo mismo que se lo exige él está a cien leguas de las hipótesis del amor femenino; suponiendo que haya hombres que sientan la necesidad de aquel abandono completo, esos hombres no son hombres.”

NIETZSCHE, *La Gaya Ciencia*, trad. Pedro González Blanco, Barcelona, Calamus Escriptorius, 1979, págs. 222-223.

Cuestiones para trabajar el texto



1. ¿Siguen entendiendo las mujeres hoy en día el amor de la manera en que lo describe el filósofo?
2. ¿Hay actualmente diferencias entre la forma de concebir el amor en hombres y mujeres? ¿Cuáles?
3. El contrato matrimonial durante el siglo XIX y parte del XX hacía de la mujer una menor de edad que pasaba a depender totalmente del marido. Éste administraba los bienes y debía dar permiso a la esposa para cualquier trámite que ella deseara hacer. Estas disposiciones legales estaban en relación con la concepción del amor en la pareja. En la actualidad, en los países occidentales, ¿“a la mujer le avergonzaría una entrega sujeta a cláusulas y restricciones”?
4. ¿Crees que debe poder llegar a hablarse de “derechos iguales del hombre y de la mujer en el amor”?
5. ¿Qué restricciones y límites consideras pueden o deben ponerse a la entrega amorosa en el caso del varón y de la mujer?

Nota: Sugerimos la utilización de las actividades propuestas en el apéndice III: torbellino de ideas para el concepto de amor y discusión en pequeños grupos.

Texto 3: La fuerza de los débiles

“Todas las mujeres son habilísimas cuando quieren exagerar su debilidad, y hasta se las ingenian admirablemente para inventar debilidades que les den el aspecto de frágiles adornos a quienes un grano de polvo daña. Así se defienden de la fuerza y del derecho del más fuerte.”

NIETZSCHE, *La Gaya Ciencia*, trad. Pedro González Blanco, Barcelona, Calamus Escriptorius, 1979, pág. 66.

Cuestiones para trabajar el texto

1. Según tu experiencia y observación personales, ¿es cierta esta afirmación?
2. ¿Piensas que la imagen de debilidad femenina se ha transformado en este siglo con la entrada masiva de las mujeres en la vida pública (profesiones, participación política, ingreso en las Fuerzas Armadas, etc.)?

Nota: Estas cuestiones pueden ser tratadas con las técnicas de discusión en grupo y de encuesta (véase apéndice III).

Texto 4: Lo femenino

*“Cuando un hombre se ve entregado a su propia agitación, expuesto a la resaca en que se mezclan ráfagas y proyectos, le sucede a veces que ve pasar cerca de sí seres cuya dicha y alejamiento le encantan: son las mujeres. Y él se figura que más allá, con ellas, se va lo mejor de su yo, que en esos retiros silenciosos el rumor de las más formidables olas se trocaría en silencio de muerte y la vida en ensueño de vida. Pero ¡sin embargo!, ¡sin embargo!, noble soñador, también en los más hermosos buques de vela hay muchos ruidos y muchas disputas... El hechizo y la influencia más poderosos de la mujer son, diciéndolo en lenguaje filosófico, su acción a distancia; mas para eso lo primero que se necesita es **distancia**.”*

NIETZSCHE, *La Gaya Ciencia*, trad. Pedro González Blanco, Barcelona, Calamus Escriptorius, 1979, pág. 64.

Cuestiones para trabajar el texto

1. ¿Con qué compara Nietzsche la imagen romántica de las mujeres encantadoras, despreocupadas y dichosas que podemos imaginar envueltas en hermosos vestidos de seda y gasas a la manera de la época? ¿Cuál es el objetivo de esta comparación?
2. El modelo tradicional de sociedad destinaba al hombre a la vida pública (negocios, estudios, política) y a la mujer a la vida privada, doméstica (familia, administración del hogar, cuidado personal). ¿Cuáles son las ventajas y desventajas de cada uno de estos ámbitos y qué piensa Nietzsche al respecto?
3. ¿Concuerda la imagen ideal de mujer del siglo xx presentada por los medios de comunicación con la realidad de las mujeres concretas? ¿Es aún necesaria la distancia para que éstas puedan ejercer hechizo sobre los varones?

Nota: Las cuestiones 2 y 3 se prestan a ser discutidas en pequeños grupos.

Texto 5: Femenino y masculino en la Historia

“Ecos de estados primitivos en el discurso: La manera de formular los hombres actualmente sus afirmaciones en el mundo es un eco muchas veces del tiempo en que se entendían mejor con las armas que de cualquier otro modo: unas veces sostienen sus afirmaciones como los tiradores al blanco su fusil; otras creemos oír chasquidos de las espadas que se cruzan y algunos manejan sus afirmaciones como garrotes. Las mujeres, por el contrario, hablan como seres que durante siglos estuvieron sentados ante el telar, o manejaban la aguja, o jugaban con los niños.”

NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, Obras Completas, trad. Eduardo Ovejero y Maury, Ed. Aguilar, tomo I, pág. 385.

Cuestiones para trabajar el texto

1. Discusión en grupo: ¿Es acertada la observación del filósofo? ¿Hay diferencia en la forma de hablar, de afirmar algo, de hombres y mujeres?
2. *Role playing* (dramatización): si en la respuesta a la pregunta anterior se ha afirmado que existen diferencias, las chicas imitarán las maneras de hablar y gesticular masculinas y los chicos las femeninas. Se procede después a un comentario en grupo de las imitaciones, tratando de llegar a alguna conclusión sobre las modalidades respectivas de cada grupo de sexo.
3. ¿A qué atribuye las diferencias Nietzsche? ¿A una esencia eterna?

Bibliografía del capítulo I

AMORÓS, CÈLIA: *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1987.

AMORÓS, CÈLIA: *Soren Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, Barcelona, Anthropos, 1988.

DE BEAUVOIR, SIMONE: *El segundo sexo*, varias ediciones.

FRAISSE, GENEVIÈVE: *Musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*. Presentación, traducción y notas de Alicia H. Puleo, Madrid, Cátedra, 1991.

LORITE MENA, J.: *El orden femenino: origen de un simulacro cultural*, Barcelona, Anthropos, 1987.

PAZ, M.: *La carne, la muerte y el diablo en la literatura romántica*, Monte Ávila, 1979.

SULLEROT, EVELYNE: *El hecho femenino. ¿Qué es una mujer?*, Argos Vergara, 1979.

VALCÁRCEL, AMELIA: *Sexo y filosofía: sobre “mujer” y “poder”*, Barcelona, Anthropos, 1991.

CAPÍTULO II

El discurso de la excelencia: Comte y Sansimonianos

Neus Campillo

Objetivos pedagógicos

- Señalar las características comunes del discurso de la excelencia en Comte y Sansimonianos.
- Destacar sus diferencias.
- Contrastar sus definiciones de ambos sexos con la experiencia del alumnado.

Introducción para uso del profesorado

Emergencia de la sociedad industrial y reflexión sobre las relaciones hombre-mujer

Las teorías sociológicas y las utopías socialistas del siglo XIX contribuyeron a formular una nueva concepción de las relaciones entre los sexos. Al ser su preocupación fundamental construir un nuevo modelo de relaciones sociales, bien desde la investigación sociológica, bien desde la imaginación utópica, dieron cuenta de cómo tenían que ser esas relaciones en el seno de la familia y, en consecuencia, introdujeron nuevas formas de relaciones entre mujeres y varones, nuevas maneras de concebir lo femenino y lo masculino.

El positivismo sociológico inicial y el socialismo utópico, en su versión sansimoniana, fueron un claro exponente de que pensar la sociedad industrial y establecer una nueva organización social a partir de ella implicaba dar cuenta de nuevas maneras de organizar la producción, las relaciones políticas y las relaciones sociales. Difícilmente, las relaciones mujer-varón podían escapar a ello. El resultado fue una determinada concepción de la mujer que debería utilizarse como modelo por las mujeres, de la misma manera que se establecía el modelo de lo que debería ser la nueva sociedad industrial del siglo XIX.

Hay un elemento común al discurso sansimoniano y al comtiano que los puede caracterizar como **discursos de la excelencia**. Aunque el desarrollo de cada uno de ellos va a

revestir aspectos muy distintos, están unidos por ese común denominador que significa una exaltación de la diferencia de las mujeres, diferencia que se sobrevalora y que, a través de ese “plus” de valor, legitima y justifica su función social de subordinación al varón. Pero mientras en el discurso comtiano la diferencia da lugar a desigualdades y jerarquización social, incluso separación en clases, el discurso sansimoniano destaca la excelencia en nombre de la igualdad. Sin embargo, hay que matizar que la controversia sobre cómo conseguir esa igualdad va evidenciando contradicciones en las propuestas de los varones sansimonianos, los cuales terminan presentando un discurso paradójico, mientras que la igualdad es el objetivo fundamental para el grupo de mujeres sansimonianas.

Lo que está en juego, en definitiva, es una radical transformación de los valores que rigen la sociedad. Se concibe “la mujer” con arreglo al papel que pueda ejercer en esa transformación. La Ilustración y la Revolución Francesa habían propiciado un estado de cosas tal, que el derecho a la igualdad se constituía en base programática indiscutible, pero, tras la inflexión que supuso la misoginia romántica, el papel de las mujeres en la transformación de valores ya no fue el de sujeto de derechos, sino más bien el de portadoras de aquellos valores que pudieran cambiar la “sociedad” en una verdadera “comunidad”.

La constatación de la crisis de la sociedad por Saint-Simon y Comte está en el fondo del problema de las nuevas relaciones entre los sexos. La crisis evidencia una falta de integración de los miembros de la nueva sociedad industrial. Se buscan soluciones. Tanto la solución comtiana como la sansimoniana conciben el papel de la mujer de tal manera que defienden su diferencia y su excelencia para que desde ella pueda ejercer una colaboración en esa nueva forma de integración social.

Pero al exponer la función de la mujer en el nuevo universo industrial, surgen algunas diferencias entre ambas concepciones, siendo interesante constatar que el sansimonismo dio lugar a un movimiento emancipatorio tanto teórico como práctico de las propias mujeres que constituyeron un grupo feminista paradigmático: las sansimonianas. No fue así en el caso del positivismo comtiano, pues su doctrina propició una defensa de la familia, de una nueva familia que contribuyera a lograr la unión del orden con el progreso.

Comte o la Mujer-Afectividad y el Hombre-Razón

La utilización patriarcal de la diferencia que hace Comte se evidencia en la Introducción al *Catecismo positivista*. Las mujeres son necesarias por la función social que ejercen, y es ese papel en la familia, como guardiana y portadora de sentimientos, el que sirve para conciliar el orden con el progreso. La síntesis entre filosofía positiva y espíritu femenino es presentada como fundamental en la nueva ordenación de la moral¹.

Comte tiene varios papeles concretos que asignar a las mujeres: uno de ellos es el ejercicio de la afectividad, del sentimiento, para complementar la racionalidad que ha de ejercer el varón. La síntesis de sentimiento y razón no sólo significa una asignación convencional de papeles, sino que está legitimada por la natural diferencia entre el “sexo

¹ *Catecismo positivista*, trad. cast., Madrid, Editora Nacional, pág. 61.

afectivo” y la “razón masculina”. Observemos que no dice “el sexo pensante”, lo masculino no parece tan directamente relacionado con lo sexual.

En su teoría sociológica, Comte considera la familia como uno de los elementos básicos de la Estática social y afirma la diferencia biológica de las mujeres respecto de los varones como una inferioridad natural ². Esa diferencia es sobrevalorada y ensalzada para que ejerza varias funciones, como las de afectividad y educación moral, pero es fuente de inferioridad, cuando se trata de establecer jerarquías dentro de la familia, cuando se trata de determinar quién ejerce el poder. El elemento naturalista y la necesidad de conseguir una armonía entre Naturaleza y Cultura posibilitan, en el positivismo comtiano, una legitimidad natural para una función social exigida por el nuevo orden y su concepción organicista de la sociedad ³. En armonía con la Naturaleza, o mejor dicho, con la ciencia de la Naturaleza, se podrá organizar lo social. El papel de complementariedad entre varón y mujer que exige la concepción organicista de la sociedad es la razón sociológica aducida para defender una relación de poder inapelable puesto que está sancionada “por naturaleza”.

Por otra parte, la mujer puede ejercer un papel fundamental en la política del desarrollo de la afectividad, por ser iletrada, por su repugnancia instintiva del Occidente Moderno. *A la mujer salvadora del Occidente Moderno* ⁴ le compete el papel de educadora del nuevo orden social. La reflexión comtiana de la Modernidad muestra un rechazo de los valores ilustrados-revolucionarios, pero, al mismo tiempo, el positivismo se presenta como continuador de la Ilustración: se trata, por lo tanto, de reformular el progreso del que hizo gala la Ilustración porque se necesita reorganizar la sociedad después de la Revolución. El orden ha de poder conciliarse con el progreso, y eso significa que habrá que matizar los ideales de libertad e igualdad. La propuesta del *Curso de Filosofía Positiva* se va a radicalizar en el *Catecismo positivista*, en donde defenderá que la razón ha de dar paso al sentimiento. Así, el positivismo va adquiriendo rasgos anti-ilustrados.

El poder doméstico y cívico que representan la mujer y el sacerdote van a ser los pilares que resuelvan la crisis social, la disolución de la sociedad occidental. La mujer será árbitro de la educación universal sistematizadora y sostén de la familia. Será obra de las mujeres lograr una sociedad que funcione ordenada y progresivamente, sin crisis. *La vuelta al sentimiento, rasgo romántico, unida a la exaltación de quienes poseen por naturaleza ese valor, las mujeres, contiene aspectos misóginos y antiigualitarios porque continúa manteniendo el dominio del varón a pesar de que es el portador de la tan denostada razón.*

Destacar la diferencia de las mujeres tiene importancia teórica porque le permite establecer la condición de posibilidad de una sociedad no igualitaria. Los sexos son dos y cada mujer, desde su pertenencia al género femenino, es excelente, portadora de valores y sentimientos que la hacen cumplir socialmente una función distinta al varón. En contra de la igualdad social y política de los individuos hay, pues, un argumento muy claro por parte de Comte: la diferencia sexual.

² *Cour de Philosophie Positive*, Obras completas, pág. 455.

³ Para las relaciones naturaleza-cultura en Comte, véase el excelente estudio de S. Perignon: “Structure du Positivisme”, en *Oeuvres d'Auguste Comte*. Ed. Anthropos, t. I, Introduction.

⁴ Véase *Catecismo positivista*, págs. 66-67.

La igualdad no es posible porque no se pueden cambiar los caracteres biológicos naturales con los que la cultura debe armonizar. Por ello, destaca que, biológicamente, se comprueba esa diferencia de sexos y hay que basarse en ella para formular la organización que exprese esa misma diferencia en el plano social. La célula básica de la sociedad cumplirá una función doble: la de la razón y la del sentimiento. Las mujeres son diferentes por naturaleza de los varones y su diferencia comporta valores como la afectividad y el sentimiento (frente a la razón) que posibilitan la solución a la crisis social, pero desde una situación de falta de poder real porque quien manda es el varón.

Sin embargo, Comte busca una manera de compensar a las mujeres y pretende convencerlas ofreciéndoles a cambio algo que las haga participar en esa reorganización de la sociedad. Ese objetivo tiene que lograrse considerando la “revolución femenina” como la culminación de las demás revoluciones. El contenido semántico de la expresión “revolución femenina” es muy distinto según lo utilicen Comte o los sansimonianos. Unir “revolución femenina” a una concepción organicista implica que ha de cumplir una función determinada para el fin que persigue el conjunto, y este fin no es, ciertamente, la liberación de la mujer, sino el mantenimiento de un orden social jerarquizado. En ese sentido, si la “razón masculina ha de subordinarse al sentimiento femenino”, lo hará a cambio de que el hombre alimente a la mujer. El mantenimiento de lo privado-doméstico como orden propio y fuente de educación afectiva ha de tener una compensación: no trabajar fuera del hogar será la manera de compensar el trabajo familiar.

En Comte hay una apelación constante a un doble argumento: el naturalista y el sociológico. Por biología, hay diferencia sexual y, desde luego, esa diferencia no comporta igualdad, sino jerarquía (el tipo ideal de la raza humana no es femenino)⁵. Por otra parte, la propia sociedad depende en su misma existencia de la contribución a la totalidad de las funciones de sus diferentes partes, por lo que es necesario que cada parte cumpla la función social que le corresponde.

El rasgo romántico, que implica la exaltación de la diferencia de las mujeres, al unirse a una defensa organicista de la sociedad, sanciona una necesaria desigualdad de la que dependen la estabilidad social y el mismo orden moral. Al construir esa concepción desde una teoría sociológica positivista, la función familiar y social de las mujeres queda definida de forma precisa. En el ámbito de lo familiar, tiene un poder equivalente al poder espiritual del Estado, que consiste en educar en la afectividad y el sentimiento para crear un orden moral.

El discurso sansimoniano

Cuando el canto a los valores de la diferencia añade la exaltación mística a las características románticas, la definición del papel social de las mujeres se hace mucho más difuso y complejo. Así ocurrió en el discurso sansimoniano. Cuando los sansimonianos llamaron a la mujer “sibila del futuro”, al tiempo que se autodenominaban “los compañeros

⁵ *Oeuvres d'Auguste Comte*, tomo IV, pág. 456.

de la mujer” y “creyentes en la igualdad de las mujeres”, al unir en un mismo símbolo la idea de ser sobrenatural e igual, introdujeron en el discurso de la excelencia una serie de contradicciones que dan cuenta de la complejidad del problema moral y social que se estaba debatiendo. Organizar una sociedad en la que las peticiones de igualdad social y política expuestas por las trabajadoras desde la Revolución de Julio de 1830 se unieran a la idea de la mujer como portadora de valores especiales y diferentes era un reto para el pensamiento sansimoniano.

Los sansimonianos se preguntaban cómo debía ser la relación entre los dos sexos. Si la era sansimoniana se debía caracterizar por la emancipación de las mujeres, ¿qué debían hacer para conseguirla? En definitiva, ¿qué significaba que la mujer debía ser “la mediadora” entre la ciudad y los dioses? En una de sus escasas afirmaciones sobre las mujeres y su papel en la sociedad, Saint-Simon había destacado su pertenencia al “Consejo de Newton”, agrupación de intelectuales, científicos y artistas que planificaría y asesoraría la sociedad europea industrial. Dentro ya del movimiento sansimoniano, posterior a la muerte de Saint-Simon, fue Enfantin el verdadero impulsor de la entrada de las mujeres en el grupo, al tiempo que exponía el núcleo central del problema: la cuestión de la fidelidad ⁶.

El proceso desencadenado por Enfantin sitúa al sansimonismo en una encrucijada que hace del problema de la liberación de la mujer una cuestión de rebelión moral general de la sociedad. La cuestión central no es tanto esa liberación para las mujeres como el que la “Mujer Mesías” pueda establecer una nueva moral y presentar una nueva forma de relaciones de pareja que acabe con la relación matrimonial cristiana que implicaba fidelidad.

Los sansimonianos intentaron dar coherencia y sentido a la afirmación atribuida a Saint-Simon (aunque también a Fourier): “El verdadero individuo social es la pareja”, afirmación que vendría a ser el contrapunto de la familia comtiana. Hay que entender esta tesis dentro de una concepción más amplia del sansimonismo que se desarrolla a partir del último Saint-Simon del *Nuevo Cristianismo*. A la reflexión sobre el progreso de la industria y sus consecuencias se une la idea de regeneración del mundo por el sentimiento, así como la del papel de cohesión social de la religión. El *Nuevo Cristianismo* proponía la liberación de los desheredados de la tierra y la mujer era, más que los proletarios, la desheredada por excelencia. La mejoría moral y material que se propone tendrá que repercutirles a ellas principalmente porque son víctimas de una explotación sistemática. En ese sentido, el sansimonismo representa un canto a la excelencia de la mujer, pero, al menos teóricamente, ello no implica desigualdad con el varón. Se busca la igualdad, destacando la excelencia. Se investiga sobre el significado de que el individuo social sea la pareja y se centra la indagación en cómo ha de ser la pareja para que sea un verdadero individuo social. Se constata la crisis de la familia y se buscan alternativas de convivencia y nuevas relaciones varón-mujer.

La idea de Enfantin de que se aplique en el orden de las relaciones entre los sexos las soluciones de organización y liberación soñadas para el trabajo es un intento de organizar

⁶ Para todas estas cuestiones y, en general, para todo lo referente al movimiento sansimoniano, véase Charlety, *Historia del Sansimonismo*, Alianza Editorial.

el ámbito del placer, de los deseos, de lo privado. Su propuesta de parejas progresivas significaba una verdadera rehabilitación de la carne, de la armonía universal entre los principios de la movilidad y la constancia. Una pareja especial, la pareja sacerdotal, conocería el alma de cada pareja y controlaría la promiscuidad y el libertinaje. La pareja sacerdotal será el modelo en tanto que sintetiza las dos naturalezas: móvil e inmóvil. Para que la pareja pueda representar su función social de forma completa ha de tener libertad no sólo de espíritu, sino también de los sentidos, ha de ser libre en sus relaciones.

Aunque había conciencia de que se podía regular esta nueva forma de la relación de pareja, lo cierto es que la estabilidad y unión de la familia quedan en entredicho. El punto en el que Enfantin quedó limitado para proponer soluciones a las nuevas relaciones entre los sexos fue el de la decisión sobre la paternidad. Como el control sobre la paternidad pertenecía de hecho a las mujeres, no se atreve a hacerlo y “convoca” a la mujer para que sea ella la que dicte la nueva moral. Ahí comienza la búsqueda de la “Mujer-Mesías” cuya misión, entre otras, será establecer la ley de las conveniencias, un código de pudor más allá del cual comienza la inmoralidad.

Dejar en manos femeninas las soluciones concretas al problema de las relaciones entre los sexos puede indicar una imposibilidad teórica, un verse sobrepasado por el problema. Pero también cabe interpretarlo como que se dejan las cosas poco importantes en manos de las mujeres. La larga búsqueda de la Mujer-Mesías va mostrando que se tiende a considerar el papel femenino por encima y fuera de lo racional. Desde el mismo momento que se le reconoce, parece como si el mismo reconocimiento implicara su eliminación. Por una parte, se realiza la búsqueda de la Mujer-Mesías. Se hacen incluso viajes a Oriente para encontrarla. Pero *esa misma exaltación mística de los valores de la Mujer como transformadora del orden social conlleva un olvido de las mujeres concretas.*

Las sansimonianas

A pesar de este olvido y de haber sido apartadas de la asociación cuando se produce el retiro del grupo de varones sansimonianos para una experiencia de vida en común, algunas de las sansimonianas tuvieron un papel significativo: Clara Bazard, Cecilia Fournel, Clara Démar, Susana Voilquin. Estas mujeres, entre otras, llegaron a constituir lo que podríamos, desde la distancia, calificar de grupo feminista paradigmático.

Las sansimonianas toman conciencia de sí mismas como grupo y hacen suyo el principio ilustrado de “nacemos libres e iguales al hombre”. La necesidad de un grupo propio se manifestó con la creación de un periódico propio: *La Mujer libre (La Femme libre)*. Sin embargo, hubo una división dentro del grupo entre las que pretendían, en espera de la nueva ley, seguir los principios cristianos y las que buscaban actitudes liberadoras.

Clara Démar pertenecía a estas últimas y defendió audazmente el derecho a la propia felicidad, acusando al cristianismo, con aires nietzscheanos, de no estar hecho para los temperamentos fuertes, para las naturalezas alegres. Criticó la concepción de Enfantin de las dos naturalezas (constante y voluble) reprochándole que pudiera hacerse una distin-

ción tan tajante. Hay en su discurso una crítica radical de la fidelidad y una exigencia de individualidad para las mujeres frente a la sociedad. Su crítica del matrimonio se extiende a la misma publicidad de las uniones que había defendido Enfantin. Considera que la paternidad es siempre dudosa e imposible de demostrar, por lo que su crítica de la fidelidad se convierte en una crítica radical de la herencia. Pide la prueba “de la materia por la materia, de la carne por la carne”. La misión de la mujer como representante de la carne sería individualizar.

Démar une la crítica interna del sansimonismo a la propuesta de soluciones para problemas sociales específicos de las mujeres. Consciente de que la independencia era difícil de conseguir si había que cuidar de los hijos, inventó la figura de la “madre social” o “nodriza funcionaria” que suponía la profesionalización de las tareas del cuidado de niños.

En general, todas las sansimonianas realizaron propuestas reivindicativas en el plano social y político, yendo más allá de los problemas de moral sexual que en principio se debatieron. Desde *La Gaceta de las Mujeres* (1836-1838) exigieron el sufragio, abolir las penas contra el adulterio, restablecer el divorcio, etc.

Con ser importante el movimiento social y reivindicativo del grupo de las sansimonianas, resulta particularmente interesante su aportación teórica de crítica al discurso de la excelencia y a la concepción organicista de la sociedad que éste comporta.

El **individualismo** de Clara Démar introduce una crítica radical de la pretensión, por parte del discurso de la excelencia, a que las mujeres sean consideradas a partir de sus características sexuales y genéricas y que éstas determinen su función social. Desde ese individualismo, la búsqueda de la identidad femenina remitía a un contenido no definido que dependía, en última instancia, de cada mujer individual. Eso significa que hay que cuestionar la definición de una identidad femenina como sexo natural diferente y portadora de otros valores que, aunque “superiores”, marcan una desigualdad y legitiman una jerarquía en la que la mujer no tiene poder. La singularidad de cada mujer es lo que cobra relevancia y, aunque esto introducía una dificultad para la constitución de un grupo específico reivindicativo de mujeres, desde esa singularidad se desenmascara la ideología de dominio sexual del discurso de la excelencia.

Algunos datos biográficos

AUGUSTO COMTE (1798-1857) fue secretario de Henri de Saint-Simon, quien influyó en su concepción de la filosofía de las ciencias y de la sociedad. Desarrolló el positivismo y es considerado como uno de los fundadores de la sociología. Sus obras principales son: *Curso de Filosofía Positiva* (1835-1842), *Sistema de Política Positiva* (1851-1854), *Catecismo positivista* (1842) y *Discurso sobre el espíritu positivista* (1844). Mantuvo una fuerte relación sentimental con Clotilde de Vaux, considerada como la inspiradora del último pensamiento de Comte.

HENRI DE SAINT-SIMON (1760-1825), pensador francés, defendió una filosofía positivista y una concepción industrialista de la sociedad. Su pensamiento fue calificado por Engels de “socialismo utópico”. Sus obras más importantes son *Mémoire sur la Science de l'homme* (1813) y *L'industrie* (1816). A su muerte se formó la Escuela Sansimoniana, que luego pasó a ser “Iglesia”. Bazard y Enfantin fueron “Padres” de esta Iglesia. En 1831 hubo un cisma y Enfantin se convirtió en el único “Papa”. El motivo del cisma fue la concepción de la mujer y de la nueva moral en las relaciones sexuales. El sansimonismo tuvo amplia difusión en toda Europa.

CLARA DÉMAR (1800-1833) fue una de las sansimonianas más importantes. Mantuvo correspondencia con Enfantin. Vivió bastante aislada y terminó suicidándose. Escribió en los periódicos de las feministas sansimonianas como *La Femme Libre*, siendo su escrito más destacado *Ma loi d'avenir*. Criticó la filosofía de Enfantin y propuso una concepción materialista e individualista.

TEXTOS DE AUGUSTE COMTE

Texto 1: Sociología de la familia

(...) “La teoría sociológica de la familia puede ser esencialmente reducida al examen racional de dos órdenes fundamentales de relaciones necesarias, a saber: la subordinación de los sexos y, luego, la de la edad, pues una instituye a la familia mientras que la otra la mantiene. En el conjunto del reino animal, cierto grado primitivo de sociedad voluntaria, al menos temporal, comparable en algunos aspectos a la sociedad humana, comienza inevitablemente a partir de ese punto de la escala biológica ascendente en la que cesa todo hermafroditismo. Y allí está determinada por la unión sexual y después por la educación de los pequeños. Si la comparación sociológica debe ser limitada a los pájaros y sobre todo a los mamíferos, es esencialmente porque sólo estas dos grandes clases de animales superiores pueden ofrecer una suficiente realización de este doble carácter elemental, principio necesario de toda coordinación doméstica. (...) Lo único que podemos garantizar, con plena certeza, es que por más profundos que puedan suponerse estos cambios espontáneos cuyo análisis histórico nos indicará pronto el verdadero sentido general, permanecerán necesaria y constantemente conformes al invariable espíritu fundamental de la institución (...) este espíritu consiste siempre en esa inevitable subordinación natural de la mujer respecto al hombre cuyo indeleble carácter reproducen todas las edades de la civilización bajo formas variadas y que la nueva filosofía política sabrá definitivamente preservar de toda tentativa anárquica. (...) Ya la sana filosofía biológica (...) comienza a poder refutar científicamente esas quiméricas declamaciones revolucionarias sobre la pretendida igualdad de los dos sexos, demostrando directamente, sea por el examen anatómico, sea por la observación fisiológica, las diferencias radicales, a la vez físicas y morales, que en todas las especies animales, y sobre todo en la raza humana, separan profundamente uno del otro, a pesar de la común preponderancia necesaria del

tipo específico. Relacionando, en la medida de lo posible, el análisis de los sexos con el de las edades, la biología positiva tiende finalmente a representar el sexo femenino, principalmente en nuestra especie, como necesariamente constituido, comparativamente con el otro, en una clase de infancia continua que lo aleja más (...) del tipo ideal de la raza. (...) La sociología mostrará en primer lugar la incompatibilidad radical de toda existencia social con esta quimérica igualdad de los sexos, caracterizando las funciones especiales y permanentes que cada uno de ellos debe cumplir exclusivamente en la economía natural de la familia humana que les hace espontáneamente concurrir al fin común por vías profundamente distintas, sin que su subordinación necesaria pueda de ninguna manera perjudicar a su felicidad real, felicidad eminentemente vinculada, para uno y otro, a un sabio desarrollo de su propia naturaleza.”

COMTE, *Curso de Filosofía Positiva, Oeuvres*, tomo IV, págs. 451-456. La traducción es nuestra.

Cuestiones para trabajar el texto



1. Discusión en grupo: ¿En qué basa Comte la institución de la familia? ¿Estáis de acuerdo con ello?
2. El filósofo compara la organización familiar de su época con la de los animales superiores. Según tus conocimientos de zoología, ¿existe entre estos animales la subordinación de los sexos que Comte pretende probar? ¿Podría decirse que las hembras obedecen a los machos? Sea cual sea la respuesta, ¿debe utilizarse el comportamiento animal como modelo del humano?
3. En el siglo pasado y hasta bien entrado el siglo xx, las mujeres no poseían derecho al voto. Además, según el Código Civil napoleónico, el padre o el marido debían administrar los bienes de la mujer. ¿Qué justificaciones de ello da este texto desde el enfoque biológico y sociológico?
4. ¿Contra quiénes está escribiendo Comte?

Texto 2: Inferioridad fundamental y superioridad secundaria

“Al tener en cuenta, en primer lugar, la relación general entre las facultades intelectuales y las facultades afectivas, hemos reconocido, en efecto, que la preponderancia necesaria de éstas en el conjunto de nuestra naturaleza es menos pronunciada en el hombre que en ningún otro animal y que un cierto grado espontáneo de actividad especulativa constituye el principal atributo cerebral de la humanidad. (...) Ahora bien, bajo este aspecto, no se puede seriamente cuestionar hoy en día la evidente inferioridad relativa de la mujer, mucho menos apropiada que el hombre para la indispensable continuidad y elevada intensidad del trabajo mental, sea en virtud de la menor fuerza intrínseca

de su inteligencia, sea en razón de su más viva susceptibilidad moral y física, tan poco dada a toda abstracción y a toda contención verdaderamente científica. La experiencia más decisiva ha confirmado siempre, en igualdad de niveles en cada sexo, incluso en las bellas artes y bajo el concurso de las más favorables circunstancias, esta irrecusable subalternidad orgánica del genio femenino, a pesar de los amables caracteres que distinguen, de ordinario, sus espirituales y graciosas composiciones. En cuanto a cualquier función de gobierno, incluso reducida al estado más elemental y puramente relativa a la conducción general de la familia, la ineptitud radical del sexo femenino es aún más pronunciada. Esta clase de trabajo exige una infatigable atención a un conjunto de relaciones más complicadas (...) y, al mismo tiempo, una mayor independencia imparcial del espíritu respecto de las pasiones; en una palabra, más razón. Así, bajo este primer aspecto, la invariable economía efectiva de la familia humana no podrá ser trastocada a menos que se suponga una quimérica transformación de nuestro organismo cerebral (...).

(...) Las mujeres son, en general, tan superiores a los hombres por un gran desarrollo de la simpatía y de la sociabilidad como son inferiores en cuanto a la inteligencia y a la razón. Así, su función propia y esencial en la economía fundamental de la familia y, en consecuencia, de la sociedad, debe ser modificar espontáneamente y sin cesar, a favor de una exaltación del instinto social más enérgica y conmovedora, la dirección general que procede siempre primitivamente de la razón demasiado fría o demasiado grosera que caracteriza habitualmente al sexo preponderante.”

COMTE, *Curso de Filosofía Positiva, Oeuvres*, tomo IV, págs. 456-459. La traducción es nuestra.

Cuestiones para trabajar el texto

1. ¿Qué diferencia establece Comte entre los animales y el ser humano? ¿Cuál es la consecuencia que se deriva de ello en su comparación del hombre y la mujer?
2. ¿Con qué razones justifica Comte la situación de dependencia legal total de las mujeres en su época?
3. Según tu observación, ¿son los varones más justos y están menos influidos por las pasiones? ¿Son siempre las mujeres más afectivas y más generosas con los demás? ¿Si has observado diferencias, sean las que sean, a qué las atribuyes? ¿A qué las atribuye Comte?
4. ¿En qué consiste la función social de la mujer según Comte?

Nota: Sugerimos para el tratamiento de la cuestión 3 las técnicas de encuesta o discusión en grupo (véase apéndice III de propuestas didácticas).

Texto 3: Poder espiritual del Estado, poder espiritual de la familia

“La Mujer.—Para acabar de comprender la constitución doméstica, sólo me resta, padre mío, conocer sus condiciones materiales.

El Sacerdote.—Éstas se deducen, hija mía, de su finalidad moral y social. La doble misión fundamental de la mujer como madre y como esposa equivale, en la familia, a la del poder espiritual en el Estado. Exige, pues, la misma liberación de la vida activa, así como una renuncia paralela a todo mando. Este doble aislamiento es aún más indispensable a la mujer que al sacerdote para conservar la preeminencia afectiva en la cual reside su verdadero mérito. (...) Toda mujer debe, pues, ser cuidadosamente preservada del trabajo exterior con el objeto de cumplir dignamente su santa misión. Voluntariamente encerrada en su santuario doméstico, persigue en él libremente el perfeccionamiento moral de su esposo y de sus hijos, de los cuales recibe dignamente los justos homenajes.

Esta constitución descansa, desde un punto de vista material, sobre esta regla fundamental que el positivismo ha sido el único en sistematizar, pero que siempre fue presentida por el instinto universal: “El hombre debe mantener a la mujer”. Esto equivale a la obligación de la clase activa respecto a la clase contemplativa, excepto la diferencia esencial en cuanto al modo de cumplir esta obligación. Para el mantenimiento del sacerdocio, el deber es colectivo. (...) Respecto de las mujeres sucede a la inversa. (...) Alimentada primero por sus padres o sus hermanos, cada mujer lo es después por su esposo o por sus hijos. A falta de estos sustentos especiales, la obligación del sexo activo respecto del pasivo se hace general y el Gobierno debe proveerla, bajo la inspiración del sacerdocio. Tal es la primera base material de la verdadera constitución doméstica. Pero el cumplimiento de esta condición requiere asimismo la renuncia de las mujeres a toda herencia. Esta libre renuncia tiene también los mismos motivos que la de los sacerdotes, ya sea para prevenir una influencia corruptora, ya sea para concentrar los capitales humanos en quienes deben dirigir su empleo.”

COMTE, A., *Catecismo positivista*, trad. de Andrés Bilbao.

Cuestiones para trabajar el texto

1. El *Catecismo positivista* está escrito por Comte para exponer la doctrina del positivismo de forma didáctica. La obra es un coloquio entre el Sacerdote (representante del espíritu) y la Mujer (representante del corazón). ¿Por qué Comte considera similar la función de ambos? ¿En qué consiste esta similitud?
2. ¿Es lo mismo depender económicamente de la colectividad que de una sola persona con quien se convive? ¿En qué caso la persona que recibe el dinero es más independiente?
3. Para una sociedad como la industrial que el positivismo caracterizó como sociedad activa y productiva por excelencia, ¿qué consecuencias puede tener que se excluya a las mujeres de la vida activa?

4. ¿Por qué las mujeres deberían renunciar a la herencia?

Nota: Las cuestiones 2 y 3 se prestan particularmente a la discusión en grupo y la encuesta (véase apéndice III de propuestas didácticas).

TEXTOS SANSIMONIANOS

Textos breves de Enfantin y Barrault: Búsqueda mística de la Mujer salvadora

“La mujer es la igual del hombre, será la igual del hombre; hoy en día es su esclava, es su amo quien debe liberarla. No es con una protesta ni con una negación como podréis llamar a la mujer; no podéis invocarla más que afirmando, diciendo, lo que deséais para ella, cómo pensáis, cómo esperáis que sea el futuro para ella.”

(Discurso de Enfantin del 19 de noviembre de 1831)

“Respeto a todas las mujeres, cualesquiera que sean. Ese es el camino por el que debéis señalar vuestra fe. Saludad a todas esas hijas de Oriente en mi nombre, en alta voz. Delante de todas descubrid y no lo hagáis delante de ningún hombre. Que la mujer sea el ser santo para vosotros de manera que el hombre se santifique.”

(Carta de Enfantin a Barrault desde la cárcel de Sainte-Pelagie)

“Sé donde está la Madre: en Oriente. Ha llegado el día. No es sólo un viaje hacia Oriente, es un viaje hacia la Mujer. Es sobre todo en Oriente donde la mujer es esclava, es en Oriente donde tenemos que anunciar la igualdad del hombre y de la mujer. Los caballeros fueron a la cruzada para encontrar la tumba de Cristo; nosotros, compañeros de la Mujer, ¡no iremos a buscar en Oriente el sepulcro, sino la Vida! La Madre está en Oriente. Padre, yo saludaré a las hijas de Oriente en vuestro nombre, en alta voz: ¡Qué felicidad glorificaros como el redentor de las mujeres!”

(Respuesta de Barrault a la carta de Enfantin, Lyon, 30 de enero de 1833)

Cuestiones para trabajar el texto

1. Discusión en pequeños grupos: En el primer texto de Enfantin se constata la esclavitud de las mujeres, se defiende su igualdad con el hombre y se afirma que su liberación depende de su amo. ¿Qué sentido puede tener para un ser humano una liberación que depende de otro?

2. Los fragmentos de cartas muestran la concepción de la mujer de los sansimonianos. ¿Qué tipo de lenguaje es utilizado? ¿La mujer aparece realmente como la igual del hombre?
3. Oriente ejerció una atracción general en el romanticismo europeo y los sansimonianos participan de ella. ¿Qué representaban Oriente y la mujer para el intelectual de la época? ¿Sigue existiendo esa fascinación?
4. Discusión en pequeños grupos: La Mujer, la Madre, se convierte en una figura paradigmática (un modelo de excelencia). ¿Qué consecuencias puede tener ello para las mujeres?

Textos de Enfantin y de Clara Démar: Las dos naturalezas

“En el uno, la duración es la base del afecto que crece con el tiempo; sobre el otro, al contrario, el tiempo pesa, para éste lo durable es pesado como la eternidad. El primero usa ropa que ya no se lleva, el segundo se adorna con gasas y encajes, uno come todos los días los mismos alimentos, el otro se siente empalagado si ha de comer dos días seguidos lo mismo; a uno le gusta la ternera, al otro la nata montada; uno no abandona para nada a un amigo, a una idea o una cosa sin haberla apurado hasta el final, el otro deja un poco de cada plato que se le presenta, (...) lee un libro de prisa, profundiza por igual un afecto que una idea, cambia de moda cada día, revolotea de salón en salón llevando siempre una nueva forma, inspirándose en un nuevo medio o inspirando él mismo ese medio”.

(ENFANTIN, *Nota sobre dos Naturalezas*, Fondo Enfantin 7824)

“¡Proclamáis dos Naturalezas! Pero mañana, según que un mayor número se reconozca en una o en otra, haréis una parte más o menos considerable a una que a la otra; haréis, quizás involuntariamente, predominar una sobre otra, proclamaréis una mejor que la otra, y pronto tendremos una naturaleza buena y otra mala, un pecado original; y pronto recaeremos en el paraíso, en el infierno; al frente de aquél os atribuiréis una aureola de santo, sumergiréis al otro en las llamas vengadoras de los condenados; vos seréis de Dios; yo, del demonio.

Créis en el progreso del universo y de sus diferentes partes. Pero ¿qué es el progreso sino un movimiento eterno del espíritu y de la materia, un paso continuo de una idea a otra idea, de un sentimiento a otro sentimiento, de un modo de ser a otro diferente?”

CLARA DÉMAR, *Ma loi d'avenir* (Mi ley futura). Textos sobre la liberación de las mujeres, págs. 80-81.

Cuestiones para trabajar ambos textos



1. Trabajo interdisciplinario: busca fragmentos de obras literarias y canciones populares en que la mujer aparezca como un ser inconstante.
2. Entre los tópicos del romanticismo está la concepción de la mujer como voluble e inconstante. ¿Crees que la concepción de *Enfantin* tiene alguna relación con esa concepción?
3. Discusión en grupo: ¿Has observado varones a quienes corresponda la descripción romántica de la mujer como ser inconstante y superficial?
4. *Enfantin* afirma en otro texto: “la mujer es la igual del hombre”. Si la Mujer es diferente por pertenecer a una de las dos naturalezas que, por otra parte, también tienen muchos varones, ¿no es contradictoria la posición de *Enfantin*?
5. Clara Démar hace una crítica a la concepción de *Enfantin* de las dos naturalezas. ¿Cuáles son los argumentos que utiliza?
6. Comenta la definición del progreso que hace Clara Démar.

Texto de Clara Démar: La madre social

(...) “La mujer llegará a liberarse del yugo de la tutela de la protección del hombre, de quien ya no recibirá ni manutención ni salario; del hombre, que ya no le pagará el precio de su cuerpo. La mujer sólo recibirá su existencia y su posición social de su capacidad y de sus obras.

Para ello es preciso que la mujer haga un trabajo, cumpla una función. Pero ¿cómo podría hacerlo si está condenada a dedicar una parte más o menos larga de su vida a cuidados que reclama la educación de uno o varios niños? O el trabajo será abandonado, mal hecho, o el niño mal cuidado, privado de los cuidados que reclaman su debilidad y su largo crecimiento.

¡Queréis liberar a la mujer! Bien, del seno de la madre de sangre, llevad al recién nacido a los brazos de la madre social, de la nodriza funcionaria y el niño será mejor cuidado, pues lo será por aquella que tiene capacidad de formarlo, de desarrollarlo, de comprender la infancia. Y toda mujer podrá clasificarse según su capacidad y recibir retribución por su trabajo.

Entonces, solamente entonces, el hombre, la mujer, el niño serán liberados de la ley de la sangre, de la explotación de la humanidad por la humanidad.

Entonces, cada una y cada uno, todas y todos, serán las hijas e hijos de sus actos y solamente de sus actos.”

CLARA DÉMAR, *Ma loi d'avenir (Mi ley futura)*. Textos sobre la liberación de las mujeres, pág. 94.

Cuestiones para trabajar el texto



1. ¿Qué relación establece Clara Démar entre los cuidados de los hijos y el estado de dependencia de las mujeres?
2. ¿Qué solución concreta plantea? ¿Qué repercusiones sociales tendría esta solución?
3. Clara Démar escribe en el siglo XIX. ¿Su propuesta de solución ha sido adoptada por la sociedad actual?
4. Ser “hijo de sus actos” (ser reconocido por el propio mérito y no por el de la familia a la que se pertenece) es una idea propia de la Ilustración y de la Revolución francesa, que terminó con el derecho de sangre o privilegios de los nobles sobre los que no nacían en una familia de la aristocracia. ¿En qué sentido afirma Clara Démar que las mujeres todavía están sometidas a la ley de la sangre?

Bibliografía del capítulo II

- ANSART, P.: *Sociología de Saint-Simon*, Barcelona, Península, 1972.
- ARNAUD, P.: *Para conocer el pensamiento de Comte*, Barcelona, Península.
- BOUGLES, C.: “Le féminisme Saint-Simonien”, *Revue de Paris*, vol. V, 1918, págs. 371-399.
- COMTE, A.: *Cours de Philosophie Positive. Oeuvres d’Auguste Comte*, tomo IV, Paris, Anthropos, 1969.
- *Catecismo positivista*, ed. castellana de Andrés Bilbao, Madrid, Editora Nacional, 1982.
- CHARLETY, S.: *Historia del Sansimonismo*. Madrid, Alianza, 1969.
- DÉMAR, C.: *Textes sur l’affranchissement des femmes*, Paris, Payot, 1976.
- DERRE, J. R.: *Regards sur le saint-simonisme et les saint-simoniens*, Presses Universitaires de Lyon, 1986.
- MANIERI, R.: *Mujer y Capital*, Debate, 1978.
- *Donna e famiglia nella filosofia dell 800*, Milella Lecce, 1975.
- PELOSSE, V.: “Symbolique groupale et idéologie féministe saintsimonienne”, in Clara Démar, *Textes sur l’affranchissement des femmes*, Paris, Payot, 1976.

CAPÍTULO III

La igualdad de los sexos en clave utilitarista: John Stuart Mill y Harriet Taylor

Ana de Miguel

Objetivos pedagógicos

- Descubrir la universalidad y radicalidad de los conceptos de libertad y felicidad en J. Stuart Mill y H. Taylor.
- Discutir su noción de participación política como desarrollo de la persona.
- Clarificar y demostrar la vigencia de sus planteamientos con casos concretos actuales.

Introducción para uso del profesorado

Liberalismo y utilitarismo

John Stuart Mill ha pasado a la historia del pensamiento como uno de los grandes creadores del liberalismo, el autor del clásico y brillante ensayo *Sobre la libertad*. Sin embargo, es importante señalar que Mill no es sólo un liberal. La clave que articula su extensísima obra es su ansia por la reforma social, en especial por los medios factibles para realizar un mundo más justo y más feliz. Consideraba el comunismo —o socialismo, si se prefiere— como la organización social ideal, pero pensaba que el lamentable estadio moral de la Humanidad hacía todavía inviable dicho sistema. Hecha esta matización, pase-mos a ver más detenidamente algunos de los fundamentos de su proyecto reformista.

La concepción del hombre

La filosofía moral y política de Mill, encuadrada en la corriente utilitarista, comienza por afirmar que la felicidad es lo único valioso en sí mismo para el hombre y que todas las reformas sociales —en sentido amplio— tienen como fin “la mayor felicidad del mayor número”. En este sentido, Mill es un heredero de la tradición utilitarista en que se encuadran Jeremy Bentham y James Mill, su propio padre. Sin embargo, J. Stuart Mill alteró profundamente el significado de los enunciados anteriores al definir al hombre y la

felicidad de una manera sustancialmente distinta a como lo hicieron sus antecesores y maestros.

Para Mill, el hombre se caracteriza por sus facultades intelectuales, morales y sentimentales, y su rasgo definitorio es la capacidad de elegir, de determinar su propia vida de acuerdo con estas cualidades específicamente humanas. Afirma que si no viviésemos así, nos bastaría con la capacidad de imitación, más propia de los monos. En consecuencia, para Mill, la felicidad no puede equivaler a la satisfacción de los deseos humanos, cualesquiera sean éstos. La felicidad no equivale al mero contento, sino que se relaciona con la satisfacción de los placeres elevados o específicamente humanos. En este sentido, es muy importante recalcar que el utilitarismo de Mill no se basa únicamente en la satisfacción de los deseos actuales de la gente —como el de Bentham—, sino que supone además la realización de las aspiraciones que satisfacen al hombre como ser de facultades elevadas que es. En definitiva, Mill establece una concepción determinada de lo que es la vida buena dentro de la cual tiene un papel muy relevante la libertad, el hecho de que cada uno llegue a ser él mismo o desarrolle su individualidad.

Esta relevancia que tiene la libertad como uno de los elementos de la vida buena es el presupuesto desde donde Mill planteará su argumento más fuerte a favor de la emancipación de la mujer. *Las mujeres, igual que los varones, necesitan de la libertad para desarrollar su individualidad, su humanidad* podríamos decir. Ahora bien, el gran mérito de Mill no radica tanto en señalar el papel central de la autonomía en la vida humana, sino en universalizar auténticamente este valor, es decir, en extenderlo a toda la especie y no sólo a los varones. *Mill combate tanto el discurso de la inferioridad de las cualidades intelectuales de las mujeres como el de la excelencia de sus cualidades morales.* Según este discurso de la excelencia, la mujer sería más virtuosa que el varón. Pero su contrapartida es que la mujer se constituye en la guardiana moral del ámbito doméstico; de ahí que Mill tache de cinismo la pretensión patriarcal de que “las mejores” sean gobernadas, individual y colectivamente, por “los peores”.

Hay que tener en cuenta que cuando se publica *La sujeción de la mujer*, en 1869, no ya la idea de igualdad, sino la simple petición de voto para las mujeres que pagaban impuestos era capaz de arrancar carcajadas a los diputados británicos, tan sesudos ellos en otros conceptos. En este contexto, resulta relativamente obvio que no bastaba con afirmar la igualdad de derechos de la especie humana, o la injusticia de la desigualdad; había que intentar demostrarla, y demostrar además los beneficios de la emancipación de la mujer. A esta tarea se aplica Mill utilizando argumentos de muy diferente índole. Un segundo argumento que utiliza contra la teoría de la naturaleza distinta y complementaria de los sexos es el del agnosticismo en torno a cuál sea la verdadera naturaleza de la mujer. Mill reconoce que, efectivamente, en la actualidad hombres y mujeres pueden presentar constituciones intelectuales y morales distintas, pero éstas son producto de la antagónica educación y experiencias que viven unos y otros: nada nos pueden decir acerca de su supuesta “auténtica” naturaleza. Finalmente, Mill presentará también un catálogo de mujeres ilustres para mostrar que, en las escasas ocasiones en que han tenido opción a ello, las mujeres han desarrollado su individualidad en las más variadas y elevadas direcciones.

La filosofía política

Mill afirma explícitamente que *el patriarcado o la sujeción de las mujeres es uno de los obstáculos más graves para el progreso de la Humanidad*. ¿Qué quiere decir con esto? Volvamos a otro de los rasgos de su filosofía moral.

El utilitarismo de Mill no mantiene, ni mucho menos, que el criterio de lo correcto y lo incorrecto en moral sea la felicidad del propio agente, sino la mayor felicidad del mayor número. Por otro lado, tampoco mantiene que la búsqueda del interés particular redunde en la consecución del interés general o el bien común. Al contrario, desde su punto de vista, la reforma y el progreso social están estrechamente comprometidos con la formación de lo que denomina hombres o caracteres virtuosos, y la virtud se asocia con la solidaridad. Para Mill, la reforma de la Humanidad —y cabe señalar que también la felicidad— no comenzará hasta que el hombre vea el interés público o común como parte del suyo propio. Sin embargo, según su análisis, la mayoría de las instituciones contemporáneas socializan a los hombres en la idea de que el interés privado es diferente del público; es más, que ambos son incluso contradictorios. Y aquí retomamos la cuestión con la que iniciamos este apartado, ya que, para Mill, el desarrollo de los sentimientos solidarios de la Humanidad exige el fin de todas las instituciones que determinan la desigualdad entre hombres y mujeres: tanto dentro de la esfera privada o familiar como en la vida política.

Mill concibe la política de dos maneras distintas. Por una parte, la democracia representativa se constituye como un sistema de protección frente al poder, un mecanismo apropiado para que los intereses de todos, aunque sea de forma progresiva, lleguen a estar representados. En este sentido, la política tiene como fin conciliar los intereses privados —sean individuales o de clase— con el interés general. Para Mill, como se podrá apreciar en alguno de los textos, el acceso de las mujeres a la ciudadanía o al sufragio se justifica ya únicamente por este criterio de protección: las mujeres, al igual que los hombres, necesitan el voto para protegerse del poder y para poder beneficiarse de él.

Sin embargo, Mill tiene otra concepción de la democracia, una concepción que entronca con la tradición del republicanismo clásico y que concibe la participación política como parte de la vida buena o feliz y como fuente de educación cívica y social para el hombre. En consecuencia, al argumento de protección a favor del voto para las mujeres se suman ahora otros dos: las mujeres, como los hombres, necesitan la participación política tanto para desarrollarse plenamente como para cultivar sus sentimientos sociales y solidarios, es decir, para ser ciudadanas.

Para Mill, esto último adquiere especial relevancia en el caso de las mujeres. Frente al discurso de la excelencia moral de las mujeres, Mill arguye que dentro de la sociedad patriarcal, la virtud de éstas se restringe sólo a la esfera privada, al sacrificio abnegado por el esposo y los hijos, y esto en detrimento de las virtudes públicas y solidarias. De hecho, *¿cómo podría interesarse por el bien público quien está confinado en el ámbito de lo privado? Sólo la participación política de las mujeres puede convertir a éstas en buenas ciudadanas, interesadas y comprometidas con el progreso de la sociedad*.

Por otro lado, la familia patriarcal se constituye en una auténtica escuela de desigualdad e injusticia. Es la propia estructura desigualitaria de la familia la que ejerce una labor socializadora paradójicamente antisocial. Los niños interiorizan un modelo de poder arbitrario como la relación más básica de la sociedad. Como ha señalado Kate Millet, Mill descubrió en la opresión de la mujer las raíces psicológicas de otros tipos de opresión.

En definitiva, creemos poder afirmar que, dentro de la filosofía política de Mill, la destrucción de la sociedad patriarcal cumple una función importante. Mill detecta en el patriarcado un caso aislado dentro del conjunto de las instituciones modernas. Si éstas —se refiere al nuevo sistema económico capitalista y al sistema político democrático— se caracterizan por afirmar que sólo el mérito y el esfuerzo (y no el nacimiento) deben ser los criterios por los que los hombres accedan a los puestos de la vida pública, las mujeres siguen estando determinadas por el nacimiento. El sexo es la única razón para negarles el acceso a lo público y confinarlas en la esfera privada. Esta situación totalmente injusta y antidemocrática hace imposible que la justicia o la democracia puedan triunfar en cualquiera de las esferas de la vida social, ya que todas ellas son atravesadas por las relaciones entre los sexos.

Finalmente, queremos hacer dos matizaciones en torno a la obra de Mill. La primera: el feminismo de Mill presenta ciertas insuficiencias y contradicciones que han sido y siguen siendo tema de debate entre las estudiosas. No nos ha parecido ni oportuno ni posible entrar en este debate, y a quien esté interesado le remitimos a la bibliografía en inglés. La segunda: Mill, en su autobiografía, declara que Harriet Taylor fue coautora de algunas de sus obras más significativas. Hoy sabemos que el artículo “La emancipación de la mujer”, firmado en su día por Mill por expreso deseo de Taylor, fue escrito por ella. En consecuencia, uno de los textos de esta antología aparece firmado por Harriet Taylor, aunque está editado en el volumen XXI de las obras completas de J. Stuart Mill.

Algunos datos biográficos

JOHN STUART MILL (Londres, 1806-1873): Fue concienzudamente educado por su padre, James Mill, para ser el transmisor del utilitarismo benthamita. A los once años, sabiendo ya griego y latín, escribe su primera obra: una historia del Imperio Romano. Es cierto que tanto su rígida educación como su tortuosa relación sentimental con Taylor cooperaron en sus crisis personales, pero éstas no parecieron mermar su creatividad intelectual. Autor de una extensísima obra, su participación en la vida pública fue incesante. En 1866, como miembro del Parlamento, presentó la primera petición de voto para las mujeres.

HARRIET TAYLOR (Londres, 1806; Aviñón, 1858): Casada con John Taylor, tiene su primer hijo a los veinte años. En 1850 conoce a Mill, con quien mantuvo una fecunda y duradera relación intelectual. Mill le atribuye la coautoría de varias de sus obras más importantes y una gran influencia en la evolución de su pensamiento, especialmente en su acercamiento al socialismo. En 1851, a los dos años de la muerte de su esposo, se casa con Mill; éste renunció públicamente a los privilegios que sobre la esposa le otorgaba el contrato matrimonial.

Texto 1: La desigualdad corrompe a los hombres

“¿Ganaría algo la Humanidad con la libertad de las mujeres? Si no es así, ¿por qué perturbar su conciencia e intentar hacer una revolución social en nombre de un derecho abstracto?”

(...) Hay muchas personas a quienes no les basta que la desigualdad carezca de defensa justa o legítima; exigen que se les explique qué ventajas concretas se obtendrían con su abolición.

(...) Todas las inclinaciones egoístas, la egolatría, la preferencia injustificada por uno mismo, que existen en el seno de la Humanidad, tienen su fuente y su raíz en la actual constitución de la relación entre los hombres y las mujeres, y de ella deriva su principal sustento. Piénsese lo que implica para un niño crecer y hacerse adulto con la creencia de que sin ningún mérito o sacrificio por su parte, aunque sea el individuo más frívolo y vacío, o el más ignorante de la Humanidad, por el mero hecho de haber nacido varón es legítimamente superior a todos y cada uno de los individuos de una mitad del género humano, incluyendo probablemente a algunos cuya efectiva superioridad sobre él tiene ocasión de experimentar cada día o a cada momento. Ahora bien, incluso si habitualmente sigue en su comportamiento general la guía de una mujer, así y todo, si es un necio cree que, por descontado, ella no es igual a él en capacidad y en juicio, ni puede serlo; y si no es un necio hace algo peor: ve que ella es superior a él, y cree que a despecho de esa superioridad, le corresponde a él mandar y ella está obligada a obedecer. ¿Qué efecto tendrá este aprendizaje en su carácter? (...) ¿Puede alguien imaginar que todo esto no corromperá toda la existencia del hombre, lo mismo como individuo que como ser social?”

JOHN STUART MILL: *La sujeción de la mujer*, Collected Works, vol. XXI: *Essays on equality, Law and Education*, University of Toronto Press y Routledge & Kegan Paul, 1984, págs. 323-325 (la traducción es nuestra).

Cuestiones para trabajar el texto

1. Discusión en grupo: ¿Todavía hoy en día los varones siguen considerándose superiores por el solo hecho de no ser chicas?
2. ¿Se continúa educando a los varones como describe Mill?
3. ¿Cómo se comportará en sociedad un varón adulto que haya sido educado cuando niño en el convencimiento de su superioridad por ser varón? ¿Has observado casos actualmente?

4. A juicio de Mill, la emancipación de la mujer supone un beneficio para toda la Humanidad. ¿Por qué? Compara: ¿Supuso el fin de la esclavitud un beneficio para los propietarios de esclavos? ¿Y para la Humanidad en general? ¿Cuál es tu opinión?

Texto 2: La degradación concebida como un honor

“Se dice que las mujeres no desean, no buscan, lo que se llama su emancipación. Por el contrario, en general se desentienden de estas reivindicaciones hechas por cuenta suya y se lanzan encarnizadamente contra cualquiera de ellas que se identifique con su causa común.

Suponiendo que esto sea verdad en el sentido más pleno que jamás se haya afirmado, si ello prueba que las mujeres europeas deben permanecer tal y como están, también prueba exactamente lo mismo respecto a las mujeres asiáticas; pues ellas también, en lugar de rezongar por su apartamiento y por las restricciones que se les imponen, se enorgullecen de ello y se sorprenden del descaro de las mujeres que reciben visitas de sus conocidos del sexo masculino y que se dejan ver en las calles sin velo. El hábito de la sumisión hace tanto a los hombres como a las mujeres seres de espíritu servil. La enorme población de Asia no desea ni valora, y probablemente no aceptaría, las libertades políticas; tampoco los salvajes de las selvas quieren la civilización; esto no prueba que ambas cosas no sean deseables para ellos o que no lleguen a disfrutarlas en alguna época futura. La costumbre hace a los seres humanos insensibles a cualquier tipo de degradación porque amortigua la parte de su naturaleza que podría ofrecerle resistencia. Y el caso de las mujeres presenta incluso algunas peculiaridades en este aspecto, pues a ninguna otra casta inferior de la que hayamos oído hablar se le ha enseñado a considerar su degradación como su honor. Sin embargo, este argumento implica una conciencia secreta de que la presunta preferencia de las mujeres por su estado de dependencia es sólo aparente y surge del hecho de que no se les permite elegir; pues si la preferencia fuera natural, no habría necesidad de imponerla mediante las leyes. Hasta la fecha, ningún legislador ha creído necesario elaborar leyes que obligaran a la gente a seguir sus inclinaciones. El alegato según el cual las mujeres no desean ningún cambio es el mismo que desde tiempos inmemoriales se ha presentado contra cualquier propuesta de abolir un mal social: que “no hay ninguna queja”; cosa que, generalmente, no es verdad y cuando lo es, ello se debe solamente a que no existe esa esperanza de triunfar sin la cual rara vez se llega a dirigir quejas a oídos que no quieren oírlos.”

HARRIET TAYLOR: “La emancipación de la mujer”
 (“Enfranchisement of Women”), en MILL, J. S., *et al.*,
 C. W., vol. XXI, pág. 413.

Cuestiones para trabajar el texto

1. Analiza las diferentes razones que da Harriet Taylor contra el argumento —frecuentemente esgrimido por la ideología patriarcal— de que son las propias mujeres

quienes no desean su emancipación. ¿Conoces mujeres que critican a las que luchan por la igualdad de derechos entre los sexos? ¿Por qué reaccionan de esa forma?

2. Relaciona el texto con la afirmación de Fourier de que el grado de progreso de una civilización se mide por la situación de las mujeres dentro de la misma. ¿Estás de acuerdo con esta idea?
3. ¿Cuál es el papel de la costumbre y el prejuicio —y cuál el de la razón— en el debate en torno a la naturaleza y funciones de los sexos? Busca casos actuales y hechos históricos.
4. Desarrolla el argumento de Taylor de que la opresión de las mujeres es un caso insólito en cuanto que se les ha enseñado que “su degradación es su honor”, o dicho de otra manera, que en su posición subordinada reside su fuente de realización y felicidad. Completa con ejemplos concretos de tu experiencia personal.

Nota: Sugerimos la técnica de discusión en grupo para el tratamiento de estas cuestiones.

Texto 3: Experiencia histórica y naturaleza de los sexos

“Consideremos a las mujeres solamente como son ahora o como se sabe que han sido, y las capacidades que ya han mostrado en la práctica. (...) No se puede deducir la imposibilidad de que una mujer sea un Homero, un Aristóteles, un Miguel Ángel o un Beethoven, del dato de que ninguna mujer haya producido todavía, realmente, obras comparables a las de ellos en cualquiera de esos cánones de excelencia. Este dato negativo, como mucho, deja la cuestión indefinida y abierta a la discusión psicológica. (...)”

Si se puede deducir algo definitivo de la experiencia, prescindiendo del análisis psicológico, sería que las cosas que no se permite hacer a las mujeres son precisamente las mismas para las que están especialmente cualificadas, puesto que su vocación para el gobierno se ha abierto paso y se ha hecho evidente en las escasísimas oportunidades que les han sido dadas; en cambio, en los campos de excelencia a los que aparentemente tenían libre acceso, no han alcanzado en modo alguno una gloria tan destacada.

Sabemos que la Historia presenta un número de reinas gobernantes muy pequeño en comparación con el de reyes. De este número menor, la proporción que ha mostrado talento para el gobierno es muy superior, aunque muchas de ellas han ocupado el trono en períodos difíciles. También es digno de mención que en un gran número de casos se han distinguido por los méritos más contrarios al carácter imaginario y convencional que se atribuye a las mujeres: se han hecho notar tanto por la firmeza y el vigor de su gobierno como por su inteligencia. Cuando a las reinas y emperatrices añadimos las regentas y

las virreinas provinciales, la lista de mujeres que se han distinguido en el gobierno de la Humanidad aumenta en gran número. Este hecho es tan innegable que, hace mucho tiempo, alguien intentó convertir esta verdad reconocida en un insulto más, al decir que las reinas son mejores que los reyes porque con los reyes gobiernan las mujeres y con las reinas los hombres.”

JOHN STUART MILL: *La sujeción de la mujer*, Collected Works, vol. XXI: *Essays on equality, Law and Education*, University of Toronto Press y Routledge & Kegan Paul, 1984, págs. 302-303.

Cuestiones para trabajar el texto



1. Hasta fines del siglo pasado y principios de éste se impedía el acceso de las mujeres a los estudios superiores. Relaciona este dato con uno de los argumentos de John Stuart Mill.
2. Las mujeres han conseguido el derecho al voto en las primeras décadas del siglo xx, después de una larga lucha que comenzó hacia la mitad del siglo anterior. Se afirmaba que no estaban capacitadas biológicamente para el ejercicio del poder político. ¿Cómo refuta John Stuart Mill esta justificación de la exclusión?
3. ¿Cómo se ha tratado de explicar, en contra de las mujeres, el hecho reconocido de que las reinas habían gobernado proporcionalmente mejor que los reyes?

Texto 4: Libertad para una vida feliz guiada por la razón

“De los beneficios que el mundo obtendría al dejar de convertir el sexo en una incapacitación para los privilegios y en un emblema de sumisión, hasta ahora se han mostrado los de carácter social más que los individuales, puesto que consisten en un incremento del caudal general del potencial de pensamiento y acción, y en una mejora de las condiciones generales de la unión de hombres y mujeres.

Pero se haría una exposición defectuosa de la cuestión si se omitiera el beneficio más patente de todos, que es el indecible aumento de felicidad individual que obtendría la mitad liberada de la especie, y la diferencia que hay para la mujer entre una vida de sujeción a la voluntad ajena y una vida de libertad racional. Después de las necesidades básicas de alimento y vestido, la libertad es la necesidad primera y más fuerte de la naturaleza humana.”

JOHN STUART MILL: *La sujeción de la mujer*, Collected Works, vol. XXI: *Essays on equality, Law and Education*, University of Toronto Press y Routledge & Kegan Paul, 1984, pág. 336.

Cuestiones para trabajar el texto



1. Si te diesen a elegir, ¿qué escogerías: tomar tú las decisiones en torno a tu vida —con el lógico riesgo de equivocarte— o ceder estas decisiones a un tutor sabio que elegiría siempre lo más adecuado y mejor para ti?
2. ¿Todavía hoy en día los hombres tienen más libertad que las mujeres? Argumenta tu respuesta con ejemplos. ¿La situación actual es justa o injusta?
3. Para Mill, resulta casi evidente que la libertad es uno de los elementos necesarios de la felicidad humana. Compara su postura con la de los que mantienen que la infelicidad es el precio de la libertad. ¿Qué piensas al respecto?
4. ¿Cuál es el valor de la autonomía en la vida humana?
5. ¿Estás de acuerdo con lo que Mill señala como el beneficio mayor de la emancipación de la mujer? ¿Puedes señalar otros beneficios?

Nota: Todas estas cuestiones son particularmente adecuadas para la discusión en grupo (véase apéndice III).

Texto 5: La igualdad ante la ley

“En el momento presente, en los países más adelantados, la incapacitación de las mujeres es el único caso —salvo otra excepción— en que las leyes y las instituciones toman a la persona desde su nacimiento y decretan que en toda su vida nunca podrá aspirar a ciertas posiciones. La otra excepción es la realeza: todavía hay unas personas que nacen para el trono; nadie puede llegar a ocuparlo si no es miembro de la familia real; y aún entre los miembros de esa familia nadie puede alcanzarlo si no es por el orden de la sucesión hereditaria. Todos los otros cargos y privilegios de la sociedad son accesibles al conjunto del sexo masculino: es cierto que muchos de ellos sólo se pueden alcanzar gracias a la riqueza, pero cualquiera puede intentar enriquecerse y, de hecho, muchos hombres de los orígenes más humildes consiguen hacerse ricos. Es cierto que, para la mayoría, las dificultades son insuperables, a no ser que intervengan afortunados azares; pero ningún ser humano varón sufre una incapacitación legal: ni la ley ni la opinión pública añaden obstáculos artificiales a los naturales.”

JOHN STUART MILL: *La sujeción de la mujer*, Collected Works, vol. XXI: *Essays on equality, Law and Education*, University of Toronto Press y Routledge & Kegan Paul, 1984, págs. 274-275.

Cuestiones para trabajar el texto



1. ¿Por qué habla John Stuart Mill de “los países más adelantados”? ¿Cuál era la situación de los varones en la sociedad feudal?
2. ¿Sabes si existen en España ciertos cargos o profesiones para los que las mujeres están incapacitadas legalmente? Si así fuera, se puede afirmar que existe igualdad de derechos entre hombres y mujeres?
3. Aunque no existan impedimentos legales, ¿piensas que la opinión pública hace más difícil a las mujeres todavía hoy en día el acceso a ciertos oficios y profesiones? ¿Cuáles y por qué?

Texto 6: ¿Esencia o influencias?

“Tampoco sirve de nada decir que la naturaleza de los dos sexos les hace adaptarse a su función y a su posición actuales, y que las transforma en las apropiadas para ellos. Con el apoyo del sentido común y de la estructura del entendimiento humano, niego que alguien conozca, o pueda conocer, la naturaleza de los dos sexos, puesto que sólo se les ha visto en la relación que tienen el uno con el otro actualmente. Si alguna vez se hubiera encontrado a unos hombres que vivieran en sociedad sin mujeres, o a unas mujeres sin hombres, o si hubiese existido una sociedad de hombres y mujeres en la que las mujeres no estuvieran bajo el control de los hombres, sí se podría haber conocido positivamente algo sobre las diferencias mentales y morales inherentes a la naturaleza de cada uno. Lo que ahora se llama la naturaleza de las mujeres es algo artificial, el resultado de una acción antinatural de represión en ciertas direcciones y de estímulo en otras. (...)”

De todas las dificultades que traban el progreso del pensamiento y la formación de opiniones bien fundadas sobre la vida y la organización social, en la actualidad, la mayor es la indecible ignorancia y falta de atención de la Humanidad respecto a las influencias que forman el carácter humano.”

JOHN STUART MILL: *La sujeción de la mujer*, Collected Works, vol. XXI: *Essays on equality, Law and Education*, University of Toronto Press y Routledge & Kegan Paul, 1984, pág. 276.

Cuestiones para trabajar el texto



1. Discusión en grupo: A lo largo de los siglos de sujeción, ¿qué es lo que más ha “reprimido y estimulado” la sociedad en las mujeres? ¿Y en el caso de los varones?
2. ¿Qué argumentos utilizan quienes afirman que existe una naturaleza de la mujer (una esencia inmutable)? ¿Cuál es el método de conocimiento que utilizan para descubrirla?

3. ¿Qué sostiene John Stuart Mill respecto a esa “naturaleza” femenina? ¿Cuál de las dos posiciones filosóficas te parece más fundamentada?
4. Discusión en grupo: ¿Qué influencias piensas que son especialmente determinantes en la formación del carácter humano? Por ejemplo, ¿qué influencia puede producir el hecho de vivir en un sistema político democrático o dictatorial? Busca otros ejemplos de tu experiencia personal y de la Historia.

Texto 7: Educación y vocación “natural”

“Todos los hombres, salvo los más brutos, desean tener en la mujer más íntimamente relacionada con ellos, no una esclava forzada, sino una favorita. Por consiguiente, han hecho todo lo posible para esclavizar su espíritu. (...) Los amos de las mujeres querían más que la simple obediencia, y dirigieron toda la fuerza de la educación a realizar su objetivo. Todas las mujeres son educadas desde su edad más temprana en la creencia de que su carácter ideal es el absolutamente opuesto al del hombre: no se las educa en la afirmación de la propia voluntad y de la iniciativa autónoma, sino en la sumisión y la entrega al control de otros. Todos los principios de conducta les dicen que el deber de las mujeres es vivir para los demás y el sentimentalismo de moda les dice que ésa es su naturaleza, negarse completamente a sí mismas y no tener otra vida que la de sus afectos. (...)

Se supone que la opinión general de los hombres es que la mujer tiene como vocación natural la de esposa y madre. Digo que se supone, porque a juzgar por los hechos y por el conjunto de la estructura actual de la sociedad, uno podría deducir que su opinión es exactamente la contraria. Se podría conjeturar que piensan que la presunta vocación de las mujeres es la cosa más opuesta a su naturaleza; tan opuesta que, si fueran libres para hacer cualquier otra cosa —si les fuera accesible cualquier otro medio de vida y ocupación de su tiempo y facultades que tenga alguna posibilidad de resultarles deseable—, no habría un número suficiente de ellas dispuestas a aceptar la condición que, según se dice, les es natural. Si ésta es la auténtica opinión de los hombres en general, lo correcto sería expresarla con claridad. Me gustaría oír a alguien enunciar abiertamente la siguiente doctrina (implícita ya en mucho de lo que se escribe sobre el asunto): Es necesario para la sociedad que las mujeres se casen y produzcan hijos. No lo harán a menos que sean forzadas a ello. Por lo tanto, es necesario obligarlas.”

JOHN STUART MILL, *La sujeción de la mujer*, Collected Works, vol. XXI: *Essays on equality, Law and Education*, University of Toronto Press y Routledge & Kegan Paul, 1984, págs. 271-272 y 281.

Cuestiones para trabajar el texto

1. En la época en que John Stuart Mill escribe, las mujeres no podían estudiar en la Universidad, ni ejercer las mismas profesiones que los hombres, ni votar o ser ele-

gidas para cargos públicos, ni administrar sus bienes sin permiso del marido. ¿Hoy en día son totalmente libres o se las condiciona de alguna manera a un tipo de vida distinto al de los varones?

2. Analiza las diferencias entre la sujeción de las mujeres y la situación de otras clases, castas o grupos sociales marginados u oprimidos.
3. En el texto se habla de “todas las mujeres” sin prestar atención al hecho de su pertenencia a diferentes clases sociales. Muestra las similitudes y las diferencias en la situación de mujeres de distintas clases sociales.
4. En la segunda parte del texto —decididamente irónico— Mill reduce al absurdo el argumento patriarcal de la “vocación natural de la mujer”. Explica claramente en qué se basa su argumentación y aplícala a lo que podríamos considerar “la supuesta vocación natural de los varones”.
5. Reflexiona en torno a la verdad o falsedad del siguiente enunciado: “Es necesario para la sociedad que las mujeres se casen y produzcan hijos.”

Texto 8: Sin autonomía no hay virtud

“En cuanto a las diferencias morales, consideradas como algo distinto de las intelectuales, la distinción que se hace habitualmente resulta ser favorable a las mujeres. Se las declara mejores que los varones, un cumplido vacío que ha de provocar una sonrisa amarga en cada mujer de talento, puesto que no existe otra situación en la vida en la cual el orden establecido y considerado perfectamente natural e idóneo consista en que los mejores obedezcan a los peores. Si para algo sirve esta ociosa palabrería es sólo para revelar que los hombres reconocen la influencia corruptora del poder; pues ésta es sin duda la única verdad que aquel hecho, si es que es un hecho, prueba o ejemplifica. (...) Se dice que las mujeres incurren con menor frecuencia en violaciones del código penal, que proporcionan a las estadísticas criminales un número de delincuentes mucho menor que los hombres. No me cabe ninguna duda de que lo mismo puede decirse, con el mismo grado de verdad, de los esclavos negros. Los que están bajo el dominio de otros, muchas veces no pueden cometer crímenes si no es bajo las órdenes y a beneficio de sus amos. Yo no conozco un caso tan claro de la ceguera con que el mundo, incluido el claustro de los hombres ilustrados, desconoce y descuida todas las influencias de las circunstancias sociales, como su necia infravaloración de la naturaleza intelectual de las mujeres, acompañada de necios panegíricos de su naturaleza moral.”

JOHN STUART MILL, *La sujeción de la mujer*, Collected Works, vol. XXI: *Essays on equality, Law and Education*, University of Toronto Press y Routledge & Kegan Paul, 1984, págs. 320-321.

Cuestiones para trabajar el texto



1. ¿Por qué critica John Stuart Mill el discurso de la excelencia (exaltación de las cualidades morales de la mujer por encima de las del hombre)? ¿Podría deducirse del texto que las mujeres son “peores” que los varones?
2. ¿En qué sentido se puede interpretar la afirmación de Mill de que el discurso sobre la excelencia moral de las mujeres es un reconocimiento implícito de la influencia corruptora del poder?
3. En un momento determinado, Mill alude a la “ceguera de los hombres ilustrados”. Recordemos que para autores tan ilustrados como Kant y Rousseau las mujeres no podían llegar al nivel intelectual de los varones. ¿Crees que actualmente subsiste entre los hombres cultos esta infravaloración de las cualidades intelectuales de las mujeres? ¿Y las mujeres cultas subestiman sus propias capacidades o las de las otras?

Texto 9: Participación política y conciencia social

“En la precedente argumentación a favor del sufragio universal, pero con diversos grados, no he tomado en cuenta la diferencia de sexo. La considero completamente irrelevante para los derechos políticos, como la diferencia de estatura o el color del cabello. Todos los seres humanos tienen la misma necesidad de disponer de una voz en él para asegurarse la participación en sus beneficios. Si es que existe alguna diferencia, ésta es a favor de las mujeres, puesto que al ser más débiles físicamente, su protección depende en mayor grado de la ley y de la sociedad.

(...) Si la posibilidad de que las mujeres fueran una clase sometida, confinada a las ocupaciones domésticas y sujeta a la autoridad doméstica no fuera tan injusta como es, sino justa, aun así, no dejarían de requerir la protección del sufragio para darles garantías contra el abuso de esa autoridad. Los hombres, al igual que las mujeres, no necesitan derechos políticos a fin de poder gobernar, sino para no ser mal gobernados.”

JOHN STUART MILL, *Del gobierno representativo (Considerations on Representative Government)*, ed. de R. B. McCallum, Oxford, Basil Blackwell, 1948, págs. 222-223.

Cuestiones para trabajar el texto



1. En este texto, John Stuart Mill desarrolla el argumento de protección a favor del sufragio para las mujeres. ¿Se te ocurre alguna forma de contradecir esta argumentación?

2. Se afirma en el texto que aun en el caso de que fuese justo el confinamiento de la mujer en la esfera privada, su derecho al voto estaría legitimado. ¿Implica esto de alguna forma que sea justo ese confinamiento?
3. ¿Qué quiere decir que los físicamente más débiles necesitan más la ley de la sociedad para su protección? ¿Cuál se está sosteniendo —implícitamente— como ley de la Naturaleza?
4. Discusión en grupo: ¿Si hubiera más mujeres ocupando cargos políticos, se tomarían más decisiones favorables a la igualdad de derechos (real y no sólo formal) entre los sexos?

Texto 10: Influencia secreta y poder directo

“Dad el voto a la mujer y experimentará la influencia del compromiso político. En ese momento, aprende a considerar la política como una cosa en la que se le permite tener una opinión, y en la que si uno tiene una opinión hay que actuar a partir de ella; adquiere un sentido de responsabilidad personal en la materia, y ya no podrá sentir, como le ocurre ahora, que —sea cual sea la influencia nociva que ella pueda ejercer— si al final el hombre puede ser convencido, todo puede darse por bueno, y que la responsabilidad de él lo cubre todo. Sólo hay una manera de que la mujer deje de ser una fuerza perturbadora en la conciencia política del varón: estimularla a formar una opinión y a obtener una comprensión inteligente de las razones que deben prevalecer en la conciencia contra las tentaciones del interés particular o familiar. Su acción indirecta sólo dejará de ser políticamente nociva cuando se convierta en acción directa.”

JOHN STUART MILL, *Del gobierno representativo*
(*Considerations on Representative Government*),
ed. de R. B. McCallum, Oxford, Basil Blackwell, 1948, pág. 224.

Cuestiones para trabajar el texto

1. Siempre se culpó a las mujeres de influir secreta y perniciosamente sobre los hombres que están en el poder (por ejemplo, María Antonieta sobre Luis XVI). ¿Qué solución propone John Stuart Mill?
2. En este texto, Mill utiliza el argumento educativo a favor del sufragio de las mujeres. ¿Es razonable pensar que el acceso a responsabilidades públicas desarrolla el interés y solidaridad sociales?
3. ¿Estás de acuerdo con la tesis de Mill de que las mujeres —debido a su educación en el ámbito de lo privado y de la afectividad— contribuyen a disolver la conciencia pública y política de sus esposos? Compara esta opinión con todos los mitos en que la mujer aparece como la responsable de la “caída del varón”, por ejemplo, el bien conocido de Adán y Eva.

Bibliografía del capítulo III

Aparte de las obras ya mencionadas (hay traducción de todas ellas al castellano: *La sujeción de la mujer*, de Mill, y *La emancipación de la mujer*, de Taylor, están editadas en *Ensayos sobre la igualdad sexual*, trad. de Pere Casanelles, Barcelona, Península, 1973. *Del gobierno representativo*, de Mill, está traducido por Marta C. C. de Iturbe, Madrid, Tecnos, 1985) cabe señalar otras dos obras fundamentales de Mill traducidas al castellano: Mill, J. S., *Sobre la libertad*, trad. Pablo de Azcárate, Madrid, Alianza Editorial, 1979, y *El utilitarismo*, trad. de Esperanza Guisán, Madrid, Alianza Editorial, 1984.

Sobre Mill en castellano o traducido al castellano:

CAMPILLO, Neus: "John Stuart Mill: igualdad, criterio de la modernidad", *Seminario Interdisciplinar de Investigación Feminista*, Departamento de Filosofía, Universitat de Valencia.

GUISAN, Esperanza: "La vuelta a Mill", ponencia presentada en el *Encuentro Iberoamericano de Estudios Utilitaristas*, Santiago de Compostela, abril, 1990.

MILLET, Kate: *Política sexual*, trad. Ana María Bravo García, México, Aguilar, 1969.

NEGRO, Dalmacio: *Liberalismo y socialismo. La encrucijada intelectual de Stuart Mill*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1975.

Sobre Mill en inglés:

BERGER FRED, R.: *Happiness, Justice, and Freedom. The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill*, Berkeley, University of California Press, 1984.

GOLDSTEIN, Leslie: "Mill, Marx, and Women's Liberation", *The Journal of the History of Philosophy*, vol. 18, 1980, págs. 319-334.

OKIN, Susan Moller: *Women in Western Political Thought*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1979.

TULLOCH, Gail: *Mill and sexual equality*, Hertfordshire, Wheatsheaf Books, 1989.

CAPÍTULO IV

Dos escuelas de la sospecha: hombre y mujer en el materialismo histórico y el psicoanálisis

Alicia H. Puleo

Objetivos pedagógicos

- Comprender las explicaciones materialista histórica y psicoanalítica de la relación entre los sexos.
- Descubrir las implicaciones prácticas de sus conceptualizaciones.
- Contrastar ambas teorías con la experiencia personal y la Historia reciente.

Introducción para uso del profesorado

Dos escuelas de la sospecha

Dos escuelas pertenecientes a lo que se ha dado en llamar la hermenéutica de la sospecha, materialismo histórico y psicoanálisis, dominan gran parte del panorama teórico del siglo xx.

Ambas teorías, configuradas como escuelas, han tenido y aún conservan sus maestros (Marx, Engels, Freud), sus libros casi sagrados a los que siempre se recurre para recuperar el sentido originario, sus discípulos fieles, sus disidentes geniales (Althusser, Jung y otros), sus disputas internas y enfrentamientos encarnizados. También ha habido quien reuniera ambas interpretaciones en una sola que las abarcara, tratando así de colmar las limitaciones de cada una tomada por separado (Wilhem Reich, Herbert Marcuse).

Tanto el materialismo histórico como el psicoanálisis tematizaron la relación entre los sexos. No olvidemos que ya en el momento inicial de elaboración de sus teorías (segunda mitad del siglo xix, primeras décadas del xx), la división tradicional de roles según el sexo era fuertemente criticada desde sectores liberales progresistas, socialistas utópicos y movimientos sufragistas que reivindicaban derechos civiles y políticos para las mujeres.

A esta actividad contestataria hay que sumar los cambios sociales producidos por la entrada en masa de las mujeres proletarias al mundo del trabajo asalariado.

Las dos teorías darán una respuesta propia a lo que ya se planteaba como un problema. Cada una lo hará en función de las claves interpretativas que la caracterizan: el materialismo histórico buscará las causas económicas y el psicoanálisis freudiano acudirá a la sexualidad y, en última instancia, a la biología.

La respuesta del materialismo histórico

La cuestión de la relación entre los sexos sólo es un tema secundario en la teoría de Marx y Engels que se halla centrada en el antagonismo de clases. Pero la virulencia de la militancia sufragista inglesa y americana en la segunda mitad del siglo XIX probablemente incidió en la atención que Engels dedica finalmente al tema del sometimiento femenino en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Esta obra, editada en 1884, constituye la base de todas las explicaciones posteriores que desde el marxismo se dieran al conflicto de los sexos.

En ella, Engels se apoya en las teorías antropológicas de Bachofen y Lewis Morgan que postulaban la existencia de un matriarcado originario. El primero, el suizo Bachofen, había fundamentado sus aseveraciones en datos extraídos de mitos que remitían a antiguos cultos a la mujer. El segundo, el etnólogo americano L. Morgan, había publicado en 1877 un estudio sobre los indios iroqueses en el que Marx y Engels vieron una confirmación de la teoría materialista que afirma que la “producción y reproducción de la vida inmediata” es el motor decisivo de la historia de la Humanidad. El evolucionismo de Morgan, hoy abandonado por los etnólogos, sostenía que la Humanidad había iniciado su andadura con un comunismo sexual primitivo en el que no regía el tabú del incesto. Más tarde, la preferencia por una de las múltiples esposas habría llevado poco a poco al establecimiento de la monogamia. La observación de líneas de filiación maternas en vez de paternas había sugerido a Morgan la posibilidad de una primitiva organización matriarcal.

Actualmente, la antropología distingue entre matrilinealidad (línea genealógica fijada por vía materna) y matriarcado (poder ejercido por las mujeres). La totalidad de los estudios actuales del tema (a excepción de Ruby Rohrlich-Leavitt) niegan que haya existido el matriarcado. En cambio, las sociedades matrilineales son una realidad, pero ello no significa que las mujeres detenten el poder. Así, por ejemplo, investigaciones recientes sobre la sociedad iroquesa estudiada por Morgan muestran que el poder político de las mujeres (sólo algunas ancianas) se limita a elegir representantes masculinos, pero ellas no pueden pertenecer al Consejo y los hombres pueden vetar a sus representantes. Sin embargo, es necesario subrayar que en las sociedades matrilineales el sometimiento de las mujeres es menos acentuado. La hipótesis del matriarcado originario provendría de la confusión entre matrilinealidad y poder de las mujeres.

La atracción que ejerció el estudio de Morgan sobre Marx y Engels se basaba en la relación de causalidad que establecía entre el paso de una economía de caza a otra de cría de ganado y el origen del sometimiento de las mujeres a los hombres.

Si se partía de la idea de un comunismo sexual igualitario prehistórico, era necesario explicar cómo se había introducido la desigualdad y la dominación. Engels, llevando a cabo la tarea que Marx no pudo cumplir antes de su muerte, explicará, con ayuda de los datos aportados por Morgan, el sometimiento de las mujeres, su carencia de derechos, como un resultado de la aparición de la propiedad privada.

Según esta teoría, el proceso habría sido el siguiente: la producción doméstica a cargo de las mujeres pasa de ser una producción socialmente reconocida, considerada pública, a ser una actividad privada sin peso frente al aumento de riquezas producido por la introducción de la ganadería; el hombre cambia el sistema matrilineal por el patrilineal para que sus hijos sean los herederos de los nuevos bienes. Por otra parte, somete a las mujeres para asegurarse la paternidad de los hijos. Nace así el patriarcado monógamo (monógamo en realidad sólo para la mujer) que subsiste hasta nuestros días.

Podemos objetar a esta explicación del origen de la dominación que los pueblos que viven de la caza, la pesca y la recolección ya valoran como esencial las dos primeras actividades que son realizadas por los hombres y, en cambio, las mujeres, que aseguran la supervivencia cotidiana del grupo gracias a la recolección y la captura de pequeñas presas, no acceden a las dignidades que impliquen poder político en la comunidad.

Pero volvamos a la teoría del materialismo histórico. Al considerar que el origen del antagonismo y la desigualdad entre los sexos residía en la aparición de la propiedad privada y, con ella, del conflicto de clases, Engels hacía de la subordinación de las mujeres un fenómeno derivado y dependiente de la lucha de clases. La consecuencia política de ello era la subordinación de las reivindicaciones de las mujeres a la lucha general contra el capitalismo. Una vez eliminado éste, desaparecerían automáticamente las injustas relaciones entre los sexos. La situación de las mujeres en los antiguos países del Este es una prueba del error de semejante aserto. Por otro lado, la observación de los pueblos preindustriales que no conocen la propiedad privada nos muestra que la ausencia de mujeres en los puestos de poder es anterior a cualquier proceso de acumulación de riquezas.

Durante la segunda ola de movimientos feministas que comenzó a fines de la década de los sesenta (la primera ola se remonta a mediados del siglo pasado) el feminismo radical y el marxismo se enfrentaron en una doble polémica: ¿quién era el enemigo principal de la liberación de las mujeres: el patriarcado o el capitalismo? ¿Cuál era la militancia correcta: la de los movimientos feministas, la de los partidos revolucionarios o una doble militancia? También surgió un feminismo marxista que aplicó las categorías de análisis del materialismo histórico a la opresión femenina.

En todo caso, podemos afirmar que uno de los méritos de la interpretación del materialismo histórico fue el abandonar explicaciones religiosas o biológicas de los papeles asignados a cada sexo e insistir en los aspectos económicos de la organización patriarcal. Así, por ejemplo, destacó la relación entre la moral de la doble norma burguesa que exige fidelidad sólo a las mujeres y las necesidades objetivas del sistema de la herencia. Señaló que el modo de producción determina el tipo de dominación y sometimiento de las mujeres en cada clase social. Sostuvo una correlación entre propiedad privada y autonomía femenina: a mayor importancia de la propiedad, mayor subordinación de las mujeres. La

burguesa sería entonces el máximo exponente de este proceso: una mujer reducida a la función de producir herederos de la fortuna del marido. La trabajadora, en cambio, anunciaría la mujer autónoma del futuro.

La respuesta freudiana

El psicoanálisis ha sido visto por Michel Foucault como la culminación de un largo proceso por el que, en el Occidente moderno, la identidad del individuo termina por ser considerada de naturaleza sexual. La sexualidad se convierte en el gran secreto que subyace a todas las apariencias. Desde esta perspectiva, el pansexualismo freudiano sería, entonces, el desarrollo más acusado de esta tendencia del pensamiento occidental.

El puesto clave que la sexualidad tiene asignado en la teoría freudiana ha sido suficientemente criticado como una reducción de la complejidad de la conducta a un único factor. No nos detendremos en repetir los argumentos esgrimidos al respecto. Sólo destacaremos que esta insistencia en la sexualidad fue la causa del éxito de su teoría, ya que los ataques que recibió de la moral puritana funcionaron como aval de su carácter progresista cuando en realidad, al menos en lo que se refiere al tema de los roles sexuales, la doctrina freudiana continúa adhiriéndose a valores sumamente conservadores.

Así, respecto a la conceptualización de los sexos, Freud es el heredero de la medicina filosófica del siglo XIX. Autores como Cabanis, Virey, Moreau de la Sarthe habían insistido en la diferencia fundamental entre los sexos. Afirmaron que la mujer poseía una debilidad cerebral causada por sus funciones reproductoras que la incapacitaba para la creación intelectual y la participación política. En Freud, este biologismo y este determinismo anatómico subyacen tras un complicado sistema evolutivo según el cual todo individuo pasa por las necesarias etapas oral, anal y fálica, y experimenta el complejo de Edipo.

Este complejo, que Malinowski y otros antropólogos consideraron más tarde como un simple resultado de la vida de un niño de clase media en la Viena decimonónica, tiene para Freud un alcance universal y explica la formación del super-yo o internalización de los valores morales. Según el creador del psicoanálisis, el niño siente hacia su padre celos y hostilidad por ser éste el obstáculo a la realización de sus fantasías incestuosas de acceso sexual a la madre. El padre amenaza en la realidad o en la fantasía al niño con castrarlo, lo cual le provoca temor. La unión de temor y hostilidad crea fuertes sentimientos de culpabilidad, pues el niño también ama a su padre. La superación de este conflicto llega cuando el niño es capaz de dirigir su deseo sexual a otras mujeres. El complejo de Edipo no se produce de la misma manera en ambos sexos fundamentalmente porque el temor a la castración como castigo por los deseos incestuosos no producen el efecto de superación del Edipo en un ser como la niña, que ya se ha descubierto castrada.

Freud, hijo favorito de su madre, como él mismo lo confesaba, profundamente convencido de la importancia de ser varón, supone que toda niña, cuando observa por prime-

ra vez un pene concluye que ella misma está castrada, que es inferior porque no posee dicho apéndice de mayor tamaño que su clítoris.

Simone de Beauvoir señala en *El segundo sexo* que sólo cuando la niña ha captado que la sociedad otorga mayor jerarquía a los hombres (son hombres los que ocupan cargos políticos, dignidades celestiales y eclesiásticas, traen el salario a casa, etc.) puede interpretar la diferencia anatómica como superioridad. Pero Freud, en este y otros temas, excluye las referencias a lo social, por lo que la admiración de la pequeña se transforma en su teoría en una pura espontaneidad suscitada por el supuesto mérito en sí (?) del miembro viril.

Esta admiración se convierte inmediatamente en sentimiento de inferioridad y envidia fálica. A partir de ese momento, la evolución de la mujer puede tomar tres vías diferentes: negación de la sexualidad, masculinización con fantasías de igualdad con el hombre o realización plena de la naturaleza femenina en el matrimonio y la maternidad (en especial si el hijo es varón y permite así a su madre obtener el pene que no posee). Este esquema con tres posibilidades de desarrollo del individuo de sexo femenino permite a Freud suministrar una explicación a distintas figuras sociales de la mujer de principios de siglo: la frustrada, que por temor a la sexualidad evita el matrimonio; la sufragista, que pide el voto e iguales derechos que los hombres, y la mujer "normal", que encuentra su plena realización dentro del hogar y no aspira a salir de él.

En las conferencias recogidas en sus *Obras completas* son frecuentes las alusiones a las mujeres y los hombres feministas a quienes sus teorías no agradan. Vemos, pues, que Freud es plenamente consciente de entablar una polémica de orden político. Claude Alzon, profesor de la Universidad de Vincennes, considera que el psicoanálisis freudiano proporciona un discurso laico de recambio frente al agotamiento de la justificación religiosa de las injusticias sociales, en particular de la minoría de edad permanente en que se mantenía a las mujeres.

La teoría de la bisexualidad freudiana provee una explicación a la variedad de personalidades existente en ambos sexos. Si un hombre manifiesta caracteres considerados "femeninos" y una mujer muestra virtudes "masculinas", este hecho no lleva a Freud a dudar de la existencia de diferentes naturalezas, masculina y femenina, sino a afirmar que en todo individuo hay elementos "masculinos" y "femeninos" en proporciones diversas. El mismo mecanismo explicativo rige los conceptos junguianos de *anima* y *animus*.

Las mujeres que exijan la equiparación de sus derechos con los hombres, el acceso al espacio público, la capacidad de participar en lo político, en definitiva, las mujeres que pidan ser consideradas individuos autónomos, serán conceptualizadas por Freud como víctimas de una fijación en un estadio infantil de envidia fálica.

De esta manera, asistimos a la construcción de un discurso sobre los sexos que intenta explicar las actitudes contestatarias respecto a los roles sexuales y se opone a ellas.

La reivindicación de derechos para las mujeres tiene su origen político más importante en el nacimiento de la democracia moderna con su paradigma de libertad e igualdad. Ya

Condorcet, filósofo feminista, en su proyecto de ciudadanía para las mujeres, y Olimpia de Gouges, con la “Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana”, habían exigido, durante la Revolución Francesa, que las mujeres pudieran participar de las libertades adquiridas y no dependieran del varón dentro de la familia. Por el contrario, durante todo el siglo XIX, los médicos-filósofos sostuvieron la incapacidad biológica de las mujeres para la creación intelectual y la participación en la vida pública. Freud continúa en esta línea con un discurso más elaborado y sutil. Lo mismo puede decirse del disidente Jung y del heredero metafísico, Lacan.

El éxito del psicoanálisis freudiano ortodoxo en esta empresa de estricta diferenciación de los roles sexuales puede medirse por su colaboración en la vuelta a casa en los años cincuenta de las norteamericanas que durante la Segunda Guerra habían conquistado una cierta independencia con su entrada en el mercado laboral. Afirma Betty Friedan que la “mística de la feminidad” les prometió la realización de su verdadera naturaleza y la obtención del placer sexual y terminó haciendo de ellas seres frustrados, madres y esposas castrantes e individuos aislados de la comunidad. Por todo ello, y sin entrar a discutir el controvertido asunto de las aportaciones de Freud al conocimiento científico en otros temas, no podemos dejar de señalar sus limitaciones en lo que a la cuestión de la conceptualización de los sexos se refiere. Su teoría es un esencialismo que hace de los sexos y la sexualidad un ser en sí independiente de los avatares históricos y las diferencias culturales.

Ya tempranamente, la escuela neo-freudiana, al enfatizar los factores culturales, permitirá a la psicoanalista Karen Horney señalar los factores socio-culturales, económicos y políticos como causa explicativa de la “envidia del pene”.

En otra dirección muy distinta, lacanianas como Luce Irigaray desarrollaron un feminismo de la diferencia que tiende a identificar al varón con la actividad racional y a la mujer con lo inconsciente, con el cuerpo y la sensibilidad, valorando negativamente a la razón y positivamente a los procesos inconscientes. Por su parte, Juliet Mitchell, Nancy Chodorow y Dorothy Dinnerstein han realizado particulares lecturas feministas de la teoría freudiana.

Algunos datos biográficos

FRIEDRICH ENGELS (Barmen, Westfalia, 1820-1895), hijo de un industrial, tuvo un contacto directo con el mundo de la producción capitalista por haber trabajado en la fábrica de su padre en Manchester. Desarrolló su actividad en el periodismo y la industria. En 1844 conoció a Marx, convirtiéndose en su colaborador intelectual. Ambos estuvieron unidos por una profunda amistad.

SIGMUND FREUD (Freiberg, Moravia, 1856-1939, Londres), médico psiquiatra, desarrolló el psicoanálisis como una terapia destinada a curar las enfermedades mentales. Más tarde hizo de ella una psicología sistemática y una filosofía.

Texto 1: La organización comunista prehistórica

(...) *“El hogar comunista significa el predominio de la mujer en la casa; lo mismo que el reconocimiento exclusivo de una madre propia, en la imposibilidad de conocer con certidumbre al verdadero padre, significa profunda estimación de las mujeres, es decir, de las madres. (...) Entre todos los salvajes y entre todos los bárbaros de los estadios medio e inferior y en parte hasta entre los del estadio superior, la mujer no sólo tiene una posición libre, sino también muy considerada. (...)”*

(...) *Además, advierto que los relatos de los viajeros y de los misioneros acerca de los trabajos con que se abruma a las mujeres entre los salvajes y los bárbaros no están de ninguna manera en contradicción con lo que acabo de decir. La división del trabajo entre los dos sexos depende de otras causas que nada tienen que ver con la posición de la mujer en la sociedad. Pueblos en los cuales las mujeres se ven obligadas a trabajar mucho más de lo que, según nuestras ideas, les corresponde, tienen a menudo mucha más consideración real hacia ellas que nosotros los europeos. La “señora” de la civilización, rodeada de falsos homenajes, extraña a todo trabajo efectivo, tiene una posición social muy inferior a la de la mujer de la barbarie, que trabaja de firme y se ve en su pueblo conceptuada como una verdadera dama.” (...)*

ENGELS, F.: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Madrid, Fundamentos, 1977, pág. 64.

Cuestiones para trabajar el texto

1. ¿Podría decirse que el deseo de condenar la sociedad burguesa de su tiempo lleva a Engels a dar una imagen idílica de la relación de los sexos en los pueblos primitivos?
2. ¿El “predominio de la mujer en la casa” significa que las mujeres poseen el poder en la sociedad o, por el contrario, que han sido apartadas de él? Apoya tu respuesta en ejemplos tomados de la sociedad contemporánea.
3. ¿Qué significado posee la exaltación de la mujer como madre en las sociedades primitivas?

Nota: Sugerimos el trabajo en grupo para el tratamiento de estas cuestiones (véase apéndice III de propuestas didácticas).

Texto 2: Aparición de la propiedad privada y fin del matriarcado

(...) (En el Antiguo Mundo) “La domesticación de animales y la cría de ganados habían abierto aquí un manantial de riqueza desconocido hasta entonces, creando condiciones sociales enteramente nuevas. Hasta el estadio inferior de la barbarie, la riqueza duradera limitábase poco más o menos a la habitación, los vestidos, alhajas y enseres necesarios para preparar los alimentos. (...) Antes había que conquistar al día el alimento. Pero desde aquel instante, con sus manadas de caballos, camellos, asnos, bueyes, carneros, cabras y cerdos, los pueblos pastores, que iban ganando terreno, (...) había adquirido riquezas que sólo necesitaban vigilancia y los más burdos cuidados para reproducirse en una proporción cada vez más grande y suministrar abundantísima alimentación en carne y leche. (...) La caza, que en otros tiempos era una necesidad verdadera, trocóse en un lujo.

¿A quién pertenecía aquella nueva riqueza? No cabe duda alguna de que, en su origen, a la gens (clan). Pero muy pronto debió desarrollarse la propiedad particular de los rebaños. (...) Lo cierto es que en los umbrales de la Historia auténtica encontramos ya en todas partes los rebaños como propiedad particular de los jefes de familia, con el mismo título que los productos del arte de la barbarie, los enseres de metal, los objetos de lujo, y finalmente, el ganado humano, los esclavos.

Porque desde ese momento queda también inventada la esclavitud. El esclavo no tenía valor ninguno para los bárbaros del estado inferior. (...) En este estadio, la fuerza “trabajo humano” no produce aún excedente apreciable sobre sus gastos de costo. Pero al introducirse la cría de ganado, la fabricación de los metales y de los tejidos y, por último, la agricultura, tomaron otro aspecto las cosas. Así como las mujeres, tan fáciles de adquirir en otro tiempo, lograban ahora tener valor cambiante y se compraban, lo mismo aconteció con las fuerzas productoras de trabajo, sobre todo desde que los rebaños se habían convertido definitivamente en propiedad familiar. La familia no se multiplicaba con tanta rapidez como el ganado. Se necesitaban más personas para la custodia de éste. (...)

A medida que iba en aumento la fortuna, por una parte daba al hombre una posición más importante que a la mujer en la familia, y por otra parte, hacía nacer la idea en él de valerse de esta ventaja para derribar en provecho de los hijos el orden de suceder establecido. Pero esto no pudo hacerse mientras permaneció vigente la filiación de derecho materno, la cual tenía que ser abolida y lo fue. (...) Así, quedaron abolidos la filiación femenina y el derecho hereditario materno, sustituyéndolos la filiación masculina y el derecho hereditario paterno. Nada sabemos respecto a cómo y cuándo hubo esta revolución en los pueblos cultos, puesto que se remonta a los tiempos prehistóricos. Pero tenemos pruebas más que suficientes de que se realizó, en los numerosos vestigios del matriarcado reunidos principalmente por Bachofen; y con qué facilidad se verificó, lo vemos en toda una serie de tribus indias, donde acaba de efectuarse recientemente y se efectúa aún en la actualidad, en parte por influjo del incremento de las riquezas y el cambio de género de vida (emigración desde los bosques a las praderas), y en parte por la influencia moral de la civilización y de los misioneros. (...) La abolición del derecho materno fue la gran **derrota del sexo femenino**. El hombre llevó también el timón en la casa; la mujer fue envilecida, domeñada, trocóse en esclava de su placer y en simple instrumento de reproducción. Esta degradada condición de la mujer, tal como se manifestó

sobre todo entre los griegos de los tiempos heroicos, y más aún en los de los tiempos clásicos, ha sido gradualmente retocada y disimulada, en ciertos sitios hasta revestida de formas suaves; pero de ningún modo se ha suprimido.

El primer efecto del poder exclusivo de los hombres, desde el punto y la hora en que se fundó, se encuentra en la forma intermedia de la familia patriarcal que surgió en ese momento. Lo que la caracteriza, sobre todo, no es la poligamia (...), sino la organización de cierto número de individuos (libres o no) en una familia bajo el poder paterno del jefe de ésta. En la forma semítica ese jefe de familia vive en plena poligamia, los esclavos tienen mujer e hijos, y el objetivo de la organización entera es la guarda de ganados en un determinado terreno. El punto esencial consiste en la incorporación de los esclavos y la patria potestad paterna; por eso, la **familia** romana es el tipo cabal de esta forma de familia. (...) Famulus quiere decir “esclavo doméstico”, y familia designa el conjunto de los esclavos pertenecientes a un mismo hombre. (...) Y añade Marx: “La familia moderna contiene en germen, no sólo la esclavitud (servius), sino también la servidumbre, puesto que desde el comienzo refiérese ésta a los servicios de la agricultura; encierra en miniatura todos los antagonismos que se desarrollarán más adelante en la sociedad y en su Estado.”

(...) Para asegurar la fidelidad de la mujer y, por consiguiente, la paternidad de los hijos, es entregada aquélla sin reservas al poder del hombre; cuando éste la mata, no hace más que ejercer su derecho.

Con la familia patriarcal entramos en los dominios de la Historia escrita, donde la ciencia del derecho comparado nos presta gran auxilio.”

ENGELS, F.: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Madrid, Fundamentos, 1977, págs. 70-74.

Cuestiones para trabajar el texto



1. ¿Cómo explica Engels el origen de la familia y del sometimiento de las mujeres a los hombres? ¿Por qué se ha hablado al respecto de “economicismo”?
2. ¿La teoría de Engels consigue mostrar las razones por las que los rebaños y demás posesiones pasan de manos del clan a manos del jefe de familia o patriarca antes de la instauración del patriarcado?
3. En Europa, durante el siglo XIX, y en la actualidad en algunos países islámicos, el marido que mata a la esposa adúltera no es considerado culpable de asesinato. ¿Cómo pueden entenderse estas leyes de acuerdo al texto?
4. ¿Encuentras similitudes y/o diferencias entre las familias semítica y romana descrita por el autor y la familia actual?
5. Discusión en grupo y/o encuesta (véase apéndice III): En España, la patria potestad del hombre fue reemplazada por la patria potestad compartida hace relativamente pocos años. ¿A qué pueden deberse estos cambios experimentados por la familia?

Texto 3: División entre los sexos y división entre las clases sociales

(...) *(La monogamia) “fue la primera forma de familia que tuvo por base condiciones sociales, y no las naturales; y fue, más que nada, el triunfo de la propiedad individual sobre el comunismo espontáneo primitivo. Preponderancia del hombre en la familia, y procreación de hijos que sólo pudieran ser de él y destinados a heredarle; tales fueron, franca y descaradamente proclamados por los griegos, los únicos móviles de la monogamia.*

(...) *El primer antagonismo de clases que apareció en la Historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre el hombre y la mujer en la monogamia; y la primera opresión de clases, con la del sexo femenino por el masculino.*

(...) *Desaparecen (en nuestros días, en el proletariado) todos los fundamentos de la monogamia clásica. Faltan allí por completo los bienes de fortuna, para la conservación y transmisión de la cual se han instituido precisamente la monogamia y el dominio del hombre y, por consiguiente, también falta allí todo motivo para hacer valer la supremacía masculina. Y aún más: faltan hasta los medios de conseguirla. (...) Sobre todo, desde que la gran industria ha arrancado del hogar a la mujer para arrojarla al mercado del trabajo y de la fábrica, convirtiéndola harto a menudo en el sostén de la casa, se han destruido las bases de los últimos restos de la supremacía del hombre en el domicilio del proletariado; a no ser que se reconozcan aún vestigios de ella en la brutalidad para con las mujeres, que se ha propagado con la introducción de la monogamia. (...) Por eso, el hetairismo y el adulterio, los eternos compañeros de la monogamia, sólo representan aquí un papel casi nulo; la mujer ha reconquistado de hecho el derecho de divorcio; y cuando ya no pueden entenderse, los esposos prefieren separarse. En resumen, el matrimonio proletario es monógamo en el sentido etimológico de la palabra, pero de ningún modo lo es en su sentido histórico.”*

ENGELS, F.: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Madrid, Fundamentos, 1977, pág. 83 y págs. 90-91.

Cuestiones para trabajar el texto

1. Estudios antropológicos actuales muestran que el poder (político, religioso) también está en manos de los hombres en aquellas tribus indígenas que no conocen la propiedad privada. Comenta el texto a la luz de este dato científico.
2. Durante los siglos XIX y XX, la mayoría de los partidarios de las tesis de Marx y Engels consideraron que las mujeres no debían reivindicar sus derechos, sino apoyar decididamente las luchas revolucionarias contra el capitalismo. ¿Con qué argumentos, presentes en este texto, podían justificar esta afirmación?
3. ¿Qué quiere decir Engels cuando afirma que el matrimonio proletario es monógamo en sentido etimológico y no histórico?

4. ¿Por qué la mujer proletaria sería más independiente que la burguesa respecto al hombre?
5. ¿Crees que realmente ha desaparecido todo rastro de supremacía masculina en las parejas en que las mujeres trabajan fuera del hogar?
6. Engels reconoce la existencia de malos tratos a las mujeres en las familias de trabajadores. Sin embargo, minimiza su importancia. ¿Qué opinas al respecto? ¿Correspondería al deseo de exaltar la figura del trabajador frente al burgués?
7. Según Engels, el proletario no recurre al hetairismo (prostitución) y al adulterio, sino que prefiere sanamente separarse cuando el matrimonio ya no le satisface. ¿Es ésta una descripción objetiva de la realidad? Tanto en caso de respuesta positiva como negativa, expón los motivos de la conducta real.

Nota: Las cuestiones 4, 5, 6 y 7 se prestan particularmente para la discusión en pequeños grupos (véase apéndice III de propuestas didácticas).

Texto 4: Igualdad formal e igualdad real

(...) “A nuestros juriconsultos les parece que el progreso de la legislación va quitando cada vez más a las mujeres todo motivo de queja. Los sistemas legislativos de la civilización moderna van reconociendo, en primer lugar, que para ser válido el matrimonio debe ser un contrato libremente consentido por ambas partes, y en segundo lugar, que durante el matrimonio las dos partes deben tener una frente a otra los mismos derechos y los mismos deberes. (...)

*Esta argumentación (...) es exactamente la misma por medio de la cual los republicanos radicales burgueses toman el pelo a los proletarios. El contrato de trabajo debe ser un contrato libremente consentido por ambas partes. Pero se presume libremente consentido desde el momento en que la ley establece en **el papel** la igualdad de las dos partes. La fuerza que la diferencia de su situación de clase da a una de las partes, la presión que ésta ejerce sobre la otra, la condición económica real de ambas; esto no le importa a la ley. (...)*

*(...) La dirección del hogar doméstico perdió su carácter público (que poseía en el antiguo hogar comunista); la sociedad ya no tuvo nada que ver con eso. Se transformó en **servicio privado**: la mujer se convirtió en una criada principal, sin tomar ya parte en la producción social. Sólo la gran industria de nuestros días le ha abierto de nuevo el camino de la producción social, y aun así, sólo para las mujeres del proletariado.*

Pero esto se ha hecho de tal suerte, que si la mujer cumple con sus deberes en el servicio privado de la familia, queda excluida del trabajo social y no puede ganar nada; y si

quiere tomar parte en la industria pública y ganar por su cuenta, es imposible que cumpla con sus deberes de familia. Lo mismo le acontece a la mujer en toda clase de negocios, en la medicina o en el foro, igual que en la fábrica. La familia individual moderna se funda en la esclavitud doméstica más o menos disimulada de la mujer. (...) El hombre de nuestros días tiene que ganar en la mayor parte de los casos para la vida de la familia, por lo menos en las familias pudientes; y esto le da una posición preponderante que no necesita ser privilegiada de un modo especial por la ley. El hombre es en la familia el burgués; la mujer representa en ella el proletariado. (...) El carácter particular del predominio del hombre sobre la mujer, así como la necesidad y la manera de establecer una real igualdad social de ambos, no quedarán claramente de manifiesto, sino cuando el hombre y la mujer tengan, según la ley, derechos iguales en absoluto. Entonces se verá que la emancipación de la mujer implica, como condición primera, la vuelta de todo el sexo femenino a la industria pública y que, a su vez, esta condición exige que se suprima la familia individual como unidad económica de la sociedad.”

ENGELS, F.: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Madrid, Fundamentos, 1977, págs. 91-94.

Cuestiones para trabajar el texto



1. ¿La igualdad de todos los hombres ante la ley es equivalente a la igualdad real? Apoya tu respuesta con ejemplos.
2. ¿En dónde reside, según el texto, la causa del sometimiento de la mujer al hombre dentro de la familia?
3. Desde tu punto de vista, ¿el trabajo asalariado representa mayor libertad o mayores cargas para las mujeres? ¿Qué responde Engels a esta pregunta?
4. ¿Crees que Engels se plantea la necesidad de un reparto de las tareas domésticas a partes iguales entre el hombre y la mujer? ¿Qué otro tipo de solución puede pensarse al problema de la doble jornada de trabajo de las mujeres (trabajo asalariado y doméstico)? ¿Cuáles son las ventajas e inconvenientes de cada una de las dos soluciones?
5. El apartado segundo del artículo 9 de la Constitución española dice: “Corresponde a los poderes públicos promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra sean reales y efectivos.” En él se basan las actuales medidas de acción positiva para facilitar el acceso de las mujeres al empleo, la educación y la participación política. Comenta estas medidas en relación al texto y sus dos nociones de igualdad.

Nota: Las cuestiones 3, 4 y 5 se prestan particularmente para el trabajo en pequeños grupos (véase apéndice III de propuestas didácticas).

Texto 1: La envidia fálica

(El primer paso en la fase fálica consiste) (...) “en cierto descubrimiento preñado de consecuencia que toda niña está destinada a hacer. (...) Advierte el pene de un hermano o de un compañero de juegos, llamativamente visible y de grandes proporciones; lo reconoce al punto como símil superior de su propio órgano pequeño e inconspicuo, y desde ese momento cae víctima de la envidia fálica.

He aquí un interesante contraste en la conducta de ambos sexos: cuando el varón, en análoga situación, descubre por primera vez la región genital de la niña, comienza por mostrarse indeciso y poco interesado. (...) Sólo más tarde, cuando una amenaza de castración ha llegado a influir sobre él, dicha observación se le torna importante y significativa: su recuerdo o su repetición le despierta entonces una terrible convulsión emocional y le impone la creencia en la realidad de una amenaza. (...) De tal coincidencia de circunstancias surgirán dos reacciones que pueden fijarse y (...) determinarán permanentemente sus relaciones con la mujer: el horror ante esa criatura mutilada o bien el triunfante desprecio de la misma.

(...) Distinta es la reacción de la pequeña niña. Al instante adopta su juicio y hace su decisión. Lo ha visto, sabe que no lo tiene y quiere tenerlo.

A partir de este punto arranca el denominado complejo de masculinidad de la mujer, que puede llegar a dificultar considerablemente su desarrollo regular hacia la femineidad si no logra superarlo precozmente. La esperanza de que, a pesar de todo, obtendrá alguna vez un pene y será entonces igual al hombre, es susceptible de persistir hasta una edad insospechadamente madura y puede convertirse en motivo de la conducta más extraña e inexplicable de otro modo.”

FREUD, S.: “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica”, *Obras completas*, vol. III, trad. de Luis López Ballesteros y de Torres, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 1967, págs. 486-487.

Cuestiones para trabajar el texto

1. Compara las afirmaciones de Freud con tus propias experiencias. ¿Qué sentimientos suscitó en ti el descubrimiento de los genitales del otro sexo?
2. Algunas chicas afirman haber percibido el pene de algún hermano o niño de su entorno como algo un poco ridículo y extraño. ¿Invalidan estos testimonios la tesis freudiana?

3. Simone de Beauvoir, en *El segundo sexo*, afirma que la importancia adjudicada por la niña al sexo masculino no proviene de su admiración por el órgano sexual de éste, sino porque advierte que los padres, la familia y la sociedad entera muestran la importancia acordada a los hombres (su autoridad, poder económico, político, religioso, etc). ¿Cuál de las dos explicaciones te parece más adecuada?
4. Según Freud, la admiración de la niña por el pene proviene de una espontánea comparación de tamaño. ¿Siempre admiramos lo que es más grande, por ejemplo un hombre gordo, o nuestro respeto surge de la valoración social?
5. Muchas madres y padres dan nombres graciosos al pene del hijo y hablan de él al niño con admiración. ¿Hacen lo mismo con los órganos sexuales de las niñas?
6. Cuando Freud escribió esto, los movimientos pro-derechos de la mujer estaban en auge. En 1918 consiguen el voto para las mujeres en Inglaterra, en 1920 en Estados Unidos. Sabemos, por el estudio de su correspondencia privada, que Freud los conocía y rechazaba. ¿Cómo explicaría el psicoanálisis el hecho de que algunas mujeres reivindicaran los mismos derechos que los hombres? Apóyate en los elementos del texto.

Nota: La cuestión 1 puede ser enfocada con la técnica de la encuesta o la discusión en pequeños grupos. También son particularmente susceptibles de ser tratadas con esta segunda técnica las cuestiones 2, 3, 4 y 5.

Texto 2: Complejo de Edipo y crítica a los feministas

(Freud afirma la importancia de la superación del complejo de Edipo en el varón para la formación de los valores éticos. El super-yo o internalización de los valores morales se forma cuando el individuo supera los deseos incestuosos por el complejo de castración. La niña, en cambio, parte de la constatación de estar castrada, de no poseer pene. Por lo tanto, el miedo a la castración no puede motivarla a superar el complejo de Edipo.)

“Aunque vacilo en expresarla, se me impone la noción de que el nivel de lo ético normal es distinto en la mujer que en el hombre. El super-yo nunca llega a ser en ella tan inexorable, tan impersonal, tan independiente de sus orígenes afectivos como exigimos que lo sea en el hombre. Ciertos rasgos caracterológicos que los críticos de todos los tiempos han echado en cara a la mujer —que tiene menor sentido de la justicia que el hombre, que es más reacia a someterse a las grandes necesidades de la vida, que es más propensa a dejarse guiar en sus juicios por los sentimientos de afecto y hostilidad—, todos ellos podrían ser fácilmente explicados por la distinta formación del super-yo (...). No nos dejemos apartar de estas conclusiones por las réplicas de los feministas de ambos sexos, afanosos de imponernos la equiparación y la equivalencia absoluta de los dos sexos; pero estamos muy dispuestos a concederles que también la mayoría de los hombres quedan muy atrás del ideal masculino y que todos los individuos humanos, en virtud de su disposición bisexual y de la herencia en mosaico, combinan en sí caracterís-

ticas tanto femeninas como masculinas, de modo que la masculinidad y la feminidad puras no pasan de ser construcciones teóricas de contenido incierto.”

FREUD, S.: “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica”, *Obras completas*, vol. III, trad. de Luis López Ballesteros y de Torres, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 1967, págs. 490-491.

Cuestiones para trabajar el texto



1. Discusión en grupo y/o encuesta (véase apéndice III): ¿Consideras que existen virtudes femeninas y virtudes masculinas? ¿Sigue esto afirmándose hoy en día?
2. Las mujeres y hombres feministas de la época de Freud afirmaban que las virtudes no tenían sexo, simplemente, algunos individuos, hombres o mujeres, las poseían y otros no. También sostenían que ciertas virtudes eran fomentadas por la sociedad en los hombres (valor, autocontrol, etc.) y otras en las mujeres (compasión, resignación, etc.). ¿Qué piensas de ello? ¿Qué respondía Freud a estas ideas feministas?
3. Durante el siglo XIX, muchas mujeres se opusieron a la esclavitud de los negros y se organizaron para su abolición. Fueron las mismas que a partir de 1848 formaron los primeros grandes movimientos feministas para la obtención del voto. Freud podría explicarlo por una secreta envidia fálica. Otros autores consideran que, por tratarse las mujeres de un grupo marginado, se solidarizan más fácilmente con otros grupos marginados. ¿Qué opinas? ¿Se movían por la justicia, la compasión, la envidia del pene, la solidaridad...?
4. Las y los feministas argumentaban que el sexo no es determinante genético de la personalidad. Se apoyaban en que ni todos los hombres tenían las características consideradas viriles, ni todas las mujeres las llamadas “femeninas”. Freud, en cambio, consideraba que existía algo así como una esencia de cada sexo. ¿Cómo explicaba entonces la carencia de virtudes masculinas de ciertos hombres y su posesión en ciertas mujeres?
5. Discusión en grupo: Atendiendo a los cambios que se han producido a lo largo del siglo XX en el papel social del hombre y la mujer, ¿puede aún afirmarse que existe una naturaleza femenina y otra masculina más o menos inmutable, ajena a los acontecimientos históricos?

Texto 3: Bisexualidad y aceptación del papel social

“Ante todo, es innegable que la disposición bisexual, postulada por nosotros como característica de la especie humana, es mucho más patente en la mujer que en el hombre. Éste cuenta con una sola zona sexual dominante, con un solo órgano sexual,

mientras que la mujer tiene dos: la vagina, órgano femenino propiamente dicho, y el clítoris, órgano análogo al pene masculino. (...) Lo esencial de la genitalidad femenina debe girar alrededor del clítoris en la infancia. La vida sexual de la mujer se divide siempre en dos fases, la primera de las cuales es de carácter masculino, mientras que sólo la segunda es específicamente femenina. Así, el desarrollo femenino comprende dicho proceso de transición de una fase a la otra, que no halla analogía alguna en el hombre.

(...) (La niña) reconoce el hecho de su castración y con ello también la superioridad del hombre y su propia inferioridad; pero se rebela asimismo contra este desagradable estado de cosas.

De tal actitud dispar parten tres caminos evolutivos. El primero conduce al apartamiento general de la sexualidad. (...) Si adopta el segundo camino, se aferra en tenaz autoafirmación a la masculinidad amenazada; conserva hasta una edad insospechada la esperanza de que, a pesar de todo, llegará a tener alguna vez un pene, convirtiéndose ésta en la finalidad cardinal de su vida, al punto que la fantasía de ser realmente un hombre domina a menudo largos períodos de su existencia. También este "complejo de masculinidad" de la mujer puede desembocar en una elección de objeto manifiestamente homosexual. Sólo una tercera evolución, bastante compleja, conduce en definitiva a la actitud femenina normal" (...).

Freud, S., "Sobre la sexualidad femenina", *Obras completas*, vol. III, trad. de Luis López Ballesteros y de Torres, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 1967, págs. 520-522.

Cuestiones para trabajar el texto



- 1 La mujer sólo superaría la envidia y el sentimiento de castración provocados por la observación de un órgano sexual masculino que ella no posee gracias al casamiento y a un hijo varón, portador del pene deseado. La que no desee esto será considerada infantil. ¿Por qué?
2. ¿A quién y a qué se refiere Freud con la expresión "el hecho de su castración"? Comenta la adecuación de esta expresión a la realidad de la que habla.
3. ¿Cuál es el carácter de este texto? ¿Sólo es descriptivo (se limita a describir hechos) o también es normativo (da reglas de comportamiento normal)?
4. Una novela célebre de Henry James, *Las bostonianas*, publicada en 1886, presentaba los movimientos feministas de petición del voto femenino como la obra de mujeres anormales que desviaban a otras mujeres que no lo eran. Compara esta explicación del sufragismo con la teoría freudiana.

Bibliografía del capítulo IV*

Sobre materialismo histórico

ALZON, Claude: *Mujer mitificada, mujer mistificada*, trad. de José Martín Arancibia, Barcelona, Ruedo Ibérico/Ibérica de Ediciones y Publicaciones, 1982.

AMORÓS, Cèlia: *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985.

DE BEAUVOIR, Simone: *El segundo sexo*, trad. de J. García Puente, Madrid, Aguilar, 1982, tomo I, primera parte, cap. 3.

DELPHY, Christine: “L’ennemi principal”, in *Partisans*, Paris, Maspero, 1974.

HAMILTON, Roberta: *La liberación de la mujer. Patriarcado y capitalismo*, trad. de Pablo di Masso, Barcelona, Península, 1980.

HARRIS, Marvin: *Introducción a la antropología general*, trad. J. Oliver Sánchez Fernández, Alianza Editorial, 1986, cap. 14, “La organización de la vida doméstica”; cap. 15, “Parentesco, residencia y filiación”, y cap. 16, “La organización política en las bandas y aldeas”.

MEILLASSOUX, Claude: *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero, 1975.

MILLET, Kate: *Política sexual*, trad. Ana María Bravo García, México, Aguilar, 1975.

Desarrollos feministas del marxismo

EISENSTEIN, Zillah (compiladora): *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*, trad. Sara Sejchovich y Stella Mastrangelo, revisión de Josefina Anaya, Madrid, Siglo XXI, 1980.

FIRESTONE, Shulamith: *La dialéctica del sexo*, trad. de Ramón Ribé Queralt, Barcelona, Kairós, 1976.

HARTMANN, Heidi I.: “Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo”, trad. de Pilar López, en *Zona Abierta*, 24 (1980).

HARTMANN, Heidi I.: “Capitalism, patriarchy and job segregation by sex”, en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vols. 1, 3, segunda parte, primavera de 1976, págs. 162-163.

MITCHELL, Juliet: *La condición de la mujer*, Barcelona, Anagrama, 1977.

REED, Evelyn: *Sexo contra sexo o clase contra clase*, trad. de Rosa María Cañadell y Helga Pawlowsky, Barcelona, Colección Argumentos, Fontamara, 1977.

* Dada la enorme cantidad de bibliografía crítica y apologética sobre ambas escuelas, nos limitamos a señalar algunas obras relacionadas directamente con lo tratado en este capítulo.

ROWBOTHAM, Sheila: *Feminismo y revolución*, trad. de Rosa Aguilar, Madrid, Ed. Debate, 1978.

Varias autoras: *Jornadas de Feminismo Socialista* (29 al 30 de enero de 1983 en Madrid), Madrid, Mariarsa Impresores.

Sobre psicoanálisis freudiano

BRUCKNER, Pascal, y FINKIELKRAUT, Alain: *El nuevo desorden amoroso*, Barcelona, Anagrama, 1988.

DE BEAUVOIR, Simone: *El segundo sexo*, trad. de J. García Puente, Madrid, Aguilar, 1982, tomo I, primera parte, cap. 2.

EYSENCK, Hans J.: *Decadencia y caída del imperio freudiano*, trad. Joaquín Bochaca, Barcelona, Nuevo Arte Thor, 1988, págs. 76-79 (sobre el caso "Dora").

FOUCAULT, Michel: *La voluntad de saber*, vol. 1 de la *Historia de la sexualidad*, trad. Ulises Guiñazú, Madrid, Siglo XXI, 1978.

FRIEDAN, Betty: *La mística de la femineidad*, Ed. Sagitario, 1965.

HARRIS, Marvin: *Introducción a la antropología general*, trad. J. Oliver Sánchez Fernández, Alianza Editorial, 1986, cap. 25: "Roles sexuales y personalidad".

MILLET, Kate: *Política sexual*, trad. Ana María Bravo García, México, Aguilar, 1975.

Desarrollos feministas del psicoanálisis

CHODOROV, Nancy: *El ejercicio de la maternidad*, trad. de Óscar Molina Sierralta, Barcelona, Gedisa, 1984.

DINNERSTEIN, Dorothy: *The Mermaid and the Minotaur*, Nueva York, Harper & Row, 1977.

DIO BLEICHMAR, Emilce: *El feminismo espontáneo de la histeria. Estudio de los trastornos narcisistas de la feminidad*, Madrid, Adotraf, 1985.

IRIGARAY, Luce: *Speculum. Espéculo de la otra mujer*, versión castellana de Baralides Alberdi Alonso, Madrid, Ed. Saltés, s. d.

IRIGARY, Luce: *Ese sexo que no es uno*, versión castellana de Silvia Esther Tubert de Peyrou, Madrid, Ed. Saltés, s. d.

MITCHELL, Juliet: *Psicoanálisis y feminismo*, trad. de Horacio González Trejo, Barcelona, Anagrama, 1977.

CAPÍTULO V

Filosofía existencialista: La Mujer como la Otra

Teresa López Pardina

Objetivos pedagógicos

- Comprender la conceptualización existencialista del ser humano como proyecto.
- Discutir el diagnóstico de Mujer como la Otra.
- Examinar las nociones de Sartre y Beauvoir que se presentan a la luz de la experiencia del alumnado.

Introducción para uso del profesorado

El “eterno femenino” desde la perspectiva existencialista

No es casual que el existencialismo, como filosofía que sitúa en primer plano el análisis de la existencia humana, llegara a plantearse la cuestión de las condiciones de existencia de esa mitad de los humanos que son las mujeres.

Fue Simone de Beauvoir quien planteó la cuestión en el marco de la filosofía existencialista. Y no porque hubiera vivido la experiencia de la inferioridad en su propia carne: brillante intelectual, la más joven Agregada (equivalente a Catedrática de Instituto de Bachillerato) de Francia tras la oposición que ganaron el mismo año —1929— y con la misma puntuación Sartre y ella, declara en su autobiografía que nunca, en el ambiente en que ella se movía, se sintió en situación de inferioridad entre los varones. Su atención por el problema se despertó en un momento de la vida en que conoció a varias mujeres de más de cuarenta años que, pese a haber tenido diferentes oportunidades y ocupaciones, coincidían en el sentimiento de haber vivido como “seres relativos”. Así es como comenzó a tomar conciencia de las dificultades, las falsas facilidades, los obstáculos y las trampas que la mayoría de las mujeres encuentran en su camino. Tres años después comienza una investigación que dará lugar a un ensayo de casi mil páginas, publicado en 1949 con el título de *El segundo sexo*, y que constituye la base de los movimientos feministas de la segunda mitad del siglo xx. Todavía hoy estamos lejos de haber superado muchas de las

situaciones que allí se analizan; todavía hoy la mujer sigue siendo un “ser relativo” en muchos ámbitos de su existencia.

El existencialismo, de la mano de Simone de Beauvoir, ha sido la filosofía que, de una forma más radical, ha puesto de manifiesto en el siglo xx el carácter cultural de las diferencias hombre/mujer. El mismo Sartre, cuya obra filosófica se gestó en continua intercomunicación con la de Beauvoir, no se ocupó directamente de la cuestión en ninguno de sus escritos. Es cierto que, a partir de 1949, se produce en él una toma de conciencia ya que, en sus obras posteriores a esa fecha, se contienen algunas observaciones sobre la situación de la mujer, o citas de Simone de Beauvoir sobre el tema. Pero, antes de 1949, era más bien un filósofo misógino, como la mayoría. Los pasajes de *El Ser y la Nada* que se reproducen a continuación son buena muestra de ello.

La gran innovación del existencialismo como filosofía es que, en oposición al ser opaco, inerte y acabado de las cosas, esencias coincidentes consigo mismas, seres en-sí, sin fisuras —como las define Sartre—, concibe al ser humano como un ser estructuralmente carente de esencia, como pura conciencia que se hace ser en su ser conciencia-de, en su existir; es decir, como mera existencia.

La dimensión intencional de la conciencia había sido establecida, en el ámbito epistemológico, por Husserl, quien consideraba que la intencionalidad era la esencia o propiedad fundamental de la conciencia. Los existencialistas hacen de la intencionalidad una estructura ontológica: la realidad humana, el ser del hombre, consiste en su proyectarse hacia las cosas y el mundo, que refleja, y hacia los valores que ella misma funda y realiza. Es así como va construyendo su propio ser.

Como tal, la realidad humana propiamente no es (es proyecto de ser); proyecto que, una vez realizado, forma parte de nosotros mismos y posibilita la concepción de nuevos proyectos. Hay en nosotros, pues, una parte de ser: lo que hemos conseguido por haber logrado hacer realidad el proyecto; pero la estructura proyectante, abierta hacia lo que aún no es, que constituye la realidad humana o conciencia, nuevamente tiende hacia otros fines-proyectos, nunca es una estructura acabada, sino una estructura que encierra siempre una nada —lo que no somos— que proyecta realizarse en un ser. Es lo que hace decir a Sartre que la estructura del para-sí, o ser humano, está siempre mordida por la nada; que la realidad humana es “el ser que no es lo que es —porque, como ser, se caracteriza por portar en su seno una carencia, una nada; por no ser— y que es lo que no es” —en cuanto es proyecto siempre tendiendo a ser, nunca totalmente acabado—. Así pues, *el hombre*, según la filosofía de Sartre que Beauvoir hace también suya, *es proyecto y, como tal, libertad*. Precisamente, esa nada que involucra en su propia estructura ontológica el ser del hombre —o ser para-sí— constituye la libertad. Somos libres en la medida en que no somos seres acabados, compactos, cerrados sobre sí mismos como las cosas. Y, por ser libres, somos seres abiertos. ¿Abiertos a qué? A la transcendencia; es decir, a hacernos otros, a realizarnos como proyecto. Y ¿en qué consisten nuestros proyectos? Son los fines a que tendemos, son formas de vida que proyectamos hacer realidades, son los valores.

Análisis de la condición femenina en la sociedad occidental

Con estos presupuestos filosóficos y haciendo una reelaboración de la categoría hegeliana del Otro, a la que incorpora la dimensión antropológica señalada en la teoría de Lévi-Strauss sobre las estructuras del parentesco, aborda Beauvoir el análisis de la condición femenina en la sociedad occidental. Sus principales tesis son las siguientes:

1. Esta sociedad, como todas las sociedades conocidas, está regida por los varones. Son ellos los que tienen el poder, han instituido las leyes y han impuesto los valores. *El orden impuesto por los varones consiste en que, mientras ellos se consideran lo esencial, juez y parte en todas las relaciones humanas, han relegado a las mujeres a la categoría de "otras" inesenciales, seres de segunda (de ahí la denominación de "segundo sexo").*
2. Desde el punto de vista ontológico, si lo propio del ser humano es realizarse como transcendencia a través de sus proyectos, la mujer es un ser truncado en la medida en que los varones le impiden el pleno ejercicio de su transcendencia, la relegan a la inmanencia, le coartan la libertad.
3. *Lo que se ha dado en llamar el carácter femenino o "el eterno femenino", lejos de ser un conjunto de rasgos propios y constitutivos de la mujer, no es sino un mito a través del cual los hombres fijan y justifican los comportamientos y los valores que ellos han impuesto a las mujeres.*

No hay un carácter femenino por la misma razón que no hay una esencia humana. El ser humano —hombre o mujer— es existencia que va construyendo su ser durante toda la vida a través de la realización de sus proyectos.

4. *No se nace mujer, se llega a serlo.* Y se llega a serlo a través de una educación específica y diferencial para niños y niñas que impone a las mujeres, desde muy temprano, la asunción de una serie de valores, normas y pautas de conducta que harán de ellas esos seres secundarios, oprimidos y dependientes de los varones.

Ni desde el punto de vista de las ciencias biológicas, ni desde el punto de vista de la psicología existe dato alguno que justifique la inferioridad humana de la mujer respecto del varón. Evidentemente existen diferencias bio-fisiológicas, pero no se trata de diferencias que impliquen una inferioridad en la mujer, sino solamente una diversidad con respecto al varón que, en el estadio actual de desarrollo de la Cultura, no tienen repercusión alguna sobre el modo de vida, el ejercicio de una profesión o el cumplimiento de cualesquiera tareas humanas.

Algunos datos biográficos

JEAN PAUL SARTRE (París, 1905-1980). Alumno de *L'École Normale Supérieure* de 1924 a 1928. Obtiene la Agregación de Filosofía en 1929. En 1943 publica *El ser y la nada*, exposición sistemática de su filosofía que ya había adelantado en la novela *La náusea*, de

1938. Funda en 1945 la revista *Les Temps Modernes*, tribuna de pensamiento político y filosófico. Su trayectoria intelectual se desarrolla en el sentido de un compromiso creciente con el tiempo histórico que le tocó vivir. En 1960 publica la *Crítica de la razón dialéctica*, donde declara que el marxismo es la filosofía de nuestro tiempo y el existencialismo la ideología que puede proporcionarle las mediaciones metodológicas que precisa.

SIMONE DE BEAUVOIR (París, 1908-1986). En 1927 se licencia en Letras y Filosofía en La Sorbona, y en 1929 obtiene la Agregación en Filosofía. Su actividad como escritora se inicia en el campo de la literatura, que cultivó durante toda la vida y que ella siempre consideró como su vocación principal. Obtuvo el Premio Goncourt en 1954 por su novela *Los mandarines*. Pero lo mejor de su producción literaria es su autobiografía, cuatro libros que constituyen el testimonio de una vida comprometida y el espejo de una época. Lo más valioso de su obra está, sin embargo, en los escritos filosóficos: habiendo hecho suya desde muy temprano la filosofía existencialista y no considerándose como una filósofa en el sentido creativo del término —ella no construyó un sistema, como Sartre—, expuso los fundamentos de la moral existencialista en dos tratados (*Pirro y Cíneas* y *Moral de la ambigüedad*) y llevó a cabo dos investigaciones capitales sobre problemas a los que ningún filósofo había prestado atención: las mujeres y los viejos. *El segundo sexo* y *La vejez* constituyen puntos de partida indispensables para cualquier estudio posterior. Muere en París, en 1986.

Texto 1: Metáforas de lo femenino: lo viscoso como característica del en-sí equiparado a lo femenino

“¿Cuál puede ser (...) el modo de ser simbolizado por lo viscoso? (...) La miel que fluye de mi cuchara sobre la miel contenida en el recipiente comienza por esculpir la superficie, se destaca en relieve sobre ella, y su fusión con el todo se presenta como una postración, un hundimiento que aparece a la vez como un desinflarse (...) y como la depresión, el aplanamiento de los senos algo flácidos de una mujer que se tiende de espaldas. (...) En primer lugar, lo viscoso es lo blando al tacto. Si echamos agua al suelo, se derrama; si echamos una sustancia viscosa, se extiende, se aplanan, es blanda; si tocamos lo viscoso, no huye: cede. (...) Da, pues, de entrada, la impresión de un ser al que se puede poseer, y doblemente: su viscosidad, su adherencia a sí le impide huir —puedo, por ende, cogerlo entre las manos, separar una cantidad de miel o de pez del resto del tarro y con ello crear un objeto individual por creación continua—, pero, a la vez, la blandura de esa sustancia, que se me despachurra entre las manos, me da la impresión de que destruyo perpetuamente. Es la imagen de una destrucción-creación. Lo viscoso es dócil. Ahora bien, en el momento mismo en que creo poseerlo, he ahí que, por un curioso viraje, es él quien me posee. Aquí aparece su carácter esencial: su blandura hace ventosa. (...) Aparto las manos, quiero soltar lo viscoso, pero se me adhiere, me absorbe, me aspira; su modo de ser no es ni la inercia tranquilizadora de lo sólido, ni un dinamismo como el del agua, que se agota en su huida; es una actividad blanda, babosa y femenina de aspiración; vive oscuramente entre mis dedos y siento como un vértigo: me atrae a él como podría atraerme el fondo de un abismo. (...) Lo viscoso aparece como un líquido

visto en una pesadilla, y tal que todas sus propiedades, animándose con una especie de vida, se volvieran contra mí. Lo viscoso es el desquite del en-sí. Desquite dulzón y femenino, que se simbolizará en otro plano por la cualidad de lo azucarado. Por eso lo azucarado, como dulzor —dulzor indeleble, que permanece indefinidamente en la boca y sobrevive a la deglución— completa a la perfección la esencia de lo viscoso. Lo viscoso azucarado es el ideal de lo viscoso: simboliza la muerte azucarada del para-sí (la avispa que se mete en el dulce y se ahoga en él).”

El ser y la nada, 4.ª parte, capítulo II: “Hacer y tener”.
III: “De la cualidad como reveladora del ser”. Madrid,
Alianza Editorial, 1984. Versión española de Juan
Valmar. Revisión de Cèlia Amorós, págs. 628-631.

Cuestiones para trabajar el texto



1. Torbellino de ideas (véase apéndice III) en torno a los conceptos de “hombre” y “mujer”. ¿Algunas de las ideas obtenidas corresponden con las que Sartre parece relacionar con los sexos?
2. Relaciona las menciones a lo femenino y a la mujer que se hacen en el texto con las “cualidades” que tradicionalmente se han atribuido a la mujer.
3. Observa la paridad de todas las propiedades de lo viscoso que se mencionan en el texto con las cualidades que se derivan del “eterno femenino”, según la concepción tradicional, y traza la imagen de la mujer que de ello se deduce.
4. Si lo viscoso es una de las maneras de presentarse el ser en-sí, ser propio de las cosas, opuesto al ser de la conciencia, propio de hombres y mujeres, ¿cómo queda aquí conceptualizada la mujer?

Alusiones a la situación de la mujer, comparándola con la situación de Genet. En: Saint Genet comédien et martyr

En esta obra es patente la influencia de los planteamientos existenciales propiamente beauvoirianos. Sartre utiliza ya, aunque sin teorizarlo, el método regresivo-progresivo y hay constantes alusiones a la situación de la mujer para ilustrar la de Genet. Se detecta, pues, una inflexión en la categoría sartreana de situación, si la comparamos con los escritos de los años cuarenta, en el sentido en que Sartre acepta que hay grupos humanos o individuos para los cuales la situación, como condición de posibilidad de la libertad, es menos condición de posibilidad que para otros. El ejemplo más patente es la propia biografía de Genet que, en muchos rasgos, le remite a Sartre a la situación de la mujer. Genet, niño inclusero, adoptado por unos campesinos del Morvan, es sorprendido, a los diez años, robando a su madre adoptiva. La sociedad nunca le perdonará este delito. A partir de entonces, será el “Ladrón”.

Texto 2: Asumir ese ser otro que los demás han hecho de mí

“Con la decisión que han tomado acerca de su ser las personas honradas han puesto a un niño en la necesidad de decidir prematuramente de sí mismo. (...) Más tarde escribirá: ‘He decidido ser lo que el delito ha hecho de mí.’ Puesto que no puede eludir la fatalidad, será su propia fatalidad; puesto que le hacen la vida invivible, vivirá esa imposibilidad de vivir como si él la hubiera creado expresamente para él mismo. (...) En el caso de Genet, como en el de los intocables —por ejemplo, los negros de Virginia—, encontramos la misma injusticia original (unos son nietos de esclavos, el otro es un niño abandonado) reforzada por los mismos conceptos mágicos (‘la raza inferior’, ‘la mala índole’ del negro, del ladrón) y la misma impotencia irascible que les obliga a tomar esos conceptos por su cuenta y a volverlos contra sus opresores; en resumen, la misma rebelión pasiva, el mismo realismo que encubre el mismo idealismo. La dignidad de Genet es la reivindicación del mal. (...) Roba en todas partes y contra todos, causa la desesperación de quienes le educan, no perdona nada ni a nadie. Pero esta agresividad (...) es puramente defensiva, es el desafío de la impotencia. Genet roba porque le creen ladrón. (...) El orgullo es la reacción de una conciencia investida por los otros y que transforma su dependencia absoluta en suficiencia absoluta. Simone de Beauvoir ha mostrado que las muchachas, hacia los quince años, se obligan con frecuencia a tocar animales repugnantes y a veces se los llevan a la boca. Una de las que cita en “El segundo sexo” (...) había comido distraídamente la mitad de un gusano que se hallaba en una hoja de ensalada; se obligó a comer la otra mitad. (...) Por medio de una mezcla de precipitación, curiosidad y desafío, estas adolescentes tratan de realizar simbólicamente y por propia iniciativa el acto de desfloración, cuyo vago presentimiento basta para horrorizarlas y que saben que les será impuesto. Lo que tienen en común Genet y estas muchachas es que, tanto el uno como las otras, no tienen más remedio que querer lo que es. De todas maneras, todo está decidido. Genet es un ladrón y las muchachas serán desvirgadas. Como no pueden eludir el porvenir que les preparan, lo único que pueden hacer es negarse a sufrirlo. (...) Puesto que el desprecio de los hombres es inevitable, hay que provocarlo: ese recién llegado ignora quién soy y me trata amistosamente; no hay tiempo que perder; pronto la gente le va a dar un codazo y a ponerlo en guardia contra mí. Hay que robarle el reloj o el dinero enseguida con el fin de decepcionar yo mismo el afecto que me tiene y para que sepa por mí que soy un monstruo.”

Cuestiones para trabajar el texto

1. Explica el paralelismo de las reacciones ante la opresión entre los negros, Genet y las mujeres.
2. Si, según la filosofía existencialista, el ser humano es libre, ¿en qué queda la libertad para los seres humanos de que habla el texto?, ¿en qué medida hacen proyectos?
3. Si la libertad —como afirma Sartre— es siempre libertad en situación, ¿cómo se configura para Genet, los negros y las adolescentes?

4. ¿Has tenido, en relación con lo que se espera de ti como varón o mujer, experiencias de opresión similares a la que se describe en el texto? Explícalo y justifícalo con argumentos.
5. Confrontando este texto con el anterior, ¿crees que se podría señalar un cambio de actitud en Sartre con respecto a la cuestión femenina?

Texto 3: Sartre opina sobre las relaciones hombre-mujer

S. de B.—Bueno, Sartre, me gustaría hablar contigo sobre el problema de la mujer, porque lo cierto es que nunca te has manifestado sobre ello (...). ¿Cómo ha sido que tú, que te has ocupado de los problemas de todos los oprimidos —de los trabajadores, de los negros (...), de los judíos (...)—, nunca hayas hablado de las mujeres? (...) ¿Por qué has ignorado la opresión de que son víctimas las mujeres?

Sartre.—En términos generales, no tenía conciencia de ello. No veía más que casos particulares. Por supuesto, montones de ellos. Pero, en cada caso, consideraba el imperialismo como un defecto personal del hombre y cierta peculiar obediencia como un rasgo del carácter femenino.

S. de B.—¿Se podría decir que hay, por lo que se refiere a las mujeres, en muchos hombres —e incluso en las mujeres, porque yo también he sido así mucho tiempo—, una especie de punto ciego? Se consideran las relaciones hombre-mujer como algo hasta tal punto dado que nos parecen naturales y, en suma, no las vemos.

Esto me recuerda a lo que pasaba en la antigua democracia griega, donde la esclavitud no era percibida por gentes que, sin embargo, sostenían ideas de reciprocidad. Pienso que, en los próximos siglos, se contemplará la manera en que las mujeres son tratadas hoy en nuestra sociedad con el mismo asombro con el que vemos nosotros la esclavitud en la democracia ateniense.

Sartre.—Creo que tienes razón. Yo mismo, cuando era joven, creía en la superioridad del hombre, lo cual no excluía cierta igualdad entre él y la mujer. (...) En algunos casos, el hombre era altivo, orgulloso, autoritario en las relaciones con su mujer; como, por ejemplo, mi padrastro. Pero, a mis ojos, era un simple rasgo de carácter.

S. de B.—¿Qué piensas, ahora, de la lucha de las mujeres por su liberación? ¿Cómo se articula, en tu opinión, con la lucha de clases?

Sartre.—Para mí son dos luchas de aspecto y de sentido muy diferentes, que no siempre coinciden. La lucha de clases, hasta ahora, enfrenta a los hombres entre ellos. (...) La relación hombres-mujeres es muy diferente. Indudablemente, hay importantes implicaciones desde el punto de vista económico, pero la mujer no es una clase, ni tampoco el hombre en relación con la mujer. Las relaciones entre los sexos son otra cosa. De modo que hay, en el fondo, dos grandes líneas de lucha para los oprimidos: la lucha de clases y la lucha de sexos. Por supuesto que, a veces, estas dos líneas se encuentran. Por ejemplo, hoy (...) tienden a encontrarse. Digo ‘tienden’, porque los principios que las articulan

no son los mismos. La mujer del burgués y la mujer del obrero no están enfrentadas exactamente como las clases. La división en clases burgueses-obreros no alcanza a las mujeres más que muy secundariamente. (...) Hay cierta complicidad de sexo, que es la relación propiamente femenina, en virtud de la cual la burguesa se confía en la asistente, que la comprende, y que puede justificar la confianza de la burguesa hacia ella en algunos aspectos; y luego hay, por otra parte, la autoridad de la burguesa, que no es sino una autoridad adquirida en relación con su marido.

S. de B.—En otras palabras, ¿tú aceptarías la tesis de algunas mujeres del MLF¹, según la cual, la burguesa lo es por asimilación al marido?

Sartre.—Exactamente.

S. de B.—¿En cualquier caso, tú reconoces la especificidad de la lucha femenina?

Sartre.—Totalmente. Y no pienso que se derive de la lucha de clases. (...) Reconozco que la especificidad de la lucha de las mujeres contra los hombres no es la de la lucha de las clases oprimidas contra sus opresores. Es otra cosa. Aunque lo esencial de la lucha de las mujeres contra los hombres es una lucha contra la opresión, porque el hombre trata de encasillar a la mujer en una posición secundaria.

S. de B.—¿Conviene en mantener la vieja distinción entre contradicción primaria y secundaria y entiendes la lucha de las mujeres como secundaria?

Sartre.—No, considero la lucha de las mujeres como primaria. Durante siglos, tal lucha no se ha manifestado más que en los hogares, en las relaciones individuales. El conjunto de esas luchas particulares está formando una lucha más general. (...) Lucha general que todavía no ha adquirido toda su amplitud.

S. de B.—Nadie, entre nosotros, admite la idea de que exista una naturaleza femenina. Pero, ¿no es cierto que, culturalmente, el estatuto de opresión de la mujer ha desarrollado en ella ciertos defectos, y también ciertas cualidades, que difieren de las de los hombres? (...) ¿No es cierto que, por el hecho de estar oprimidas, se libran de ciertos defectos masculinos? Tú has dicho, alguna vez, que eran menos ‘cómicos’ que los hombres.

Sartre.—Es verdad. La opresión influye mucho. Por ‘menos cómicos’ quiero decir que el hombre, el hombre medio, se encuentra con condiciones externas que lo vuelven absolutamente bufón. Por ejemplo, cuando yo atribuía mi machismo a un rasgo personal y no a la acción del entorno social sobre mí, era completamente cómico. (...) La mujer, por el hecho de estar oprimida, es, en cierto modo, casi más libre que el hombre: pesan sobre ella menos principios reguladores de la conducta. Y, por eso, es menos respetuosa.”

“Simone de Beauvoir interroga a J. P. Sartre”. Revista *L’Arc*, n.º 61, 1975, págs. 3-12. Traducción de María Teresa López Pardina.

¹ Movimiento de Liberación de las Mujeres.

Cuestiones para trabajar el texto



1. ¿A qué atribuyes el hecho de que Sartre no hubiera sido “antes” sensible a la cuestión de la opresión de las mujeres?
2. Trata de explicar lo que constituye a un grupo como clase y, en función de ello, por qué las mujeres no son una clase con respecto a los hombres.
3. ¿Has reparado, en el trato con tus compañeros y amigos, si se cumple lo que afirman aquí Beauvoir y Sartre: que los chicos tienen cualidades y defectos diferentes de los de las chicas? ¿Puedes mencionar algunos?
4. Si las cualidades y los defectos de hombres y mujeres no fueran diferentes, ¿se modificarían las relaciones entre unos y otras? ¿En qué sentido?

Nota: Sugerimos la discusión en grupo (véase apéndice III de propuestas didácticas).

TEXTOS DE SIMONE DE BEAUVOIR

Texto 1: La Mujer como “la Otra”

“No siempre ha habido proletarios, pero siempre ha habido mujeres. Las mujeres lo son por su estructura fisiológica. Y por muy lejos que nos remontemos en la Historia, siempre han estado subordinadas al hombre. Su dependencia no ha sido consecuencia de un acontecimiento, ni de una evolución: no se ha producido; por no tener el carácter accidental de un hecho histórico es por lo que la alteridad se presenta, en este caso, como algo absoluto. Cuando una situación se crea a través del tiempo, puede deshacerse en un tiempo posterior; (...) sin embargo, parece que una condición natural es resistente al cambio. Aunque lo cierto es que la Naturaleza no es menos mudable que la realidad histórica. Si la mujer se descubre como lo inesencial, que nunca vuelve a lo esencial, es porque ella misma no se propone cambiar. Los proletarios dicen ‘nosotros’; los negros, también. Se piensan como sujetos y transforman en ‘otros’ a los burgueses, a los blancos. Las mujeres (...) no dicen ‘nosotras’; los hombres hablan de ‘las mujeres’ y ellas retoman la expresión para designarse a sí mismas; pero no se erigen auténticamente como sujeto. Los proletarios han hecho la revolución en Rusia, los negros en Haití, los indochinos luchan en Indochina; pero la acción de las mujeres no ha sido nunca más que una agitación simbólica. No han ganado más que lo que los hombres han querido concederles; no han tomado nada: han recibido. Y es que carecen de medios concretos como para formar una unidad que se erija en oposición. No tienen pasado, ni historia, ni religión propias; no hay entre ellas, como entre los proletarios, una solidaridad fundada en el trabajo ni en intereses propios. (...) Viven dispersas entre los hombres, conectadas por el hábitat, el trabajo, los intereses económicos y la condición social a algún hombre

—padre o marido— más estrechamente que a otras mujeres. (...) Las ataduras que las ligan a sus opresores no son comparables a ninguna otra. (...) La pareja es una unidad fundamental cuyas mitades están soldadas una a otra: no es posible ningún tipo de separación de la sociedad por sexos. Y esto es lo que caracteriza fundamentalmente a la mujer: que es la Otra en el centro de una totalidad cuyos términos son necesarios el uno al otro.”

El segundo sexo, tomo I, Introducción, págs. 18-19.
Paris, Gallimard, 1949. Traducción de María Teresa López Pardina.

Cuestiones para trabajar el texto



1. Discusión en grupo: ¿Qué rasgos diferenciales puedes señalar entre las mujeres (como grupo humano) y los negros y los proletarios?
2. Explica el sentido de la frase: “Por no tener el carácter accidental de un hecho histórico es por lo que la alteridad se presenta, en este caso, como algo absoluto”, y busca su relación con otras partes del texto.
3. ¿Por qué dice Simone de Beauvoir que no es posible hacer un corte en la sociedad por sexos?
4. ¿Cómo se puede dejar de ser “la Otra” en una sociedad donde los términos Uno/Otra se necesitan mutuamente?
5. Discusión en grupo: ¿Crees que hoy sigue ocurriendo lo que aquí señala Beauvoir, que las mujeres entre sí no tienen ningún motivo de solidaridad, o piensas que las cosas han cambiado? Si es así, explica en qué aspectos.
6. El existencialismo, como casi todo el pensamiento contemporáneo, sostiene que el hombre es mucho más Historia que Naturaleza, que su conducta y modos de pensar cambian a través de la Historia. A partir de esta idea, trata de justificar el planteamiento emancipatorio de Beauvoir.

Texto 2: La comodidad de ser “la Otra”

“En todo individuo, junto a la pretensión de afirmarse como sujeto, que es una pretensión ética, se da también la tentación de huir de la libertad y constituirse en cosa: es un camino nefasto, pasivo, alienado, perdido, en el que se hace presa de voluntades extrañas, se despoja de su transcendencia, se frustran sus valores. Pero es un camino fácil: se evitan la angustia y la tensión de la existencia auténticamente asumida. El hombre que constituye a la mujer como Otra, encontrará, pues, en ella profundas complicidades. Así es como la mujer no se reivindica como sujeto: porque no tiene los medios

concretos de hacerlo; porque siente la necesidad de los lazos que la unen al hombre sin plantear en ello la reciprocidad; y porque, en muchas ocasiones, se complace en su papel de Otra.”

El segundo sexo, tomo I, Introducción, pág. 21, y tomo II, primera parte, capítulo I, pág. 47. Paris, Gallimard, 1949. Traducción de María Teresa López Pardina.

Cuestiones para trabajar el texto



1. ¿Qué complicidades estimas que encuentra el hombre en la mujer constituida como Otra? Expón algunas de ellas y explica por qué lo son.
2. De las tres razones que enumera Beauvoir por las cuales la mujer no se constituye como sujeto, ¿cuál de ellas crees que tiene más peso hoy?
3. Describe algunas actitudes que hayas observado en las mujeres de “complacencia” en su papel de Otra.
4. Dados los presupuestos de la filosofía existencialista, explica por qué una existencia auténticamente asumida implica tensión y angustia.
5. ¿Cómo sería la existencia auténtica para la mujer?

Nota: Sugerimos la discusión en pequeños grupos (véase apéndice III de propuestas didácticas).

Texto 3: El drama de la mujer

“La perspectiva que adoptamos es la de la moral existencialista. Todo sujeto se constituye concretamente, a través de los proyectos, como una transcendencia. Su libertad se cumple en su perpetua superación hacia otras libertades: no hay otra justificación de la existencia presente que su expansión hacia un futuro indefinidamente abierto. Cada vez que la transcendencia recae en inmanencia, hay una degradación de la existencia en ‘en-sí’, de la libertad en facticidad. Esta caída, si es consentida por el sujeto, es una falta moral; si le es infligida, toma la figura de una frustración y una opresión. En ambos casos, es un mal absoluto.

Todo individuo que se preocupe por justificar su existencia la siente como una necesidad indefinida de trascenderse. Ahora bien, lo que define de un modo especial la situación de la mujer es que siendo, como todo ser humano, una libertad autónoma, se descubre y se elige en un mundo en el que los hombres le imponen asumirse como la Otra. Lo que pretenden es fijarla como un objeto y consagrarla a la inmanencia, ya que su transcendencia será perpetuamente transcendida por otra conciencia esencial y soberana.

El drama de la mujer es este conflicto entre la reivindicación fundamental de todo sujeto que se constituye siempre como lo esencial y las exigencias de una situación que la constituye como inesencial. ¿Cómo un ser humano puede llegar a su cumplimiento en la condición femenina? ¿Qué vías se le ofrecen?”

El segundo sexo, tomo I, Introducción, pág. 31, París, Gallimard, 1949. Traducción de María Teresa López Pardina.

Cuestiones para trabajar el texto



1. ¿Puedes indicar algunas situaciones conocidas en las que la mujer no puede realizarse como transcendencia?
2. ¿Cuáles crees que son las más frecuentes: las consentidas o las infligidas?
3. ¿Qué vías piensas que se le ofrecen hoy a la mujer para salir del conflicto?
4. ¿Crees que la mujer puede llegar a “su cumplimiento” como ser humano? Justifica tus argumentos.

Nota: Sugerimos la discusión en pequeños grupos (véase apéndice III de propuestas didácticas).

Texto 4: Los motivos de la opresión de la mujer

“El guerrero, para aumentar el prestigio de la horda o del clan al que pertenece, pone en juego su propia vida. Y de ese modo prueba definitivamente que no es la vida el valor supremo para el hombre, sino que la vida debe servir a fines más importantes que ella misma. La peor maldición que pesa sobre la mujer es que está excluida de las expediciones guerreras; y no es dando la vida, sino arriesgando la vida como el hombre se eleva por encima del animal. Por ello, en la Humanidad la superioridad es otorgada, no al sexo que engendra, sino al que mata.

Transcendiendo la vida mediante la existencia es como el hombre asegura la repetición de la vida; mediante esta superación crea los valores, que niegan a la pura repetición todo valor. (...) Erigiéndose como soberano, encuentra la complicidad de la propia mujer, pues ella es también un existente, está habitada por la transcendencia y su proyecto no es la repetición, sino su superación en un futuro diferente; en el corazón de su ser encuentra ella la confirmación de las pretensiones masculinas. (...) Su desgracia es haber sido biológicamente dispuesta para repetir la Vida, mientras que a sus propios ojos la Vida no encierra en sí razones de ser y estas razones son más importantes que la vida misma. (...) La verdad es que las mujeres nunca han contrapuesto, a los valores masculinos, valores femeninos. Han sido los hombres quienes, queriendo mantener las prerrogativas

masculinas, han inventado esta división. Si han pretendido crear un dominio femenino —un reino de la vida, de la inmanencia— ha sido para encerrar allí a la mujer. Pero el existente busca su justificación en el movimiento de la transcendencia, por encima de las especificaciones sexuales: la propia sumisión de las mujeres es prueba de ello. Lo que reivindican hoy es ser reconocidas como existentes con el mismo rango que los hombres, y no someter la existencia a la vida, el hombre a la animalidad. (...) Por haberse puesto en cuestión en su ser, es decir, por haber preferido las razones de vivir a la vida, es por lo que el hombre se ha erigido como amo frente a la mujer: el proyecto del hombre no es repetirse en el tiempo, es reinar sobre el instante y forjar un futuro. Ha sido la actividad masculina la que, creando los valores, ha constituido la propia existencia como valor; el valor de la existencia ha primado sobre las confusas fuerzas de la vida y ha sometido a la Naturaleza y a la Mujer.”

El segundo sexo, tomo I, segunda parte: “Historia”, capítulo II, págs. 11-113. Paris, Gallimard, 1949.
Traducción de María Teresa López Pardina.

Cuestiones para trabajar el texto



1. La situación que aquí describe Beauvoir se refiere a los tiempos prehistóricos, a unas condiciones de vida que no son las actuales. ¿Crees que ahora hay razones para que la mujer siga supeditada a la Vida?
2. ¿Crees que la maternidad justifica hoy la supeditación de la mujer exclusivamente al cuidado de los hijos y del hogar?
3. Explica el sentido de la frase: “La propia sumisión de las mujeres es prueba de ello.”
4. Haz un comentario sobre la afirmación de Beauvoir de que las mujeres nunca han exhibido unos valores tales que se enfrentaran o se impusieran a los valores creados por el hombre. ¿Cómo crees que son las cosas en nuestro tiempo? ¿Qué experiencia tienes de ello?

Nota: Las cuestiones 1, 2 y 4 se prestan particularmente para la discusión en pequeños grupos (véase apéndice III de propuestas didácticas).

Texto 5: Sobre la “pasividad femenina”

“La pasividad que caracterizará esencialmente a la mujer ‘femenina’ es un rasgo que se desarrolla en ella desde los primeros años. Pero es una falsedad afirmar que sea un rasgo de carácter biológico; en realidad es un destino que le imponen sus educadores y la sociedad. El chico tiene la inmensa suerte de que su modo de existir para otro le

impulsa a autoafirmarse. Hace el aprendizaje de su existencia como un libre movimiento hacia el mundo; rivaliza en dureza e independencia con los otros chicos, y desprecia a las chicas. Trepar a los árboles, peleándose con sus compañeros, enfrentándose a ellos en juegos violentos capta su cuerpo como un medio de dominar la Naturaleza y un instrumento de combate, (...) aprende a encajar los golpes, a despreciar el dolor, a rechazar el llanto desde los primeros años. Ciertamente se vive también como 'para otro'; pone en cuestión su virilidad, y ello le ocasiona problemas con los adultos y los compañeros. Pero, y esto es muy importante, no hay oposición fundamental entre la preocupación por su imagen objetiva y su voluntad de afirmarse en proyectos concretos. Haciéndose es como se hace ser, en un solo movimiento. Por el contrario, en la chica se da, desde el principio, un conflicto entre su existencia autónoma y su 'ser-otra': se le enseña que para gustar hay que hacerse atractiva, hay que hacerse objeto; debe, pues, renunciar a su autonomía. Se le trata como a una muñeca viviente y se le retira la libertad. Así se produce un círculo vicioso, pues, cuanto menos ejerza su libertad para comprender, captar y descubrir el mundo que le rodea, menos recursos encontrará en él y menos se atreverá a afirmarse como sujeto. Si se le incitase, manifestaría la misma exuberancia vital, la misma curiosidad, el mismo espíritu de iniciativa y la misma temeridad que un chico."

El segundo sexo, tomo II, primera parte: "Formación", capítulo I: "Infancia", París, Gallimard, 1949, págs. 26-27. Traducción de María Teresa López Pardina.

Cuestiones para trabajar el texto



1. ¿Consideras que las chicas son, por naturaleza, más pasivas que los chicos? Argumenta tu respuesta, cualquiera que sea.
2. Por lo que observas a tu alrededor, ¿qué diferencias ves en la educación que se da a niños y niñas?
3. Si tienes hermanos y/o hermanas, ¿has tenido la conciencia, o la tienes, de recibir una educación diferente? ¿En qué aspectos?
4. ¿Tienes la impresión de que los profesores tratan igual a chicos y chicas? ¿Y las profesoras?
5. En la casa, ¿hacéis las mismas tareas chicos y chicas?
6. ¿Te dan tus padres la misma libertad que a tus hermanos o dan a tus hermanas la misma libertad que a ti?

Nota: Sugerimos la discusión en pequeños grupos (véase apéndice III de propuestas didácticas).

Texto 6: Situación de la mujer en 1961

“La asalariada no renuncia, evidentemente, al amor y el amor lleva consigo el hijo, los hijos; además, los desea. Pero, para conciliar sin dificultades trabajo y maternidad haría falta que pudiese, gracias al control de la natalidad, decidir el momento de procrearlos; haría falta que existiesen, a gran escala, guarderías infantiles, ayuda doméstica, todo ese aparato que organizan efectivamente los Estados que propician el trabajo femenino. En el nuestro, el niño nace sin planificación, la madre lo educa sin ayuda, las costumbres exigen que ella asuma casi exclusivamente la carga, pues la cooperación del padre es secundaria incluso si la madre trabaja fuera de casa y gana tanto como él. (...) Incluso en las capas más acomodadas de la sociedad, la mujer que trabaja y cuida de los hijos sufre de un cansancio crónico, de un desequilibrio que a veces la lleva al break-down². Hace tres días recibí la carta de una mujer ingeniero, de treinta y cinco años, que acababa de salir —me contaba— de una de estas crisis. Decía así: ‘Creí que sería capaz de hacer varias vidas a la vez: vida de mujer, vida de madre, vida profesional y participar en la vida mundial. Me sentía con fuerzas para coordinarlas. Pues bien, he llevado, a causa de problemas de alojamiento y de personal, una vida de circo, luchando contra el hundimiento en las tareas domésticas. ¿Merecían la pena las taquicardias que he sufrido y los horarios acrobáticos que he tenido que cumplir para mantenerme? Si hubiera sido simplemente un ama de casa que creía en el trabajo doméstico, ¿no estaría más equilibrada? O bien, si deseaba tener una vida profesional, ¿tenía que haber evitado unos hijos que sólo será posible tener en un mundo futuro construido a base de grandes conjuntos residenciales con espacios verdes y guarderías?...’. El resto de las mujeres que conozco tienen los mismos problemas. (...) En realidad, salvo raras excepciones, las mujeres no eligen el tipo de vida que llevan.”

“La condición femenina”, artículo publicado en la revista *La Nef*, n.º 5, enero-marzo de 1961, págs. 121-127. Reproducido en: Claude Francis y Fernande Gontier: *Les écrits de Simone de Beauvoir*, Paris, Gallimard, 1979, págs. 401-409. Traducción de María Teresa López Pardina.

Cuestiones para trabajar el texto

1. ¿Crees que han cambiado las cosas desde que Beauvoir escribió este artículo? ¿En qué aspectos?
2. ¿Cómo ves la cuestión cuando piensas en tu propio futuro?
3. ¿Piensas que nuestro país está entre los que propician el trabajo de la mujer? Y si es así, ¿crees que se propicia con eficacia?

² Desmoronamiento. En inglés en el original.

4. ¿Cuáles son, a tu modo de ver, las condiciones idóneas para que las mujeres puedan, como los hombres, tener una familia y desempeñar sin agobios una vida profesional?

Nota: Sugerimos la discusión en pequeños grupos (véase apéndice III de propuestas didácticas).

Bibliografía del capítulo 5

AMORÓS, C.: "Sartre", en *Historia de la Ética*, III, V. Camps Ed., Barcelona, Editorial Crítica, 1989, págs. 327-385.

— *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 2.ª edición, 1991, capítulos I y II.

COHEN-SOLAL, A.: *Sartre*, Barcelona, Edhasa, 1989.

FRANCIS, C., y GONTIER, F.: *Simone de Beauvoir*, Barcelona, Plaza y Janés, 1987.

— *Les écrits de Simone de Beauvoir*, Paris, Gallimard, 1979.

GAGNEBIN, L.: *Simone de Beauvoir ou le refus de l'indifférence*, París, Editions Fischbacher, 1968.

JEANSON, F.: *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Seuil, 1965.

JULIENNE-CAFFIE, S.: *Simone de Beauvoir*, París, Gallimard, 1966.

Revista *Camp de L'Arpa*, núms. 84-85, febrero-marzo, 1981, *Homenaje a Sartre*: Artículos de C. Amorós, C. Barral, J. M. Bermudo, O. Collazos, J. Sarret, F. Savater, E. Trías, M. Wacquez.

Revista *Mujeres: Dossier-homenaje a Simone de Beauvoir*, Ministerio de Cultura, Instituto de la Mujer. Sin fecha de edición (editado en 1986).

CAPÍTULO VI

La polaridad sexual de los valores: Simmel y Ortega y Gasset

María Luisa P. Cavana

Objetivos pedagógicos

- Conocer la conceptualización esencialista de los sexos en Simmel y Ortega y Gasset.
- Relacionar esta conceptualización con las condiciones sociales de su época.
- Analizar esta conceptualización desde la perspectiva de la sociedad actual.

Introducción para uso del profesorado

Simmel y la “cultura femenina”

Durante sus estudios en Berlín, Georg Simmel estuvo fundamentalmente influenciado por la teoría evolucionista, sobre todo por los escritos de Herbert Spencer, influencia que se pone de manifiesto en sus primeras obras de corte sociológico. Simmel toma de Spencer la idea de que la evolución —tanto en individuos como en sociedades— se manifiesta en el grado de “diferenciación” que éstos presentan; según esta teoría, el término “indiferenciado” es sinónimo de primitivo e inferior, mientras que “diferenciado” se aplica a los seres “superiores”, es decir, en un nivel de evolución más avanzado.

Partiendo del supuesto de la indiferenciación de la mujer, afirma una jerarquía entre los sexos. Asistimos entonces a una petición de principios, pues parte de aquello que pretende demostrar.

Este período evolucionista de Simmel —cuya obra principal la constituye *Über soziale Differenzierung* (1890) (*Acerca de la diferenciación social*)— se extiende más o menos hasta la publicación de su *Soziologie* (1908). A partir de entonces se dedica a temas relacionados con la filosofía de la cultura, del arte, escribe sus monografías sobre filósofos y escritores (*Schopenhauer und Nietzsche, Kant, Goethe*) y sobre filosofía de la vida. En relación con los sexos utiliza en sus escritos posteriores un lenguaje más metafísico —ya no habla de la “indiferenciación” de la mujer, sino de la “uniformidad” de su ser—, lo cual, sin embargo, no supone un gran cambio de contenido.

En este último período desarrolla Simmel su teoría de la polaridad o la complementariedad de los sexos ¹, según la cual varones y mujeres son seres tan absolutamente opuestos y distintos, que sólo los dos juntos pueden realizar la totalidad de las posibilidades humanas. En esta teoría no se trata realmente de una complementación recíproca, partiendo de una base de igualdad como parece a simple vista, sino que más bien se defiende una “división” bastante desigual de las características y aptitudes entre varones y mujeres, de tal modo que todo lo propiamente humano, es decir el realizarse, el trascenderse por medio de la Cultura, es considerado como estrictamente masculino, mientras que a las mujeres se les deja como “lo suyo” la reproducción, el cuidado de la casa y poco más.

La desigualdad de esta dicotomía se pone claramente de manifiesto por medio de la equiparación que se hace entre lo humano en general y lo masculino, de tal modo que la mujer que quiere participar de lo humano en general, automáticamente, se “masculiniza”. Se trata, en efecto, de una doble estrategia bastante desconcertante, tal y como muestra el análisis de Gisela Breitling ². De hecho, la Filosofía no solamente refleja valores masculinos y, sin embargo, parte de la curiosa premisa de que todo lo humano en general es masculino, y todo lo masculino es humano en general. De este modo consigue dos objetivos. Por una parte, asigna al ámbito de lo masculino todo aquello que de hecho no es exclusivamente masculino, sino que está por encima de la diferencia sexual, que es común a ambos sexos. De este modo, se niega a las mujeres la participación en lo humano en general, y se rechazan sus pretensiones de igualdad como algo “masculinizante” y perverso (algunos de los textos escogidos en este capítulo dan buena prueba de ello). Por otra parte, esta estrategia declara como lo general, como la norma, precisamente aquello que no es humano en general, sino específicamente masculino.

Así, las mujeres se enfrentan a un fatal mecanismo: lo que no tiene validez para ellas y no las incluye (lo masculino) tienen que aceptarlo como la norma y lo humano en general, con lo cual ellas mismas deben considerarse como no pertenecientes a lo humano en general, y, además, no deben experimentar y conocer que participan de hecho en lo humano en general, sino que deben considerarlo como no-femenino, como una intrusión ilícita en el terreno masculino.

El conocimiento de esta doble estrategia nos permite descifrar los escritos de Simmel sobre los sexos en general y sobre la “cultura femenina” en especial. Este autor afirma que pretende buscar una “auténtica” cultura propia de las mujeres³, evitando, de esta manera, que ellas “participen” sencillamente de lo que de por sí —según él— es masculino, es decir, de la especialización en la Cultura.

¹ Aunque Simmel no sea el iniciador de esta teoría —cuyo origen se data a finales del XVIII— es, sin duda, el filósofo que la formuló de una forma más “metafísica” y refinada, si se compara con posturas claramente misóginas como la de Otto Weininger.

² Cfr. G. Breitling, *Der verborgene Eros*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt, 1990, pág. 19.

³ Lo cual ha dado pie a que en algunos estudios se considere a Simmel como un defensor de la emancipación de la mujer, aunque él pretenda precisamente lo contrario. Por ejemplo: L. A. Coser, *Georg Simmels vernachlässigter Beitrag zur Soziologie der Frau*, in: H. J. Danne/O. Ramstedt (Ed.), *Georg Simmel und die Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984.

El principal argumento que Simmel utiliza contra cualquier intento por parte de las mujeres de realizarse en el ámbito de la Cultura es que la supuesta naturaleza de la mujer —uniforme, concéntrica, indiferenciada— se perdería.

Hombre-Historia y Mujer-Naturaleza en Ortega y Gasset

En Ortega encontramos el mismo fenómeno en su definición de “vida humana”. Ortega, como es bien sabido, caracteriza la vida humana partiendo de las circunstancias de cada cual, como un “destino individualísimo” a realizar, como un proyecto o tarea, como un “hacerse a sí mismo”. Ortega basa también su filosofía sobre el carácter histórico del ser humano, como recoge su famosa cita: “El hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia”⁴. Todas estas características humanas son, sin embargo, según Ortega, fundamentalmente masculinas.

Ortega fue un apasionado defensor de la teoría de la polaridad de los sexos; no sólo hizo traducir los principales escritos de Simmel sobre este tema, que aparecieron en los primeros números de la *Revista de Occidente*⁵, sino que también dedicó un buen número de sus ensayos al tema de los sexos, principalmente a la caracterización del ser de “la mujer”.

La “mujer”, según Ortega, no presenta ninguna característica de la vida humana; es, al contrario, un “ser” pasivo, ahistórico, y cuyo destino genérico (del mismo modo que Simmel, Ortega no considera a las mujeres como individuos) paradójicamente consiste en no realizarse, sino en entregarse a otra persona.

Lo masculino como lo neutro humano

Desde un punto de vista androcéntrico tiene una importancia fundamental el que estos dos filósofos tematicen explícitamente la relación de los sexos, ya que sólo después de haber hecho visible el apropiamiento exclusivo de lo general por parte de los varones, es posible mostrar la complejidad de esta doble discriminación de la que son objeto las mujeres en este discurso filosófico. Precisamente, al articular el tema de la condición sexual dentro de la Filosofía, al expresar que esta última no es neutral, sino que se trata de un “pensar masculino”, estos autores revelan el secreto que había servido de bastión al patriarcado durante siglos⁶. De hecho, el método teórico más eficiente para lograr y

⁴ J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, Madrid, 1975, pág. 61.

⁵ El tema de la filosofía de los sexos estuvo ampliamente representado en las diversas colaboraciones de la *Revista*. Cfr. E. López Campillo, *La “Revista de Occidente” y la formación de minorías (1923-1936)*, Madrid, 1972, págs. 98-106.

⁶ Cfr. C. Klinger, *Das Bild der Frau in der Philosophie und die Reflexion von Frauen auf die Philosophie*, en: K. Hausen/H. Nowotny (Ed.), *Wie mannlich ist die Wissenschaft?*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, pág. 68.

mantener la preponderancia de los varones consiste en que lo masculino no se presenta como tal, es decir, en su condición de pertenencia a un sexo y, en este sentido, en el mismo nivel que lo femenino, sino que el pensar masculino se eleva a sí mismo a la categoría de lo humano universal negando su propia condición sexual. Lo que realmente ha supuesto una posición de desventaja casi insalvable para el sexo femenino no ha sido el que los varones hayan reclamado para sí todas las características positivas y hayan dejado a las mujeres sólo lo negativo, sino el hecho de que el principio masculino, al equiparar al varón con el ser humano en general, logra eludir una oposición directa con lo femenino y, por medio de esta presunción de elevarse sobre lo sexual, consigue una posición invulnerable, desde la cual puede, al mismo tiempo, atacar y desprestigiar lo particular: lo femenino. Esto explica que el predominio de lo masculino haya sido tan estable.

Los textos escogidos a continuación dejan entrever los motivos históricamente determinados de esta teorización de los sexos. No hay que olvidar que precisamente en la época en que viven y escriben Simmel y Ortega y Gasset (finales del xix hasta mediados del xx), el movimiento de mujeres alcanza su punto culminante y “amenaza” con sus exigencias de igualdad de derechos en la vida política y cultural lo que hasta entonces había sido el monopolio del varón.

Para concluir podríamos señalar que tanto Simmel como Ortega se ven enfrentados a una consecuencia no deseada, pues, una vez expresada la dicotomía de lo femenino y lo masculino, la “neutralidad” de lo masculino pasa a ser teóricamente insostenible. Por otra parte, al intentar acentuar la distancia y la oposición entre ambos sexos, estos dos autores se contradicen a sí mismos e invalidan sus propios principios filosóficos —el concepto de individualidad y el de vida humana, respectivamente—, cayendo en una serie de tópicos populares bastante alejados de lo que se suele considerar un discurso filosófico.

Algunos datos biográficos

GEORG SIMMEL (1858-1918), filósofo y sociólogo, estuvo influido por el evolucionismo de Spencer; posteriormente se dedicó al estudio de Kant y Goethe, desarrollando después una filosofía de la vida en la que predomina la intuición sobre la razón. Ello también se pone de manifiesto en su ética, que, en contraposición al modelo de ley kantiano, defiende una “ley individual”.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET (1883-1955), filósofo, escritor y sociólogo, estudió algunos años en Alemania con Cohen, Natorp y también con Simmel. Intentó superar las corrientes de su tiempo: racionalismo y vitalismo, por medio de su concepto de “razón vital”.

Texto 1: Pensar diferenciado masculino e indiferenciado femenino

“Difícilmente voy a equivocarme si afirmo que la mayoría de las propiedades femeninas, que se suelen poner de relieve frente al ser psíquico del varón, pueden ser atribuidas a la mayor indiferenciación de la mujer, al hecho de que sus disposiciones, inclinaciones y ocupaciones se encuentran reunidas alrededor de un punto unitario. (...) Esta particularidad del modo de pensar asociativo, en el cual la falta de diferenciación relaciona cada idea con el conjunto de las ideas vecinas o sencillamente existentes (...) esta particularidad guarda relación primeramente con el predominio del sentimiento en las mujeres sobre el cual todos los observadores están de acuerdo (...).

En qué medida el poder del sentimiento está determinado por la uniformidad de las mujeres se puede probar por el modo que se conmueven leyendo novelas; es como si lo vivieran ellas mismas, se identifican completamente con los personajes y afectos, porque interiormente no están lo suficientemente diferenciadas para tener, aparte de la representación de su fantasía, otro conjunto de ideas que esté por encima de ésta. Son por ello malos críticos ⁷ allí donde se trata de juzgar según normas objetivas de arte, porque se hallan demasiado metidas en el asunto (mostrando también, de este modo, un nivel inferior de desarrollo) (...).

Hasta qué punto es característico y decisivo para las mujeres la falta de diferenciación se pone de manifiesto en relación con un aspecto central de sus vidas: con la vida sexual. (...) Por muy injustas que parezcan las diferencias que se hacen al juzgar la infidelidad en el matrimonio, castigándola en mucho mayor medida si la protagonista es una mujer que si es un varón, encontramos sin embargo una justificación para esta irregularidad a partir de la indiferenciación de la naturaleza de la mujer. Pues en el varón, gracias a la mayor individualización de las partes de su ser, la sensibilidad se encuentra relativamente separada de los demás contenidos del alma más importantes, y así puede buscar ella sola una satisfacción, mientras que la uniformidad indivisible del alma femenina lo permite menos. Por eso se supone, con razón, que una mujer sólo se puede entregar del todo o nada, que si rompe la fidelidad sexual también le es infiel al hombre psíquicamente, y que por ello la infidelidad matrimonial es en ella mucho mayor y más culpable, mientras que el varón, que a menudo tiene ‘dos almas en el pecho’, puede, en determinadas circunstancias, seguir siendo fiel a su mujer interna y espiritualmente habiéndole sido infiel sexualmente” ⁸.

⁷ Aunque se refiere exclusivamente a las mujeres, Simmel utiliza la forma masculina “schlenchte Kritiker”.

⁸ G. Simmel, “Zur Psychologie der Frauen” (1890), en: G. Simmel, *Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, págs. 28, 29, 35, 46, 47. Traducciones de M. Luisa P. Cavana.

Cuestiones para trabajar el texto



1. Discusión en grupo: ¿Estás de acuerdo con Simmel en su afirmación de que el funcionamiento mental de las mujeres es distinto del de los hombres? Ilustra tu respuesta con ejemplos concretos.
2. En la época de Simmel, las mujeres no podían ocupar el cargo de juez. ¿Con qué argumentos (presentes en el texto) se les impedía acceder a los puestos públicos de toma de decisiones?
3. El Código Civil napoleónico, que sirvió en muchos países durante el siglo XIX como modelo de jurisprudencia, consideraba adulterio una sola relación de la mujer con un hombre que no fuera su marido, mientras que el marido únicamente cometía adulterio si instalaba una concubina en el domicilio conyugal. Además, se perdonaba el asesinato de la esposa adúltera a manos del esposo engañado y sólo se hacía pagar una multa al marido que mantenía relaciones extraconyugales. ¿Qué piensas de la justificación filosófica dada por Simmel a este tratamiento desigual? ¿Crees que actualmente la opinión popular sigue juzgando el adulterio de distinta manera según el sexo del que lo comete? Si existe, ¿cómo suele argumentarse esta diferencia? Compárala con el texto.
4. Hasta no hace muchas décadas, se consideraba que el destino de toda chica era el casamiento y la maternidad (excepto el caso de la vocación religiosa) y no se pensaba que fuera necesario prepararla para un oficio o profesión. La virginidad era identificada con su honor. Si la perdía antes del matrimonio, ya no tenía dignidad. Relaciona esto con la descripción del ser de la mujer dada por Simmel.
5. La realización del varón como persona nunca ha sido relacionada con sus actividades sexuales ni con su estado civil. ¿Corresponde este hecho a la descripción del varón en el texto?

Texto 2: La especialización: ¿particularidad psicológica masculina?

“Y en general, la especialización que caracteriza nuestras profesiones y nuestra cultura es absoluta y esencialmente masculina. Porque no es algo puramente externo, sino que sólo es posible por la particularidad psicológica más profunda del espíritu masculino: la capacidad de realizarse en un producto unilateral, el cual se diferencia del resto de la personalidad, de manera que tanto el modo de hacer objetivo y especializado como la personalidad subjetiva tienen cada uno su vida aparte. (...)”

Toda la profundidad y belleza del ente femenino, por la cual aparece ante el espíritu masculino como su alivio y su reconciliación, se basa en esta uniformidad, en esta relación orgánica y directa de la personalidad con cada una de sus expresiones, en esta inmediatez del yo, que sólo conoce un todo o nada. Esta maravillosa relación con la unidad inquebrantable de la Naturaleza que el alma femenina parece todavía conservar, y que

separa tajantemente su manera de ser de la del varón diferenciado y versátil, cuya manifestación es la objetividad, precisamente esta relación también la separa (a la mujer) del trabajo de nuestra cultura, basado en la especialización objetiva. (...)

El verdadero problema cultural que planteamos es, pues, si la libertad a la que las mujeres aspiran hará que aparezcan nuevas cualidades culturales —lo cual podría ser contestado afirmativamente sólo en el caso en que se produjera una nueva división o matización de las profesiones. Es decir, no en tanto que las mujeres se hagan científicos o técnicos, médicos o artistas⁹ en el mismo sentido que lo son los varones, sino solamente en tanto que ellas realicen algo que los hombres no pueden realizar. (...)

Con lo cual no sólo se lograría un enorme refinamiento y enriquecimiento de las esferas de actividades, sino que se mantendría a las mujeres alejadas de hacer la competencia a los hombres”¹⁰.

Cuestiones para trabajar el texto



1. Durante el siglo XIX y parte del XX, las jóvenes de familias acomodadas recibían una educación no especializada que les daba un barniz cultural para poder mantener una conversación en sociedad sin caer en el ridículo de la absoluta ignorancia. ¿Cómo fundamenta Simmel esta educación superficial de las mujeres?
2. ¿Por qué “la profundidad y belleza del ente femenino” basada en la no especialización es para el hombre “alivio” y “reconciliación” con la vida? ¿Puede relacionarse esto con la idea de la mujer como reposo del guerrero?
3. ¿En qué condiciones admitiría Simmel que se otorgara mayor libertad a las mujeres?
4. Discusión en grupo: ¿Cuál es, según Simmel, el peligro del acceso de las mujeres a las profesiones? ¿Crees que la realidad actual lo muestra como inevitable?

Texto 3: El moderno movimiento de mujeres

“Su surgimiento parece desterrarlo por completo en la dirección de la cultura subjetiva. En la medida en que las mujeres desearan pasar a las formas de vida y de realización de los hombres, se trataría para ellas de la participación personal en bienes culturales y existentes, que hasta la fecha únicamente les han sido negados —ya tengan éstos que concederles una nueva felicidad, nuevos deberes o una nueva formación de la personalidad—;

⁹ Simmel utiliza la forma masculina de estas profesiones.

¹⁰ G. Simmel, “Weibliche Kultur” (1902), en: G. Simmel, *Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter*, op. cit., págs. 162, 163. La traducción es mía.

tan sólo para personas particulares, y ya sean tantos millones del presente como del futuro, no se lucha aquí por algo que en sí va más allá de todo lo particular y personal. (...)

En primer lugar, aquí hay que constatar el hecho de que la Cultura de la Humanidad, también según sus contenidos objetivos puros, por así decir, no es ajena a los sexos y en modo alguno está puesta por su objetividad en un más allá de hombre y mujer. Antes bien, nuestra Cultura, con la excepción de muy pocos ámbitos, es por entero masculina”¹¹.

“(…) puede conceptuarse como válida en la vida histórica de nuestra especie la ecuación siguiente: objetivo = masculino”¹².

Cuestiones para trabajar el texto

1. Para Simmel, sólo los hombres pueden crear cultura objetiva por su capacidad psicológica de especializarse y crear objetos que son objetivación del espíritu. Por lo tanto, ¿qué cree que lograrán únicamente esos movimientos de mujeres de su época que exigían ser educadas y poder ejercer las mismas actividades que los hombres? ¿Su diagnóstico fue exacto o errado?
2. Según la caracterización que hace Simmel de la Cultura y la objetividad, ¿podrían existir filósofas, científicas o escritoras de genio?
3. ¿Crees que la Filosofía elaborada por mujeres sería (o es) necesariamente distinta de la hecha por hombres? Fundamenta tu respuesta y explica en qué sentido o en qué contenidos sería igual o diferente.

Nota: Las cuestiones 1 y 3 se prestan particularmente para la discusión en grupo (véase apéndice III de propuestas didácticas).

TEXTOS DE ORTEGA Y GASSET

Texto 1: Hombre-acción y mujer-ilusión

“Porque el hombre no tiene naturaleza. El hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sino un drama. (...) Esto muestra que el modo de ser de la vida ni siquiera como simple existencia es **ser ya**, puesto que lo único que nos es dado y que **hay** cuando hay vida humana es tener que hacérsela, cada uno la suya. (...)

¹¹ G. Simmel, “Cultura femenina”, traducción de Salvador Mas, en: G. Simmel, *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, op. cit., págs. 232-234.

¹² G. Simmel, *Lo relativo y lo absoluto en el problema de los sexos*, op. cit., pág. 57.

Para hablar, pues, del ser-hombre tenemos que elaborar un concepto no-eleático del ser, como se ha elaborado una geometría no-euclidiana. Ha llegado la hora de que la simiente de Heráclito dé su magna cosecha.

El hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera. (...) La vida humana no es, por tanto, una entidad que cambia accidentalmente, sino, al revés, en ella la “sustancia” es precisamente cambio, lo cual quiere decir que no puede pensarse eleáticamente como sustancia”¹³.

“Pero ¿ qué es la mujer cuando no es sino mujer? (...)”

El oficio de la mujer, cuando no es sino mujer, es ser el concreto ideal (“encanto”, “ilusión”) del varón. Nada más. Pero nada menos. (...) De suerte que la mujer es mujer en la medida en que es encanto o ideal. (...) La mujer, antes que poder ser cualquier otra cosa, ha de parecer al hombre, como Veleda, un hada, una mágica esencia. (...)”

Es increíble que haya mentes lo bastante ciegas para admitir que pueda la mujer influir en la Historia mediante el voto electoral y el grado de doctor universitario tanto como influye por esta su mágica potencia de ilusión. (...)”

El genial dramaturgo Hebbel se preguntaba si es posible componer tragedias cuyo héroe sea femenino. Porque parece consistir el heroísmo en una superlativa actividad, apenas comortable con la normal condición de la mujer. (...)”

*La excelencia varonil radica, pues, en un **hacer**; la de la mujer, en un **ser** y en un **estar**, o con otras palabras: el hombre vale por lo que **hace**, la mujer, por lo que **es**. (...) Como al presentarse la luz, sin que ella se lo proponga y realice ningún esfuerzo, simplemente porque es luz, quedan iluminados los objetos (...), todo lo que hace la mujer lo hace sin hacerlo, simplemente estando, siendo, irradiando. (...) ¿Es, por ventura, trabajar lo que hace la madre al ocuparse de sus hijos, la solicitud de la esposa o la hermana? (...) La mujer, en efecto, parece no intervenir en nada. (...) El hombre golpea con su brazo en la batalla, (...) coloca piedra sobre piedra en el monumento, escribe libros, (...). La mujer, en tanto, no hace nada, y si sus manos se mueven es más bien en gesto que en acción”¹⁴.*

Cuestiones para trabajar el texto



1. Compara la definición orteguiana de vida humana con su modo de preguntar por el “ser de la mujer” y con su respuesta. ¿Te parece coherente?
2. ¿Qué argumentos aporta Ortega para apoyar su tesis de que la mujer —haga lo que haga— “es” y “no hace nada”? ¿Consideras sostenible su tesis? ¿Tendría que ver su afirmación con la división trabajo asalariado/trabajo doméstico no pagado?

¹³ J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema* (1941), Madrid, 1975, págs. 46-47, 49-51. Subrayado del autor.

¹⁴ J. Ortega y Gasset, *Sobre el influjo de la mujer en la Historia*, en: J. Ortega y Gasset, *Para la cultura del amor*, Madrid, 1988, págs. 156, 160, 161, 163-165. Las palabras destacadas en negra son del autor.

3. Ortega critica en este texto “las mentes ciegas” que piensan que las mujeres pueden influir más en la Historia por medio de la igualdad política de derechos y la dedicación a las ciencias que por su capacidad de “ilusionar al varón”. ¿Encuentras fundamentada dicha crítica?
4. ¿Las películas y series de televisión actuales siguen basándose, en su mayoría, en esta noción del hombre-acción y la mujer-ilusión? ¿Hay tantas heroínas como héroes?
5. ¿El diferente grado de atención que hombres y mujeres dedican aún hoy a su cuidado corporal y apariencia estética está relacionado con estos conceptos orteguianos sobre los sexos?

Nota: Las cuestiones 4 y 5 se prestan particularmente para la discusión en grupo (véase apéndice III de propuestas didácticas).

Texto 2: Hombre-individuo y mujer-género

“Hay (...) una diferencia radical entre la realidad ‘mi vida’ y la realidad ‘ser de la filosofía usada’. Ser es algo general y no pretende por sí mismo el carácter de lo individual. Las categorías aristotélicas son categorías del ser en general. (...) Pero ‘mi vida’, aplíquese este nombre a mi caso o al de cada uno de ustedes, es un concepto que desde luego implica lo individual”¹⁵.

“La personalidad de la mujer es poco personal, o, dicho de otra manera, la mujer es más bien un género que un individuo. Me parece vano querer cegarse ante esta evidente realidad, que explica tan bien la labor de la mujer en la Historia. (...) Ello es que la mejor lírica femenina, al desnudar las raíces de su alma, deja ver la monotonía del eterno femenino y la exigüidad de sus ingredientes.

La pintura se ha encontrado sorprendida por la misma experiencia. En el retrato se plantea el problema de crear plásticamente una individualidad, una figura que afirme su carácter único, insustituible, señero. Para ello hace falta que el pincel sea capaz de individualizar su objeto; pero, además, que éste sea de suyo individual y no igual a otros muchos, mero representante de un tipo. Y acaece que, si hay pocos verdaderos retratos de hombre, puede decirse que no hay ninguno de mujer. El retrato femenino es la desesperación de la pintura. El artista se ve forzado, para singularizar la fisonomía copiada, a acumular distintivos ornamentales, buscando en el traje diferenciaciones que faltan en la persona. (...) Si hubiese habido mayor número de mujeres dotadas de los talentos formales para la poesía, sería patente e indiscutido el hecho de que el fondo personal de las almas femeninas es, poco más o menos, idéntico”¹⁶.

¹⁵ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Madrid, 1972, pág. 247.

¹⁶ J. Ortega y Gasset, *Para la cultura del amor*, op. cit., págs. 135-136.

Cuestiones para trabajar el texto

1. ¿Qué quiere decir Ortega cuando se refiere a “mi vida” como lo individual?
2. ¿Estás de acuerdo con la afirmación de Ortega de que las mujeres no tienen características individuales? Razona tu respuesta basándote en tu propia experiencia.
3. ¿De qué sexo supone Ortega que son sus interlocutores y posibles lectores futuros?
4. ¿Los modelos que presenta la publicidad actual corresponderían a esta concepción de Ortega sobre los sexos?
5. ¿Cómo crees que puede conquistarse la individualidad? ¿Para ello es necesaria la libertad?

Texto 3: Los destinos complementarios del hombre y la mujer

“Una meditación seriamente conducida (...) nos revela la esencia de la feminidad en el hecho de que un ser sienta realizado plenamente su destino cuando entrega su persona a otra persona. Todo lo demás que la mujer hace o que es tiene un carácter adjetivo y derivado. Frente a este maravilloso fenómeno, la masculinidad opone su instinto radical, que la impulsa a apoderarse de otra persona. Existe, pues, una armonía preestablecida entre hombre y mujer; para ésta, vivir es entregarse; para aquél, vivir es apoderarse, y ambos sinos, precisamente por ser opuestos, vienen a perfecto acomodo”¹⁷.

“Todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo; (...) vivir es, por lo pronto, una revelación, un no contentarse con ser, sino comprender o ver que se es, un enterarse. (...) Este verse o sentirse, esta presencia de mi vida ante mí que me da posesión de ella, que la hace “mía”, es lo que le falta al demente. La vida del loco no es suya, en rigor no es ya vida. De aquí que sea el hecho más desazonador que existe ver a un loco. Porque en él aparece perfecta la fisonomía de una vida, pero sólo como una máscara tras la cual falta una auténtica vida. (...) El loco, al no saberse a sí mismo, no se pertenece, se ha expropiado: y expropiación, pasar a propiedad ajena, es lo que significan los viejos nombres de la locura: enajenación, alienado, decimos; ‘está fuera de sí’, está ‘ido’, se entiende, de sí mismo; es un poseído, se entiende, poseído por otro.”

Cuestiones para trabajar el texto

1. Discusión en grupo: Según Ortega, para la mujer, “vivir es entregarse” y para el hombre “vivir es apoderarse”. ¿Sigue siendo así en la actualidad? Examina casos concretos.

¹⁷ J. Ortega y Gasset, *Para la cultura del amor*, op. cit., pág. 175.

2. Analiza la “armonía preestablecida” entre los sexos según Ortega. ¿Se trata de la descripción de un modelo históricamente determinado de pareja o una definición de esencias válida para todos los tiempos?
3. Ortega describe como un “hecho desazonador” el ver a una persona cuya vida no le pertenece. Este hecho, sin embargo, se convierte en “maravilloso fenómeno” si lo protagoniza una mujer. ¿Qué conclusiones se pueden sacar de ello? ¿Cumple el concepto de vida humana en Ortega la condición de universalidad indispensable en todo discurso filosófico?

Texto 4: La relación con el cuerpo propio

“Es falso, es inaceptable pretender seccionar el todo humano en alma y cuerpo. No porque no sean distintos, sino porque no hay modo de determinar dónde nuestro cuerpo termina y comienza nuestra alma. (...) Necesitamos no perder ningún ingrediente: alma y cuerpo. Vamos, por fin, hacia una edad cuyo lema no puede ser: “O lo uno o lo otro”. (...) El tiempo nuevo avanza con letras en las banderas: ‘Lo uno y lo otro’. Integración. Síntesis. No amputaciones. (...)”

A este alma carnal, a este cimiento y raíz de nuestra persona la debemos llamar ‘vitalidad’, porque en ella se funden radicalmente lo somático y lo psíquico, lo corporal y lo espiritual, y no sólo se funden, sino que de ella emanan y de ella se nutren. Cada uno de nosotros es ante todo una fuerza vital: mayor o menor, rebosante o deficiente, sana o enferma. El resto de nuestro carácter dependerá de lo que sea nuestra vitalidad”¹⁹.

*“Si, entre adultos, comparamos la mujer con el hombre, fácil es convencerse de que en aquélla predomina el alma, tras de la cual va el cuerpo, pero muy raramente interviene el espíritu. (...) La falta de lógica que el hombre frecuentemente imputa a la mujer es consecuencia de esa arquitectura natural de la psique femenina, que ha obligado siempre a Eva a vivir **desde** su alma, emboscada en su alma. La lógica sólo posee influjo eficaz sobre el espíritu, que es el **logos**”²⁰.*

*“El **ego** femenino es tan radicalmente distinto del nuestro varonil, que desde el primer instante acusa esa diferencia en una de las cosas más elementales que pueden: en que la relación de ese **ego** con su cuerpo es distinta de la relación en que el ego masculino está con el suyo. (...)”*

La relativa hiperestesia de las sensaciones orgánicas de la mujer trae consigo que su cuerpo exista para ella más que para el hombre el suyo. Los varones normalmente olvidamos nuestro hermano cuerpo, no sentimos que lo tenemos si no es a la hora frígida o tórrida del extremo dolor o el extremo placer. Entre nuestro yo, puramente psíquico, y el mundo exterior no parece interponerse nada. (...) La mujer por el contrario, (...) siente a

¹⁹ J. Ortega y Gasset, *Vitalidad, alma, espíritu*, en: Obras completas II, págs. 453, 455-456.

²⁰ J. Ortega y Gasset, *Para la cultura del amor, op. cit.*, pág. 222. Las palabras destacadas en negra son del autor.

todas horas su cuerpo como interpuesto entre el mundo y su yo, lo lleva siempre delante de sí. (...) Las consecuencias son claras: toda la vida psíquica de la mujer está más fundada con su cuerpo que en el hombre; es decir, su alma es más corporal, pero, viceversa, su cuerpo convive más constante y estrechamente con su espíritu; es decir, su cuerpo está más transido de alma. Ofrece, en efecto, la persona femenina un grado de penetración entre el cuerpo y el espíritu mucho más elevado que la varonil. En el hombre, comparativamente suelen ir cada uno por su lado; cuerpo y alma saben poco uno de otro y no son solidarios, más bien actúan como irreconciliables enemigos. (...)

El resultado de esta atención constante que la mujer presta a su cuerpo es que éste nos aparece desde luego como impregnado, como lleno todo él de alma. En esto se funda la impresión de debilidad que su presencia suscita en nosotros”²¹.

Cuestiones para trabajar el texto



1. La división tripartita alma/cuerpo/espíritu corresponde aproximadamente a intuición y afectividad/sensaciones corporales/pensamiento racional. ¿Qué elementos predominan en cada sexo, según Ortega? ¿Concuerda su teoría con tu observación personal? Busca las causas de lo que hayas observado.
2. ¿Piensa el autor que sus lectores puedan ser mujeres?
3. Compara la teoría orteguiana de la “unidad vital” con sus descripciones de los sexos. ¿Qué conclusiones se pueden sacar de ello?
4. Discusión en grupo: Relaciona el “olvido” del propio cuerpo en los hombres y la identificación que hace el autor de mujer y cuerpo con las imágenes masculinas y femeninas que nos ofrece la publicidad, las series televisivas y el cine.

Texto 5: Crítica al igualitarismo de Simone de Beauvoir

“La susodicha manía igualitaria ha hecho que en los últimos tiempos se procure minimizar el hecho —uno de los hechos fundamentales en el destino humano— de la cualidad sexual. Simone de Beauvoir (...) ha escrito una obra voluminosa sobre ‘Le deuxième sexe’. A esta señora le parece intolerable que se considere a la mujer (...) como constitutivamente referida al varón y, por tanto, no centrada en sí misma, según, por lo visto, le acontece al varón. La señora Beauvoir piensa que consistir en ‘referencia a otro’ es incompatible con la idea de persona, la cual radica en la ‘libertad hacia sí mismo’. Pero no se ve claro por qué ha de haber tal incompatibilidad entre ser libre y consistir en estar referido a otro ser humano. (...)

²¹ J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*. Madrid, 1981, págs. 141-143. Las palabras destacadas en negra son del autor.

Volvamos, pues, sin sentir por ello un rubor que sería snobismo, a hablar con toda tranquilidad de la mujer como 'sexo débil'. Es más, proclamémoslo con un sentido más radical. He dicho que junto al carácter de confusión el otro carácter primario con que la mujer nos aparece es su rango vital inferior sobre el nivel humano. (...)

*En este carácter patente de debilidad se funda su inferior rango vital. Pero, como no podía menos de ser, esta inferioridad es fuente y origen del valor peculiar que la mujer posee referida al hombre. Porque, gracias a ella, la mujer nos hace felices y **es feliz ella misma; es feliz sintiéndose débil**. En efecto, sólo un ser inferior al varón puede afirmar radicalmente el ser básico de éste, no sus talentos, ni sus triunfos, ni sus logros, sino la condición elemental de su persona”²².*

Cuestiones para trabajar el texto



1. En otro texto, Ortega define lo propiamente humano como la capacidad de forjar “mi vida”, algo individual y autónomo. También afirma que las mujeres son incapaces de acceder a la individualidad. ¿Qué es lo que critica Ortega en Simone de Beauvoir?
2. Ortega sabe que su actitud puede ser tachada de reaccionaria, de anticuada. ¿Dónde se percibe esta conciencia de hacerse blanco de las críticas de los progresistas?
3. Los feministas John Stuart Mill y Harriett Taylor afirmaron en el siglo XIX que la degradación y sometimiento de las mujeres se diferenciaba de los de otros grupos (por ejemplo, las razas) en que se las convencía de que constituían “su honor”. ¿A qué argumentos del texto puede aplicarse esta observación?
4. La imagen de la mujer débil se apoyaba fundamentalmente en que no debía trabajar fuera del hogar y era entonces mantenida por su marido, del cual dependía enteramente. Señalemos que Ortega ignora la realidad de las mujeres proletarias que desde el siglo XIX ganaban su salario en sectores de trabajo muy duro y agotador como la minería o las fábricas textiles. ¿Piensas que los cambios sociales y técnicos de este siglo (entrada de las mujeres en el mercado laboral, guerra tecnológica y no cuerpo a cuerpo, etc.) terminarán por eliminar esta imagen de la mujer débil?
5. ¿Qué crees que puede proporcionar mayor felicidad a una persona: sentirse débil y dependiente o fuerte y autónoma? ¿Cuáles son las ventajas e inconvenientes de ambas situaciones?

Nota: Las cuestiones 4 y 5 se prestan particularmente para la discusión en grupo.

²² J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Madrid, 1981, págs. 137-138, 140-141. Lo destacado en negra es del autor.

Bibliografía del capítulo VI

I. Fuentes:

SIMMEL, G.: *Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985.

— *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, Verlag K. Wagenbach, Berlín, 1983.

— *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Ediciones Península, Barcelona, 1988.

ORTEGA Y GASSET, J.: *Para la cultura del amor*, Ediciones El Arquero, Madrid, 1988.

— *El hombre y la gente*, Revista de Occidente, Madrid, 1981.

II. Literatura secundaria

BENNETT, H.: *Galanterie und Verachtung. Eine philosophiegeschichtliche Untersuchung zur Stellung der Frau in der Gesellschaft und Kultur*, Campus Verlag, Frankfurt/New York, 1985.

BOVENSCHEN, S.: *Die imaginierte Weiblichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1979.

CAVANA, M. L. P.: *Der Konflikt zwischen dem Begriff des Individuums und der Geschlechtertheorie bei Georg Simmel und Ortega y Gasset*, Centaurus Verlagsgesellschaft, Pfaffenweiler, 1991.

DONAHUE, D.: “Mujer y hombre en Ortega y Gasset”, en: *Ortega y Gasset Centennial/Centenario Ortega y Gasset*, University of New Mexico, Madrid, 1985.

GUZMÁN, F.: “La mujer en la mirada de Ortega y Gasset”, en: *Cuadernos Hispano-americanos*, núms. 403-405, 1984, págs. 179-189.

KLINGER, C.: “Georg Simmels ‘Weibliche Kultur’ wiedergelesen aus Anlaß des Nachdenkens über feministische Wissenschaftskritik”, en: *Studia Philosophica*, n.º 47, 1988, páginas 141-166.

MACGUIGAN, M.: “Is Woman a Question?”, en: *International Philosophical Quarterly*, vol. XIII, n.º 4, December, 1973, págs. 485-505.

MORA, M.: “La mujer y las mujeres en la Revista de Occidente: 1923-1936”, en: *Revista de Occidente*, núms. 74-75, julio-agosto, 1987, págs. 191-209.

OCAMPO, V.: “Sobre dos poetas de Francia”, en: *Sur*, n.º 4, 1934, págs. 7-47.

OSBORNE, R.: “Simmel y la ‘Cultura femenina’. Las múltiples lecturas de unos textos viejos”, en: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n.º 40, 1987, págs. 97-111.

OSÉS GORRAIZ, J. M.: “La mujer: Ortega frente a Simone de Beauvoir”, en: *Actas de las VII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria. Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental*, vol. 1, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1989.

- WARTMANN, B.: "Die Grammatik des Patriarchats. Zur 'Natur' des Weiblichen in der bürgerlichen Gesellschaft", en: *Ästhetik und Kommunikation*, n.º 13, 1982, págs. 12-32.
- WEBER, M.: "Marianne, Die Frau und die objektive Kultur" (1913), en: Weber, M., *Frauenfragen und Frauengedanken*, Tübingen, 1919.
- WOLFER-MELIOR, A.: "Weiblichkeit als Kritik. Über die Konzeption des Gegensatzes der Geschlechter bei Simmel", en: *Feministische Studien*, n.º 2, 1985, págs. 62-78.

CAPÍTULO VII

La Escuela de Francfort La Teoría y la Crítica (insuficiente) de la Dominación

Cristina Molina

Objetivos pedagógicos

- Captar el sentido de los mitos de Ulises y Circe en relación con la situación del hombre y la mujer occidentales.
- Discutir, a partir de las propuestas de Marcuse, qué instituciones y valores habrían de cambiar para terminar con la opresión femenina y conseguir la liberación del ser humano.
- Discutir la actualidad y oportunidad de esta visión.

Introducción para uso del profesorado

El Instituto y sus principales miembros

En la ciudad de Francfort (Alemania) se creaba en 1923 el llamado Instituto de Investigaciones Sociales, cuyos miembros y modo de pensamiento fueron conocidos colectivamente como la Escuela de Francfort. El grupo de Francfort desarrolló un original y potente estilo de pensamiento aplicado a la crítica de la sociedad moderna. Sus influencias rebasan el marco de lo académico, sentando las bases, por ejemplo, de los movimientos estudiantiles de los años 60.

La Escuela de Francfort aglutinaba en sus principios a una serie de intelectuales de izquierda que se vieron en la necesidad de revisar el marxismo ante los acontecimientos históricos y políticos que se estaban viviendo. Recordemos que en 1917 había triunfado la Revolución rusa, pero ésta no se aplicó a realizar los ideales socialistas, sino a su propia sobrevivencia en el poder.

La dilatada vida del Instituto y su carácter interdisciplinar hace poco menos que imposible la tarea de enumerar a todos los pensadores y pensadoras que colaboraron en él.

Así y todo, podemos hablar de “los indiscutibles” —como los llama Adefa Cortina— Horkheimer, Adorno, Marcuse y Habermas, cuya integración al Instituto, a sus tareas, objetivos y avatares fue clara y continua. Podemos añadir los casos discutibles de Walter Benjamin, cuyos trabajos fueron sufragados por el Instituto, y Hanna Arendt, por su cercanía intelectual.

Los temas y la Teoría Crítica

Bajo las condiciones histórico-políticas que señalábamos antes, el tema central de los estudios francfortianos va a ser el análisis de la modernidad, pero no ya desde los presupuestos marxistas de crítica a la economía burguesa, sino desde una crítica generalizada a la sociedad industrial, fuera liberal o socialista. Y por debajo de todo ello, el tema recurrente de la Escuela va a ser el análisis de las relaciones de dominación (dominación de la Naturaleza por la técnica y dominación de unos hombres por otros) que hizo posible Auschwitz, aquella especie de locura colectiva, de horror planificado, de muertes calculadas “científicamente”, donde culminara la historia de la modernidad.

El pensamiento de los francfortianos se conoce también como Teoría Crítica, denominación que se refiere tanto al método que emplean como al ideal del grupo. La Teoría Crítica quiere diferenciarse del concepto clásico de “teoría” que alude a una visión contemplativa y desinteresada de los objetos que estudia. Frente a ello, la Teoría Crítica se define como un estudio “interesado”, movido por un afán de cambio y emancipación y por una actitud activa y rebelde frente a “lo dado”, sin buscar someterse a la realidad en un acto de afirmación, antes bien intentando cambiarla, negarla, criticarla, buscando sus supuestos implícitos, sus intereses ocultos y denunciando la irracionalidad y la injusticia de las situaciones. El arma de la Teoría Crítica es la dialéctica, pero va más allá de la dialéctica hegeliana por lo que ésta tiene de “positiva” en cuanto que culmina en la “síntesis”. La dialéctica aquí ha de ser “negativa”, siempre crítica en una suerte de revolución permanente.

La crisis de la modernidad. La dialéctica de la Ilustración. Razón y Dominación

A partir del interés por la modernidad, la Teoría Crítica va a centrarse en el estudio de la tradición ilustrada, pues la piedra de toque de la modernidad puede considerarse su fe en el proyecto ilustrado.

En 1944, Adorno y Horkheimer publican en colaboración su obra *La Dialéctica de la Ilustración*, donde analizan el concepto de “razón ilustrada”. La tesis de *La Dialéctica...* expresa la dinámica de la razón moderna que evoluciona irremisiblemente hacia su auto-destrucción y, en lugar de representar una vía de liberación para el hombre, le empuja en la modernidad hacia una “nueva suerte de barbarie”.

Los autores señalan este desarrollo dialéctico de la razón hacia la (sinrazón de la) dominación en torno a varios ejes que podríamos resumir así:

1. La razón ilustrada, huyendo del mito, se transforma ella misma en mito en cuanto el principio básico del mito es el mismo que el del conocimiento racional, a saber, el antropomorfismo o el hacer el mundo (o los dioses) a la medida del sujeto.
2. La razón ilustrada que pretende, a través de la ciencia, “desencantar” la Naturaleza y liberarla, se convierte en expoliadora del mundo natural.
3. La razón ilustrada, en su afán de rigor y claridad, acepta sólo aquello que puede calcular y medir, pero entonces se transforma en positivista y mercantilista.
4. La razón ilustrada, que en un principio se presenta como liberadora de los miedos oscurantistas y de las injusticias, en la medida en que tiende a la preservación del individuo, le convierte en dominador de sus semejantes, a los que utiliza como medios con arreglo a los fines de su interés.

Como vemos, los autores descubren la identidad entre razón moderna y dominación. La razón ilustrada, tanto desde el punto de vista teórico (abstracción, unificación, subsunción) como práctico en su actuación en tanto razón tecnológica manipuladora, es, finalmente, dominio.

El tema de la dominación aparece como la primera catástrofe moderna y como la última en Auschwitz. Pero en el estudio de la dominación, la Escuela de Frankfurt tiene un vacío significativo: el análisis de las primeras y elementales relaciones entre los sexos, análisis que pudo servir de punto de partida —como el dato más evidente y cercano— para el estudio de la dominación.

La opresión de la mujer y el mito de Circe

Los autores de *La Dialéctica...* hablan de la situación de la mujer en la sociedad burguesa como una situación de inferioridad física e intelectual y dicen que en esta sociedad la mujer “lleva la marca de la dominación en su frente”. Pero esta situación de “opresión perenne” es asimilada a la de los judíos. También, ciertamente, se apunta en *La Dialéctica...* un tema clave al respecto, a saber, la mujer como imagen de la dominación y de lo que no tiene poder, tema que los autores no consideraron necesario desarrollar, aunque podría haber tenido, sin duda, un gran rendimiento teórico en el análisis de las relaciones de dominación.

En los “Excursus” I y II de *La Dialéctica...* se habla de la conceptualización ilustrada de lo femenino como “naturaleza”, tomando la metáfora del mito clásico de Circe (la diosa que convertía en cerdos a los hombres que sucumbían a sus hechizos) narrado por Homero en *La Odisea*. En el relato mítico, Circe se interpone en el viaje del héroe Ulises —es decir, en el camino del “yo” hacia su autorrealización a través de la represión de sus instintos— tentándole con sus encantos. Caer en la tentación significa, no sólo el abandonarse en los brazos de Circe (el placer), sino en renunciar a la condición humana (varonil) de ser un individuo cayendo en la fusión con la Naturaleza (Circe). De ahí la imagen

de la conversión de los humanos en animales. Ulises resiste, lo que significa que es capaz de dominar sus instintos (su parte de “naturaleza”), pero, en la medida en que es capaz de dominarse, va a convertirse en señor de Circe (señor de la Naturaleza y señor de la mujer).

La maga que convertía en cerdos a los hombres que caían bajo su hechizo aparece, por un lado, como imagen de la cortesana, de la prostituta (y de la mujer alienada) en la sociedad patriarcal y, por otro, como metáfora de la falsa relación del hombre con la Naturaleza.

Circe (la mujer) aparece con un poder maléfico, disruptivo, en la autorrealización del varón, pero este poder de seducción es, al fin, un no-poder, una debilidad que sucumbe ante la virtud y la fortaleza del héroe.

La mujer “trae la imagen de la dominación” al decir de los autores porque su relación con el hombre se describe desde la conceptualización de lo femenino como “Naturaleza”. La relación hombre-mujer repite el modelo ilustrado de la relación del hombre con la Naturaleza: una relación alienada que propone la conquista y la dominación, una vez que se niega a la mujer el estatuto humano de individualidad y se le adscribe al reino inferior de “lo natural” (= lo primitivo, lo instintivo, lo salvaje...).

A partir de estas intuiciones sobre la mujer como imagen de la dominación y de la falsa relación con la Naturaleza, los autores no consideran la situación de dominación de la mujer como un modelo de otras formas de opresión, sino que tienden a asimilar su condición a la de otros colectivos marginales como los judíos. En ese sentido, Marcuse da un paso más allá y habla de la opresión de la mujer como una opresión específica que precisa de una lucha particular, aunque ligada a la lucha general por la liberación del ser humano.

El caso es que el tema no halló el eco que podría esperarse entre los francfortianos a pesar de que su formación marxista hace suponer que conocían la obra de A. Bebel *La mujer bajo el Socialismo*, donde se define la situación de la mujer como la primera y fundamental opresión, y los escritos de Bachofen sobre el matriarcado —como relaciones sociales de no-dominación—. En 1943, Karl Mannheim podía escribir: “Todos sabemos que la mayor opresión en la Historia no es la de los esclavos, los siervos o los trabajadores asalariados, sino la de las mujeres en la sociedad patriarcal” (*Diagnosis de nuestro tiempo*).

Es interesante también el olvido significativo de H. Arendt respecto al tema de las relaciones de dominación entre los sexos. Cuando la autora describe en *Los orígenes del totalitarismo* el proceso que ella llama de “dominación total” podríamos referirnos de forma más inmediata y primaria al proceso por el que el ser humano hembra es reducida a su condición de “mujer” en la sociedad patriarcal. En efecto, cuando Arendt señala que el primer paso en este proceso es anular a la persona jurídica, recordemos que la mujer en nuestra sociedad occidental pierde su apellido y, en gran medida, sus derechos (si bien esta situación está cambiando); cuando la autora se refiere a que, en un segundo paso, se intenta destruir la individualidad de la persona, piénsese que la mujer se define,

no desde sí misma, sino en relación al varón, como esposa, madre o hija; y cuando Arendt habla de que el fin de la dominación es reducir a la persona a un objeto, hay que tener en cuenta que la condición de la mujer como un objeto (sexual) propiedad del varón ha sido una condición normal de nuestra sociedad.

Lo que no vio la Teoría Crítica es que la “razón tecnológica” se configura en primer lugar como “razón patriarcal”. En efecto, la “razón tecnológica” o “instrumental” atiende sólo a los medios más adecuados, no duda en utilizar cosas y personas como instrumentos para los fines de su autointerés. Pero es la “razón patriarcal” la que primeramente ha convertido a las personas-mujeres en objetos, negándoles su plena categoría humana y reduciéndolas a meros medios para sus fines. Las relaciones primarias que el hombre sostiene con sus semejantes (las relaciones de pareja), al ser unas relaciones alienadas e instrumentales, sentarían el modelo para las otras formas de relación (las del hombre con el hombre y del hombre con la Naturaleza).

Las mujeres y la razón comunicativa habermasiana

Jürgen Habermas desarrolla otra visión utópica (si bien menos lírica) de las relaciones entre los seres humanos a partir, no ya de la actitud estética, sino a partir del propio concepto de lo racional, buscando un tipo de racionalidad que, sin dejar de serlo, no sea dominadora. Y es que la razón ha de considerarse, según Habermas, en sus dos dimensiones: la dimensión tecnológica, donde la razón actúa para y según su propia conveniencia, atendiendo a un interés de autopreservación, y la dimensión comunicativa, donde la razón, movida por el interés de relacionarse con los demás y por una voluntad liberadora, actúa no bajo la polaridad yo-sujeto (dominador) y lo demás-objeto (para dominar), sino que considera al objeto (al no-yo) en una relación de reciprocidad como un *alter ego*.

La racionalidad en su dimensión comunicativa va a ser, no tanto la capacidad de “entender” algo como la posibilidad que tienen los sujetos de “entenderse” entre ellos. Este “entenderse” significa poder aducir razones, presentar argumentos con el fin de “generar consenso”. Es decir, se trata de que lo “verdadero” y lo “correcto” sea una conquista intersubjetiva, el fruto de un consenso logrado por una argumentación, esto es, por la palabra. Para ello es necesario que todos los miembros de una comunidad dada puedan decir “su” palabra, puedan hablar libremente por ellos mismos y tengan la oportunidad de argumentar y presentar sus razones. Esto sucedería, según Habermas, en una ideal “comunidad de dialogantes racionales”, imagen de una auténtica democracia participativa.

Pero si este ideal está lejos de darse en la práctica, donde la participación ciudadana es mínima, en el caso de la población femenina la situación es aún más problemática. La mujer ha sido y es raramente sujeto hablante, alguien que pueda hablar por y desde sí misma incluso en lo que más le concierne (por ejemplo, de su propio cuerpo: piénsese en las cuestiones de sexualidad y reproducción, en las que todos deciden por ella). Precisamente, una de las características de la razón patriarcal es la capacidad que se abroga para hablar, para dictar, para asignar los espacios y las expectativas de lo femeni-

no. La razón patriarcal ha asignado a la mujer “su sitio” en lo privado de la casa y la familia y ha definido lo femenino, precisamente, con las características del silencio: pasividad, aceptación...

Si la Ilustración ha resultado ser, como dice Habermas, “un proyecto incompleto”, ello se debe, en gran parte, a que no ha querido asumir las consecuencias de la universalidad que predica. El proyecto ilustrado de emancipación dejó fuera a la mitad de la Humanidad, y la crítica a las relaciones de dominación que hacen los francfortianos es también una crítica incompleta en cuanto no tuvo suficientemente en cuenta la relación de dominación más inmediata, antigua y pertinaz: la relación entre los sexos.

Algunos datos biográficos

MAX HORKHEIMER (1895-1973) nace en Stuttgart. Su padre era un industrial judío. Originariamente destinado a los negocios, se interesó por la literatura y después por la filosofía, iniciándose con la lectura de Schopenhauer. Más tarde se interesó por Marx y Engels. Con la llegada de Hitler al poder, en 1933, el Instituto de Investigaciones Sociales que presidía es cerrado. En 1934, Horkheimer se instala en Nueva York. En 1949 es repuesto en su cátedra del Instituto. Entre las principales obras traducidas al castellano se cuentan: *Dialéctica del Iluminismo* (con T. Adorno) (Buenos Aires, Sur, 1970), *Crítica de la razón instrumental* (Buenos Aires, Sur, 1969).

THEODOR WIESEGRUND ADORNO (1903-1969). Nace en Francfort. Su padre era un rico comerciante judío, pero fue su madre, música, la que ejercería mayor influencia en su vida, lo que se manifestó simbólicamente en la adopción del apellido materno. Adorno estudió música tres años en Viena y perteneció al círculo de Schönberg. Conoció a Horkheimer en 1922. En 1930 empezó su relación con el Instituto. En 1938 se trasladó a Nueva York y en 1959 sustituyó a Horkheimer en la dirección del Instituto, ya reinstalado en Francfort.

Entre las principales obras traducidas al castellano se cuentan: *Prismas* (Barcelona, Ariel, 1962), *Dialéctica negativa* (Madrid, Taurus, 1975), *Mínima moralía* (Caracas, Monte Ávila, 1975), *Teoría Estética* (Madrid, Taurus, 1977), *Dialéctica del Iluminismo* (con Horkheimer) (Buenos Aires, Sur, 1970).

HERBERT MARCUSE (1898-1979). Nace en Berlín. Estudia en la Universidad de Friburgo, donde es alumno de Heidegger. Entra a formar parte del Instituto y en 1933 se exilia primero en Suiza y luego en Francia. En 1934 imparte clases en la Universidad de Columbia (Nueva York). En 1940 adquiere la nacionalidad americana y es profesor de las Universidades de Harvard (1953) y San Diego (1965, California). En esta época, su influencia entre la juventud es grande, llegando a ser el ideólogo de los movimientos estudiantiles de los años 60. En 1979 muere en Alemania.

Entre las principales obras traducidas al castellano se cuentan: *Cultura y Sociedad* (Buenos Aires, Sur, 1967), *Eros y Civilización* (Barcelona, Seix Barral, 1968), *El final de la Utopía* (Barcelona, Ariel, 1968), *El Hombre Unidimensional* (Barcelona, Planeta, 1985).

Texto 1: Circe, imagen de la mujer y la Naturaleza alienadas (interpretación de la narración mítica de *La Odisea*, de Homero)

“El viaje lleno de aventuras desde Troya a Itaca es el camino del propio yo expresado a través de los mitos. (...) Como los héroes de todas las novelas, Ulises ha de perderse a sí mismo si quiere encontrarse a sí mismo. (...) Ulises es también el yo que siempre se refrena a sí mismo. (...)”

(...) Circe tienta a los hombres de Ulises para que se abandonen a sus instintos: la forma animal que adoptan los hombres tentados ha sido, así, siempre conectada con la regresión al impulso básico, y Circe se ha convertido en el prototipo de la cortesana. (...) Circe no hiere a sus huéspedes, incluso aquellos a los que ha convertido en animales salvajes, son animales pacíficos. (...) La orden mítica a la que sucumben libera, al mismo tiempo, la naturaleza reprimida que hay en ellos. (...)”

En la épica, la poderosa tentadora es, de cualquier forma, débil, obsoleta e indefensa y necesita animales obedientes como escolta. (...) Ulises resiste la magia de Circe (...) Aquel que le ha resistido es aquel a cuya voluntad ella se sujeta (...) El poder de Circe que es capaz de sujetar los hombres a ella y hacerlos obedientes se torna en obediencia al hombre que, a través de la renunciación, se ha negado a someterse a ella.”

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M., *La Dialéctica de la Ilustración*
(la traducción es nuestra).

Cuestiones para trabajar el texto

1. Trabajo interdisciplinario: ¿Cuál es la historia del héroe griego Ulises? ¿Cuál es la de Circe y Penélope, personajes femeninos de *La Odisea*?
2. Ulises, héroe de la epopeya griega, pasa por una serie de pruebas de coraje y resistencia hasta convertirse en el adulto que se autodomina y domina a los demás. Es un duro que ha aprendido a dominar sus deseos y sentimientos (su mundo o naturaleza interior), y de esa manera consigue el dominio sobre los demás y sobre la Naturaleza exterior. ¿Las aventuras de los héroes de los cómics o de las películas actuales siguen el mismo esquema u otro distinto?
3. ¿Qué simbolizan Circe y Penélope respectivamente? ¿Los héroes de ficción actuales suelen estar acompañados de figuras femeninas similares a éstas?

4. ¿Crees que la figura del “duro” (Rambo, Conan, etc.) estimula en los varones el cultivo de las actitudes tradicionalmente masculinas y reprime el desarrollo de los sentimientos naturales de ternura, amor, etc., considerados femeninos?
5. ¿Por qué consideran los autores que Ulises es el prototipo del varón y Circe el de la mujer en la sociedad patriarcal? ¿Crees que ello respondería a la actual situación social?
6. ¿Según los autores, la relación hombre-mujer en la sociedad burguesa corresponde a la falsa relación del hombre con la Naturaleza. ¿Cómo crees que sería, en cambio, una relación auténtica, no alienada, entre los sexos y respecto a la Naturaleza?

Nota: Sugerimos la utilización de la técnica de discusión en grupo (véase apéndice III de propuestas didácticas) para las cuestiones 2, 3, 4, 5 y 6.

Texto 2: El odio hacia el débil

“El intento del cristianismo de compensar ideológicamente la opresión de las mujeres con el respeto hacia ellas (...) condujo al resentimiento hacia la mujer sublimada. (...) El sentimiento que corresponde a la práctica de la opresión es el desprecio, no la reverencia, y en los siglos cristianos, el amor al prójimo siempre disimuló un odio prohibido, obsesivo, hacia la mujer. (...) El culto a la Virgen le valió ser tratada de bruja. (...) La mujer despierta la primitiva cólera del hombre semiconvertido, al que se le exige que la reverencie, de la misma forma que el individuo débil despierta la enemistad del hombre fuerte poco civilizado, que se supone debe protegerle. (...)”

Todo lo que se encuentra en situación de inferioridad atrae la agresión: (el hombre fuerte que paga su fuerza con un gran alejamiento de la Naturaleza y está obligado a prohibirse toda angustia) experimenta la mayor de las alegrías al humillar a aquellos ya golpeados por la desgracia. Cuantos menos riesgos haya para el que se encuentra en situación de superioridad, más placer encontrará en la tortura que va a infligir: sólo frente a la desesperación total de la víctima, la dominación se convierte en goce.”

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M., *La Dialéctica de la Ilustración*
(la traducción es nuestra).

Cuestiones para trabajar el texto

1. Ya desde la Edad Media, en Europa se forja una imagen idealizada de la mujer (la Dama a la que el caballero rinde homenaje y dedica poesías). También se desarrolla el culto a la Virgen María, la mujer perfecta. Pero entre los siglos xv y xvii la quema de brujas terminó con la vida de unas quinientas mil personas. Estudios minuciosos realizados en Alemania prueban que el 82% de los condenados eran mujeres. ¿Cómo explican este fenómeno los autores?

2. El ideal varonil inculcado por la sociedad exige que el niño reprima sus emociones, sus sentimientos naturales y se convierta en un “duro”. Este aprendizaje se realiza ya en los primeros años y se incrementa en la pubertad y adolescencia en las pandillas de amigos varones. ¿Puedes recordar casos de crueldad hacia seres vivos débiles (animales o humanos) en estos grupos?
3. Discusión en grupo: ¿Las “pandas” de varones actuales siguen cultivando el desprecio hacia las mujeres como forma de afirmación de su propia identidad de “hombres duros”?
4. Según Adorno y Horkheimer, el varón “duro”, ¿sería un individuo plenamente realizado o un frustrado?

Texto 3: Marcuse habla del movimiento de liberación de la mujer

“De los importantes movimientos políticos de nuestra época, es quizás el más importante y, potencialmente, el más radical. (...) En la civilización patriarcal, las mujeres han padecido una opresión específica y su desarrollo físico y mental ha estado canalizado en una dirección específica. En estas condiciones, un movimiento de liberación de las mujeres autónomo no sólo está justificado, sino que es necesario. (...) El movimiento lleva en sí la imagen, no solamente de unas instituciones sociales nuevas, sino también de un cambio en la conciencia, de una transformación de las necesidades instintivas del hombre y de la mujer, liberadas de todas las trabas impuestas por la dominación y la explotación. Y aquí reside el potencial más revolucionario y más subversivo del movimiento. (...) Lo que está en juego es la negación de los valores agresivos y productivistas que esta sociedad reproduce bajo la forma de capitalismo una vez que fueron impuestos por la dominación masculina. Y una subversión de los valores tan radical no podrá nunca ser el simple subproducto de unas instituciones sociales nuevas. Tiene que tener sus raíces en los hombres y en las mujeres que crean esas nuevas instituciones.”

MARCUSE, H., “Marxismo y feminismo”, en *Actuelles*, París, 1976 (la traducción es nuestra).

Cuestiones para trabajar el texto

1. ¿Por qué define Marcuse la opresión de la mujer en la sociedad patriarcal como una opresión específica?
2. ¿Crees que los cambios que el movimiento de liberación femenina ha introducido y pretende introducir en la sociedad son tan importantes para todos como piensa el filósofo? Apoya tu respuesta con ejemplos concretos.
3. Marcuse dice que para que triunfe la causa de la liberación femenina se hace necesario un cambio de conciencia. ¿En qué consistiría ese cambio?

4. ¿Piensas como Marcuse que una relación entre los sexos más igualitaria reduciría el afán consumista actual? ¿Los estereotipos de hombre y mujer utilizados por la publicidad tendrían que ver con este posible fenómeno? Fundamenta tu respuesta con ejemplos concretos.

Nota: Las cuestiones 2 y 4 se prestan particularmente para la discusión en grupo (véase apéndice III de propuestas didácticas).

Bibliografía del capítulo VII

CORTINA, Adela: *Crítica y Utopía: La Escuela de Francfort*, Madrid, Cincel, 1985.

FRIEDMAN, George: *The Political Philosophy of the Frankfurt School*, Londres, Cornell University Press, 1982.

HELD, David: *Introduction to Critical Theory*, Londres, Hutchinson, 1980.

JAY, Martín: *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1974.

MUGUERZA, Javier: *Desde la perplejidad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1990.

RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, J. E.: *Teoría crítica y Sociología*, Madrid, Siglo XXI, 1978.

SCHROYER, Trent: *The Critique of Domination: The Origins and Development of Critical Theory*, Nueva York, George Braziller, 1973.

Varios autores: *Teoría feminista y Teoría crítica* (compilación de Sheila Benhabib y Drucilla Cornella), Valencia, Ed. Alfons el Magnànim, 1990.

CAPÍTULO VIII

La justicia como equidad: Neocontractualismo y crítica desde el género-sexo

María-Xosé Agra

Objetivos pedagógicos

- Comprender el concepto de justicia de Rawls.
- Descubrir la ausencia de análisis sobre la esfera privada.
- Reflexionar, con ejemplos concretos, sobre el carácter político de la dicotomía público/privado.

Introducción para uso del profesorado

La teoría del Contrato Social

La teoría del Contrato Social, cuya formulación clásica es desarrollada en los siglos xvii y xviii en los escritos de Hobbes, Locke, Rousseau y Kant, ha suscitado un gran interés en la filosofía moral y política contemporánea. La afirmación de que “todos los hombres son libres e iguales en el estado de naturaleza” constituye el punto fundamental de arranque de una tradición que, mediante la metáfora del estado de naturaleza, se opondrá al patriarcalismo clásico y a la teoría política premoderna, introduciendo el lenguaje de la libertad, los derechos del individuo y la idea de consentimiento o acuerdo. Así, de un hipotético pacto o contrato original entre individuos libres e iguales surge un nuevo orden social, civil y político. La ficción del contrato original permite dar cuenta (explicación hipotética) del porqué de la obligación política, del origen de la sociedad civil y del Estado, a partir del supuesto de que las relaciones entre individuos libres e iguales tienen la forma de un contrato aceptado libremente y reconocido públicamente. La posibilidad de un acuerdo o contrato, desde un punto de no-acuerdo o conflicto, junto con la definición del individuo como libre e igual, dotado de derechos, ha sido enormemente fructífera

y atractiva. De ahí que no sea extraño el resurgir del contractualismo que, en torno a los años sesenta, impulsado por autores como J. Rawls, R. Nozick y J. Buchanan, centrará la atención en la justicia. Más que dar cuenta de la obligación política o del origen del Estado, la teoría contractual es retomada en la tarea de establecer un acuerdo sobre el criterio de justicia.

Sin duda, John Rawls es el representante más destacado del neocontractualismo y quien ha contribuido de una manera decisiva a la revitalización de la teoría del Contrato Social. Su libro *Una teoría de la justicia*, publicado en 1971, ha tenido un eco inusitado entre filósofos morales y políticos, juristas y economistas, provocando discusiones, críticas y alternativas que han enriquecido el debate filosófico actual. La teoría de la justicia de Rawls se presenta como alternativa a la concepción utilitarista dominante, proponiéndose generalizar y llevar a su nivel más alto de abstracción la teoría tradicional del Contrato Social, representada por Locke, Rousseau y Kant. Rawls no reclama originalidad alguna para su teoría, más bien insiste en que apela a ideas clásicas y bien conocidas. La tradición contractualista constituye, a su entender, la mejor aproximación a la justicia y la base moral más adecuada para una sociedad democrática.

El liberalismo de Rawls intenta compaginar los ideales de libertad e igualdad: ni individualismo exacerbado ni igualitarismo que dé lugar a la uniformidad, a la mediocridad y a la anulación de las diferencias. Como buen liberal, la libertad es fundamental. Sin embargo, los otros dos ideales ilustrados, la igualdad y la fraternidad —esta última formulada en el segundo principio de la justicia o principio de la diferencia—, están presentes, asimismo, en su concepción.

La justicia es, según Rawls, la primera virtud de las instituciones sociales. El objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad, es decir, las instituciones sociales más importantes que regulan la distribución de los derechos y deberes fundamentales y las ventajas derivadas de la cooperación social. Por instituciones más importantes entiende Rawls la constitución política y los principales ordenamientos económicos y sociales; esto es, aquellas que definen los derechos y deberes del individuo e influyen sobre sus perspectivas de vida, sobre lo que puede ser y esperar y sobre lo que haga. Pone como ejemplos de las mismas: la protección jurídica de la libertad de pensamiento y de conciencia, la competencia mercantil, la propiedad privada de los medios de producción y la familia monogámica.

Llevando la doctrina contractualista a su nivel más alto de abstracción, Rawls sostiene que los principios de justicia para la estructura básica de la sociedad son aquellos **elegidos** mediante un acuerdo original. Es decir, son los elegidos en una **posición original** de igualdad y libertad (una situación puramente hipotética y equivalente al estado de naturaleza en la teoría contractual clásica), en la que nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase o *status* social, ni sus capacidades naturales: fuerza, inteligencia, etc. Los principios se eligen en la posición original tras un **velo de la ignorancia**. La equidad del procedimiento garantiza la equidad del resultado. Lo que define a la justicia es la equidad. Las restricciones que se imponen a las partes en la posición original para evitar que promuevan su propio interés permiten que aquéllas actúen de un modo imparcial y que se alcance un acuerdo unánime.

Tras el velo de la ignorancia, las partes en la posición original, definidas como seres racionales, libres e iguales y dotadas de capacidad de sentido de justicia, desconocerán todo lo relativo a las contingencias sociales y aspectos particulares. Únicamente disponen de un conocimiento de los hechos generales de la sociedad, los hechos generales de la teoría social y de la teoría psicológica precisos para poder llegar a un acuerdo unánime sobre principios de justicia, principios que han de regir en una sociedad bien ordenada, a saber, la que está regulada por una concepción pública de la justicia. En la posición original se da, pues, una limitación de conocimiento e información y también de motivación: las partes ni son egoístas a ultranza ni altruistas, son mutuamente desinteresadas. Igualmente, las circunstancias de la justicia, aquellas que provocan los conflictos, a saber, la escasez moderada y el desinterés mutuo, definen esta situación. La carencia de conocimiento sobre las concepciones particulares del bien se suple con el conocimiento de aquellas cosas que se supone que todo hombre racional desea: derechos y libertades, oportunidades, ingresos y riquezas, así como el auto-respeto. Son los denominados **bienes primarios**. El resultado son los dos principios de justicia que caracterizan la justicia como equidad:

Primer principio: Cada persona ha de tener un igual derecho al más amplio sistema de iguales libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos.

Segundo principio: Las desigualdades económicas y sociales han de articularse de modo que al mismo tiempo: *a)* redunden en el mayor beneficio de los menos favorecidos, compatible con el principio de ahorros justos, y *b)* estén adscritas a cargos y posiciones accesibles a todos en condiciones de equitativa igualdad de oportunidades.

Las tres etapas del desarrollo moral

Ahora bien, para que una sociedad bien ordenada sea estable, sus miembros han de desarrollar un sentido de la justicia, esto es, un fuerte y efectivo deseo de actuar como los principios de justicia requieren. Rawls ofrece una descripción del aprendizaje o desarrollo moral, indicando las etapas que hacen posible la adquisición del sentido de justicia: la moralidad de la autoridad, la moralidad de la asociación y la moralidad de los principios. En esto sigue explícitamente la teoría del desarrollo moral de J. Piaget. El sentido de justicia se va adquiriendo progresivamente. La primera etapa corresponde a la **moralidad de la autoridad**. Rawls admite que la estructura básica de la sociedad bien ordenada incluye **la familia** en alguna forma y que los niños están sometidos a la legítima autoridad de sus padres. El principio psicológico que rige esta etapa es que el niño llega a querer y confiar en sus padres sólo si antes ellos le quieren manifiestamente a él. De este modo, el niño adquiere una mayor confianza y seguridad en el propio valor de su persona. El contenido de la moralidad de la autoridad consiste en un conjunto de preceptos y es temporal.

La **moralidad de la asociación** se manifiesta en un conjunto de normas morales apropiadas al papel que el individuo desempeña en las diversas asociaciones a que pertenece.

En esta etapa influyen decisivamente los ideales particulares de las asociaciones. Se aprende a adoptar el punto de vista de los otros, a ver las cosas desde su perspectiva. Ahora se requiere un determinado desarrollo de las capacidades intelectuales para así poder considerar las cosas desde una variedad de puntos de vista y para poder interpretarlas como aspectos de un sistema de cooperación. Es decir, es necesario un conjunto de facultades complejas. En esta etapa se desarrollan sentimientos de amistad, de lealtad y confianza. La tercera etapa, la **moralidad de los principios**, supone alcanzar los principios de justicia. Se desarrolla el deseo de aplicar y actuar según principios de justicia, de actuar justamente y de promover instituciones justas, llegando a la idea de la cooperación humana justa. El sentido de justicia se define como una disposición convenida para adoptar y desear actuar según el punto de vista moral. Representa el ideal de autonomía o libertad moral.

Eliminación de las relaciones de sexo-género

Desde la teoría crítica feminista (véase Glosario) se ha señalado la ambigüedad y la inconsistencia derivadas de la eliminación de las relaciones de sexo-género de la esfera de la justicia. Rawls, como los teóricos clásicos del Contrato Social, privilegia el espacio público, la esfera privada es irrelevante, no es necesario dar cuenta ni de cómo ha surgido ni de por qué es necesaria su separación de la pública. Aunque en algún momento indica que el sexo de una persona es una característica contingente y moralmente arbitraria (y no precisamente en su libro) y que la familia es una de las instituciones básicas a las que deben aplicarse, por tanto, los principios de justicia, sin embargo no se encuentra a lo largo de su obra desarrollo alguno de estas cuestiones.

Por el contrario, la ambigüedad y las tensiones aumentan. Así, en la posición original, dado el velo de la ignorancia, las partes no saben su sexo. La abstracción comporta la eliminación de la diferencia sexual, pero Rawls va a sostener que las partes en la posición original no deben ser consideradas como individuos simples, sino como cabezas de familia de modo que, nos dice, se garantice el principio de ahorros justos, la justicia entre generaciones. Bien es cierto que no afirma que el cabeza de familia tenga que ser el varón, pero el lenguaje y las referencias utilizadas permiten suponerlo. El problema es mucho más grave: si las partes en la posición original son los cabezas de familia (la resonancia con los teóricos clásicos es clara, los varones son los que pueden llevar a cabo el contrato original y las mujeres quedan relegadas al espacio privado, no salen del estado de naturaleza), ya no es posible abordar cuestión alguna sobre la justicia dentro de la familia.

La justicia en la familia

¿Cómo se aplican los principios de justicia a la familia? Inicialmente la familia está incluida en la esfera de la justicia, pero tampoco existe respuesta a esta pregunta. No hay ninguna discusión o referencia sobre la mayor dependencia económica de las mujeres, ni sobre la división sexual del trabajo o las relaciones de poder dentro de la familia. No pare-

ce posible, obviamente, determinar quiénes son los menos aventajados. La familia aparece como un vínculo entre generaciones o como un posible obstáculo para la igualdad de oportunidades —desigualdades entre familias—. De manera significativa se refiere a la familia como una institución justa al exponer los principios psicológicos del desarrollo moral. La familia constituye el primer espacio para el desarrollo moral. Ahora bien, Rawls viene a asumir, sin más, que la familia es una institución justa, pues nunca se plantea si la familia monogámica es una institución social justa. Curiosamente su propia teoría del desarrollo moral requiere que las familias sean justas y, no obstante, se abstiene de abordar la justicia en la familia.

Crítica al carácter “natural” de la dicotomía público/privado

La crítica feminista va más allá de señalar las ambigüedades y contradicciones internas y se dirige a la caracterización de la autonomía y del punto de vista moral imparcial y universal. El yo autónomo de las teorías contractualistas es un ser abstraído de sus particularidades como ser corpóreo, de sus deseos, de sus necesidades e inclinaciones. Es un ser racional portador de derechos y deberes, cuya relación con el otro es pública e institucional, capaz de asumir un punto de vista que, haciendo abstracción de la individualidad e identidad concreta, reconoce y confirma aquello que le es común al otro: su humanidad. Reconocer las demandas del otro que es exactamente igual que uno mismo significa ser imparcial. El yo autónomo es, como destaca S. Benhabid, un yo abstracto que adoptando el punto de vista del “otro generalizado” excluye toda consideración del “otro concreto”, de la individualidad y la identidad, de la constitución afectivo-emocional concreta. Las diferencias no se niegan, simplemente son irrelevantes. Se eliminan los elementos expresivos, afectivos y corporales. El yo autónomo como persona pública, igual y abstracto, portador de derechos y deberes, se configura como un yo desapasionado, desarraigado. Desde esta perspectiva, la teoría de la justicia de Rawls traza una dicotomía entre público y privado, justicia y vida buena, racionalidad y sentimiento, que la convierten en una concepción racionalista, monológica (el proceso hipotético es llevado a cabo por el agente moral o el filósofo moral singularmente, no dialógicamente) y abstracta, en la misma línea que la kantiana, e incapaz de considerar el carácter relacional del yo.

No obstante, la relevancia de la crítica feminista a propósito de la teoría de Rawls, así como del liberalismo, no radica en contraponer a la ética de la justicia una “ética del cuidado” (véase Glosario) —bien es cierto que esta posición ha sido defendida por algunas feministas en la línea de la diferencia (véase “feminismo de la diferencia” en el Glosario)—, sino en el cuestionamiento mismo de las dicotomías, en el mostrar que estas dicotomías son asumidas por la teoría liberal-contractual como de carácter “natural” en vez de político e histórico. Este cuestionamiento podría hacerse extensible a la filosofía moral y política en general, ya que, en la medida en que se privilegia la esfera pública y se considera irrelevante la esfera privada, se acepta lo público como ordenamiento institucional y principio normativo sin tener en cuenta la génesis de la esfera moderna de la familia y la vida personal, cuya creación es inseparable del proceso de creación del Estado y la ley moderna. La polaridad público/privado no puede ser pensada separadamente, las esferas pública y privada cobran su significado una de la otra.

El contrato sexual

Los teóricos contractualistas clásicos nos cuentan, empleando la metáfora del “estado de naturaleza”, cómo de un hipotético pacto original entre individuos libres e iguales se crea un nuevo orden social, civil y político. Mediante la ficción política del contrato original surge el espacio público, pero, como Carole Pateman ha puesto de relieve, la esfera privada también contiene y tiene su génesis en una relación contractual entre adultos: el contrato sexual. La antinomia estado de naturaleza/sociedad civil presupone el contrato sexual. Dicho de otro modo, el contrato original genera un patriarcado **fraternal**, esto es, las mujeres están subordinadas a los hombres como fraternidad de varones. La especificidad del patriarcado moderno es que ahora todos los hombres y no sólo los padres (patriarcado clásico) pueden crear, generar vida política y derecho político. La capacidad creativa, en su forma moderna, no es paternal, pertenece a la “masculinidad”. El pacto original es un pacto entre hermanos, los padres han sido depuestos, despojados de su poder político. El contrato sexual requiere que las mujeres se incorporen a la sociedad civil sobre una base diferente a la de los varones, son incorporadas **como mujeres**, no como individuos libres e iguales. Los individuos libres e iguales no tienen padre ni tampoco madre. La relación fundamental, humana, es la relación con el hermano. Así, los hermanos (varones), previo pacto, determinan el acceso al cuerpo de las mujeres y se constituyen en individuos autónomos. El discurso liberal-contractual, al aceptar sin más la dicotomía público/privado, es un buen ejemplo de la opacidad que aqueja a la estructura generizada de la sociedad, nos muestra la incapacidad para reconocer la importancia e influencia de las relaciones de género-sexo culturalmente constituido en la vida social, política y económica. Frente a este discurso, se hace necesaria una reestructuración de dichos espacios que permita la emancipación y la autonomía de las mujeres.

Algunos datos biográficos

JOHN RAWLS, nacido en Baltimore (Estados Unidos) en 1921, es profesor de Filosofía en la Universidad de Harvard, luego de haberlo sido en Princeton y Cornell, en la que ha alcanzado el máximo honor y categoría, la de ser **University Professor**, condición que logra solamente una minoría. Comienza a publicar en 1951. En 1971 publica su único e importante libro: *A Theory of Justice*. Desde 1971 ha continuado publicando sus trabajos, entre los que destaca “El constructivismo kantiano en la teoría moral”, de 1980, en los que sale al paso de sus críticos y revisa su teoría. El impacto de su obra ha sido extraordinario, traspasando las fronteras tanto académicas como geográficas y generando una enorme cantidad de artículos y libros. Contribuye de una manera decisiva a la rehabilitación de la filosofía moral y política. J. Rawls se ha convertido ya en un clásico contemporáneo.

CAROLE PATEMAN es profesora en la Universidad de Sidney, Australia, y una de las teóricas políticas actuales más sobresalientes. Es autora de numerosos estudios sobre teoría democrática y crítica feminista. Entre sus obras, destacan *The Problem of Political Obligation* (Polity Press, 1985), *The Sexual Contract* (Polity Press, 1988), *The Disorder of Women* (Polity Press, 1989).

Texto 1 de Rawls: El objeto de la justicia

“Para nosotros, el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad o, más exactamente, el modo en que las instituciones sociales más importantes distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social. Por instituciones más importantes entiendo la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales. Así, la protección jurídica de la libertad de pensamiento y de conciencia, la competencia mercantil, la propiedad privada de los medios de producción y la familia monogámica son ejemplos de las instituciones sociales más importantes. Tomadas en conjunto, como un esquema, las instituciones más importantes definen los derechos y deberes del hombre e influyen sobre sus perspectivas de vida, sobre lo que pueden esperar hacer y sobre lo que hagan. La estructura básica es el objeto primario de la justicia porque sus efectos son muy profundos y están presentes desde el principio. Aquí la noción intuitiva es la de que esta estructura contiene varias posiciones sociales y que los hombres nacidos en posiciones sociales diferentes tienen diferentes expectativas de vida, determinadas, en parte, tanto por el sistema político como por las circunstancias económicas y sociales. De este modo las instituciones de una sociedad favorecen ciertas posiciones iniciales frente a otras.”

RAWLS, J.: *Teoría de la justicia*, trad. española de M.^a Dolores González, F. C. E., México, 1979, págs. 23-24.

Cuestiones para trabajar el texto

1. Discusión en grupo: ¿La pertenencia a uno u otro sexo determina en nuestra sociedad “diferentes expectativas de vida, determinadas, en parte, tanto por el sistema político como por las circunstancias económicas y sociales”?
2. Indica situaciones en las que por razón de nacimiento (sexo, raza...) o por condicionamientos sociales se da a las personas un trato desigual.
3. Pon ejemplos de personas en posiciones sociales diferentes y explica razonadamente hasta qué punto pueden éstas influir en sus gustos, formación, expectativas de vida, etc.
4. ¿En qué casos se puede justificar la desigualdad y en cuáles no? Por ejemplo: ¿debo cobrar mayor salario o conseguir un empleo cualificado porque soy hombre y no mujer? Busca otras situaciones similares de desigualdad debido al sexo y analiza su justicia o injusticia.

5. ¿Cuál es el artículo de la Constitución española que establece la igualdad entre los sexos? ¿Qué agrega el artículo 35?

Texto 2 de Rawls: Moralidad de la asociación: familia, amistades, juegos

“Así, en esta etapa, incluso la familia es considerada como una pequeña asociación, normalmente caracterizada por una jerarquía definida, en la que cada miembro tiene ciertos derechos y deberes. Cuando el niño se hace mayor, se le enseñan las normas de conducta adecuadas a su situación. Las virtudes de un buen hijo o de una buena hija se explican o, por lo menos, se exponen a través de las expectativas paternas, tal como éstas se muestran en sus aprobaciones y desaprobaciones. Hay, asimismo, la asociación de la escuela y la vecindad, y también formas de cooperación a corto plazo, aunque no por ello menos importantes, como los juegos y las diversiones con los compañeros. De acuerdo con estos ordenamientos, se aprenden las virtudes de un buen estudiante y discípulo y los ideales de un buen deportista y camarada. Este tipo de enfoque moral se extiende a los ideales adoptados en etapas posteriores de la vida, así como a los diversos status y ocupaciones del adulto, a su posición en la familia, e incluso a su lugar como miembro de la sociedad. El contenido de estos ideales viene dado por las distintas concepciones de una buena esposa y un buen marido, un buen amigo y un buen ciudadano, etc...”

RAWLS, J.: *Teoría de la justicia*, trad. española de M.^a Dolores González, F. C. E., México, 1979, pág. 517.

Cuestiones para trabajar el texto



1. Ficción de diálogo entre filósofos (véase apéndice III): trabajar este texto junto con el texto 1 de John Stuart Mill del capítulo 3.
2. ¿Puede decirse, por la terminología empleada en el texto, que hay unos patrones diferentes de buen hijo o buena hija, de buena esposa y buen marido? ¿Qué piensas personalmente al respecto?
3. Muchas mujeres que trabajan fuera del hogar tienen, cuando llegan a sus casas, que ocuparse también del trabajo doméstico (preparar la comida del marido e hijos, limpiar, planchar, etc.). Se llama a este fenómeno “la doble jornada de trabajo”. ¿Consideras que es una organización justa o injusta de los derechos y deberes de los miembros de la familia? Expón los argumentos que avalan tu respuesta.
4. ¿Cuál es, a tu entender, la función de la familia en la sociedad actual: el cuidado y crianza de los niños, la afectividad, la seguridad...?

5. Diversos estudios han señalado la influencia de la educación familiar en la formación de las características “femeninas” y “masculinas”. Este proceso ha sido llamado “socialización diferenciada de los sexos”. ¿Puedes dar ejemplos concretos de él?
6. En el contexto de la familia actual, frente a la familia tradicional, ¿crees que el niño o la niña tienen pocos modelos para aprender a comportarse? ¿Puede decirse que estos modelos son discriminatorios en el sentido de que son desfavorables a alguno de los dos?

Texto 3 de Rawls: Los principios de la psicología moral

“Admitiendo que representan tendencias y que son eficaces, en igualdad de circunstancias, puede formularse como sigue:

Primera ley: dado que las instituciones familiares son justas, y que los padres aman al niño y expresan manifiestamente su amor preocupándose por su bien, el niño, reconociendo el evidente amor que sus padres le tienen, llega a amarles.

Segunda ley: dado que la capacidad de simpatía de una persona ha sido comprobada mediante la adquisición de afectos, de acuerdo con la primera ley, y dado que su ordenamiento social es justo y reconocido públicamente por todos como justo, entonces esa persona desarrolla lazos de sentimientos amistosos y de confianza respecto a los otros con quienes se halla asociada, cuando éstos cumplen, con evidente intención, sus deberes y obligaciones y viven de acuerdo con los ideales de su posición.

Tercera ley: dado que la capacidad de simpatía de una persona ha sido comprobada mediante su formación de afectos, de acuerdo con las dos primeras leyes, y dado que las instituciones de una sociedad son justas y son reconocidas públicamente por todos como justas, entonces esa persona adquiere el correspondiente sentido de la justicia cuando reconoce que ella y aquellos a quienes ella estima son los beneficiarios de tales disposiciones.”

RAWLS, J.: *Teoría de la justicia*, trad. española de M.ª Dolores González, F. C. E., México, 1979, págs. 541-542.

Cuestiones para trabajar el texto

1. Discusión en grupo: ¿Qué sentido tendría para ti hablar de una “familia justa”? ¿Tendría que haber algún cambio en los papeles de ambos sexos en ella?
2. ¿Piensas que influye el comportamiento de los padres con respecto a los hijos, de los amigos, de la sociedad, en el desarrollo psicológico de una persona?

3. ¿Crees que las mujeres y los hombres tienen un modo de ser, de sentir distinto, es decir, una psicología diferente?
4. ¿Qué significado tiene para ti la fraternidad? ¿Se da fraternidad entre las mujeres? ¿Y entre los varones?
5. Analiza este texto comparándolo con el texto 1 de John Stuart Mill del capítulo 3.

Textos 4 y 5: El velo de la ignorancia de Rawls y la crítica de Carole Pateman

(El velo de la ignorancia es una ficción imaginada por Rawls para poder pensar una situación originaria en que los individuos de una sociedad eligen, sin conocer cuáles serán en la realidad sus posiciones sociales, inteligencia, fuerza, etc., los principios básicos de justicia por los que después se regirán. Ignoran, pues, en ese momento especial, cuál será su lugar en la sociedad, con lo que no pueden tratar de favorecerse con medidas injustas.)

“Por ejemplo, si un hombre sabe que él es rico, puede encontrar racional el proponer que diversos impuestos sobre medios de bienestar sean declarados injustos; si supiera que era pobre, es muy probable que propusiera el principio contrario. (...) (Por lo tanto) uno se imagina una situación en la que todos estén desprovistos de esta clase de información. Se excluye el conocimiento de aquellas contingencias que ponen a los hombres en situaciones desiguales y les permiten que se dejen guiar por sus prejuicios. De esta manera, se llega al velo de la ignorancia de un modo natural.”

RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, trad. española de M.^a Dolores González, F. C. E., México, 1979, pág. 36.

“Las partes de Rawls simplemente razonan y hacen su elección, (...) por lo que se puede prescindir de sus cuerpos. El representante es asexual. Esta parte descorporizada que elige no puede conocer un “hecho particular” vital, a saber, su sexo. La posición original de Rawls es una construcción lógica en el sentido más acabado; es el reino de la pura razón sin nada humano en él (excepto que Rawls, por supuesto, como Kant antes que él, inevitablemente introduce seres corpóreos masculinos y femeninos reales en el curso de su argumentación). Antes de proponer la ignorancia de “los hechos particulares”, Rawls ya ha sostenido que las partes tienen “descendientes” (de los que son responsables) y que, en general, los ve como “cabezas de familia”. Simplemente da por sentado que se puede, al mismo tiempo, postular partes des-corporizadas, vaciadas de toda característica sustantiva, y asumir la existencia de la diferencia sexual, las relaciones sexuales, el nacimiento de los hijos y la formación de la familia. Los participantes del contrato originario de Rawls son, simultáneamente, meras entidades racionales y “jefes de familia”, es decir, varones que representan a sus esposas.”

PATEMAN, C., *El contrato sexual*, trad. española de M.^a Luisa Femenías, en prensa en Ed. Anthropos.

Cuestiones para trabajar el texto



1. En la sociedad actual, ¿siguen siendo los varones los “jefes de familia”? Piensa en casos concretos de toma de decisiones: ¿quién decide y sobre qué temas?
2. ¿Qué idea de imparcialidad y universalidad defiende Rawls?
3. ¿Cuál es la objeción fundamental que hace Pateman?
4. ¿Ves alguna similitud entre los miembros de casi todos los Gobiernos actuales del mundo y los participantes del contrato originario de Rawls?
5. ¿Qué consecuencias teóricas y prácticas te parece que puede tener para hombres y mujeres el que se piense a los participantes en el contrato originario como “jefes de familia” varones?

Texto 6: La relación hombre-mujer en los teóricos del contrato clásicos y contemporáneos

“La doctrina del contrato supone que hay sólo un origen, convencional, del derecho político; aun así, con la excepción de la teoría de Hobbes donde los dos sexos son descritos como naturalmente libres e iguales, los teóricos del contrato insisten en que el derecho del varón sobre la mujer tiene base natural. Sólo los varones tienen los atributos de los “individuos” libres e iguales. Las relaciones de subordinación entre los varones, si han de ser legítimas, deben tener su origen en el contrato. Las mujeres, por su parte, nacen en sujeción. Los escritores clásicos fueron bien conscientes del significado de este supuesto. (...) Las descripciones clásicas del estado de naturaleza toman en consideración que los seres humanos son sexualmente diferenciados. (...) En las discusiones contemporáneas del estado de naturaleza, no obstante, este rasgo de la vida humana generalmente se desestima. El hecho de que los “individuos” no sean todos del mismo sexo nunca se menciona y la atención se concentra en las diferentes concepciones del ‘individuo’ masculino.”

PATEMAN, C., *El contrato sexual*, trad. española de M.^a Luisa Femenías, en prensa en Ed. Anthropos.

Cuestiones para trabajar el texto



1. Discusión en grupo: Si se parte de que los hombres y las mujeres son libres e iguales, ¿cuáles son, a tu modo de ver, las razones de que cultural y socialmente existan diferencias?
2. ¿Consideras que la diferencia sexual tiene alguna relevancia o consecuencia políticas?

3. ¿Por qué los teóricos clásicos del contrato (Locke, por ejemplo) consideraban que la sujeción de las mujeres a los hombres es natural y no el resultado de una convención?
4. Según el texto, ¿la categoría de individuo es sexualmente neutra? ¿En quién se suele pensar cuando se habla de "individuo"?

Bibliografía capítulo VIII

AMORÓS PUENTE, C.: "Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales", en *Violencia y sociedad patriarcal*, V. Maquieira y C. Sánchez (Comps.), Madrid, Ed. Pablo Iglesias, 1990, págs. 39-53.

BENHABID, S., y CORNELL, D.: *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990.

KITTAY, E. F., y MEYERS, D. T.: *Women and Moral Theory*, Rowman & Littlefield, 1989.

OKIN, SUSAN MOLLER: "Justice and Gender", en *Philosophy & Public Affairs*, vol. 16 (1987), págs. 42-72.

— "Reason and Feeling in Thinking about Justice", en *Ethics*, n.º 99 (1989), páginas 229-249.

PATEMAN, C.: *The Sexual Contract*, Cambridge, Polity Press, 1988.


— *The Disorder of Women*, Cambridge, Polity Press, 1989.

RAWLS, J.: *Teoría de la justicia*, México, F. C. E., 1979.

— *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Madrid: Técnos, 1986.

— *Sobre las libertades*, Barcelona, Paidós / I. C. E. / U. A. B., 1990.

Apéndices


Alicia H. Puleo

Apéndice I

Cuadro cronológico

ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS		FILOSOFÍA		ARTE-LITERATURA		CIENCIAS Y TÉCNICAS	
1789	Revolución Francesa	1789	Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano	1784	Neoclasicismo David: <i>El juramento de los Horacios</i>	1783	Vuelo en globo de los hermanos Montgolfier
1790	Condorcet presenta sin éxito el proyecto de ciudadanía para las mujeres en la Asamblea revolucionaria	1791	<i>Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana</i> , de Olimpia de Gouges			1784	Máquina de vapor de Watt
1794	Cierre por decreto de los clubes políticos de mujeres en Francia						
1804	Primer manifiesto feminista en Inglaterra	1807	Hegel: <i>Fenomenología del Espíritu</i>	1802	Prerromanticismo Madame de Staël: <i>Delphine</i>		
1840	Delegadas americanas son excluidas del Congreso antiesclavista de Londres por ser mujeres	1818	Schopenhauer: <i>El Mundo como Voluntad y representación</i>	1813	Jane Austen: <i>Orgullo y prejuicio</i>	1814	Kolliker: origen celular del espermatozoide
1843	Flora Tristán funda la Unión Obrera para los derechos de los trabajadores de ambos sexos	1829-1830	Cisma en el grupo sansimoniano	1823	Romanticismo Beethoven: <i>Novena Sinfonía</i>		
1848	Convención de Séneca Falls. Se inicia la campaña por el derecho de las mujeres al voto en EE. UU.	1835-1842	Comte: <i>Curso de Filosofía positiva y Catecismo positivista</i>	1829	V. Hugo: <i>Las Orientales</i>		
1861-1865	Guerra de Secesión en EE. UU.	1843	Kierkegaard: <i>Temor y temblor</i>	1830	Delacroix: <i>La libertad guiando al pueblo</i>	1835	Colt: revólver
1866	J. S. Mill presenta en el Parlamento inglés la primera petición de voto para las mujeres	1848	Marx y Engels: <i>Manifiesto comunista</i> Schopenhauer: <i>Parerga y Paralipómena</i>			1839	Daguerre: máquina fotográfica
1871	Comuna de París	1869	J. S. Mill: <i>La sujeción de la mujer</i>	1857	Realismo Flaubert: <i>Madame Bovary</i>	1842	Bischoff: maduración periódica del óvulo
1888	Primera Convención del Consejo Internacional de Mujeres en Washington (66 representantes americanas y 8 europeas)	1882	Nietzsche: <i>La Gaya Ciencia</i>	1874	Primera exposición impresionista	1846	Morton: anestesia con éter
1899	Segunda reunión del Consejo en Londres (cinco mil representantes)	1884	Engels: <i>El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado</i>			1859	Darwin: <i>Del origen de las especies por la vía de la selección natural</i>
1910	Surgimiento del internacionalismo pacifista	1895-1905	Primeras elaboraciones teóricas de Freud	1879	Naturalismo Zola: <i>Naná</i>	1865	Mendel: leyes de la herencia
		1911	Simmel: <i>Cultura femenina y otras ensayos</i>	1886	Henry James: <i>Las bostonianas</i> (novela anti-sufragista)	1875	Antoinette Blackwell (darwinista feminista): <i>Los sexos a través de la Naturaleza</i>
				1888	Debussy: <i>Ariettes</i>	1885	Daimler-Benz: automóvil
				1899-1900	Exposición Universal en París Triunfo del "Art Nouveau"	1893	Maxim: ametralladora
				1901	Ravel: <i>Juegos de Agua</i>	1895	Röntgen: rayos X Lumière: cinematógrafo
				1904	Creación en Francia del premio literario "Fémina"	1900	Pierre y Marie Curie: estudios sobre el radio
				1900-1903	Colette: serie de las <i>Claudina</i>	1901	Pavlov: teoría de los reflejos condicionados
				1908	Primeras manifestaciones cubistas	1905	Einstein: teoría de la relatividad
						1911	Premio Nobel de Química a Marie Curie Rutherford; 1913 Bohr: modelo del átomo

1914-1918	Primera Guerra Mundial	1923	Orígenes de la Escuela de Frankfurt	1918	Tzara: <i>Manifiestos del dadaísmo</i>	1919	Vogt/Engl/Masolle: película sonora
1917	Revolución Rusa			1924	Breton: <i>Manifiesto del surrealismo</i>		
1918	Derecho al voto femenino en Inglaterra			1925	Alberti: <i>Marinero en tierra</i>		
1918	Se funda la Asociación Nacional de Mujeres Españolas (feministas que piden derecho al voto, patria potestad compartida, etc.)	1924-1927	Ortega y Gasset: <i>Estudios sobre el amor</i>	1928	Breton: <i>Nadja</i>	1928	Morgan: teoría del gen Fleming: penicilina
1931	<i>Declaración de la República en España</i>			1929	Virginia Woolf: <i>Una habitación propia</i>	1929	Karvlus/Telefunken: televisión
1931	Derecho al voto femenino en España			1934	Lorca: <i>Yerma</i>		
1936-1939	Guerra Civil Española	1937	Horkheimer: Manifiesto de la Escuela de Frankfurt	1936	Lorca: <i>La casa de Bernarda Alba</i>		
1939-1945	Segunda Guerra Mundial	1943	Sartre: <i>El Ser y la Nada</i>			1945	Primera explosión atómica (Las Vegas) y bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki
1944	Derecho al voto femenino en Francia	1944	Horkheimer y Adorno: <i>La dialéctica de la Ilustración</i>			1948	Primer ordenador
1947	Plan Marshall	1949	Beauvoir: <i>El segundo sexo</i>	1951	Marguerite Yourcenar: <i>Memorias de Adriano</i>		
Década de los 60							
	<ul style="list-style-type: none"> Protestas contra la guerra del Vietnam y contra el racismo en EE. UU. Renacimiento del feminismo 			1961	Aparición del "pop art"	1963	Tereschkova, cosmonauta soviética, da 48 vueltas alrededor de la Tierra
1966	Betty Friedan funda NOW (National Organization of Women) y en 1967 se forma el WLM (Women Liberation Movement) en Estados Unidos			1965	Irrupción del "minimal art" y del "pop art"	1965	Primer paseo de un hombre sobre la Luna
1968	Mayo francés: manifestaciones conjuntas de obreros y estudiantes Creación del Movimiento de Liberación Femenina en Francia			1969	Hiperrealismo	1970	Nuevos comportamientos artísticos: <i>happenings, body art...</i>
1971	Nace Greenpeace (asociación ecologista internacional)	1971	Rawls: <i>Una teoría de la justicia</i>				
1975	Primeras jornadas por la Liberación de la Mujer (clandestinas, en Madrid)						

Apéndice II

Sugerencias para el comentario de texto

El comentario de texto conlleva una doble tarea:

1. La comprensión del texto, el estudio ordenado de sus elementos, de su estructura lógica, de su coherencia interna.
2. El análisis crítico que despierte en el alumnado una actitud personal propiamente filosófica, que desarrolle un hábito de reflexión ante el mundo y de vivencia de la Filosofía como un pensar sobre la existencia humana en todos sus aspectos, incluidos los cotidianos.

El énfasis exclusivo en uno de los dos momentos de la tarea acarrea un alejamiento de la auténtica posición filosófica que exige ponerse en la posición del filósofo o filósofa para comprender su pensamiento y, al mismo tiempo, ser capaces de alejarse de él y examinarlo a la luz de los criterios propios y de la experiencia vivida, produciéndose de ese modo un diálogo enriquecedor: “El pensar por sí no se logra desde el vacío”¹.

Si el trabajo se reduce a la primera tarea, tentación común del profesorado que muchas veces da por imposible el objetivo de iniciar en el pensar filosófico y se reduce a exigir un estudio memorístico, prima un excesivo respeto del texto y se elimina toda reflexión filosófica en el alumnado.

El otro extremo lleva a contentarse con obtener comentarios críticos generales sobre el texto, comentarios que aunque muestren la presencia de una actividad reflexiva personal de los/las alumnos/as no derivan de un estudio paciente del fragmento escogido, de sus modalidades expositivas, conceptos principales, argumentos, relación del tema con la cosmovisión del filósofo, etc., ni utilizan las formas adecuadas de refutación.

Esquema de comentario de un texto filosófico

Para evitar estos dos errores en el tratamiento de un texto filosófico, conviene, tanto para el estudio individual como para el realizado en grupos, proponer al alumnado los siguientes pasos:

¹ Jaspers, K., *La Filosofía*, trad. José Gaos, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1978, pág. 123.

1. Realizar una *primera lectura* en la que *se subrayen las palabras que no se conozcan*, se anote *el lugar y la fecha de redacción o publicación de la obra* a la que el texto pertenece, *el autor* y su pertenencia a una *corriente filosófica* determinada. Respecto a las palabras que presenten dificultades, el alumnado podrá recurrir a un diccionario o a la explicación del profesor o profesora según trabaje en casa, se disponga de diccionario en el aula o se prefiera un contacto profesor/a-alumno/a en esta primera fase. En el caso de trabajo en grupo, el/la profesor/a puede actuar como monitor que se desplaza de uno a otro grupo supervisando el trabajo y facilitando la comprensión con explicaciones oportunas.
2. Hacer una *segunda lectura* del texto y *resumir* en una frase el *problema* que trata.
3. Realizar una *tercera lectura* y *resumir* en unas pocas frases la *tesis general*.
4. Tras una *cuarta lectura*, *identificar los temas principales y su interrelación*. Este cuarto paso permite que el alumnado pueda percibir cierto orden en el interior del texto y dividir las dificultades del mismo. Comprenderá así su *estructura lógica*.
5. Una *quinta lectura* estará enfocada a la *identificación de los procedimientos discursivos* que estructuran el texto: tipo de sujeto de la enunciación, análisis de las metáforas y de su función, referencias polémicas, ironía, etc.
6. Finalmente, procederá al *comentario crítico con ayuda del cuestionario* que acompaña cada texto.

Aunque un esquema de seis pasos sucesivos pueda, evidentemente, parecer demasiado rígido a los ojos de una persona acostumbrada a analizar textos filosóficos, es de gran utilidad para el alumnado que en muchas ocasiones no sabe cómo encarar el trabajo. Conviene, pues, que posean esta guía como estructura general de comentario de todo texto filosófico para, después, en la medida en que se familiaricen con el método, introduzcan la flexibilidad y las modificaciones de procedimiento adecuadas a cada caso particular.

Para acostumbrar al alumnado a un cierto rigor metodológico será necesario que el/la profesor/a controle por medio de las preguntas adecuadas si se han seguido todos los pasos sugeridos.

Algunos procedimientos discursivos del texto filosófico

A diferencia del comentario literario, el filosófico tradicionalmente ha prestado poca atención a ciertos procedimientos discursivos (elección de un tipo particular de sujeto, metáforas, comparaciones, etc.) que parecían ser irrelevantes a la hora del análisis filosófico. Actualmente, se tiende a prestar más atención a este tipo de procedimientos y considerarlos parte inseparable del texto. Su estudio puede poner en la pista de las dificultades que encuentra el filósofo, de lo que no dice, de lo que oculta, de aquel contra quien polemiza sin nombrarlo.

En todo caso, su análisis no deberá ser enfocado como el aspecto formal del texto independiente de su contenido, sino, por el contrario, ser puesto en relación con la significación filosófica del mismo. A continuación, presentamos algunos de estos procedimientos discursivos que pueden ser tenidos en cuenta en el comentario de los textos de esta antología ².

El sujeto que habla en el texto

¿Quién asume la responsabilidad de lo que se dice en el texto?

a) A menudo, el texto filosófico se presenta como la voz misma de la verdad, el autor se oculta y el discurso filosófico adquiere el acento de la objetividad absoluta:

Ejemplo: *“Lo femenino tiene, por tanto, como hermana, el supremo presentimiento de la esencia ética; pero no llega a la conciencia ni a la realidad de ella”* ³.

Hegel

En este ejemplo, sin embargo, podemos descubrir fácilmente que el *sujeto universal* (ya que se supone que el discurso filosófico habla sobre “el hombre” entendido como ser humano) no es realmente universal, sino particular: se trata de la conciencia masculina capaz de acceder al saber filosófico. En este caso específico, como el de muchos textos de esta antología, el carácter excluyente de ese sujeto universal del discurso filosófico se hace evidente porque aparece en contextos que tratan justamente sobre la diferencia de los sexos. No obstante, posee este mismo carácter, en la mayoría de los filósofos, a lo largo de toda la obra, aunque no suele prestarse atención a ello.

b) A pesar de que el discurso filosófico utilice generalmente el primer tipo de sujeto (sujeto universal) de acuerdo a la pretensión de cada teoría a la verdad absoluta, también suelen encontrarse ciertas intervenciones de un *“sujeto que orienta”* al lector con referencias intra y extratextuales (cómo procederá al análisis, en qué orden, en qué capítulo se ha hablado ya del tema, etc.).

Ejemplos:

“El varón —más adelante veremos las consecuencias profundas de este hecho— es un ente determinado, tanto en lo interno como en lo externo, para la división del trabajo y por la división del trabajo” ⁴.

G. Simmel

² La exposición completa y detallada de este método de análisis filosófico-lingüístico puede consultarse en *Eléments pour la Lecture des textes philosophiques* de Frédéric Cossutta (París, Bordas, 1989), obra de la que extraemos algunos elementos que nos parecen accesibles al alumnado de Enseñanza Media.

³ *Fenomenología del Espíritu*, trad. W. Roces, México, F. C. E., pág. 269.

⁴ Texto recogido en el capítulo 6 de esta antología: “Lo relativo y lo absoluto en el problema de los sexos”, trad. G. Muñoz, en Simmel, G., *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*. Barcelona, Península, 1988, pág. 59.

“Vamos a centrarnos en la teoría aristotélica de las cuatro causas —material, formal, eficiente y final— como el ejemplo seguramente más claro y significativo para ilustrar lo que vamos a llamar la operación patriarcal de legitimación genealógica en la historia de la filosofía” ⁵.

Cèlia Amorós

c) El “**sujeto de identificación y participación**” es una primera persona que pierde sus específicas referencias biográficas para alcanzar un carácter ontológico universalizante; “yo” o “nosotros” ya no es ese filósofo particular con nombre y apellido que habla, sino que se convierte, en principio, en cualquier sujeto humano.

Ejemplos:

“Este verse o sentirse, esta presencia de mi vida ante mí que me da posesión de ella, que la hace “mía”, es lo que le falta al demente” ⁶.

Ortega y Gasset

Sin embargo, resulta interesante comprobar que este “sujeto de identificación y participación” es, en realidad, en muchas ocasiones, un “nosotros los varones”. Así, continuando con el mismo ejemplo de Ortega y Gasset incluido en esta antología, leemos:

“Mi vida, aplíquese este nombre a mi caso o al de cada uno de ustedes, es un concepto que desde luego implica lo individual” ⁷.

“La personalidad de la mujer es poco personal, o, dicho de otra manera, la mujer es más bien un género que un individuo” ⁸.

d) También podemos encontrar un **sujeto singularizado** que introduce en el texto filosófico datos personales de la vida del autor, referencias a la acogida que tuvo su obra, etc.

Ejemplo:

*(...) “esos que se alimentan, junto con su mujer y sus niños, **de** la ciencia. Mientras que yo mismo he sacrificado a ésta todas mis energías durante toda una vida”* ⁹.

Schopenhauer

El destinatario del texto filosófico

¿El destinatario del discurso filosófico aparece nombrado en el texto o su presencia se intuye por los diversos procedimientos destinados a convencerle, explicarle, etc.?

⁵ *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985, pág. 80.

⁶ Texto recogido en el capítulo 6 de esta antología: *Unas lecciones de Metafísica*, Madrid, 1974, pág. 42.

⁷ *¿Qué es la Filosofía?* Madrid, 1972, pág. 247.

⁸ *Para la cultura del amor*, *op. cit.*, págs. 135-136.

⁹ *Sobre la Filosofía de Universidad*, trad. Mariano Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1991, pág. 133.

Debemos recordar que ciertas formas del discurso filosófico, como el género epistolar y el diálogo, privilegian la posición del destinatario y que, en última instancia, toda teoría filosófica busca un interlocutor a quien revelar lo que se considera la verdad.

El texto busca la conversión, el convencimiento del interlocutor (quiere convencer, constituir un grupo que participe de una misma verdad) o la oposición, la polémica con los adversarios irreductibles.

a) Si el interlocutor no es evocado, nos encontramos ante un **destinatario universal** que corresponde al “sujeto universal” que ya hemos visto. En este caso es válida la misma observación que hiciéramos para el sujeto: sujeto y destinatario son a menudo universales masculinos (y no humanos que incluyan a ambos sexos).

b) Si el sujeto que habla en el texto y el lector son incluidos en una misma primera persona, nos hallamos ante un **destinatario de inclusión** para el que vale también la observación precedente. Remitimos al respecto a los ejemplos dados en el apartado sobre el “sujeto de identificación y participación”. El tono puede ser el de la intimidad, la camaradería, el mutuo reconocimiento como iguales. Así, encontramos el siguiente ejemplo entre los textos que se recogen en los capítulos 6 y 4, respectivamente:

*“El ego femenino es tan radicalmente distinto del nuestro varonil (...)”*¹⁰.

Ortega y Gasset

*“No nos dejemos apartar de estas conclusiones por las réplicas de los feministas de ambos sexos, afanosos de imponernos la equiparación y equivalencia absoluta de los dos sexos”*¹¹.

S. Freud

c) Si el texto establece una clara distancia entre el autor y el lector, podemos hablar de un **destinatario excluido**. El autor supone en este interlocutor una voluntad que no acepta fácilmente sus afirmaciones.

Ejemplo:

*“Dad el voto a la mujer y experimentará la influencia del compromiso político”*¹².

J. Stuart Mill

Aquel de quien se habla

El texto filosófico puede aludir a otras teorías, poseer infinidad de referencias (a autores, a corrientes) que constituyen su intertextualidad (todo texto se apoya en otros que lo precedieron o son contemporáneos a él). Se puede hablar de una función dialógica de la Filosofía en tanto ésta es **diálogo** entre pensadores. Así, podemos encontrar en un texto

¹⁰ Texto recogido en el capítulo 6 de esta antología: *El hombre y la gente*, ed. cit., pág. 141.

¹¹ Texto recogido en el capítulo 4 de esta antología: *Algunas consecuencias psíquicas...*, op. cit., pág. 491.

¹² Texto recogido en el capítulo 3 de esta antología: *Considerations on Représentativé Government*, ed. cit., pág. 224.

referencias a la corriente filosófica en la que se inscribe el autor, a su contexto, sus diferencias —bajo la forma de citas, resúmenes, comentarios— (refutación no polémica, amistosa, de otras teorías). Pero aquel de quien se habla puede ser también el adversario (refutación de los adversarios). La **polémica** puede utilizar diversas formas de “puesta en escena”: metáforas de guerra, simplificación que presenta la oposición como enfrentamiento del bien y el mal, etc. También suele encontrarse la descalificación irónica del oponente.

Ejemplo de diálogo entre autores (función dialógica):

Cita textual de Genet realizada por Sartre:

*Más tarde (Genet) escribirá: “He decidido ser lo que el delito ha hecho de mí”*¹³.
J. P. Sartre

Referencias a una obra:

*“Simone de Beauvoir ha mostrado que las muchachas, hacia los quince años (...)”*¹⁴.
J. P. Sartre

Referencias a una teoría:

*“La perspectiva que adoptamos es la de la moral existencialista”*¹⁵.
S. de Beauvoir

Ejemplos de polémica:

Deformación y caricatura de las tesis del adversario (en el ejemplo, la explicación feminista de la educación diferente según el sexo como causa de la dominación se transforma en “innata propensión” de los varones a oprimir a las mujeres):

*“Cabe anticipar que los analistas con simpatías feministas, así como nuestros analistas de sexo femenino, estarán en desacuerdo con estas consideraciones. Seguramente objetarán que tales nociones son inspiradas por el “complejo de masculinidad” del hombre, estando destinadas a justificar teóricamente su innata propensión a despreciar y oprimir a la mujer”*¹⁶.

Sigmund Freud

Descalificación del adversario:

*“Es increíble que haya mentes lo bastante ciegas para admitir que pueda la mujer influir en la Historia mediante el voto electoral y el grado de doctor universitario (...)”*¹⁷.

Ortega y Gasset

¹³ Texto recogido en el capítulo 5 de esta antología: *San Genet...*, ed. cit., pág. 61.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Texto recogido en el capítulo 5 de esta antología: *El segundo sexo*, ed. cit., pág. 31.

¹⁶ *Sobre la sexualidad, op. cit.*, pág. 522.

¹⁷ Texto recogido en el capítulo 6 de esta antología: *Sobre el influjo de la mujer en la Historia*, ed. cit., pág. 160.

Ironía:

*“Las feministas de la diferencia reivindican los goces sencillos, los placeres de lo inmediato que según algunas de ellas se encuentran en el trabajo del hogar (...), y no digamos nada de los éxtasis hedonísticos del embarazo y el parto (...)”*¹⁸.

Cèlia Amorós

*“Me gustaría oír a alguien enunciar abiertamente la siguiente doctrina (implícita ya en mucho de lo que se escribe sobre el asunto): “Es necesario para la sociedad que las mujeres se casen y produzcan hijos. No lo harán a menos que sean forzadas a ello. Por lo tanto, es necesario obligarlas a ello”*¹⁹.

John Stuart Mill

La metáfora en Filosofía

La metáfora en todas sus formas (imagen, metáfora propiamente dicha, comparación, analogía, alegoría, mito) no es un simple elemento decorativo del argumento filosófico, sino que cumple una función muy importante en la elaboración de la teoría.

Consideraremos la metáfora como una introducción de imágenes figurativas y concretas en el discurso conceptual abstracto propio de la Filosofía.

No puede haber una ausencia absoluta de metáforas, ya que las lenguas naturales poseen en su vocabulario metáforas degradadas, “gastadas”. El **grado cero de metaforización** corresponde entonces a esta simple utilización de las metáforas latentes (espaciales, de luz, etc.) que ya no son percibidas como metáforas.

Ejemplo:

Metáfora latente en el lenguaje (horizonte como sinónimo de objetivo, meta):

*“Su horizonte, por lo tanto, es el yo que debe conseguirse desde la previa heteronomía”*²⁰.

Amelia Valcárcel

Metáfora latente en el lenguaje (simiente) y reactivada por medio de su desarrollo (dar una magna cosecha):

*“Ha llegado la hora de que la simiente de Heráclito dé su magna cosecha”*²¹.

Ortega y Gasset

Los procedimientos metafóricos pueden estar determinados por los conceptos, ser algo así como un grado mínimo de abstracción, momento provisorio que el desarrollo de la teoría justificará con la correspondiente conceptualización. Así, por ejemplo, Hegel utiliza la comparación de hombre y mujer a animal y planta porque ambos sexos presentan, dentro de su teoría, una relación similar (superior-inferior) en cuanto a grado de desarrollo:

¹⁸ Amorós, Cèlia, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, págs. 154-155.

¹⁹ Texto recogido en el capítulo 3 de esta antología: *The subjection of women*, ed. cit., pág. 281.

²⁰ *Sexo y Filosofía. Sobre “mujer” y “poder”*, Barcelona, Anthropos, 1991, pág. 124.

²¹ *Historia como sistema*, ed. cit., pág. 50.

“La diferencia entre el hombre y la mujer es la que hay entre el animal y la planta; el animal corresponde más al carácter del hombre, la planta más al de la mujer, que está más cercana al tranquilo desarrollo que tiene como principio la unidad indeterminada de la sensación”²².

Hegel

En otros autores, en cambio, el estatuto de la metáfora es privilegiado porque señala un más allá irreductible al concepto. Es el caso de los filósofos con tendencias irracionales místicas. Vemos, entonces, que el uso de las metáforas se encuentra en estrecha relación con el valor que se asigne a la razón.

Se puede recurrir a tres pruebas diferentes para constatar el grado de necesidad de la metáfora en el texto: 1) prueba del borrado (si al eliminarse la metáfora no resulta amputado el sentido, el grado de necesidad de la misma es bajo); 2) prueba de la sustitución por conceptos (si puede ser fácilmente sustituida por nociones apropiadas, su función es meramente provisional, didáctica o ilustrativa); 3) prueba de sustitución temática (si admite ser reemplazada por otra metáfora utilizada por el autor en la misma obra o en otras, su grado de necesidad no es muy alto. Esta prueba implica un estudio extenso de la obra y permite realizar clasificaciones y distinguir categorías dentro del campo metafórico de un filósofo).

Origen y función de las metáforas en Filosofía

Michèle Le Doeuf²³ destaca que un estudio de la imagen en Filosofía no implica la aceptación de las explicaciones psicoanalíticas o el inconsciente colectivo biológico, a la manera de Gaston Bachelard. Señala Le Doeuf que, a menudo, las imágenes filosóficas son tomadas de la cultura popular. En otras ocasiones, tienen un origen culto y una tradición literaria. Sostiene que los procedimientos metafóricos constituyen un elemento indispensable del discurso filosófico porque conducen la afectividad hacia el objetivo teórico deseado, llenan un vacío en el sistema, ocultan las contradicciones o dan por tratados los temas no resueltos por la teoría.

Como método de análisis de las imágenes en el texto filosófico, Le Doeuf propone cuatro tipos de tareas:

1. Trabajo de encuesta iconográfica en la obra (¿se repite la imagen?).
2. Estudio de la misma imagen en autores anteriores (intertextualidad historizante que puede mostrar la inmutabilidad o evolución de una misma imagen).
3. Funcionamiento de la imagen en el nivel subjetivo-afectivo (poética de la imagen que atiende a los sentimientos suscitados en autor y lector).

²² *Principios de la Filosofía del Derecho*. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1975, págs. 26-30.

²³ *L'imaginaire philosophique*, Paris, Payot, 1980.

4. Función de la imagen en la estructura de la obra (¿ocultar una contradicción, un vacío?).

De estos cuatro tipos de trabajo propuestos por Le Doeuf, el tercero es el más fácil de realizar en el segundo ciclo de la Secundaria Obligatoria y el Bachillerato.

Una clasificación de las imágenes desde la antropología

Particularmente interesante para nuestro trabajo sobre las metáforas en los textos filosóficos resulta el estudio de Gilbert Durand *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. No compartimos totalmente su explicación biológica de la universalidad de ciertas imágenes. Algunas de las relaciones que establece con reflejos de postura (verticalidad) y de alimentación (succión en el recién nacido) parecen razonables, pero deberían ser completadas, a nuestro parecer, por una explicación culturalista: las mismas condiciones de vida crean los mismos tipos de imágenes. Esto último es muy importante de tener en cuenta en lo que se refiere a las imágenes relacionadas con el género-sexo.

Hecha esta salvedad, su clasificación de las representaciones de la fantasía en dos “constelaciones” o grandes grupos, que llama “diurno” y “nocturno”, nos parece una descripción sumamente sugerente y de gran utilidad para el análisis de un texto.

Dentro del **régimen diurno de la imagen**, encontramos estructuras esquizomorfas de división, simetría, arquetipos de la luz, la pureza, el aire, el arma heroica (espada), etc., esquemas ascensionales y de separación. Dentro del **régimen nocturno**, distingue dos tipos de estructuras: las estructuras sintéticas (dialéctica de los opuestos, progreso cíclico) asociadas al principio de causalidad en sus formas eficiente y final, tendencia a unir, arquetipos como el fuego, el hijo, el árbol, la semilla, la rueda, la cruz, la luna, el andrógino, etc.; y las estructuras místicas de viscosidad, miniaturización, realismo sensorial, relacionadas con el principio de analogía, esquemas de descenso, confusión, posesión, arquetipos de la intimidad, la calidez, la profundidad, lo oculto como la noche, la madre, el recipiente, el centro, la flor, la mujer, la comida, la sustancia, etc.

El régimen **diurno** es asociado por las distintas culturas a **lo masculino**; el **nocturno**, a **lo femenino**.

Veamos algunos ejemplos de ambos regímenes en los textos filosóficos:

Esquema ascensional y arquetipo de la luz:

(La verdad) “*podría compararse a una planta que germina en un montón de guijarros, pero que sabe trepar hacia la luz con enorme esfuerzo, dando infinitos rodeos y describiendo curvas, deformada, pálida y enclenque, pero siempre caminando en pos de la luz*”²⁴.

Schopenhauer

²⁴ *El Mundo como Voluntad y representación*, trad. E. Ovejero y Maury, México, Porrúa, 1987, pág. 118.

Viscosidad y esquema de descenso, confusión y posesión, arquetipo de profundidad y Mujer:

(Lo viscoso) *“es una actividad blanda, babosa y femenina de aspiración; vive oscuramente entre mis dedos y siento como un vértigo: me atrae a él como podría atraerme el fondo de un abismo”* ²⁵.

J. P. Sartre

Dialéctica de los opuestos: luz (ley manifiesta del Estado, varón) y oscuridad (ley de los dioses subterráneos, mujer):

(En la *Antígona* de Sófocles) *“la piedad ha sido expuesta fundamentalmente como la ley de la mujer, como la ley de la sustancialidad subjetiva sensible, de la interioridad que no ha alcanzado su perfecta realización, como la ley de los antiguos dioses, de los dioses subterráneos, (...) y en ese sentido se opone a la ley manifiesta, a la ley del Estado. Esta oposición es la oposición ética suprema y por ello la más trágica, y en ella se individualizan la feminidad y la virilidad”* ²⁶.

Hegel

Pero podemos encontrarnos con casos en los que una imagen del régimen diurno, como la luz, es aplicada a lo femenino para resaltar algún aspecto perteneciente al régimen nocturno. Así, por ejemplo, en la cita de Ortega y Gasset que sigue, la imagen de la luz no está asociada a un movimiento ascensional, sino que apunta a los arquetipos de calidez, madre, sustancia, indiferenciación, y se opone al movimiento de autoconstrucción, división y cambio. Estos tres últimos aparecen como lo propio del varón:

“La excelencia varonil radica, pues, en un hacer; la de la mujer, en un ser y en un estar. (...) Como al presentarse la luz, sin que ella se lo proponga y realice ningún esfuerzo, simplemente porque es luz, quedan iluminados los objetos, (...) todo lo que hace la mujer lo hace sin hacerlo, simplemente estando, siendo, irradiando, (...) ¿Es, por ventura, trabajar lo que hace la madre al ocuparse de sus hijos, la solicitud de la esposa o la hermana? (...) El hombre golpea con su brazo en la batalla, (...) coloca piedra sobre piedra en el monumento, escribe libros. (...). La mujer, en tanto, no hace nada, y si sus manos se mueven es más en gesto que en acción” ²⁷.

Ortega y Gasset

Vemos, pues, que si la clasificación de las imágenes posee un importante valor orientativo, cada caso ha de ser analizado en su contexto y se ha de atender tanto a las connotaciones sociales tradicionales de la metáfora como al particular uso que de ella hace el texto.

²⁵ Texto recogido en el capítulo 5 de esta antología: *El Ser y la Nada*, ed. cit., pág. 630.

²⁶ Texto recogido en el capítulo 1 de esta antología: *Principios de la Filosofía del Derecho*, ed. cit., pág. 213.

²⁷ Texto recogido en el capítulo 6 de esta antología: *Sobre el influjo de la mujer en la Historia*, ed. cit., pág. 163.

Propuestas pedagógicas

Ya nos hemos extendido lo suficiente sobre el comentario de texto en el apéndice II. Deseamos recordar aquí que esta antología ofrece **cuestionarios específicos para cada texto**, por lo que remitimos a cada uno de ellos para estructurar el análisis y la discusión de los diferentes temas.

Sin embargo, queremos detenernos aquí en algunas modalidades de trabajo que pueden resultar interesantes.

1. El **trabajo en pequeños grupos** favorece la discusión y la comprensión. Si bien en algunas cuestiones señalamos la particular pertinencia de la discusión en grupo, en realidad consideramos que todas ellas pueden ser estudiadas de esta manera. Para trabajar un texto de acuerdo a la metodología de seis pasos propuesta en el apéndice II, puede resultar sumamente conveniente que el alumnado se divida en grupos de unas cuatro personas y el/la profesor/a vaya de uno a otro, cuando lo considere conveniente, dejándoles el tiempo que se manifieste necesario según el ritmo de trabajo de la clase para enfrentarse con el texto en una actitud de aprendizaje activo que no espera sólo repetir lo que previamente se le ha explicado.

Para que este tipo de trabajo en clase no se convierta en un hablar de cualquier cosa menos del tema, se ha de exigir la redacción en cada grupo de las conclusiones a que se haya llegado cuidando el mantenimiento de un cierto orden formal, que puede ser el comentario de seis pasos o algún otro que el/la profesor/a considere adecuado. Estas conclusiones son presentadas por cada grupo al resto de la clase que procede (junto con el/la profesor/a) a la crítica una vez que todos los grupos hayan expuesto las suyas, para evitar correcciones a posteriori de los grupos que expongan en último término. Es conveniente dejar siempre la iniciativa de la crítica al alumnado e intervenir después para terciar en la discusión.

Este tipo de enfoque pedagógico requiere, evidentemente, una actitud empática y de escucha de parte del profesorado. Si se elige esta técnica como la forma habitual de realizar el comentario de texto, debe encararse en un clima de confianza, pero, al mismo tiempo, ha de conseguirse que el alumnado comprenda que del buen desempeño de la tarea dependerá su rendimiento en la materia. Se evita así que este enfoque sea erróneamente identificado con falta de seriedad o poca exigencia de parte del/a profesor/a.

La inclusión de los contenidos tratados en grupo en el control de conocimientos adquiridos integra este tipo de trabajo en el funcionamiento normal del proceso de enseñanza-aprendizaje.

2. Puesto que uno de los objetivos que nos proponemos es hacer vivir la Filosofía, una metodología correcta implica partir de lo abstracto para comprender la vida cotidiana o, a la inversa, comenzar por lo concreto para centrarse después en el estudio de la teoría. Los cuestionarios que acompañan los textos se basan generalmente en la primera estrategia. Dentro de la segunda (de lo concreto a lo abstracto) podemos situar **la encuesta**. Recordemos que “en primer lugar, el profesor debe dar gran importancia a los conocimientos previos que posee el alumno. Es por ello necesaria la planificación de actividades encaminadas a conocer cuáles son esas ideas previas, qué grado de elaboración tienen y discutir sobre ellas como punto de partida”¹.

La encuesta busca sensibilizar al alumnado con respecto al tema que se va a abordar en los textos filosóficos. No sólo es pertinente en el tratamiento de la temática de igualdad de los sexos, sino que puede ser aplicada a gran número de asuntos filosóficos. Por ejemplo, antes de tratar posiciones como el realismo, idealismo, materialismo, etc., se puede encargar al alumnado la realización de una encuesta entre sus familiares, amigos, conocidos (o incluso, si lo prefieren, dirigiéndose a desconocidos en la calle) sobre sus convicciones en lo referente a la naturaleza humana (¿existe el alma?, ¿la vida humana posee un sentido?, etc.). De esta manera, las distintas posiciones filosóficas adquieren un rostro de alguna manera conocido, una existencia cotidiana. De más está decir que en temas actualmente en debate como la conceptualización y los roles de los sexos este procedimiento es sumamente interesante.

La encuesta puede realizarse antes del comentario de texto, como introducción al tema (se encarga una semana antes), o después, como contrastación con las opiniones corrientes. En el caso de que se lleve a cabo después del comentario, el mismo alumnado puede elaborar las preguntas. En el caso contrario, será necesario proveerlo de un cuestionario adecuado. A continuación presentamos algunos ejemplos de las muchas preguntas posibles:

- a) ¿Las conductas consideradas “femeninas” y “masculinas” son naturales o producto de la educación?
- b) ¿Lo propio del hombre y la mujer cambia a través de la Historia o permanece idéntico?
- c) ¿Hay actividades, papeles, más adecuados para un sexo que para otro? ¿Cuáles? ¿O los dos pueden realizar las mismas tareas?
- d) ¿Las mujeres y los hombres son igualmente aptos para todas las ciencias?

En todos los casos es necesario que se especifique edad, sexo y ocupación de la persona que responde. Esta información permitirá dar un esbozo de perspectiva sociológica a las distintas posiciones. De esta manera se podrán determinar las distintas tendencias de acuerdo a elementos generacionales, profesionales, etc. Más tarde se compararán los discursos filosóficos estudiados con estas respuestas tratando de señalar las similitudes y parentescos.

¹ Diseño Curricular Base de Ciencias Sociales de Secundaria Obligatoria.

3. El **trabajo interdisciplinario** (Filosofía-Literatura-Historia-Biología) es otra dimensión posible de nuestro enfoque. Dadas las dificultades prácticas a las que se suelen enfrentar quienes pretenden coordinar el trabajo con profesores/as de otras disciplinas, en un nivel menos ambicioso, pero más fácil de realizar, puede intentarse un trabajo unilateral.

Se puede pedir al alumnado que busque ejemplos literarios de las conceptualizaciones masculina y femenina que se están tratando en los textos. Es otra manera de facilitar la comprensión y el análisis crítico apoyándose en imágenes. La sugestión de lectura de alguna novela apropiada ayuda también a este proceso.

Presentar (profesores/as o alumnos/as) el contexto histórico de la obra filosófica que se estudia resulta muy importante. El cuadro cronológico del Apéndice I da algunos datos históricos relevantes a la hora de comprender el discurso filosófico sobre los sexos como apoyo o rechazo a los movimientos sociales de reivindicación de los derechos de las mujeres. Estos movimientos feministas suelen ser totalmente ignorados por los manuales de Historia a pesar de su enorme importancia en la configuración de la sociedad contemporánea (obtención del voto femenino, cambio de roles de sexo, transformación de la familia, etc.)².

Asimismo, serán oportunos algunos elementos de Biología que aclaren la cuestión de la no determinación genética de la conducta según el sexo. Una explicación clara puede encontrarse en Claude Alzon³.

4. Un día en particular, para variar la dinámica de la clase, resulta enriquecedor un trabajo colectivo sobre una única pregunta de carácter general. Este planteamiento supone que se hayan comentado en clases anteriores algunos de los textos propuestos.

Así, bajo la forma del **torbellino de ideas**, pueden tratarse cuestiones tales como:

- ¿Qué interés puede tener para nosotros conocer lo que los filósofos han dicho sobre los sexos?
- ¿Crees que puede hablarse actualmente de un cambio en la historia de las relaciones entre los sexos?
- ¿Por qué los filósofos suelen ser convencionales cuando hablan de las características de hombre y mujer?

También puede encararse esta actividad particular sobre un punto específico del texto. Bajo esta forma la proponemos, por ejemplo, en el texto 1 de Sartre del capítulo 5.

² Una recopilación de textos que trata de paliar la ausencia de las mujeres en los manuales de Historia es *Otra visión de la revolución industrial británica: presencia de las mujeres*, de M. Belinchón e I. Alonso, ed. Generalitat Valenciana-Institut Valencià de la Dona, 1989.

³ Alzon, C., *op. cit.*, Segunda parte, cap. 1, apartado 4; Tercera parte, cap. 1.

Recordemos las fases sucesivas de la técnica colectiva del torbellino de ideas:

- a) Se propone la cuestión.
- b) Se eligen dos secretarios/as que vayan anotando en la pizarra de forma esquemática las ideas sugeridas por el alumnado.
- c) Se determina un límite de cinco o diez minutos para la producción de ideas. Las reglas de esta producción son: espontaneidad, eliminar la autocensura y la crítica, obtener el mayor número posible de ideas.
- d) Se analizan las respuestas, se las clasifica si es pertinente y se escoge una de ellas como solución o se vuelve a plantear el problema.

5. Es posible entablar una **ficción de diálogo entre filósofos** contraponiendo textos de concepciones opuestas:

Ejemplos:

- El texto 3 de Schopenhauer con el texto 2 de la Escuela de Francfort.
- El texto 2 de Harriet Taylor con el texto 5 de Ortega y Gasset.

La mitad de los grupos de la clase trabaja sobre uno de los textos y la otra mitad sobre el contrario. La exposición de las ideas fundamentales, la argumentación de cada uno, las críticas posibles, constituyen una manera de restituir el carácter dialógico y polémico del discurso filosófico.

Apéndice IV

Glosario

CRÍTICA NO ANDROCÉNTRICA: El término de “androcentrismo”, forjado a la manera de “etnocentrismo”, se refiere al sesgo patriarcal de la Filosofía y las ciencias humanas. Por lo general, éstas presentan un discurso masculino tanto por la pertenencia de género (véase al final de este Glosario) de quienes lo han generado como por la orientación y el punto de vista, compartido también por muchas mujeres que lo asumen acríticamente. En este discurso androcéntrico, las mujeres y su práctica social e histórica suelen estar ausentes o bien, como muestran muchos textos de esta antología, cuando se habla de ellas es para referirse a su “esencia” inferior o tan radicalmente “distinta” que se justifica su exclusión de los derechos y actividades considerados masculinos y se crean, de esta manera, incluso en filosofías que se caracterizan por el pensamiento dialéctico, islotes esencialistas que justifican la desigualdad en las relaciones de poder entre los sexos.

ÉTICA DEL CUIDADO: Carol Gilligan (cf. GILLIGAN, CAROL: *La moral y la teoría (Psicología del desarrollo femenino)*, trad. de J. J. Utrilla, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1985), basándose en las interpretaciones psicoanalíticas de Nancy Chodorow, afirma que las mujeres se definen fundamentalmente por relaciones de intimidad y asistencia, mientras que los varones se forman a partir de una jerarquía sustentada en la separación y la autorrealización. Sostiene Gilligan que las mujeres tienen un tipo propio de orientación moral y que despliegan en él niveles mayores de compasión y preocupación por los demás que los hombres (ética del cuidado). Esta teoría ha recibido numerosas críticas. Por un lado, se le ha reprochado el ignorar el contexto social en el que se da esta supuesta superioridad moral de las mujeres y no ofrecer información sobre los sujetos estudiados (clase social, edad, actividad laboral, educación, etc.). Por otro lado, se ha señalado que las investigaciones empíricas que han aplicado el paradigma de Kohlberg estudiado por Gilligan muestran diferencias entre los sexos cuando las mujeres tienen un nivel educativo menor que el de los hombres interrogados.

FEMINISMO DE LA DIFERENCIA: Este neofeminismo, contrariamente al “feminismo de la igualdad” (véase página siguiente), afirma que existen profundas diferencias entre los sexos. Tiene relaciones con el pensamiento postmoderno y el romanticismo, no con la Ilustración. A pesar de las distintas corrientes que en él existen, puede decirse que todas coinciden en el intento de dotarse de una nueva identidad como movimiento colectivo y de criticar al patriarcado revalorizando lo que considera cualidades femeninas (no competitividad, ternura, etc.). El FEMINISMO DE LA DIFERENCIA AMERICANO es llamado FEMINISMO CULTURAL porque preconiza una cultura femenina. Surgió de una escisión del

feminismo radical de los años setenta y se hizo hegemónico dentro de él hacia 1975. Sus principales esfuerzos se centraron en la lucha contra la pornografía (cf. ANDREA DWORKIN: *Pornography*, Nueva York, Perigee Books, 1981; KATHLEEN BARRY: *Female Sexual Slavery*, Nueva York y Londres, New York University Press, 1984; hay trad. castellana). Esta campaña se apoyaba en una teoría de la sexualidad fuertemente bipolarizada según la cual la sexualidad masculina es agresiva y la femenina es difusa y tierna. Este feminismo gira también en torno a temas como el pacifismo y la ecología (cf. MARY DALY: *Gin/Ecology*, Boston, Beacon Press, 1978) sobre la base del supuesto de que las mujeres, por su cercanía con la Naturaleza y su capacidad de ser madres (cualidades nutricias no agresivas), son más aptas que los varones para impedir la catástrofe nuclear o ecológica. Entre las FEMINISTAS DE LA DIFERENCIA FRANCESAS destacan Julia Kristeva (lacaniana) y Luce Irigaray. Esta última se propone construir una filosofía en la que la diferencia de los sexos constituya un tema fundamental, ya que considera que hombre y mujer son las dos sustancias diferentes en que se articula la naturaleza humana. Afirma que lo femenino es pre-lógico, pre-edípico, anterior a la metáfora y al orden simbólico del falo y que, por lo tanto, su fuerza está en un discurso inefable, poético, sugerente, que presente la verdadera alternativa al orden patriarcal. Sostiene que la conquista de la igualdad por parte de las mujeres desemboca en una renuncia a su propio ser femenino para imitar al masculino (cf. *Je, tu, nous*, Paris, Grasset, *Yo, tú, nosotras*, en Colección Feminismos de Editorial Cátedra, 1992). Algunos sectores del PENSAMIENTO FEMINISTA DE LA DIFERENCIA ITALIANO se hallan influidos por Irigaray. Muestran una gran preocupación por plantear una “definición autoconstituyente” (hecha por mujeres) de lo que sea lo femenino. Esta tendencia se decanta hacia una esencialización que determina las características femeninas intentando hacer abstracción de las relaciones de poder entre los sexos y del discurso acerca de lo femenino realizado por los hombres. Insisten en no hablar de los hombres, sino de “nosotras” (“Noi Donne”). Giulia Adinolfi tematiza esta diferencia “sessuale” como el producto de una subcultura femenina cuyos valores tendrían de suyo un potencial contenido subversivo contracultural y antipatriarcal. En otras teóricas, en cambio, esta esencialización remite a claves que sólo pueden entenderse, en última instancia, desde supuestos biologicistas (idea de la experiencia del “corpo sessuato”). Algunas, como María Luisa Boccia y Claudia Mancina, elaboran la traducción política de este planteamiento reivindicando la “representazione sessuata” en política. Esta representación no es entendida como “discriminación positiva” (representación de los intereses de las mujeres como colectivo apoyada por las feministas de la igualdad), sino como representación de la diferencia sexual misma en la medida en que entienden el ser sexuado del individuo como una determinación ontológica (para estas teóricas, hombre y mujer son las dos modalidades fundamentales de la naturaleza humana, y si no están representadas *qua* tales, la política cae en la mistificación de lo neutro. Ello mismo no se aplicaría a las razas porque no las consideran determinaciones tan trascendentales, ya que en ellas hay hombres y mujeres). Como señala Cèlia Amorós en su artículo “Feminismos ilustrados y feminismos helenísticos” (*Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985 y 1991), el feminismo de la diferencia presenta notables analogías con la ética estoica (ser libre en las cadenas y en la cosmópolis ideal en la que el opresor está ausente), como lo prueba el siguiente fragmento de Luisa Muraro: “Hemos entendido que nuestra existencia social libre no depende de lo que los hombres sean o dejen de ser, hagan o no

hagan, sino de algo que se halla en poder de nosotras mismas. De ahí procede la importancia nueva de la relación entre mujeres. Es la relación primaria que no sustituye, sino precede a la relación con el otro sexo, y de la cual depende la relación que tendré conmigo misma y con el mundo. De la cual depende, en pocas palabras, que yo sea libre o no sea libre.” (MURARO, LUISA: “Hacer política, escribir historia (Notas de trabajo)”, trad. de Milagros Rivera, en *Duoda Papers de Treball*, núm. 2-1991, Barcelona).

FEMINISMO DE LA IGUALDAD O FEMINISMO ILUSTRADO: Tiene sus orígenes en los ideales de igualdad, libertad, autonomía basada en la razón (*sapere aude* kantiano) y fraternidad propios de la Ilustración del siglo XVIII. Pero ya el racionalismo de un cartesiano como Poulain de la Barre había extraído en el siglo XVII las consecuencias feministas del principio que afirmaba que la sustancia pensante (*res cogitans*) no tenía sexo. La aplicación de la crítica de la razón a la organización social y política en el siglo XVIII permite la emergencia de la polémica feminista sobre nuevas bases diferentes a las renacentistas. Si en el Renacimiento encontrábamos una defensa de las mujeres a través de la exaltación de sus supuestas cualidades “naturales” (más compasivas, más bellas, menos agresivas, etcétera) (cf. CORNELIUS AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Sur la noblesse et l'excellence du sexe féminin et de sa prééminence sur l'autre sexe*, Biblioteca Nacional de París), la Ilustración promueve un nuevo discurso feminista basado no ya en las diferencias entre los sexos, sino en aquello que los iguala: la razón como capacidad propia de la especie humana. La virtualidad universalizadora de este principio inspira la *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana*, de Olimpia de Gouges. Esta *Declaración*, redactada para completar la imperfecta universalidad de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, se basaba en el derecho natural y reclamaba el acceso de las mujeres al ámbito de libertades inaugurado por la caída del Antiguo Régimen. Argumentaba así: “La mujer tiene el derecho de subir al cadalso; debe tener también igualmente el de subir a la Tribuna.” Sólo le fue reconocido el primero, pues Olimpia de Gouges terminó sus días en la guillotina bajo el Terror jacobino. El marqués de Condorcet, otro ilustrado feminista, presentó sin éxito, en 1790, a la Asamblea un proyecto para otorgar la ciudadanía a las mujeres. En su discurso afirmaba: “Los derechos de los hombres derivan únicamente de que son seres sensibles susceptibles de adquirir ideas morales y de razonar con esas ideas. De esta manera, puesto que las mujeres tienen estas mismas cualidades, tienen necesariamente iguales derechos.” Por su parte, en Inglaterra, Mary Wollstonecraft publicaba en 1792 *Vindicación de los derechos de la mujer*.

El feminismo de la igualdad, como su nombre lo indica, enfatiza lo que es común a ambos sexos y considera que las diferencias de “género” (véase página siguiente) son resultado de la educación de una sociedad patriarcal que produce lo femenino y lo masculino como realidad social bipolar en la que la expresión del afecto, la compasión y la pasividad son asignadas a las mujeres y la agresividad, la competitividad y la actividad son adjudicadas a los hombres. Uno de los objetivos principales de este feminismo ilustrado o feminismo de la igualdad es liberar a los individuos de los moldes del género, liberarlos de la obligación de seguir las pautas del género (mandato externo o heterodesignación basada en un realismo de los universales que afirma que cada sexo posee una esencia distinta). Pretende, pues, permitir que hombres y mujeres construyan su identi-

dad en libertad y sin recortes previos del ámbito de posibilidades (hecho este último que afecta en especial a las mujeres, definidas como esposas, madres, vírgenes o prostitutas). Dice al respecto Amelia Valcárcel: “El colectivo de las mujeres ha soportado y soporta el peso de una identidad que se resuelve en figuras finitas, estereotipadas e inaceptables. Ha de alcanzar la igualdad que viene a decir equipotencia, esto es, reconocimiento mutuo de la individualidad. Su horizonte, por lo tanto, es el yo, que debe conseguirse desde la previa heteronomía. En ello se resuelve para este ámbito la proclama de nominalismo que la filosofía feminista mantiene.” (VALCÁRCCEL, A.: *Sexo y Filosofía*, Barcelona, Anthropos, 1991, pág. 124). Dentro de la tradición del feminismo de la igualdad o feminismo ilustrado, además de los ya citados, incluiremos, en una lista por demás incompleta, a John Stuart Mill y Harriet Taylor, Simone de Beauvoir y Kate Millet.

GÉNERO: Mientras que la categoría de sexo hace referencia a las diferencias anatómicas entre hombres y mujeres (genitales y caracteres sexuales secundarios), la categoría de género alude a los aspectos culturales, a la construcción social que toda sociedad elabora en torno a las diferencias anatómicas. El género se refiere, entonces, a todo aquello que se considera masculino o femenino y que puede variar de una sociedad a otra y de un período histórico a otro (roles, gestos, temperamento socialmente inducido, vestimenta, etc.). Kate Millet (cf. *Política sexual*, México, Aguilar, 1975) señala que el género se constituye ya en la primera infancia. En su relación con los adultos, los niños y las niñas son condicionados genéricamente (se refuerzan los comportamientos que se consideran propios de su sexo y se inhiben los otros a través de múltiples mecanismos entre los que se cuenta la coerción implícita en adjetivos peyorativos aplicables a conductas “inapropiadas” tales como “afeminado”, “marimacho”, etc.). Se construye así al varón agresivo y competitivo y a la mujer tierna y maternal.

Apéndice V

Bibliografía

Incluimos aquí algunos títulos ya recogidos por las bibliografías particulares de cada capítulo y agregamos otros que no se encuentran en ellas y revisten interés para un enfoque no androcéntrico de la Filosofía Contemporánea.

ALZON, Claude: *Mujer mitificada, mujer mistificada*, trad. de José Martín Arancibia, Barcelona, Ruedo Ibérico/Ibérica de Ediciones y Publicaciones, 1982.

AMORÓS, Cèlia: *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1.^a edición, 1985; 2.^a edición, 1991.

AMORÓS, Cèlia: *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero. Un estudio a la luz de las paradojas del patriarcado*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1987.

AMORÓS, Cèlia: "Patriarcalismo y razón ilustrada", en *Razón y Fe, Revista Hispanoamericana de Cultura*, Madrid, núms. 1113-1114, julio-agosto 1991.

AMORÓS, Cèlia: "El feminismo, senda no transitada de la Ilustración", en *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, Madrid, mayo 1990.

AMORÓS, Cèlia: "Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación", en *Arbor* núms. 503-504.

AMORÓS, Cèlia: "El nuevo aspecto de la polis", en *La Balsa de la Medusa*, núms. 19-20, Madrid, 1991.

BENHABID, S., y CORNELLÁ, D.: *Teoría feminista y teoría crítica*, Ed. Alfons el Magnànim, Generalitat Valenciana, 1990.

CAMPILLO, Neus: "John Stuart Mill. Igualdad, criterio de la Modernidad", Seminario Interdisciplinar de Investigaciones Feministas, Departamento de Filosofía, Universidad de Valencia.

DE BEAUVOIR, Simone: *El segundo sexo*, trad. de J. García Puente, Madrid, Aguilar, 1981.

DE MIGUEL, ANA: *Cómo leer a John Stuart Mill*, Gijón, Júcar (publicación prevista para enero de 1993).

FRAISSE, Geneviève: *Musa de la Razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*, trad. Alicia H. Puleo, Madrid, Cátedra, 1991.

- LE DOEUF, Michèle: *L'imaginaire philosophique*, Paris, Payot, 1980.
- LE DOEUF, Michèle: *L'étude et le rouet. Des femmes, de la philosophie*, Paris, Seuil, 1989.
- MACCORMACK, Carol, y STRATHERN, Marilyn: *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press, N. Y., 1980
- MILLET, Kate: *Política sexual*, trad. Ana María Bravo García, México, Aguilar, 1969.
- NICHOLSON, Linda (comp.), *Feminismo / posmodernismo*, trad. Mária Averbach, Feminaria Ed., Buenos Aires, 1992.
- PULEO, Alicia H.: *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la Filosofía Contemporánea*, Madrid, Cátedra, 1992.
- PULEO, Alicia H.: *Cómo leer a Schopenhauer*, Gijón, Júcar, 1991.
- VALCÁRCEL, Amelia: *Sexo y Filosofía. Sobre "Mujer" y "Poder"*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1991.
- Varios autores: *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental*, vol. I, Ed. de la Universidad Autónoma de Madrid, 1989.
- Señalemos también que *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filosofía, Madrid, dedica su número 6, de octubre 1992, a la filosofía feminista.



CENTRO DE DESARROLLO CURRICULAR

DIRECCIÓN GENERAL de RENOVACIÓN PEDAGÓGICA

CENTRO de DESARROLLO CURRICULAR